جميع حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

الكتاب : مُنْتَدَب الحُمَاسِي شَرْحَ مُنْتَخَب الحَسُامِي
المؤلّف : الشّيخ أبو أحمد بادشاه منير حفظه الله
التخريج من : الحافظ احمد منير ، و محمد منير الأول ابنا الشّيخ حفظه الله
الطّبعة : الأولي ، ١٤٣٩هـ = ٢٠١٨ء
الهاتف : ٠٣١٣٨٠٤٨٥٠٣ / ٠٣١٦٩٩٤٧١٢٨ / ٠٣٠٥١٩٠٩٦١٣

يطلب من :

- جامعة تعليم القران خال دير
- جامعة دار العلوم تعليم القران گندف
- مكتبه اشاعت اسلامی دير بازار
- المكتبة المعروفية كوئته، لاهور
- مدرسه روضة القران شرينگل
- مدرسه جواهر القران مرغز صوابی
- مكتبه صديقية مينگوره
- مكتبه عباسيه تيمرگره
- مكتبه عثمانية زيب ستی سنتر تيمرگره
- مكتبة دار التوحيد والسنة پشاور
- مكتبة المدينة خال بازار دير
- اسلامی كتب خانه صوابی
- جامعه مظاهر العلوم چكياتن دير بالا
- مكتبة القران والحديث مينگوره
- مكتبة انوار العلوم خار باجوړ
- مكتبة الخير عنايت كلي باجوړ
- مكتبة اليمان تاج مير مارکيټ باجوړ خار
- مولوي فضل ربي قذافی باجوړ

MADRASA TALEEM UL QURAN KHAL DIR

جامعه دار العلوم تعليم القرآن خال دير

MUHAMMAD.UTMANI@.GMAIL.COM

فهرس المضامين

تقديم الشرح -- ١

مقدمة المؤلف -- ٣

أحوال الفن -- ٤

احوال المصنِّف -- ٦

احوال الكتاب -- ٦

خطبة الكتاب: -- ٨

مبحث التسميه -- ٩

مبحث الحمد -- ١٥

مبحث الصلوٰة -- ١٨

المقدّمة -- ٢٣

تشريح الأصل الأوّل : كتاب الله -- ٢٨

تشريح الأصل الأول : كتاب الله -- ٢٩

تشريح التقسيم الأول -- ٣٨

تشريح الخاص -- ٤١

الفرق بين اصطلاح المناطقه و الأصوليين فى تعريف الجنس والنوع : -- ٤٤

تشريح العام -- ٤٤

«الفرق بين الاشتمال والبدليت»: -- ٤٦

الفرق بين الاجزاء والافراد: -- ٤٦

معانى الحكم: -- ٤٨

تشريح المشترک -- ٥٦

تشريح المؤوّل -- ٦١

تشريح التقسيم الثّانى -- ٦٤

فهرس المضامين

تشريح الظاهر -- ٦٧
تشريح النص ---٧١
تشريح المفسر ---٧٤
تشريح المحكم--- ٧٧
تشريح الخفى --- ٨٣
تشريح المشكل --- ٨٦
تشريح المجمل --- ٩٠
تشريح المتشابه ---٩٤
تشريح التقسيم الثالث --------------------------------------- ٩٧
تشريح الحقيقة ---١٠٠
تشريح المجاز --- ١٠٢
تشريح ما يترك به الحقيقة ------------------------------------ ١٤٩
تشريح الصريح و الكناية -------------------------------------- ١٥٤
تشريح التقسيم الرّابع ---١٦٨
تشريح الاستدلال بعبارة النص ---------------------------------- ١٧١
تشريح الاستدلال باشارة النص ----------------------------------١٧٣
تشريح دلالة النّص---١٧٦
تشريح الاستدلال باقتضآء النص --------------------------------- ١٨٢
تشريح الفرق بين المقتضى و المحذوف----------------------------١٨٧
تشريح الوجوه الفاسدة--------------------------------------- ١٩٣
تشريح الأمر--- ٢٣١

تشريح الأصل الثّاني : سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ------------------------٣٨١
باب السّنة ---٣٨٢

تشريح تقسيم السنة إلى قسمين------------------------------------ ٣٨٥
تشريح المرسل -- ٣٨٥
تشريح المسند -- ٣٨٩
تشريح المتواتر-- ٣٩٠
تشريح المشهور --٣٩٣
تشريح خبر الواحد--- ٣٩٧
تشريح حكم المعارضة --٤٢٦

فهرس المضامين

تشريح تقسيم البيان إلى خمسة أقسام --٤٤٣
تشريح بيان التقرير و التفسير و التغيير--٤٤٥
تشريح بيان الضرورة --٤٥٨
تشريح بيان التبديل --٤٦٣
تشريح ملحقات السنة وغيرها -- ٤٧٨

باب الإجماع-- ٤٩٠

تشريح مراتب الاجماع --٤٩٩

تشريح الأصل الرّابع : القياس المستنبط -- ٥٠٤
باب القياس-- ٥٠٥

تشريح نفس القياس -- ٥٠٨
تشريح شرط القياس -- ٥٠٩
تشريح ركن القياس --٥٢٦
تشريح حكم القياس--٥٤٣
تشريح دفع القياس و تشريح وجوه دفع العلل الطردية--٥٤٧
تشريح وجوه دفع العلل المؤثرة --٥٥٤
تشريح الترجيح--٥٦٩
تشريح وجوه التّرجيح -- ٥٧١
تشريح ما يثبت بالحجج ... و تشريح الأحكام و ما يتعلق بها -- ٥٧٦
تشريح اختلاف النّاس فى العقل أهو من العلل الموجبة أم لا ؟ --٦١٧
تشريح بيان الأهلية --٦٢٣
تشريح الأمور المعترضة على الأهلية -- ٦٣٣
بَابُ حُرُوفِ المَعَانِي --٧٠٨

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

تقديم الشرح

الحمد لله العليم القدير، الفعّال لما يشاء وما يريد بالتقدير، والصَّلوة والسَّلام على البشير والنذير، المبعوث بالدين المنير ، وعلى آله وأصحابه خُدّام الشرع المستنير، وعلى الأئمة المستنبطين بالتّدبير ، وبعد:

د الله په فضل او كرم سره او د أكابرينو او ملګرو په دعاګانو او ارشاداتو سره د تأليف او تصنيف يو سلسله شروع شوى ده ، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دې ورلره دوام او قبوليت ورکړی ، چنانچه دا اووم/٧ تأليف دے چې انشاء الله منظر عام ته به راشي ، ددې نه مخکښې الحمد لله ١ـ «التقرير السامى لتوضيح شرح الجامى» ٢ـ «وصول جوهرى لتوضيح فصول اكبرى» ٣ـ «سِلاح النجاح شرح مراح الأرواح» ٤ـ «تفريح الأرواح بترتيب ما فى تلخيص المفتاح» ٥ـ «إنارة الضحو شرح هداية النحو» ٦ـ «المسک والكافور بأحوال الشيخ عبد الشكور» منظر عام ته راغلى دى ، او د بعضى سه/٣ باره طبع هم شوى ده «الحمد لله على ذالک» ، دا موجوده تأليف «**مُنتدب الحُماسى شرح منتخب الحُسامى**» "يعنى مجلس د عزت مندو دپاره د وضاحت د منتخب حسامى صاحب" دے او دا هم د دغه تأليفاتو يو کړۍ ده ، چونکه کتاب «منتخب الحسامى» په درس نظامى کښې په علم اصول الفقه کښې يو بهترين کتاب دے او تر يو حده پورې مشکل هم دے ، بالخصوص د قياس طرف کافى **إغلاق** لرې ، نو دا کوشش شوے دے چې د اوّل نه تر آخره پورې د كُل کتاب تشريح اوشي ، او کتاب استاذ او متعلّم دواړو ته عام فهم شي ، لهذا دا شرح په پښتو زبان کښې ددې مُرام دپاره ډير په محنت او عَرَقْ ريزۍ سره اوليکلے شوه ، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دې ورلره قبول فِي الدارين ورکړې او الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دې دا شرح زما د اساتذو او مشائخو او والدينو او نورو اصولو فروعو دپاره ذريعه د نجات وګرځوې ، خاص کر هغه چا لره چې ددې شرح په ترتيب ورکولو او راجمع کولو د موادو کښې او په ليکلو او په چهاپ کولو کښې يې تعاون کړے دے ، لکه: محترم رور احسان الله صارم او برخورداران حافظ احمد منير ، محمد منير الأول ، «سلَّمهم الله» ، او مولوي ابرار حسين صاحب او مولوى حسن محمد «حفظهما الله» ، او نور رفقاء کار «حفظهم الله» ، او د مالى تعاون بطور قرض حسن مولوي خليل الرحمن لره دې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اجر عظيم ورکړې. «آمين يا رب العلمين»

خصوصيات ددې شرح:

١ـ ټول متن د عربۍ ، سره د اعراب نه مِنْ أَوَّله إلى آخره نقل کول.

٢ـ د ټول متن په پښتو زبان کښې د اوّل نه تر آخره پورې ترجمه کول.

٣ـ په عام فهم طرز سره بغير د اختصار مُخِل بِالفهم او بغير د تطويل مُمِل نه تشريح کول.

٤ـ په اوّل د كتاب كښې مقدّمة الشرح "چې مشتمله ده په اهمو مباحثو د فن او په احوالو د مصنف" په طريقه د اختصار غير مُخِل ذكر كول.

٥ـ دپاره د بصيرت او إنضباط د كُل كتاب خلاصة ذكر كول په اوّل د خطبة الكتاب كښې.

٦ـ اهم مبحث چې شروع شي نو تجزية د مبحث كول ، لكه دا عادت د درس زمونږ دے. «والحمد لله»

٧ـ په ابتداء د مَبْحَثِ أهم كښې تكرار د سوالاتو ثلاثؤ چې دا تفصيل ولې كيږي؟ پدې مقام كښې ولې كيږي؟ او څنګه كيږي؟ ، او بيا بِالترتيب جوابات ذكر كول ، چې دا طريقه مُمِدَّه ده په ذهن نشين كولو د سبق كښې. «والحمد لله»

٨ـ په اختلافي مسائلو كښې د پنځؤ/٥ خبرو اهتمام كول: ١ـ تحرير د محل النزاغ ٢ـ تعيين د مختلفينو ٣ـ دعوى د هر واحد ٤ـ دليل د هر واحد ٥ـ ترجيح د ماهو الراجح.

٩ـ لغوى تحقيق كښې د درى/٣ خبرو اهتمام كول: ١ـ صيغة ٢ـ معنى لغوې ٣ـ مناسبت په درميان د معنى لغوې او اصطلاحى كښې.

١٠ـ تخريج الآيات ، والأحاديث ، و بعض الأقوال.

«تلک عشرة كاملة»

او ددې نه علاوه نور هم ډېر څه چې په حين د مطالعة كښې به معلوم شي ، او په آخر كښې دا ګذارش دے چې تصحيح د كتاب كښې حتّى المقدوركوشش شوے دے خو بيا هم انسان كمزورے دے كه څه غلطي مخې ته راشي ، نو په ځائے د تنقيد دې تصحيح اوكړے شي او كه څه فائده درته ميلاؤ شوه ؛ نو مونږ په خپل دعاګانو كښې ياد ساته ، په دعاء كښې بُخل مه كوه ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دې زمونږ نه په دواړه جهانه راضي شي. «آمين يا رب العلمين»

تاريـــخ: ١٨ شعبان المعظم ١٤٣٩ھ موافق ٢٠١٨/٥/٥م

يوم السبت، بمقام: المـــكتبة الحمادية داخل المنزل

الساعة: ٣ بجے ٣ منټ

أبو أحمد بادشاه منير بن اختر منير عفا عنهما القدير

خادم الطلبة بجامعة دارالعلوم تعلـــيم القرآن خال

مقدمـــة المــؤلـــف

وهى تشتمل على :

- أحـــوال الفن
- أحــوال الكتاب
- أحــوال المصنّف

مقدمـــة المـؤلـــف

د كتاب د شروع كيدو نه مخكښې د دريو /٣ خبرو پېژندل ضروری دی ١ـ احوال الفن ٢ـ احوال المصنِّف ٣ـ احوال المصنَّف ؛ دپاره د دې چې شروع دكتاب وشی «عَلٰی وَجهِ البَصِیرَةِ الكَامِلَةِ»ځكه شروع په درې/٣ قسمه ده ١ـ نفس شروع ؛ چې كتاب ختم شې او متعلّم پوهه نه شې په غرض د كتاب ٢ـ «عَلٰی وَجْهِ البَصِیرَةِ فَقَطْ» چې كتاب ختم شی او څه بعضې د دې دريو/٣ احوالو نه معلوم شې ٣ـ «عَلٰی وَجْهِ البَصِیرَةِ الكَامِلَةِ» چې متعلّم پوره پوره پدې دريو/٣ احوالو باندی پوهه شې.

أحـــوال الفن

دا كتاب ـ مُنْتَخَبُ الحُسَامِی ـ په فن د علم اصول فقه كښې دے ، پدې كښې يو څو خبرې پېژندل ضرورې دې ١ـ تعريف ٢ـ موضوع ٣ـ غرض ٤ـ حكم ٥ـ مرتبه ٦ـ تاريخ د تدوين.

١ـ تعريف:تعريف زده كول ځكه ضروری دی چې طلب د مجهول مطلق را نه شی ، تعريف په دوه/٢ قسمه دے ١ـ حد اضافی: چې دمضاف او مضاف اليه جدا جدا تعريف وشي ٢ـ حد لقبی: د دواړو مجموعه تعريف كول.

١ـ حد اضافی: "اصول" جمع د "اصل" ده ، لغت كښې «مَا يَبْتَنِیْ عَلَيهِ غَيرُه» ته وائې ،إِبْتِنَاء په دوه/٢ قسمه ده ، إِبْتِنَاء حِسِّی؛ لكه إِبْتِنَاء د چهت په ديوالونو باندی ، إِبْتِنَاء عَقْلی ؛ لكه إِبْتِنَاء د احكامو په ادلّوو باندی ، دی اصولو ته چې اصول لفظ ايخودے شوے نو ددی وجی نه چې احكام پدې باندی بناء دی ، اصطلاح كښې اصل په ګڼو معنو باندی راځی ١ـ په معنی د راجح ، لكه:«**اَلأَصْلُ فِی الإِسْتِعْمَالِ الحَقِيقَةُ**» ٢ـ په معنی د قاعدی ، قانون ، ضابطه ، كُليه لكه: «**كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ اَصْلٌ مِن النَّحوِ**» ٣ـ په معنی د دليل ، لكه: «**اٰتُو الزَّكٰوةَ أَصْلُ وُجُوبِ الزَّكٰوةِ**» ٤ـ استصحاب ؛ قياس كول د **مَايَكُونُ بِه مَاكَانَ** باندې ، "فقه" لغت كښې په معنی د فهم سره راځی، «فهم مع الدقّة» او په اصطلاح كښې :«**عِلمٌ بِالأَحْكَامِ الشَّرعِيَّةِ الفَرعِيَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَاالتَّفْصِيلِيَّةِ**»

٢ـ حد لقبی:«**هُوَ عِلْمٌ بِقَوَاعِدَ يُتَوَسَّلُ بِهَا إِلٰی إِسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ الفِقهِيَّةِ**».

٢ـ موضوع: موضوع پېژندل پكار دی دپاره ددی چې امتياز راشی ددی علم دنورو علومو نه ، موضوع ددی فن كښې اختلاف دے ، بعضی وائې موضوع د دې فن أدلّه أربعه ـ كتاب الله ، سنت رسول ، إجماع الأمت ، قياس ـدې ، پدی دا اعتراض راځی چې پدی كښې خو د احكامو نه هم بحث كيږی ، بعضی نور وائې موضوع ددی فن احكام دی په دی مذهب دا اعتراض راځی چې پدی كښې خو د أدلوو بحث هم كيږی ، صحيح قول دادے چې موضوع ددی فنأدلّه او احكام دواړه دی.

اعتراض: تعدد دموضوع دلالت کوې په تعدد دعلومو باندی د او دا خو یو علم دے ؟**جواب**: دا اعتراض په هغه وقت کښې راځې چې تعدد ذاتي وی او چې تعدد اعتباری وی نو بیا دا اعتراض نه راځی ، أدلّه او احکام چې مونږ موضوع وایو نو دا په اعتبار دثبوت او اثبات سره دا دواړه مصادر دی او دا کله مبنی للفاعل راځې «مُثْبِتٌ» نو أدلّه شو او کله مبنی للمفعول راځی «مُثْبَتٌ» نو احکام شو ، د مُثْبِت او مُثْبَت په درمیان کښې فرقِ اعتباری دے ،**اعتراض**:احکام دی داخل کړه په موضوع د "اصول فقه" کښې ، حالانکه داخوموضوع دفقه هم ده د دواړو فرق به څنګه کیږی؟ **جواب**: تعریف نه فرق معلومیږی ، احکام موضوع د فقه ده سره د ادلّوو تفصیلیّوو نه ، او موضوع د اصول فقه ده د ادلّوو اجمالیوو او د استنباط په طریقی سره.

٣ـ غرض: «**مَعْرِفَةُأَحْكَامِ الشَّرعِيَّةِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّة**» غرض زده کول ضرورې دې دپاره ددی چې سعی د طالب العلم باطل نه شي.**٤ـ حکم**:ددی زده کول فرض عَلَى الكِفَايَةِ دې.

٥ـ مرتبه او مقام:د هر څیز مرتبه او مقام د هغې د موضوع نه معلومیږی ، موضوع ددې فن أدلّه او احکام دې ، أدلّه قرآن ، سنت ، إجماع او قیاس دې او ددې مرتبه خو هر چاته معلومه ده ، دا مرتبه شوه په اعتبار د شرافت ، دویمه مرتبه په اعتبار د تعلّم سره ، په اعتبار د تعلّم سره د ضروری عربي علوم ـ نحو ، صرف ، لغت ، ادب ـ کتابونه چې اوئیلے شي نو دهغې نه بعد ددې تعلّم دے.

٦ـ تاریخ د تدوین:تدوین وئیلے شي ترتیب ورکول اجزاء منتشروو ته ، دا زده کول پکار دي دپاره دمزید بصیرت ، هر فعل د مکلّف انسان د حکم شرعی نه خالی نه وی ، عاقل بالغ چې یو کار کوې نو یا به جائز وی یا ناجائز ، یا به دمشروعاتو نه وې یا به د غیر مشروعاتو نه ، د انسان أفعال محصور او معدود نه دی ، د هر یو بیان کول مشکل دی ؛ نو ددې دپاره څه قواعد پکار دي چې په هغې سره د احکامو استنباط د شریعت د اصولو نه کیږی ، نبی ﷺپه دور کښې دې قواعدو ته ضرورت نه وو ؛ ځکه نبی ﷺته وحی کیدله ، صحابه کرام ﷺ په دور کښې هم ددې فن قواعدو ته ضرورت نه وو ؛ ځکه دهغوئ زړونه صفا وو د نبی ﷺصحبت ورته حاصل شوے وو ، تابعینو دور صحابوو کرامو ﷺ ته نزدی وو هغوئ ته هم ضرورت نه وو ، ددې د تدوین اګر چې قواعد وو ، کله چې د تبع تابعینو دور راغلو او مختلف علوم مدوّن شو ـ نحو ، صرف ، فقه ـ نو ددې علم تدوین ته هم ضرورت راغلو ، بیا پدې خبره کښې اتّفاق دے چې د فقه مدوّن نعمان بن ثابت امام اعظم امام ابو حنیفه ﷺ«اَلمَولُود فِی ثَمَانِينَ/٨٠ ھ» ، «اَلمُتوفّٰی بِمائَةٍ وَّ خَمسِينَ/١٥٠ ھ» بعضی وایې أوّل مدوّن د اصول فقه قاضي امام ابو یوسف ﷺ دے، مشهوره داده چې ددې مدوّن محمّد ابن ادریس الشافعیّ ﷺ ، «اَلمَولُود فِی مِائَةٍ وَّ خَمسِينَ/١٥٠ ھ» په مکه کښې پیدا شوے وو او ٢٠٤ ھ کښې په مصر کښې وفات شوے وو ، دده یو کتاب دے ، درسالة په نوم باندی ، چې په اصل کښی د كِتَابُ الأُمْ دهغه مقدّمه ده او په هغې کښې د اوامرو ، نواهیو ، بیان او خبر دے ، عبدالکریم وائي دا خبره مشهوره ده لیکن زما رائے داده چې

مدوّن أوّل قاضی امام ابویوسف ﷫ دے او دا خبره راجح ده ، دریم/٣ قرن کښې بیا پدې فن کښې تصنیفات ولیکلے شو ، امام ابو منصور محمد ابن محمد الماتُرِیدی ﷫ دوه/٢ کتابونه پدې فن کښې ولیکل چې د یو نوم کتاب الجدل او دویم/٢ مأخذالشریعة ، څلورم/٤ قرن کښې الشیخ احمد بن حسین ﷫ "کتاب الذخیره" ولیکلو ، امام ابوبکر جصاص احمد بن علی الحنفی ﷫ کتاب الاصول ولیکلو ، پنځم/٥ قرن کښې لس/١٠ تصنیفات په دې فن کښې ولیکلے شو ؛ تقویم الادلّه ، الکفایة ، التبصرة ، التذکرة ، التحفة ، کتاب البرهان ، اصول فخرالاسلام ، الاصول ، المستشفٰی وغیره ، بیا کوم کتابونه چې په اصول فقه کښې لیکلے شوې دې نو دا په درې/٣ قسمه دې ؛ یو/١ قسم هغه دې چې بحث د عقلیّاتو نه کوی ، دا د متکلمینو طرز دے ، دویم/٢ قسم هغه دې چېد یو مذهب اصول پکښې نقل شوې وې ، دا دفقهاء طرز دے او دریم/٣ قسم هغه دې چې ددواړو جمع یې پکښې کړې وې.

احـــوال المصنِّف

ددې سره متعلق څو خبری یاد ساتل پکار دې ١ـ نسبی تعارف ٢ـ علاقائی تعارف ٣ـ مقام ٤ـ الباقیات الصالحات ٥ـ تاریخ وفات.

تنبیه: تاریخ پیدائش یې نه دے معلوم د هغې ذکر ځکه ونه شو.

١ـ نسبی تعارف: نوم په درې/٣ قسمه دے اسم محضه ، کنیّة ، لقب او یو قسم پکښې تخلص هم دے؛ دمصنف ﷫ اسم محضه محمّد دے ، کنیّة یې ابو عبدالله دے او لقب یې حسام الدّین دے ، دپلار نوم یې محمّد او د نیکه نوم یې عمر وو ، پوره نوم یې محمّد بن محمّد بن عُمر دے.

٢ـ علاقائی تعارف: مصنّف ﷫ د فرغانه ښار په یو کلی "اَخسیکث" کښې پیدا شوے وو ، دا ښار د نهر "شباس" په کناره باندې واقع دے.

٣ـ مقام د مصنِّف ﷫: دا یو ډیر لوئ امام فاضل وو ، د امام غزالی ﷫ کتاب "المنخولی" چې د امام ابو حنیفه ﷫ په رد کښې یې لیکلے وو ، مصنّف ﷫ د هغې په جواب کښې کتاب لیکلے وو چې دا په شپږ/٦ فصولو باندی مشتمل وو.

٤ـ الباقیات الصّالحات: د مصنّف ﷫ په باقیات صالحاتو کښې دا کتاب ـ منتخب الحسامی ـ چې دا ډیر بهترین کتاب دے ، د دې ډیر شروح دې ؛ نامی ، نظامی ، غایة التحقیق او المولوی د دې مشهور شروح دې.

٥ـ تاریخ وفات: یَومُ الإِثْنَین ٢٢ یا ٢٣ ذِی قعده ٦٤٤هـ کښې وفات شوے وو ، د اوومی/٧ صدی عالم وو ، په مقبرة القضّاة کښې دفن شوے دے.

احـــوال الکتاب

احوال د کتاب په دوه/٢ قسمه دې ١ـ أحوال مجموعةً ٢ـ أحوال تجزیةً

۱ـ أحوال مجموعةً: دا کتاب چې مسمّٰی دے په "منتخب الحسامی" سره ، دا په اصول فقه کښې مختصر او جامع کتاب دے ، مخکښې علماؤ به په هر یو فن کښې یو کتاب یادولو ، لکه: کنز الدّقائق په فقه کښې ، شافیه په علم الصّرف کښې ، کافیه په نحو کښې ، تلخیص په فصاحت بلاغت کښې ، حسامی په اصولو کښې او سلّم العلوم په منطق کښې دا مشهور کتابونه وو ، نو دا حسامی هم د هغې کتابونو نه یو کتاب دے؛ او هغوئ به دا شعر وئیلو:

کافیه باشافیه تلخیص وکنز حسّامیه — این پنج یاد کن که شوی مُلا نظامیه

۲ـ احوال تجزیةً: پکار خو دا ده چې هر کتاب په پنځوو/٥ حصو باندې مشتمل وی ۱ـ خطبه ۲ـ مقدّمه ۳ـ دیباجه ٤ـ مقصود ٥ـ خاتمه ، لیکن معقولاتو والا د دې لحاظ ساتې او باقی نورو علومو والا یې پوره لحاظ نه ساتی ؛ خطبه کښې تسمیة ، حمد ، صلوٰة وی دیباجه کښې «بَاعِث عَلَی التَّصنِیف فِی هٰذَا الفَن» او چې شرحه وی نو بیا ورسره دریمه/٣ خبره «عَلٰی هٰذَ الکِتَاب» هم ذکر کوې ، مقدّمه کښې تعریف ، موضوع او غرض وی ، مقصود کښې د فن مسائل او خاتمه کښې هغه امور ذکر کوې کوم چې مقصود کښې پاتی شوې وې ، دا کتاب داسی نه دے ؛ خطبه او مقدّمه پکښې خلطذکر ده ، خطبه کښې تسمیة ، حمد او صلوٰة ذکر دې ، مقدّمه کښې تعریف ، موضوع او غرض طرف ته اشاره شوې ده او مقصود د کتاب ﴿أَمَّاالکِتَاب﴾ نه تر آخره پوری دے ؛ پدې کښې اول د ادلّوو بیان دے بیا د احکامو او د هغې د متعلقاتو بیان دے.

خــطبة الـكـــــــتـاب:

وهى تشتمل على الأمور التّالية :

- مبحث التسمية
- مبحــث الحمد
- مبحث الصـلاة

خطبة الكتاب

مبحث التسميه

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ترجمه: خاص په نوم د الله چې مهربانه نهايت رحم کونکے دے شروع کوم.

تشريح: دې مقام کښې چند خبرې پيژندل پکار دي ۱ـ وجه د تصدير د کتاب په تسمية ، حمد او صلوٰة سره ۲ـ تشريح د اجزاء د تسمي ۳ـ معنٰی د تسمي ٤ـ ترکيب د تسمي ٥ـ د فع د اعتراضاتو واقعو پدې مقام کښې.

۱ـ وجه د تصدير د کتاب په تسمية ، حمد او صلوة: مصنّف ﷬ خپل کتاب مصدّر کړو په تسمية ، حمد او صلوٰة سره ، دوجې د دليل عقلي او نقلي نه ، اول دليل عقلي دادے ، چې مقصود د مصنّف ﷬ افاده د قارئ ده او دا نه حاصليږی مګر په ذکر د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سره او تسمية ، حمد ، صلوة ذکر د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دے ، دويم عقلي دليل دادے ، چې وجود په څلور قسمه دے ۱ـ وجود د ذات د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ۲ـ وجود د صفاتو د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ۳ـ وجود د پيغمبر ﷺ ٤ـ وجود د باقي ممکناتو ؛ ﴿بسم الله﴾ سره اشاره وشوه وجود د ذات د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ته ﴿الحمد لله﴾ سره اشاره وشوه وجود د صفاتو د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ته ﴿صلوٰة﴾ سره اشاره وشوه وجود د پيغمبر ﷺ ته ﴿عَلٰی مَا اَنْعَمَ﴾ سره اشاره شوه وجود د باقي ممکناتو ته ، نقلي دلائل پنځه/٥ دي ۱ـ د وجې د اتباع د قرآن نه ؛ ځکه شروع د قرآن کريم په تسمية او حمد سره شوې ده او قرآن امر په صلوٰة کړے دے ؛ قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[۱] ۲ـ د وجې د هغه احاديثو نه چې رد دې په هر واحد ددې کښې ۳ـ د وجې د اقتداء د سلفو صالحينو نه ٤ـ د وجې د رد نه په مشرکينو باندې ؛ ځکه هغوئ به «بِسمِ اللّٰتِ وَالعُزّٰی» وئيل ؛ نو مصنف ﷬ پرې رد وکړو ٥ـ د وجې د حصول د برکت نه ؛ ځکه د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ په صفاتو او اسماء سره برکت راځی.

۲ـ تشريح د اجزاء د بسم الله: ﴿بسم الله الرحمٰن الرحيم﴾ کښې پنځه/٥ اجزاء دي ۱ـ باء ۲ـ اسم ۳ـ الله ٤ـ رحمٰن ٥ـ رحيم ؛ "**باء**" حرف جر دے دپاره د لسو ۱۰/ معانيو مشهورو راځی ، دپاره د ډيرو معانيو غير مشهورو هم راځی ، خو مشهور پکښې هم دا لس/۱۰ دي او دا تفصيل په "شمّه" او "شرح مأته عامل" کښې موجود دے ، دلته شارحين د "باء" د پاره درې/۳ معانی ذکر کوی ۱ـ لِلتَّبَرُّک ۲ـ لِلإِسْتِعَانَةِ ۳ـ لِلمُصَاحَبَةِ.

---

[۱] سورة الآحزاب ، الأية: ٥٦.

﴿اسم﴾اسم په معنی د نوم راځی ؛ د دې پوره تفصيل په كافية كښې كيږی لفظ ﴿الله﴾ كښې ډير اختلافات دي ؛ پوره وضاحت د دې په بيضاوی شريف كښې كيږی ، لغت كښې «معبود بر حق» ته وائی ، او اصطلاح كښې «اسم لِلذّات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال المنزّه عن صفات النقصان» ﴿الرَّحمٰنِ الرّحيم﴾دا دواړه په وزن د "فَعْلَان" او "فَعِيل" دی ، دواړه د مبالغی صيغی دي ، د "رَحْمَةٌ"نه مأخوذ دي په معنی "رِقَّةُ القَلب" سره ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د قلب نه منزّه دے ؛ نو دلته د "رحمة" معنی ده احسان او انعام كول ، دلته دا هم يو تفصيل دے چې آيا دي دواړو كښې فرق شته او كهنشته ؛ بعضی پكښې فرق نه كوی او بعضی پكښې فرق كوی ، بيا دا فرق قاضی بيضاوی په پنځوو/٥ طريقو سره كوی خو عام او مشهور فرق دا دے چې په ﴿رحمٰن﴾كښې عموم دے او ﴿رحيم﴾كښې خصوص دے ، نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دنيا كښې رحمٰن‌دے ، پدې شان چې رحمت ئې د كافر او مؤمن دواړو دپاره دے او رَحِيم‌دے ، په دنيا كښې پدې شان چې په اهل ايمان باندی ئې خاص رحمت كړے دے ، ايمان ئې ورته نصيب كړے دے او دغه شان الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ رحمٰن‌دے ، په آخرت كښې په كافر او مؤمن دواړو باندی ، مؤمن باندی نِعم دي او كافر باندی عذاب نه زياتوی اورَحِيم دے، په آخرت كښې صرف په اهل ايمان باندی په وركولو د جنت سره .

٣ـ معنی التسمية: كه "باء" دپاره د تبرّک شي نو معنیٰ به داسی شي *خاص په بركت د نوم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ داسی الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې عام او خاص مهربانه دے ، ځه شروع كوم د كتاب خپل* او كه دپاره د استعانة شي نو معنیٰ به داسي شي*خاص په امداد د نوم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ داسي ...* او كه دپاره د مصاحبت شي نو معنیٰ به داسی شي*خاص په ملګرتوب د نوم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ داسی ..*

٤ـ تركيب د تسمية: "باء"حرف جر "اسم"مضاف لفظ"الله"موصوف "الرحمٰن"صفت اوّل "الرَّحيم" صفت ثانی ، موصوف سره د صفتينو نه مضاف اليه شو دپاره د اسم مضاف ، بيا مضاف سره د مضاف اليه نه مجرور شو د "باء" حرف جر دپاره ، بيا جار مجرور متعلَّق غواړي ؛ نو دا به د "أَبْتَدِأُ"فعل مؤخر سره متعلِّق شي ، بيا "أَبْتَدِأُ"صيغة واحد متكلّم فعل مضارع معلوم ، ضمير مستتر واجب الإستتار چې تعبير ترى په "أنا" سره كيږې ، دا فاعل شو ، فعل سره د فاعل او متعلّق نه جمله خبريه فعليّه لفظاً او انشائيّه معنیً شوه.

٥ـ دفع بعض الاعتراضات: ١ـ الاعتراض: اشتغال د مصنف ﷺ په تسمية ، حمد او صلوٰة كښې صحيح نه دے (دعوی) ؛ ځكه دا اشتغال دے په غير مقصود باندې (صغری) او شروع په غير مقصود باندې ناجائز وي (كبریٰ) نو اشتغال د مصنف ﷺ هم صحيح نه شو ، اشتغال په غير مقصود ځكه ناجائز دے ، چې دا عبث كار دے او «وَ كُلُّ عَبَثٍ حَرَامٌ» او دلته اشتغال په غير مقصود داسې دے چې مقصود د كتاب أدلّه او احكام دي؟**جواب:** اشتغال د مصنف ﷺ په تسمية ، حمد او صلوٰة باندې

صحيح دے ؛ ځکه دا اشتغال دے په موقوف عليه د مقصود باندې او اشتغال په موقوف عليه د مقصود باندی اشتغال وي په مقصود باندی.

۲ـ اعتراض:اتيان د "بسم الله" دپاره په اوّل د كتاب كښې چې كوم وجوه وئيلے شوې وو ؛ نو يو د هغې نه متابعت د حديث وو چې په شان د تسمية كښې وو او دغه شان حديث په شان د حمد كښې هم راغلے دے او دا ابتداء خو يو امر بسيط دے ، په يو څيز باندې كيدے شي ، چې ابتداء په تسمية وشوه ؛ نو په حمد باندی ونه شوه ، لهٰذا د حديث د حمد نه مخالفت راغلو«فكيف التوفيق» ؟

جواب:د ابتداء دپاره درې/۳ اقسام دي: ۱ـ **ابتداء حقيقى**:دا هغه ده چې د مقصود او غير مقصود دواړو نه مخكښې وى.**۲ـ ابتداء اضافى**:دا هغه ده چې د مقصود نه مخكښې وي ،د غير مقصود نه مخكښې وې او كه نه وې. **۳ـ ابتداء عرفى**: چې په عرف كښې ابتداء ګڼړلے شي ؛ نو توفيق داسې دے چې حديث د تسمية حمل دے په ابتداء حقيقى باندې ؛ يعنى تسمية د مقصود او غير مقصود ټولو نه مخكښې ده ، او حديث د حمد او صلوٰة حمل دے ، په ابتداء اضافى باندې چې په مقصود باندې مخكښې او غير مقصود نه وروستو دې ، يا توفيق داسى هم كيدلے شي چې حديث د تسمية حمل شي په ابتداء اضافى او حديث د حمد حمل شي په ابتداء عرفى باندې ، دغه شان نور جوابات هم شوې دي.

۳ـ اعتراض:دا توفيق خو داسې هم ممكن دے چې حديث د تسمية حمل شي په ابتداء اضافى يا عرفى باندې او حديث د حمد حمل شي په ابتداء حقيقى باندې؟ **جواب**:مونږ چې كوم توفيق كړے دے ، نو پديكښې عدل دے ؛ پدې شان سره چې ابتداء حقيقى قوى ده او حديث د تسمية هم قوى دے ، په شروط د امام بخارىﷺ باندې برابر دے ؛ ځكه هغه شروع په "بسم الله " كړې ده ، نو قوى په قوى باندې حمل دے او حديث د حمد او صلوٰة غير قوى وو ؛ نو دا په ابتداء اضافى يا عرفى باندې حمل دے.**٤ـ اعتراض**: تصدير د "بسم الله" دپاره چې كوم وجوه وئيلے شوې وو نويوه وجه پكښې دا وئيلے شوې وه چې د وجى د موافقت د حديث نه چې:﴿كل أمر ذى بال لم يبدأ ببسم الله فهو أبتر﴾[1] نو دا تسمية خو هم يو أمر ذى شان دے ؛ د دې نه مخكښې هم "بسم الله" پكار ده او بيا د هغېنه مخكښې بله "بسم الله"پكار ده او بيا د هغې نه مخكښې دغه شان بله بِسمِ الله«هلمّ جرّا»نو دا كار خو ناممكن دے او كه دا يو أمر ذى شان نه وي ، نو دې كښې خو د كفر خطره ده ؛ ځكه د حديث نه خلاف راځى ، نو دلته دا دوه/۲شقه باطل دي؟**جواب**:دا "بسم الله"يو أمر ذى شان دے ، خو دا د حديث نه مستثنٰى ده په استثناء عقلى سره ، استثناء عقلى مقصد دادے ، چې كه دا مونږ داخل كړو نو بيا به لازم شي تسلسل او دا عند اُولِى النُّهٰى باطل دے.

---

[1] لم اجد على هذا اللفظ ولفظ: [العرف الشذي شرح سنن الترمذي (۱/ ۲۸۹)] هكذا،كل أمر ذي بال لم يبدأ ببسم الله. ولفظ:[التنوير شرح الجامع الصغير (٤/ ٥۲۱)] كل أمر ذي بال لا يبدئ فيه باسم الله فهو أبتر،[أخرجه أحمد (۲/ ۳٥۹)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/ ۱۲۸)].

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللهِ عَلى نَوَالِه وَالصَّلوةِ عَلى رَسُولِه مُحَمَّدٍ وَّ آلِه

ترجمه: روسته د حمد د الله نه په بخشش د هغه او روسته د درود نه په رسول د هغه محمد صلى الله عليه وسلم او د اٰل د هغه نه .

تشريح د "أمّا":ددې يوه لفظى تشريح ده بله معنوى. **۱ـ لفظى تشريح:**أمّا اصل كښې څه وو؟ پديكښې څلور/٤ مذاهب دي:**أـ** اصل د دي مَهْمَا وو "هاء"په همزى سره بدل شوه خلاف القياس "مَأْمَا" شو ، بيا همزه كښې قلب مكانى وشو "أَمْمَا" شو ، دوه/٢ حرفه د يو جنس نه جمع شول اول ساكن ثانى متحرّك ؛ نو ادغام پكښې وشو"أَمَّا"شو ، درى/٣ تغيرات راغلل نو دا حرف شو ځكه په تغيرات كثيره وو سره شيء د خپل اصل نه اوځى [خليل ابن احمد].

ب ـ اصل د دي "إِنْ مَا"وو ، نون په ميم سره بدل شو د وجې د قُرب المخرج نه او بيا پكښې ادغام وشو ، نو "إِمّا" بِكَسرِ الهَمزَةِ شوه ، د دې التباس د "إِمّا"ترديديّة سره راتلو ، نو دپاره د دفع د التباس دا كسرهپه فتحى سره بدله شوهأمّا شو ، "إِنْ مَا" او "أَمّا" دواړه حروف دي په خلاف د مذهب د خليل باندې چې په هغې كښې پهمَأخُوذ مَأْخُوذ مِنْهُ كښې عينيت نشته ؛ ځكه "مَهْمَا" اسم دے او "أَمَّا" حرف دے [سيبويه].**ج ـ** اصل د "أَمَّا" "مَأْمَا" وو ، همزه كښې قلب مكانى وشو او بيا ادغام وشو نو "أَمَّا" شو ، پدې صورت كښې هم دواړه حروف دي [جمهور].**د ـ** "أَمَّا" كلمةبِرَأْسِهَا ده دا حرف دے ، او قانون په حروفو كښې عدم اعلال دے [ابوالبقاء].

۲ـ معنوى تشرح:معنوى تشريح دا ده چې دا بِكَسْرِالهَمْزَةِ وَ بِفَتْحِهَا دواړه راځي ، د دواړو/٢ مينځ كښې فرق دادے ، ١ـ چې "إِمَّا" بِكَسْرِالهَمزَةِ عاطفة ترديدية راځي او "أَمَّا" بِفَتْحِ الهَمْزَةِ شرطية **تعليقية** راځي. ٢ـ "إِمَّا" ترديديّة نه مخكښې بل "إِمَّا" راؤړل لازمى دي او "أَمَّا" شرطية كښې دا لازم نه دي ، بيا "أَمَّا" شرطية په دوه/٢ قسمه راځي ١ـ تفصيليّة ٢ـ استنافية ، تفصيلية تقاضه دسبق اجمال مناسب كوي او بيا پدې سره د هغې تفصيل كيږي ، لكه: «جاءنى ثلاثة رجالٍ زيد و عمرو و بكر ، فأمّا زيد فأكرمته و أَمّا عمرو فأرسلته و أَمّا بكر فأهنته» او استنافية هغه ده چې په سر د خطبو كښې راځي دپاره د استيناف او پديكښې دې خبرى ته اشاره وې چې دې ځائے نه مستقل بحث دے ، بيا دلته چې دا "أَمَّا" شرطية تعليقية استينافية ده ، عاطفة ترديديّة نه صحيح كيږي ؛ ځكه د هغې دپاره معطوف پكار وې او دلته معطوف عليه نشته او د "إِمَّا" ترديدية نه مخكښې په سر د كلام كښې بل "إِمَّا" ضرورى دے او هغه دلته نشته ، بيا په شرطية كښې تفصيليّة نه ده ؛ ځكه تفصيلية سبق اجمال مناسب غواړى او دلته ماقبل ددې سره مناسب نه دے ، معلومه شوه چې دا "أَمَّا" شرطية تعليقية استنافية ده.

تشريح د لفظ﴿بَعْدُ﴾: دې مقام كښې درى/٣ خبرې پيژندل ضرورې دي ١ـ تعيين د بَعْدُ ٢ـ معانى د بَعْدُ٣ـ طريقة د استعمال د بَعْدُ

١ـ تعيين د﴿بَعْدُ﴾: اصل وضع يې دپاره د ظرف مكان شوې ده او په ظرف زمان كښې په كثرت سره مستعمل دے ، حتّٰى چې په ظرف مكان كښې حقيقت مهجوره گرزيدلے دے او ظرف زمان كښې مجاز متعارفه.

٢ـ معانى د﴿بَعْدُ﴾: بَعْدِيَتْ كله مكانى وې ، لكه: «دارى بعد دارک» كله زمانى وې ، لكه: «الغد بعدالأمس» او كله رُتْبِي وې ، لكه: «حجاج بن يوسف بعد عبدالملک بن مروان»

٣ـ طريقة د استعمال: كلام عربى كښې د دې دپاره په اعتبار د بناء او اعراب سره څلور/٤ احوال دي ، درې/٣ حالاتو كښې معرب او يو/١ حالت كښې مبنى وې ، درې/٣ احوال د اعراب دا دي أـ چې مضاف إليه د بَعْدُمذكور وې ، لكه دلته مذكور دے ﴿أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ الله﴾ب ـ چې مضاف إليه د دې حذف وې نسياً منسيّا ، لكه: «مِنْ قَبْلٍ» بناء په يو قرأت پدې قول د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كښې: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾[١] ج ـ چې مضاف إليه د دې محذوف وې منوى او په عوض كښې ترې څه راغلى وى ، لكه شاعر وايي:

فساغَ لِيَ الشَّرابُ وكُنتُ قَبْلاً   أَكادُ أَغَصُّ بالماء الحميم[٢]

دلته "قبلاً" راغلے دے ، مضاف إليه حذف دے اصل كښې "قبل ذالک" وو "ذالک" حذف شو او په عوض كښې تنوين راغلے دے ، پدې دريو/٣ احوالو كښې به دا معرب وې ؛ ځكه دا اسم دے او اصل په اسماء كښې اعراب وې ، تر څو چې دا مشابه شوے نه وې د مبنى الاصل سره په مناسبت مؤثره په منع د اعراب كښې ، بيا مشابهت مؤثره هغه دے چې دليل د اعراب پكښې معارض نه وى واقع شوے د دليل د بناء سره او چې كله د دې مضاف إليه حذف وې په حذف منوى سره ؛ نو دا به مبنى وې ،عَلَى الحَرْكَة به وې او په حركت د ضَمّى سره به وې ، درى/٣ سوالات راغلل ، يو/١ دا چې نفس مبنى ولي دے حالانكه دا اسم دے او اصل په اسماء كښې اعراب دے؟ دويم/٢ دا چې بيا مبنى عَلَى الحَرَكَة ولي دے ، حالانكه اصل په بناء كښې دا ده چې په سكون سره به وې؟ او دريم/٣ دا چې مَبْنِي بَرْحَركت شو نو ضمّه وليمتعين شوه ، حالانكه سكون ته قريب فتحه ده؟

جواب عن الأوّل: نفس مبنى ځكه دے ، چې ددې مضاف اليه حذف دے او په نيت كښې شته ، نو ددې مشابهت راغلو د مبنى الاصل سره په منع د اعراب كښې ، هغه مشابهت ددې دے د حرف سره په احتياج احتياج كښې ، صرف په نفس احتياج كښې نه ، حرف مبنى وو،نو دا هم مبنى شو، بيا احتياج احتياج داسى چې يو/١ ددې احتياج دے مضاف اليه ته دويم/٢ احتياج دے راويستلو د مضاف اليه ته ، بيا مونږ احتياج احتياج اوئيلو دا دپاره د دفع الاعتراض ، اعتراض دا دے، چې كله

---

[١] سورة الروم ، الأية:۴.
[٢] فقه اللغة وسر العربية (ص: ٢٦٢).

مضاف اليه د بَعْدُمذكور وي نو بيا خو هم بَعْدُكښې احتياج وي ، پکار دا ده چې په دغه صورت کښې هم مبنى شي؟ نو **جواب** وشو چې دلته نفس احتياج دے او مقصود احتياج احتياج دے.

جواب عن الثانى: مبنى بر حرکت ځکه شو چې التقاءالساکنين رانه شي ، که دا متحرّک نه کړے شى ، نو "عَيْنْ" د بَعْدُهم ساکن دے او دال به هم ساکن شي نو التقاءالساکنين به راشي او دا باطل ده ، دويم چې دلالت پدې خبره وکړي چې دا بناء عارضى ده او سکون خو په مبنى الأصل کښې اصل دے.

جواب عن الثالث: مبنى په حرکت د ضمّى سره د دريو/٣ وجوهو نه شو: ١ـ دا بناء دے په يوه/١ قاعده باندې ؛ هغه دا چې کله د يو اسم نه مضاف حذف شي ، نو مضاف اليه کښې دوه/٢ طريقې وي ، يوه/١ دا چې‌اعراب د مضاف واخلي لکه: ﴿واسئل القرية﴾ اصل کښې «أهل القرية» وو دويم/٢ داچې په خپل حال پاتې شي ، لکه: ﴿تريدون عرض الدّنيا والله يريدالآخرة﴾ پديکښې يو قرأت د کسرى دے نو بناء په دغه قرأت باندې مضاف إليه په خپل حال پاتى شوے دے او دغه شان چې مضاف اليه حذف شي ، نو بيا په مضاف کښې څلور طريقې دي: **ا**ـکله په مضاف "الف لام" عوضى راشي ، لکه: «الغلام» کښې "الف لام" عوض د مضاف اليه زيد نه دي ، اصل کښې «غلام زيد» وو ، بيا حذف د مضاف اليه وشو او په عوض د هغې کښې "الف لام" عوضى رواړے شو. **ب** ـ کله په مضاف تنوين راشي ، لکه: «يومئذٍ» کښې تنوين عوض دے د مضاف اليه نه ، اصل کښې «يوم إذا کان کذا» وو ، بيا حذف د مضاف اليه وشو د هغې په عوض کښې تنوين راوړلے شو. **ج** ـ کله تکرير د مضاف وشي ، لکه: «ياتيم تيم عدىّ» **د** ـ کله مبنى بر ضمّه شي ، لکه: «لله الأمر من قبل و من بعد» پدې مقام کښې هم مضاف اليه حذف شوے وو او په دغه طُرُقو اربعوو/٤ کښې علاوه د طريقې رابعى نه بله طريقه نه متحقق کيدله ، نو ددې وجې نه مونږ ﴿بَعْدُ﴾مبنى برضمّه کړو ٢ـ په حذف د مضاف إليه سره نقصان قويّه راغلے وو ، ددې دپاره لابدى وه د قوى جبيرى نه او هغه نه وه مګر ضمّه ٣ـ چې حالت بنائى مکمل مخالف شي د حالت اعرابى نه ؛ ځکه چې کله دا معرب وي نو ددې اعراب يا بِالفَتحة وي او يا بِاالکَسرَة ، مبنى بر ضمّه ددې وجې نه کړے شو چې ددغه حالت نه خلاف شي.

تشريح المجموعة:پدې مقام کښې چند خبرى پيژندل ضرورى دي ١ـ نوم ددې کلمى ٢ـ واضع اوّل ددې کلمى ؛ نوم ددې کلمې فصل الخطاب دے، او واضع اوّل د ديکښې مختلف اقوال دي ١ـ واضع اوّل ددې يعرب بن قحطان دے ٢ـ کعب ابن لؤى دے ٣ـ سحبان ابن وائل دے ٤ـ قسّ بن ساعده دے ٥ـ ايوب‌عليه السلام دے ٤ـ نافع‌رحمه الله دے ٧ـ داؤدعليه السلام دے ؛ دا مشهور او مختاره قول دے ، کما قال

الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴿٢٠﴾ ﴾[1] او هغه دا كلمه د "أَمّا بَعْدُ" ده«والله اعلم»، شاعر دا ټول په شعر كښې راجمع كړې دي:

جرى الخلف أمّا بعد من كان بادئاً ... بها عُــدّ أقوام و داؤد اقـــرب

و يعقوب أيـــّوب الصبور و نافع ... و قس و سحبان و كعب و يعْرب

بل بحث پدې مقام كښې دا دے چې مصنّف ﷫ دا كلام په عنوان د أَمّا بَعْدُ سره ذكر كړو ، يو/۲ خو د وجې د متابعت د نبي ﷺ نه ؛ ځكه د نبي ﷺ طريقه دا وه چې په خطبو كښې به يې أَمّابَعْدُ استعمالولو ، دويمه عقلي وجه ده ؛ چې دا كلام مصنف ﷫ ذكر كړو په طريقه د تعليق دپاره د تأكيد ، دا اصول د شرع ثابتې په طريقه د تأكيد سره.

مبحث الحمد

﴿حمدالله على نواله﴾دې مقام كښې پنځه/٥ الفاظ دي ، ټول تشريح ته محتاج دي ١ـ حمد ٢ـ الله ٣ـ عَلٰى ٤ـ نوال ٥ـ مجموعة.

١ـ حمد: لفظ "حمد" تشريح په څو طريقو ده اـ لغوی تحقيق د حمد **ب ـ** اصطلاحی تعريف د حمد **ج ـ** فرق په درميان د حمد ، مدح او شكر كښې **د ـ** وجه د اختيار د حمد په مدح او شكر.

اـ لغوی تحقيق:صيغه، معنى، مناسبت پيژندل غواړي ؛ حمد صيغة د مصدر ده د باب «سَمِعَ يَسْمَعُ» نه ، لغت كښې "*ستودن*" "*ستائش كردن*" "*اوصاف بيان كردن*" ته وئيلے كيدے شي ، مصطلح حمد ته هم ځكه حمد وايي چې پديكښې د ستائلو معنى شته.

ب ـ اصطلاحی تعريف:«**هو الثناء باللّسان على الجميل الاختيارى من نعمة او غيرها**»[2]

اصطلاحی تعريف كښې درې/٣ الفاظ تشريح ته محتاج دي «الثناء باللسان» د ثناء اطلاق په درى/٣ معنو كيږي ١ـ اظهار د صفاتو دكمال ، لكه: حديث كښې راځي ﴿**اللهم لا احصى ثناءً عليک أنت كما أثنيت على نفسک**﴾[3] ٢ـ ذكر د اوصافو مطلقاً ؛ مطلقاً مطلب دا چې كه د خير ذكر وي او كه د شر ، يو حديث كښې راځي دا حديث نبي ﷺ پدې موقع وئيلے وو چې يوه جنازه تيره شوه نو نبي ﷺ تپوس وكړو دا سړے څنگه وو؟ خلقو اوئيل: خه سړے وو ، نبي ﷺ اوفرمائيل: «وجبت» ، بله جنازه تيره شوه د هغې تپوس يې وكړو نو خلقو اووئيل: ناكاره سړے وو ، نبي ﷺبيا اوفرمائيل: «وجبت» صحابه كرامو ﷺعرض وكړو چې ددې څه مقصد وو؟ نو نبي ﷺ اوفرمائيل: اول سړې دپاره ستاسو په خبره جنت

---

[1] سورة ق ، الأية: ٢٠.

[2] لم اجد على هذا الفظ ولفظ:[التفسير الوسيط لطنطاوي (١١/ ٢٦٢)] هكذا ، هو الثناء باللسان على الجميل الصادر عن اختيار من نعمة أو غيرها.

[3] اخرجه سنن ابى داود: باب قنوت الوتر رقم (١٤٢٩) ، والنسائى :باب الدعاء فى الوتر ، رقم (١٧٤٧) ، وابن ماجه كتاب الدعاء ، رقم (٣٨٤١).

واجب شو او دويم سړی دپاره ستاسو په خبره جهنم واجب شو او بیا نبی ﷺ اوفرمائیل: تاسو شهداء یئ د طرف د الله نه په زمکه کښې «**مَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ**»[1] ٣ـ ذکر باللسان ، دلته هم دا معنی مراد ده.**اعتراض**:په تعریف کښې د ثناء نه وروسته "باللسان" وئیل مستدرک دې ، ځکه ثناء نه مراد ذکر باللسان دے؟**جواب**:دا کلام بناء دے په تجرید باندې ، تجرید دیته وایې چې د لفظ یوه معنی وې ، د هغې دوه/٢ جزئه وې ، یو جزء صراحتاً ذکر وې بیا چې کله هغه لفظ ذکر شي ، نو کوم جزء چې صراحتاً ذکر وې د هغې د معنی نه دا لفظ خالی وې ، لفظ "ثناء" د معنی دوه/٢ جزئه وو یو/١ ذکر او دويم/٢ باللسان «هوالثناء باللسان» کښې دا "لسان" په خپله ذکر شو ، نو "ثناء" به مونږ د هغې نه مجرد کړو ، صرف ذکر معنی به یې کو ، نو معنی به شي *دا ذکر کول دې په ژبه* قرآن کریم کښې هم داسی مستعمل دې ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ سُبۡحَـٰنَ ٱلَّذِیٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَیۡلًا﴾[2] دلته "إسراء" د شپې تلو ته وایې او وروستو بیا "لیلا" ذکر هم دے ، نو دلته د "اسراء" مطلق تله معنی ده. **اعتراض**:هر کله چې تا د ثناء نه مراد ذکر باللسان واخستو نو د ثناء نسبت خو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ته هم کیږې ، حالانکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د اعضاء نه منزّه دے؟ **جواب**:لسان نه مراد "قوة التكلّم" دے او "قوة التكلم" نه مراد «الإفاضة و الإعلام مع شعور الفيض و إرادته» دے.

"الثناء باللسان" سره اشاره شوه چې د حمد موردِ خاص دے"على الجميل" سره احتراز د سُخرية او استهزاء نه وشو "الاختيارى" سره احتراز د مدح نه وشو.**اعتراض**:"على الجميل الاختيارى"نه مراد هغه افعال دې چې د انسان په اختیار کښې وې ، نو حمد خو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفت دے ، معنی دا شوه چې مو نږ به د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حمد وایو په هغه افعالو کوم چې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په اختیار کښې وې او په هغې به حمد نه وایو کوم چې غیر اختیاری وې ، حالانکه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حمد په هغې هم وئیلے کیږې؟**جواب**: ددې نه مراد هغه افعال دې چې صادر وې د فاعل مختار نه.

"من نعمة أو غيرها" کښې اشاره شو ددې خبرې ته چې حمد په اعتبار د متعلق سره عام دے پدې سره د شکر نه هم احتراز وشو ؛ ځکه شکر په مقابله د نعمت کښې وې ، بیا "نعمةٌ" په فتحی ، کسری او ضمّی د نون دری/٣ واړو سره راځې ، فتحی سره په معنی د «التوسط فی المال و الغنی» کسری سره په معنی «الاثر المرتب على الإنعام» او ضمّی سره په معنی د "سرور او فرحت" راځې.

ج ـ فرق په درمیان د حمد ، مدح او شکر: ددوئ په درمیان کښې فرق په درې/٣ قسمه دے ١ـ معنوی ٢ـ مصداقی ٣ـ استعمالی ؛ **معنوی** فرق دادے چې حمد «هو الثناء باللسان على الجميل الاختيارى من نعمة او غيرها» ته وایې او مدح «هو الثناء باللسان على الجميل مطلقاً» ته وئیلے شي ، د دواړو په

[1] صحیح مسلم (٢/ ٦٥٥).
[2] سورة الاسراء ، الأية:١.

درمیان کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے ، هر حمد مدح ده لیکن عکس کلي نشته او شکر په لغت کښې «فعل ینبئ عن تعظیم المنعم»ته وایي او اصطلاح کښې «صرف جمیع ما انعم الله علی عبده إلی ما خلق لأجله سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان» ته وئیلے شي ، د حمد او شکر په درمیان کښې نسبت د عموم و خصوص من وجهٍ دے ، حمد په اعتبار د مورد سره خاص دے او په اعتبار د متعلق سره عام دے ، شکر په اعتبار د مورد سره عام او په اعتبار د متعلق سره خاص دے ، دری/٣ مادی غواړی، ماده اجتماعیه دا ده چې یو سړی تا سره خه وکړل تا هغه ته په خوله باندې اوئیل «جزاک الله» نو حمد او شکر دواړه جمع شول او ماده افتراقیه اوله داده چې یو سړے تا سره خه وکړي او ته د هغې سره په لاس باندې مدد وکړې ، نو شکر شو لیکن حمد نه دے ، دویمه ماده افتراقیه داده چې تا سره څوک خه ونه کړي او ته د هغه صفت په خوله وکړې ، نو حمد دے لیکن شکر نه دے ، **استعمالی** فرق دا دے چې د حمد په مقابله کښې هجوه راځي ، د مدح په مقابله کښې ذَمْ او د شکر په مقابله کښې کُفْرَان راځي.

د ـ وجه د اختیار د حمد په مدح او شکر باندې: حمد یې مختاره کړو په دغه دواړو باندې ، یو/١ ددې وجې نه چې قرآن کریم کښې ذکر وو ، دوئم/٢ حمد د مدح او شکر نه اعلیٰ وو، او اعلیٰ ادنیٰ ته شاملیږی ، دریم/٣ دا چې حمد خاص دے او مدح عام ده ؛ تحقق د خاص مستلزم وي تحقق د عام لره دون العکس.

٢ـ الله:دې لفظ باره کښې تشریح په بسم الله کښې تیره شوې ده.

٣ـ علی: ''علیٰ'' حرف جر دے ، دپاره د استعلاء راځي بیا استعلاء عام ده که حسّاً وي ، لکه: «زید علی السطح» او که عقلاً یا معنوی وي ، لکه: «علیه دین».

٤ـ نواله:''نوال'' بخشش ، عطاء ، نعمت ته وایي.اعتراض: لفظ نوال په ځائے باندې فضائل ، فواضل لفظ ولی نه وئیلو؟ **١ـجواب**: فضائل د آخرت سره خاص دی او فواضل د دنیا سره ،**٢ـ جواب**: فضائل خاص دی د ظاهری نِعَمُو سره او فواضل د باطنی نِعَمُو سره ،**٣ـ جواب**: فضائل خاص دي د نعمتونو لازموو سره او فواضل د نعمتونو متعدیو سره او ''نوال'' عام دے ؛ دې ټولو ته شاملیږي.اعتراض: پکار دا وه چې «علی إِنْعامه» یې وئیلے وے ؛ ځکه دا لفظ مشهور دے؟**جواب**:١ـ عادت د مصنفینو جاری دے پدې باندې چې دوئ فخر کوي او خوشحالیږی په داسی الفاظو باندې چې هغه نوی وي او غیر مشهور وي ٢ـ مصنف ﷀ عمل کړے دے پدې قاعده چې «کُلُّ جَدِیدٍ لَذِیذٌ».

٥ـ مجموعه تشریح:**سوال**:مصنف ﷀ دا طریقه ولی مختاره کړه او د قرآن او سلف صالحینو نه یې خلاف وکړو؟ **جواب**: ١ـ مصنف ﷀ کلام تنیجیزی ذکر کوې په طریقه د کلام تعلیقی سره دپاره د تأکید ٢ـ نوے طرز یې اختیار کړو ، ځکه «کُلُّ جَدِیدٍ لَذِیذٌ»

دويمه/۲ تشريح ددې عبارت معنى كول دي ، هغه پدې شان ده چې :«مَهْمَا يَكُنْ شَیءٌ مِنَ الأَشْيَاءِ بَعْدَ حَمْدِ اللهِ عَلٰی نَوَالِهِ وَ الصَّلوٰةِ عَلٰی رَسُولِه فَإِنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ»

مبحث الصلوٰة

﴿والصلوة على رسوله محمدٍ و آله﴾ چند خبرى ددې مقام سره ياد ساتل ضرورى دي ١ـ ربط ٢ـ وجه د ايراد الصلوة ٣ـ تشريح د لفظ "الصلوٰة" ٤ـ تشريح د "على رسوله" ٥ـ تشريح د "آله".

١ـ ربط:ربط دوه/٢ قسمه دے ، ربط معنوې او لفظي ؛ معنوى ربط دادے كله چې فارغ شو مصنف ﷬ ددوو/٢ جزئينو د خطبى نه نو شروع يي وكړه په دريم/٣ جزء د خطبى كښې، ربط لفظى تركيب ته وايي "واؤ" حرف عاطف "صلوٰةِ" عطف دے په "حمدِ" ما قبل د معطوف عليه نه معاد وي په معطوف كښې «أى: و بعد الصلوة» [دا صحيح تركيب دے] عامو نسخو كښې په "الصَّلٰوةُ" باندې رفع ده ، نو بيا به "واؤ" استنافيه شي او "الصلوٰة" به مبتداء شي.

٢ـ وجه د ايراد الصلوة:صلوٰة يي ذكر كړے دے د وجوهاتو خمسوو/٥ نه ١ـ د وجې د اتباع د قرآن كريم نه ؛ ځكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حكم كړے دے په صلوٰة عَلَى النبى ﷺ باندې ٢ـ د وجې د اتباع د حديث د نبى ﷺ نه ، فرمائي: «كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بذكرالله ولصلوة عليّ فهو اقطع و ابتر ممحوق من البركة»[1] ٣ـ د وجې د اتباع د سلف صالحينو نه ٤ـ د دې وجې نه چې پيغمبر ﷺ په امت باندې لوئ احسان كړے دے او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د احسان باره كښې فرمائي: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ۝٦٠﴾[2].

٣ـ تشريح د لفظ "الصلوٰة":دې مقام كښېمعرفت د امورو خمسو ضرورې دے **أـ**صيغة د "صلوٰة" **بـ** معانى د "صلوٰة" **جـ** حيثيت د معانيو د"صلوٰة" **دـ** تعيين د مَاهُوَ الْمُرَاد هٰهُنَاه **ـ**حُكْمُالصلوٰة.

أـ صيغة د صلوة:دا صيغة د مصدر ده د باب تفعيل نه خلاف القياس ، اصل ددې كښې اختلاف دے ١ـ اصل ددې صَلْوَةٌ وو"واؤ" متحرک ماقبل حرف صحيح ساكن دے حركت ماقبل ته نقل شو "واؤ" په "الف" سره بدل شو "صلوٰةٌ" شو ، دا واؤ تفخيماً ليكلے شوے، لكه: "زكوٰة" كښې چې ليكلے شي [جمهور] ٢ـ اصل ددې "صلاء" دے په معنى د "تَحرِيكُ الصَّلَوَيْن" سره ، ليكن پدې معنىٰ كښې سوء ادب دے، هم ددې وجې نه جمهورو خلاف كړے دے [زمخشرى].

ب ـ معانى الصلوة: صلوٰة په لسو/١٠ معنو راځي ١ـ په معنى د دعا سره ، قرآن كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي:﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾[3] نبى ﷺ

---

[1] قد مر.
[2] سورة الرحمن ، الأية:٦٠.
[3] سورة التوبة ، الأية:١٠٣.

فرمائي:«**اللهمَّ صلِّ على آلِ أَبي أَوفى**»[1] بل ځائے فرمائي: «إذا دعى احدكم فليجب فإن كان مفطراً فليطعم و إن كان صائماً فليصل اى ليدع»[2] ٢ـ عطف و ميلان ٣ـ تعظيم ٤ـ تسبيح و تهليل ٥ـ استغفار ٦ـ رحمت ٧ـ صفت كامله ٨ـ تحريک الصلوين ٩ـ تحريق ١٠ـ أركان مخصوصة فى الأوقات المخصوصة.

ب ـ حيثيت د معانى الصلوة:يو لفظ چې كثيرالمعنٰى وي ، نو په شپږ/٦ قسمونو كښې به يو قسم وي ١ـ حقيقت ٢ـ مجاز ٣ـ مشترک باالإشتراک اللفظى ٤ـ مشترک بالإشتراک المعنوى ٥ـ منقول ٦ـ مُرتَجَل ، دلته بعضى وائي:صلوٰةپه دعا كښې حقيقت دے او په نورو معانيو كښې مجاز دے ، بعضى وائي: دا مشترک دے په اشتراک لفظى سره ، مقصد د اشتراک لفظى دادے چې يو لفظ د جدا جدا معانيو دپاره په ځان ځان لره وضعى سره وضع شوے وي ، پدې معانيو كښې چې كومه مراد اخلى نو قرينه پكښې ضرورى ده ، لهذا د صلوة نسبت چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ته وشى ، نو مراد ترينه نزول د رحمت وي او چې نسبت يې ملائيكو ته وشى ، نو مراد ترينه استغفار وي او چې نسبت يې بنديانو ته وشي ، نو مراد ترينه تسبيح او تهليل وي او بعضى وائي دا مشترک دے په اشتراک معنوى سره ، مقصد دا چې يو لفظ د ډيرو معانيو دپاره وضع شوے دے او د هغې نه يوه معنى اٰخره مراد واخلى چې هغه دغه ټولو ته شامليږى ؛ پدې صورت كښې چې مونږ د صلوٰة معنى «إِفَاضَةُ الخَير» واخلو ، نو ټولو معانيو ته شامليږي.

ج ـ تعيين د "مَا هُوالمُراد هٰهُنَا":دلته نزول د رحمت يا إفاضة الخير معنى مراد ده.

د ـ حُكمُ الصَّلوٰة:يو/١ حكم دا دے چې صلوٰةپه چا باندې وئيلے كيدے شي؟ نو شيعه وائي صلوٰةپه پنج تن پاک ـ على ، فاطمه ، حسن ، حسين او مقداد بن الاسود ـ باندې وئيلے كيدے شي ، اهل السنة والجماعة والا وائي صلوٰةپه تبع د پيغمبر ﷺ كښې په آل او اصحابو هم وئيلے كيدے شي البته مستقلاً به نه شي وئيلے كيدے په غير باندې او دويم/٢ حكم دا دے چې صلوٰةفرض دے ، كه واجب او كه سنت؟ نو په ټول عمر كښې يو ځل وئيل فرض دي ، د نبى ﷺ نوم مبارک چې په يو مجلس كښې ياد شي ؛ نو يو ځل صلوٰة وئيل واجب دي او په نوم مكرر كيدلو سره بيا بيا صلوٰةوئيل په نزد د امام طحاوى باندې واجب دي او په نزد د جمهورو سنت يا مستحب دي ، دغه شان په قعده اخيره د مونځ كښې عندالجُمهور سنت دي او عندالشافعى فرض دي.

٤ـ تشريح د "عَلٰى رَسُولِه":"عَلٰى"دپاره د استعلاء حِسّيا عقلى راځي.**اعتراض:**صلوٰةپه معنى د دعا سره دے ، ددعا په صله كښې چې "عَلٰى" راشى ؛ نو ددې نه دعا بِالشَّر مراد وي؟**جواب:**دا اعتراض به هله وے چې ددعا په صله كښې "عَلٰى" راشى، دا نه چې يو لفظ د دُعَاء په معنى باندې

---

[1] مختصر صحيح الإمام البخاري (١/ ٤٤٤).

[2] روه مسلم لم اجد معه «اى ليدع» وبزيادة فى : السنن الصغير للبيهقي (٣/ ٨٦) زَادَ فِيهِ رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ عَنْ هِشَامٍ: «يَعْنِي الدُّعَاءَ».

وې او د هغې په صله کښې "عَلٰی" راشې یا دا چې دا "عَلٰی" په صله د صلوٰة کښې نه دے بلکه د "نَازِلَةٌ" په صله کښې دے"رَسُول" فَعُول وزن دے ، لغت کښې په معنٰی د "پرستاده شده" سره راځې او په اصطلاح کښې: «إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللهُ تَعَالٰىإِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيغِ الأَحْكَامِ و مَعَه كِتَابٌ مُتَجَدِّدٌ»[١] بیا بعضی وائې د رسول او نبی په درمیان کښې فرق نشته او دلیل ددې آیت نه پیش کوې: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴿٥١﴾﴾[٢] بعضی وائې فرق د مباینت دے او استدلال کښې دا آیت پیش کوې: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾[٣] ، بعضی وائې فرق د عموم و خصوص دے ، بیا بعضی وائې:رسول عام دے او نبی خاص دے پدې شان چې رسول په انسانانو کښې هم راځې ، ملائیکو کښې هم راځی او په جناتو کښې هم راځې او نبی صرف پهانسانانو کښې راځی او بعضی وائې نبی عام دے او رسول خاص دے ؛ پدې شان سره چې نبی هغه چاته وائې چې دهغه سره نوے کتاب وې او که نه وې او د رسول سره به نوے کتاب او شریعت وې ، مصنف ﷀ دلته رسول ذکر کړو ؛ یو قول سره دا خاص دے او تحقق د خاص مستلزم دے، تحقق د عام لره "مُحَمَّدٍ" دا د رَسُولِ دپاره عطف بیان دے ، د نبی ﷺ اسم محضه ده ، صیغة د اسم مفعول ده بیا نقل شوے دے د اسم مفعول نه علمیت ته.

۵ـ تشریح د "وآلِه":"واؤ" دپاره د عطف دے او "آل"، "ه" ضمیر ته مضاف دے او دا راجع دے رسول ته ، پدې مقام کښې چند خبری پیژندل پکار دي ۱ـ صیغة د "آل" ۲ـ اصل د "آل" ۳ـ معانی د "آل" ٤ـ مصداق د "آل" ٥ـ فرق په درمیان د "آل" او "اهل" کښې.

۱ـ صیغة د "آل":په صیغة د "آل" کښې دری /۳ مذاهب دي ؛ عِندَ المحققین دا صیغة د اسم جمع ده او اسم جمع په دریو/۳ طریقو سره مستعملیږي ، یو/۱ دا چې مفرد ورلره نه وې ، لکه: «قومٌ ، رهطٌ» دویم/۲ دا چې مفرد یې وې لیکن مِنْ لفظه نه وې ، لکه: «أُلو» دریم/۳ مفرد من لفظه ورلره وې خو قیاسی نه وې ، لکه: «رَكبٌ» چې دا اسم جمع د "رَاكِبٌ" ده او دا "رَاكِبٌ" مفرد من لفظه دے، خو قیاسی نه دے ؛ ځکه د "فاعلٌ" دپاره جمع په وزن د "فَعْلٌ" نه راځې قیاساً ، دویم/۲ مذهب دا دے چې دا صیغة د اسم جنس ده او دریم مذهب دا دے چې دا صیغة د صفت مشبه ده ؛ لیکن اوّل مذهب مختاره دے.

۲ـ اصل د "آل":په اصل د "آل" کښې اختلاف دے، دري/۳ مذهبه دې پکښې ۱ـ اصل ددې "اَهْلٌ" وو "هاء" په همزې سره بدل شوه "أَءْلٌ" شو ، دوه/۲ همزتین راغلل چې اوّل متحرک ثانی ساکن وه "همزه" په "الف" سره بدل شوه " آلٌ" شو دلیل پرې دا دے چې تصغیر ددې "أُهَيْلٌ" راځې او تصغیر او جمع تکسیر کښې شیء خپل اصل ته رد کیږي [جمهور] ۲ـ اصل ددې "اَوَلٌ" دے ،

---

[١] لم اجد على هذا اللفظ ولفظ: [المعلم بفوائد مسلم (٣/ ٤٧٨)] هكذا ، إنسان بعثه الله تعالى ومعه شريعة سواء أمر بتبليغها أو لا.
[٢] سورة مريم ، الأية: ٥١.
[٣] سورة الحج ، الأية: ٥٢.

"واؤ" په الف سره بدل شو "آلٌ" شو په قانون د قَالَ او بَاعَ‌سره، دليل ددوئ دا دے چې تصغير ددې "أُوَيْلٌ" راځي [زمخشرى].٣ـ "آل" او "أَهْلٌ" جدا جدا كلمات دي ، دليل پرې دا دے چې وائي:«سَمِعْتُ أعرابيًّا فَصِيْحًا يَقُوْلُ: آلٌ و اُوَيْلٌ و أَهلٌ و اُهيلٌ» نو دا كلمة برأسها ده [أصمعى].

٣ـ معنى د "آل":لغت كښې په معنى د رجوع سره راځي او په اصطلاح كښې د دې دپاره څلور/٤ معانى راځي ١ـ په معنى د اتباعو او جنودو سره راځي لكه: «آل فرعون» ٢ـ په معنى د ماتحت سره لكه: «آل فلان» ٣ـ په معنى د اولاد او أحفادو سره لكه: « آل ابراهيم » ٤ـ په معنى د نفس ذات سره لكه قرآن كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحۡمِلُهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُۚ﴾[1].

٤ـ مصداق د "آل":آل دوه/٢ قسمه دے ١ـ آل حَسَبِى ٢ـ آل نَسَبِى؛ آل حَسَبِى هر مؤمن متقى دے ؛ ځكه د نبى ﷺ نه تپوس وكړے شو: ﴿من آل محمّد ؟ قال : كل تقىٍّ﴾ او د آل نسبى باره كښې اختلاف دے ، شپږ/٦ اقوال دي پكښې ١ـ مراد ترينه پنج تن پاک ـ على ، فاطمه ، حسن ، حسين ، مقداد بن الأسود ﷺ ـ دي [شيعه].٢ـ مراد ترينه بنو هاشم دي [امام شافعى ﷺ].٣ـ مراد ترينه ټول قريش دي [بعض الناس].٤ـ هغه اولاد چې من جانب البنات و الأزواج المطهرات دي [بعض الناس]. ٥ـ هغه قريش ترينه مراد دي چې د رسول الله سره په كعب بن لؤى كښې ميلاويږي [بعض الناس]. ٦ـ هغه اولاد چې صدقات پرى حرام دي ؛ چې هغه آل د على ، عباس ، جعفر ، حارث او عقيل ﷺ دي [امام اعظم ابو حنيفه ﷺ]. او دا قول راجح دے ، ځكه چې آل كښې ايمان ضرورى دے، او ددوئ آل مسلمانان وو.

٥ـ فرق په درمان د "اهل" او "آل" كښې:پديكښې ډير فرقونه دي دلته بعضي ذكر كيدے شى ١ـ د اهل اطلاق په الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ باندې كيدے شي او د آل نه شي كيدے ، لكه: ﴿هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ۝٥٦﴾[2] ٢ـ د آل اضافت ضمير ته نه كيږي او د أهل اضافت ضمير ته كيږي ،لكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلۡأَجَلَ وَسَارَ بِأَهۡلِهِۦٓ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلۡأَجَلَ وَسَارَ بِأَهۡلِهِۦٓ﴾[3]

تنبيه:اضافت د آل ضمير ته نه كيږي په كلام د فُصحاء كښې ، البته كوم چې پدې كتابونو كښې استعماليږى لكه: «وآله الأطهار» نو دا د غير فصحاء كلام دے په كلام فصيح كښې دا نشته.

٣ـ د "آل" اطلاق صرف په مذكر باندې كيږي او"اهل" عام دے ٤ـ د "آل" استعمال صرف په اشرافو كښې كيږي عام د دي نه كه شرافت دنيوى وى او كه اخروى وى او "أهَل" كښې عموم دے.

---

(١) سورة البقرة ، الأية:٢٤٨.
(٢) سورة المدثر ، الأية:٥٦.
(٣) سورة القصص ، الأية:٢٩.

فائده:مصنف ﷺ دا عنوان ځکه مختاره کړو چې پدې عنوان کښې اثبات ددې اصولو اربعوو ته اشاره ده په طريقې د قطع او يقين سره ، تفصيل ددې دا دے چې مصنف ﷺ دا کلام تنجيزی ذکر کوې په طريقه د تعليق او کلام تعليقی کښې مضمون د جزاء موقوف وې په مضمون د شرط ، که مضمون د شرط قطعی وو نو مضمون د جزاء هم قطعی او يقينی ګرځې ؛ دلته ﴿أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللهِ﴾ شرط دے، او ﴿فَإِنَّ أُصُولَ الشَّرعِ ثَلٰثَةٌ﴾جزاء ده ، ځکه تقدير د عبارت داسې دے، «مهما يكن شىء من الاشياء بعد حمدِ الله والصلٰوةِ على رسوله مُحمَّدٍ و آله فإنَّ اصولَ الشرع ثلٰثةٌ » دلته مضمون د جزاء ﴿فإن اصول الشرع ثلثة﴾ موقوف دے، په مضمون د شرط﴿أما بعد حمد الله﴾ او مضمون د شرط قطعی او يقينی دے نو مضمون د جزاء هم قطعی او يقينی شو.

المقدّمة

فَإِنَّ اُصُولَ الشَّرعِ ثَلٰثَةٌ اَلكِتابُ وَالسُّنَّةُ و إِجْمَاعُ الأُمَّةِ وَالاَصلُ الرَّابعُ اَلقِيَاسُ اَلْمُسْتَنْبِطُ مِنْ هذِه الأُصُولِ.

ترجمه:نو يقينًا اصول د شرع درى/٣ دى كتاب الله او سنة رسول او اجماع د امة او څلورم/٤ اصل قياس مستنبط ددې اصولو نه دے.

تشريح:

﴿فإن اصول الشرع ثلثة﴾ چند خبرى ددې مقام سره مناسب ذهن نشين كول پكار دي ١ـ ربط ٢ـ تعيين د هغه مباحثو چې پدې حصه د كتاب كښې وئيلے كيږي ٣ـ د لفظ "فاء" تشرح ٤ـ د لفظ "إِنَّ" تشريح ٥ـ د لفظ "اصول" تشريح ٦ـ د لفظ "الشرع" تشريح ٧ـ د مجموعه تشريح.

ربط: كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د يوى/١ حصى د خپل كتاب نه چې هغه خطبه وه په امور ثلاثو/٣ تسمية،حمد، صلوٰة ـ باندې مشتمل وه، نو په دويمه/٢ حصه د كتاب كښې يې شروع وكړه چې مقدّمه ده.

٢ـ تعيين د مباحثو پدې حصه كښې: عام مصنفين درى/٣ خبرى ذكر كوې، تعريف، موضوع، او غرض ددغه فن ، مصنف ﷺ دا درى/٣ خبرى صراحتاً نه دې ذكر كړې اشارةً يې ذكر كوې ، صراحةً يې صرف د ادلّوو اربعو ذكر كړے دے اجمالاً او بيا د هغې تفصيل.

٣ـ د لفظ "فاء" تشريح:كلام د عربو كښې "فاء" په ډير قسمه راځي،**١ـ فاء تفصيليّة**: دا تقاضاء د سبق اجمال مناسب كوې **٢ـ فاء تفسيريّة**: دا تقاضاء كوې د سبق إبهام.**٣ـ فاء جزائيّة**: دا تقاضاء كوې د سبق شرط.**٤ـ فاء زائدة**: دا قطع راولى د كلام لاحق د كلام سابق نه.**٥ـ فاء تعليليّة**: ماقبل د "فاء" علت وې دپاره د مابعد د "فاء" او مابعد ورله معلول وې ، لكه: «اَبْشِر فقد أتاک الغوث» يا «اَكَلتُ فَشَبعتُ». **٦ـ فاء تفريعيّة**: دا د يو/١ كلى نه بعد راځي ، مخكښې يو/١ امر كلى ذكر وې د فاء نه او مابعد يو/١ امر جزئي وې چې په دغې ماقبل باندې تفريع وې ، لكه: «كُل فاعلٍ مرفوعٌ فزيدٌ فى ضَرَبَ زيدٌ مرفوعٌ».**٧ـ فاء فصيحيّه**: دا تقاضاء كوې د شرط مقدّر ، دلته "فاء" فصيحيّه ده ، تقدير د شرط دا دے: «مهما يكن شىء من الاشياء بعد حمد الله على رسوله....» .

٤ـ د لفظ "إنّ" تشريح: إِنَّ حرف دے د حروفو مشبه بالفعل نه ، تحقيق دپاره راځي ، اسم او خبر غواړې اسم منصوب او خبر يې مرفوع وې.

٥ـ د لفظ "اصول" تشريح:ددې پوره تشريح په تعريف د اصول فقه كښې تيره شوې ده.

٦ـ د لفظ "الشرع" تفصيل: "شرع" صيغة د مصدر ده، د باب "فَتَحَ يَفْتَحُ" نه ، لغت كښې په معنى د إِظْهَار سره راځي ؛ اسلام احكامو ته ځكه "شرع" وايې چې دا احكام ښكاره دي پديكښې پټ

پناه نشته څه او اصطلاح كښې: «وَضعٌ إلهيٌّ سائِقٌ لذوی العقول بإختيارهم المحمود الی الخير بالذات» *يو إِلٰهِي قانون دے راخكونكے دے عقل مندو انسانانولره ، پههغه اختيار چې محمود دے په طرف د خير داسې خير چې بالذات وي*

۷ـ د مجموعه تشريح:په تركيب ددې اعتراض راځې چې خبر د "إِنَّ" په اسم د "إِنَّ" باندې حمل وې او دلته حمل نه صحيح كيږی ؛ ځكه "أُصُول" په وزن د "قُعُود او جُلُوس" سره مفرد دے او ثَلٰثَةٌ جمع ده ، حمل د جمع راځې په مفرد باندې او دا صحيح نه دے ، **دوئم/۲ اعتراض** دا دے چې د محمول او محمول عليه په درميان كښې به مناسبت وې په تذكير او تأنيث كښې او دلته هغه مناسبت نشته ځكه "أُصُول" مذكر دے او ثَلٰثَةٌ مؤنث دے؟**جواب عن الاوّل**: "اصول"چې څنګه په وزن د "قُعُود جُلُوس" راځې نو په وزن د "فُرُوعٌ" هم راځې چې جمع د فرع ده او دا هغه لفظ دے چې مشترک دے په درميان د مفرد او جمع كښې ، نو دلته ترى زمونږ معنى د جمع مراد ده معنى د مفرد نه ده مراد.**جواب عن الثانى**: "ثَلٰثَةٌ" عدد دے ، عدد په درى/۳ قسمه راځې ۱ـ عدد أَقَلْ ۲ـ عدد أَوْسَطْ ۳ـ عدد أَكْثَرْ ، عدد اقل د "ثَلٰثَةٌ" نه تر "عَشَرة" پورى دےاو پدېكښې دا قانون دے چې ددې تميز به د عدد نه خلاف وې ، چې عدد مؤنث وو نو تميز به يې مذكر راځې او چې عدد مذكر وو نو تميز به يې مؤنث راځې ، "أُصُولْ" د "ثَلٰثَةٌ" دپاره تميز دے "أُصُولْ" مذكر وو نو "ثَلٰثَةٌ" ځكه مؤنث شو.

دويمى/۲ طريقى سره تشريح: د "أُصُولْ" اضافت "اَلشَّرْعِ" ته وشو ، پدې دا اعتراض راځې ؛ چې شرع په معنى د اظهار سره راځې نو معنى دا شوه چې: *أدلّه د اظهار څلور/٤دي* حالانكه دا ادلّه د إثبات الأحكام دي؟ **جواب**:دې اعتراض نه څلور/٤ جوابات كيدے شى ۱ـ شرع مصدر دے او دا كله مبنى للفاعل راځې او كله مبنى للمفعول دلته دا مبنى للفاعل دے "شرع" په معنى د "شَارِعْ" او "الف لام" پكښې عهدى دې ، مراد ترينه محمد ﷺ دے ، معنى شوه: *اصول د شارع چې محمد ﷺ دے درى/۳ دي* نو اضافت دپاره د تعظيم د مضاف دے. ۲ـ يا دا مبنى للمفعول دے په معنى د "مَشْرُوع" سره ، اصول د مشروعاتو چې احكام دي درى/۳ دي ، پدې صورت كښې اضافت بيا دپاره د تعظيم د مضاف اليه دے ۳ـ "شرع" په معنى د دين ده «أی: فإن اصول الدين ثلثة» او مراد دين د محمد ﷺ دے ٤ـ تسليمى جواب دا دے ، چې: شرع په خپله معنى مصدرى ـ إظهار ـ سره ده ، خو "الف لام" پكښې عوض د مضاف اليه نه دې ، تقدير د عبارت داسې دے: «فإن اصول اظهارالاحكام» او څنګه چې دا اصول د اثبات الأحكام دي ، نو دغه شان دا اصول د اظهارالأحكام هم دي.

دريمى/۳ طريقى سره تشريح:دريمه/۳ تشريح دفع د سوال ده ، سوال دا دے چې مصنف رحمه الله دنورو مصنفينو نه ولې خلاف وكو ؛ ځكه نور مصنفين داسې وائې: «فإن اصول الفقه ثلثة» او مصنف رحمه الله ﴿فإن اصول الشرع ثلثة﴾ اوئيلو؟ **جواب**:پديكښې مصنف رحمه الله اشاره كوې دې خبرى ته چې دا اصول فقط د احكامو فقهيو دپاره نه دي بلكه دا اصول د عقائدو دپاره هم دي.

﴿قوله: الكتاب﴾ "الكتاب" د "ثَلٰثَةٌ" نه بدل يا عطف بيان دے ؛ معنى د بدل *اصول د شرع درى/٣ دي يعنى كتاب ، سنت او اجماع د امت* معنى د عطف بيان *اصول د شرع درى/٣ دي چي كتاب ، سنت او اجماع د امت ده*

"الكتاب" نه مراد قرآن دے ، بيا بعض اصولين وائي ټول قرآن نه دے مراد ؛ بلكه هغه آيتونه مراد دي چي هغه د يو مجتهد دپاره كافى كيږي ، چي هغه پينځه سوه/٥٠٠ آيتونه دي او باقى امثال ، قصص ، بشارات او تخويفات دي او بعض وائي ټول قرآن مراد دے ؛ ځكه څه احكام ظاهرى او څه باطنى دى ، پينځه سوه/٥٠٠ آيتونه د احكام ظاهريو سره تعلق ساتى او باقى مانده د احكام باطنى سره تعلق ساتى.

﴿قوله: والسنة﴾ "سنت" نه مراد احاديث د نبى ﷺ دي ، ددي نه هم ټول نه دي مراد بلكه درى زره/٣٠٠٠ احاديث مراد دي ، چي دا به مجتهد ته ياد وي.

﴿قوله: و اجماع الامة﴾ ددي نه مراد امت د محمد ﷺ دے ، ټول امت نه بلكه مجتهدين د امت د نبى ﷺ ترى مراد دي ؛ بيا دغه مجتهدين كه صحابه وى ، كه عترت د نبى ﷺ وي ، كه مدينى والا وي او كه د مدينى نه بهر وي.

﴿قوله: وَالاَصلُ الرَّابعُ اَلقِيَاسُ﴾ هر كله چي مصنف ؒ فارغ شو د تعيين د دريو/٣ اصولو نه چي كتاب الله ، سنت رسول او اجماع الأمت وو نو شروع يي وكړه په تعيين د څلورم/٤ اصل او دليل چي قياس دے.**اعتراض**:دا قياس د اصول د شرع نه دے او كه نه دے؟ كه وي نو پكار دا وه چي مصنف ؒ داسى وئيلے وے «فإن اصول الشرع اربعة» او كه نه وي ، نو بيا داسى نه دي وئيل پكار «الاصل الرّابع القياس» ؟**جواب**:١ـ قياس د اصول د شرع نه ، دے او نه دے.**سوال**:دا خو اجتماع د ضدينو شوه "دے" او "نه دے" ؟ **جواب**:يو/١ جوابپه طور د لطيفى پيش كولے شى چي: مثال يي د خال د بجلى دے "بجلى شته او نشته" وجه د هغي دا ده وولټيج يي ډير كمزورے دے ، دويم/٢ جوابحديث كښي راځي نبى ﷺ فرمائي: «و نساء كاسيات عاريات» هغه زنانه چي جامى اغوندى او بربنډى وي نو جامى يي شته او نشته ، د اصل اعتراض نه دويم/٢ جواب دا دے چي قياس اصل نه دے په شان ددغه اصول ثلٰثوچي استنباط د حكم ترى وشي ، ددي وجي نه مصنف ؒ دا جدا ذكر كړو او ﴿والاصل الرابع﴾يي ورته پدي اعتبار سره اوئيلو چي مظهر د حكم دے ، دريم/٣ جواب: مصنفؒ دا ترتيب مختاره كړو ، پديكښي ددي اصولو اربعو مراتبو طرف ته اشاره وكړه ، چي دا اصول ثلثة ـ كتاب ، سنت او اجماع د امت ـ ځان لره مرتبه ده او اصل رابع ځان لره مرتبه ده ، پدي شان سره چي دا اصول ثلثه قوى دي او اصل رابع ددوئ په شان قوى نه دے ، څلورم/٤ جواب: دا يي مستقلاّ ذكر كړو دپاره د رد په طاعنين د قياس ، كوم خلق چي په قياس باندي رد كوي چي په هغوئ باندي صراحةً رد وشي «فإن اصول الشرع اربعة» سره صراحةً رد نه كيدو ، ټولي دنيا كښي دوه/٢ ډلى

داسی دي چې د قياس نه انکار کوې ١ـ جعفريّه په شيعو کښې ٢ـ ابن حزم ظاهری صاحب ډله ده چې ديته ظاهريّه وائې او دغه شان د شوکانی صاحب ډله چې ديته هم اهل ظواهر وائې ، نور ټول قياس منی او ددې نه مخلص نشته ، چنانچه امام بخاری ﷺ باب وضع کړے دے او په هغې کښې دا مسئله ثابت کړې ده چې قياس شته دے.

﴿اَلْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِه الأُصُولِ﴾ قياس د قرآن کريم ددې آيت نه ثابت دے ؛ قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[1] دا آيت د بنو نضير باره کښې راغلے وو چې هغوئ خباثت وکړو نو د مدينې نه اويستلے شو ، نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دا آيت نازل کړو ، چې تاسو په هغوئ باندې ځان قياس کئ که تاسو خباثت وکړو نو تاسو به هم اويستلے شئ ، بيا په قياس کښې څلور/٤ خبرې پيژندل غواړی ١ـ مقيس عليه (اصل) ٢ـ مقيس (فرع) ٣ـ حکم ٤ـ علت مشترکه په درميان د مقيس او مقيس عليه کښې (وصف جامع) ، بيا مصنف ﷺ ﴿المستنبط من هذه الاصول﴾ اوئيلو او «المستخرج» يې ونه وئيلو ، ځکه پديکښې اشاره ده سختئ ته ، دا د نَبَطُ المَاء نه دے ، کله چې اوبه د چينې نه را اوځي او دا يو مشکل کار دے ؛ نو د اصول ثلثة نه قياس راويستل او جوړول هم يو مشکل کار دے ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منه﴾ ددې قيد فائده دا ده ؛ چې پدې سره احتراز وکړو د قياس لغوی ، شبهی او عقلی نه ، قياس په څلور/٤ قسمه دے **١ـ قياس** شرعی: چې د قرآن ، سنت او اجماع الامت نه مأخوذ وي**٢ـ قياس لغوی**:چې يو اسم د يو ځائے نه بل ځائے ته نقل شي په سبب د علت مشترکه ، لکه: خمر چې بعضی ددې دپاره علت مشترکه مخامرة العقل وائې ، دا نوم د خمرو هغه نورو اشياء ته نقل کړې چې کومه مسکِر اشياء دي. **٣ـ قياس** شبهی: چې حکم د يو صورت نه نقل شي بل صورت ته د وجې د هغه علت مشترکه چې مُشَاکلت فی الصورت دے ، لکه چې څوک اوائی قعده اخيره سنت ده ځکه دا پشان د قعده اولٰی ده ، نو هغه حکم چې د قعده اولٰی وو هغه يې نقل کړو قعده اخيری ته د وجې د مشاکلت فی الصورت نه **٤ـ قياس عقلی**: «هو مايلزم من العلم به العلم بشیء آخر» ددی ډير اقسام دي.

مثال د قياس شرعی چې مستنبط وي د کتاب الله نه:قياس کول د عمل د قوم لوط په نهی د قربان په حالت د حيض کښې ، قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾[2] حالت د حيض کښې زنانه ته نزديکت حرام دے او د قرآن نه علت معلوم شو ؛ چې پدې حالت کښې گندگي وي ، داپه عمل د قوم لوط کښې هم شته ، عمل د قوم لوط حرام دے ، ځکه عمل د قوم لوط چې څوک کوې نو هغه قربان په دبر کښې کوې او دبر ځائے د گندگی دے ، ددې قياس علت مستنبط دے د کتاب الله نه.**اعتراض**:په باب د قياس کښې به راشې چې قياس به په هغه مسائلو

---

[1] سورة الحشر ، الأية:٢.
[2] سورة البقرة ، الأية:٢٢٢.

كنبې كيرى چې هغه منصوص نه وې ، عمل د قوم لوط به د نارينه سره وې يا دزنانه سره ، كه د نارينه سره وې نو ددى حرمت خو د قرآن نه ثابت دے ، قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً﴾[1] او كه د زنانو سره مراد وې نو ددې نه په حديث كنبې منع راغلی ده ،عبدالله ابن عباس رضي الله عنهما فرمائي: ﴿لا ينظر الله إلى رجل جامع امرأته في دبرها﴾[2] يا دقرآن د اشارة النص نه د هغې حرمت معلوميږې ، قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ﴾[3] نو موضع د حرث قُبل دے دُبر نه دے؟**جواب**:دا د نفس تائيد دپاره دے، چې د يو شيء حرمت ثابتوي تاكيدًا نو ته اوے چې دا په قرآن سره هم حرام دے ، په حديث سره هم حرام دے ، په اجماع د امت سره هم حرام دے او په قياس سره هم حرام دے.

قياس مستنتبط من السنة:ددې دپاره مثال حديث د نبي ﷺ دے د سُود په باره كښې ، قال رسول الله ﷺ: ﴿الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيدٍ والفضل ربوٰ﴾ دې اشياء ستو كښې سود حرام دے ، ددې نه علاوه په نورو اشياء كښې د سود څه حكم دے ، نو په هغې كښې سود حرام دے خو د هغې دپاره به علت مشتركه گورو ، بيا هر مجتهد پدې حديث كښې سوچ كړے دے او علت يې ترى راويستلے دے ، احناف ورلره علت مشتركه قدر او جنس وايي ، نو چې قدر او جنس پكښې وو او مكيلاتو او موزوناتو نه وو نو په هغې زيادة سود دے.

قياس مستنبط من اجماع الامة:پدې خبره باندې د امة اجماع ده ؛ چې د أَمِۍ موطوئې د مور سره نكاح كول حرام دې ، ځكه علت پديكښې جزئيت دے ،اوس د مزنيې د مور سره نكاح كول جائز دې كه ناجائز؟ احناف وائي ناجائز دې او دا قياس كوي په مور د موطوئې باندې او علت پكښې جزئيت دے ، هلته حرمت نو دلته به هم حرمت وي.**اعتراض**:چې د جماع په وجه باندې جزئيت راځي ، چې د خزې سره يو/١ ځل جماع وكړے شی نو دا دهغې جزء شو ، پكار داده چې بيا ورسره جماع كول جائز نه شي؟**جواب**:دا بار بار جماع كول د وجی د ضرورت نه جائز كړے شوې ده ، ځكه بيا ډير حرج راتلو.

---

[1] سورة النمل، الأية:٥٥.
[2] سنن ابن ماجه (١/ ٦١٩).
[3] سورة البقرة ، الأية:٢٢٣.

تشريح الأصل الأوّل : كتاب الله

وهو مشتمل على تشريح تقسيمات أربعة :

الأول : فى وجوه النظم صيغة ولغة

الثّانى : فى وجوه البيان بذالك النظم

الثالث : فى وجوه استعمال النظم وجريانه فى البيان

الرّابع : فى معرفة وجوه الوقوف على أحكام النّظم.

ثم تشريحُ الأوّلِ يتضمن تشريحات أربعة تالية :

- تشريح الخاص
- تشريـــح العام
- تشريح المشترك
- تشريـــح المؤوّل

والثّانى تشريحات ثمانية تالية :

- تشريح الظاهر
- تشريـح النّص
- تشريـح المفسر
- تشريح المحكم
- تشريـح الخفى
- تشريـح المشكل
- تشريـح المجمل
- تشريـح المتشابه.

والثالث تشريحات خمسة :

- تشريح الحقيقة
- تشريح ما يترک به الحقيقة
- تشريح المجاز
- تشريح الصريح
- تشريح الكناية .

والرّابع تشريحات ستة :

- تشريح الاستدلال بعبارة النّص
- تشريح الاستدلال بإشارة النص
- تشريح الاستدلال بدلالة النص
- تشريح الاستدلال باقتضآء النص
- تشريح الفرق بين المقتضى و المحذوف
- تشريح الوجوه الفاسدة

ثم فى آخر هذا الأصل :

تشريح بعض أقسام الخاص كالأمر و النهى و ما يتعلق بهما .

تشريح الأصل الأول : كتاب الله

أَمَّا الكِتَابُ فَالقُرآنُ المُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ المَكْتُوبُ فِي المَصَاحِفِ المَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلاً مُتَوَاتِراً بِلاَشُبْهَةٍ

ترجمه: هر چې كتاب دے ، نو قرآن نازل كړے شوے په رسول ليكلے شوے په صحيفو كښې نقل كړے شوے د هغه نه په نقل متواتر بغير د شبهے نه دے.

تشريح:﴿أَمَّا الكِتَاب﴾دې مقام كښې چند خبرې پيژندل ضروري دي ١ـ ربط ٢ـ تشريح د لفظ "أَمَّا" ٣ـ تشريح د "الف لام" په "الكتاب" كښې ٤ـ تشريح د لفظ "الكتاب" ٥ـ تشريح د مابعد

١ـ ربط:يو ربط دا دے كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د دوو/٢ حصو د كتاب نه ، نو شروع يې وكړه په دريمه/٣ حصه د كتاب كښې چې مقصود دے ؛ په مقصود كښې دوه/٢ خبرې ذكر كوې: ادلّه او احكام دويم/٢ ربط دا دے چې مصنف ﷺمخكښې ادلّه اربعه اجمالاً ذكر كړه ، اول په "ثَلٰثَةٌ" سره او بيا په "اَلكِتَابُ و السُّنَّة.." سره ؛ نو كله چې فارغ شو د اجمال نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د هغې باندې ؛ ځكه طلباء په درې/٣ قسمه دي ١ـ ذكيان ٢ـ متوسط ٣ـ غبيان ، ﴿فإن اصول الشرع ثلثة﴾ سره د ذكيانو لحاظ وشو ، په تعيين كولو سره يې د متوسطو خلقو لحاظ وكړو ، نو په تفصيل كولو سره د غبيانو لحاظ كوې ، درې/٣ سوالات مخې ته راغلل ١ـنفس تفصيل ولې كوې؟ ٢ـ تفصيل كښې يې كتاب ولې مقدم كړو؟ ٣ـ تفصيل څنګه كوې؟ **جواب عن الاوّل:**ځكه تفصيل بعد الاجمال أَوْقَع فِى الذّهن وې ، بل دا چې دا ټول تفصيل ته محتاج دي.**جواب عن الثانى:**تفصيل كښې يې كتاب مقدم كړو ؛ ځكه اجمال كښې مقدم وو ددې دپاره چې تفصيل د اجمال سره موافق شي ، اجمال كښې ځكه مقدم وو ؛ چې دا د اصل الأصول نه دے ، وجه دا ده چې سنت قرآن ته محتاج دے ، سنت چې اصل ګرځو نو دا به دقرآن نه ثابتو ، قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ۞﴾[1] يا ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[2] او اجماع د امت يې دريم/٣ مقام كښې ذكر كړه ؛ ځكه دا كتاب او سنت ته محتاج ده ، اجماع دپاره به هم دليل د قرآن نه ذكر كوې ؛ كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[3] امام شافعى ﷺ درې سوه/٣٠٠ ځله قرآن پاک كتلے وو نو دا آيت يې دليل د اجماع الأمت دپاره راويستلے وو ، او قياس دې درې/٣ واړو ته محتاج دے ؛ ځكه قياس هغه معتبر دے چې مستنبط وې د كتاب الله نه يا د سنت نه يا د اجماع الأمت نه ، نو ځكه يې د ټولو نه وروستو كړو.

جواب عن الثالث:تفصيل داسې كوې چې ١ـ ادلّه اربعو كښې به اول د قرآن تعريف وكړې په

---

[1] سورة النجم ، الأية:۳،۴.
[2] سورة الحشر ، الأية:۷.
[3] سورة النساء ، الأية:۱۱۵.

﴿القرآن المنزل﴾سره ٢ـ تمهيد به كيږدي تقسيماتو اربعو ته په ﴿وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً﴾ سره ٣ـ تقسيمات اربعة به ذكر كړي اجمالاً ﴿واقسام النظم والمعنى﴾ سره ٤ـ د تقسيماتو اربعو تفصيل به وكړي په ﴿الاوّل فى وجوه النظم صيغة ولغةً﴾ سره ٥ـ بيان د اسبابو به وكړي په ﴿فصل فى بيان اسباب الشرائع﴾سره [صــ: ٥٤] كښې.

٢ـ تشريح د لفظ "أمّا":د معنى په اعتبار سرهأمّا دوه/٢ قسمه راځي ؛ أمّا تفصيليّة او أمّا استنافية ، أمّا تفصيليّة سبق اجمال مناسب غواړي او أمّا استنافية نه مستقل كلام شروع كيږي ؛ په سر د خطبو كښې راځي ، «أمَّا بَعْدُ» كښې "أمَّا" استنافية وو ، دلته "أمَّا" تفصيليّة دے ، مخكښې اجمال ذكر شو نو اوس د هغې تفصيل كوې.

٣ـ تشريح د "الف لام" په الكتاب كښې:الكتاب كښې "الف لام" عهدى دے ، معهود پدې سره هغه كتاب دے كوم چې اجمال كښې ذكر شو ؛ چې په مقدار د پينځه سوه/٥٠٠ آيتونو دے.

٤ـ تشريح د الكتاب:د "كتاب " يو لغوى تحقيق دے ، دويم اصطلاحى ؛ لغوى تحقيق كښې صيغة ، معنى او مناسبت پيژندل ضروري دي،كتابصيغة د مصدر ده په معنى د مكتوب سره ، لكه : لباس په معنى د مَلْبُوس، او په معنى د جمع كولو سره هم راځي ، لكه خلق وائي: «كتبت الإبل أى: جمعتها» او په معنى د تقدير سره هم راځي ، لكه: ﴿كُتِبَ عليكم الصِّيام﴾مصطلح كتاب كښې د جمع كولو معنى هم شته ، د تقدير معنى هم شته او د مكتوب معنى هم شته ، بيا په كتاب كښې جدا جدا اصطلاحات دي ؛ نحو كښې چې "الكتاب" ذكر شي نو مراد ترينه كتاب د سيبويه وي ، فقه كښې چې "الكتاب" ذكر شي نو د هغې نه مبسوط د سَرَخْسِى مراد وي او ددوئ په اصطلاح كښې چې كتاب ذكر شي نو مراد ترينه كتاب الله وي.

٥ـ تشريح د مابعد: تشريح د مابعد كښې تعريف د كتاب الله دے ، تعريف د كتاب الله:﴿فَالْقُرآنُ الْمُنَزَّلُ عَلى الرَّسُولِ الْمَكتُوبُ فى المَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنه نَقْلاً مُتَواتِراً بِلاشُبْهَةٍ﴾دې ځائے نه په تفصيل كښې اوله خبره ذكركوې ؛ تعريف د كتاب الله ، په تعريف د كتاب الله كښې يو/١ د اجزاء تشريح ده او دويمه/٢ د مجموعه تشريح ده.

١ـ تشريح د اجزاء:تعيين د هغه اجزاء چې كوم تشريح ته محتاج دي ١ـ القرآن ٢ـ المنزّل ٣ـ الرّسول ٤ـ المكتوب ٥ـ المصاحف ٦ـ المنقول عنه نقلاً متواترا ٧ـ بلاشبهةٍ.

﴿القرآن﴾قرآن د «قَرَأَ يَقْرَأُ قرأةً»نه مأخوذ دے ، په معنٰى د لوستلو سره ، قرآن ته ځكه قرآن وائي چې دا لوستلے كيږي يا د «قَرَنَ يَقْرُنُ» نه مأخوذ دے ، په معنٰى د يو ځائے كيدلو سره راځي ، مصطلح قرآن ته هم ځكه قرآن وائي چې دا يو ځائے شوے او جمع شوے دے. **اعتراض**:قرآن به يا صيغة د مصدر وايې يا به يې عَلَمْ وايې دپار د كتاب الله ، په دواړو اعتراض راځي ؛ كه صيغة د مصدر

شې نو «أمّاالكتاب» مبتداء معرَّف دے او «فالقرآن» تعريف دے ، تعريف په معرّف باندې محمول وې ؛ دلته حمل نه صحيح كيږي ، ځكه د كتاب الله نه قران كريم مراد دے ؛ چې د هغې اول كښې "فاتحه" او آخر كښې يې "الناس" دے ، نو دا ذات دے او "قرآن" مصدر وصف دے ، نو حمل د وصف راځي په ذات او دا صحيح نه دے او كه عَلَمْ شي نو دا غير منصرف دے ، د وجې د عَلَمْ او ألف و نون مَزِيدَتَين نه پشان د عُثْمَان نو پكار داده چې پدې كسره او تنوين نه راتلے حالانكه كسره او تنوين پرى راځي ، كما قال اللهسُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ۝٢﴾[1] **جواب**:١ـ قرآن صيغة د مصدر ده او دا كله مبنى للفاعل راځي او كله مبنى للمفعول راځي ، دلته مبنى للمفعول دے ؛ نو حمل صحيح شو ، معنى به داسې شي * هر چې كتاب دے پس لوستلے شوے دے يا جمع كړے شوے دے * ٢ـ يا دا علم وايو دپاره د كتاب او اعتراض نه جواب دادے ؛ چې دا غير منصرف نه دے ځكه دا علم جنس دے ، علميت پكښې د "الف لام" د وجې نه راغلے دے د غلبى د استعمال په سبب ، لكه: «اَلنَّجْم ، اَلصَّعْق» او چې "الف لام" ترى لرى كړې نو بيا پكښې علميت نه وې.

﴿المنزّل﴾دا صيغة د اسم مفعول ده ، مشدّد «الْمُنَزَّل» هم وئيلے شې د باب تفعيل نه او «الْمُنْزَل» مخفف هم وئيلے شې د باب افعال نه ، دواړو كښې فرق دا دے چې كه د باب تفعيل نه شې نو نزول تدريجاً مراد دے او باب افعال نه نزول دفعةً مراد دے ، بعضى مفسرين وائې: چې قرآن كريم په يو ځل هم نازل شوے دے او په تدريج سره هم نازل شوے دے ، لوح محفوظ نه آسمان د دنيا ته په يو/١ ځل نازل شوے دے نو الْمُنزَل مُخَفَّفْ د هغې دپاره شو او د آسمان د دنيا نه زمكې ته په درى ديروش/٢٣ كاله كښې په مزه مزه نازليدو ، نو الْمُنَزَّل مُشَدَّد ددې دپاره شو ؛ بهتره داده چې صيغة د "المنَزَّل" بِالتَّشدِيد شې ، ځكه دغه حديث ـ چې د لوح محفوظ نه آسمان ددنيا ته دفعةً واحدةً نازل شوے دے ـ قوى نه دے﴿على الرسول﴾"رَسُول""فَعُول"وزن دے ، په معنى د مُرْسَل سره "الف لام" پكښې عهدى دې ، مراد پدې سره محمد ﷺ دے يا "الف لام" عوض د مضاف اليه نه راغلے دے ؛ اصل كښې داسې وو: «رسولنا» بيا مضاف إليه حذف شو ، نو دهغې په عوض كښې "الف لام" راغلو ، لغت كښې په معنى د ليكلے شوې سره او اصطلاحى تعريف مخكښې تير شوے دے﴿المكتوب﴾"المكتوب"په معنى د **مُثبَت**"ثابت كړے شوے" سره راځي ، دى سره سوال دفع شو ؛ چې د قرآن مصداق مصنف ﵀ روستو ذكر كوې په ﴿وهو اسمٌ للنظم والمعنى جميعاً﴾سره او دلته ورته "مكتوب" وائې ؛ نو نظم ـ چې الفاظ دې ـ او معنى نه ليكلے كيږي ؛ ځكه نظم او الفاظ «ما يتلفظ به الأنسان» ته وائې او دا څه چې مكتوب دې نو دا منقوش دې او معنى د انسان د زهن او زړه صفت دے

[1] سورة يوسف ، الأية:٢.

، هغې پورې قائم وې؟**جواب**:دلته مَكْتُوب په معنى د "مُثبَت" سره دے ، نو الفاظ هم ثابت شوې دې او معنى هم ، بيا الفاظ بالذات ثابت شوې دې ځكه نقوش په الفاظو باندې بالذّات دلالت كوې او معنى بالواسطه ﴿فِی المُصَاحِفِ﴾ "مُصاحِف" جمع د "مُصحَف" ده ، دا هغه صحيفو ته وائې ؛ كومه كښې چې قرآن ليكلے شوے وې ، بيا دلته مراد ټول مصاحف نه دې ، بلكه مصاحف د قراء سبعو ترې مراد دې ، **قرّاء سبعه**:١ـ نافع مدنى ٢ـ ابن كثير عبدالله مكى ٣ـ ابو عمروالبصرى ٤ـ ابن عامر دمشقى ٥ـ عاصم كوفى ٦ـ حمزه كوفى ٧ـ كسائې كوفى﴿المنقول عنه نقلاً متواتراً﴾ نقل متواتر ديته وائې چې په هر وقت كښې دومره خلقو رانقل كړے وې ، چې عقل جائزنه ګڼى ؛ د هغوئ راجمع كيدل په دروغو باندې ، چنانچه قرآن كريم هم داسى دے﴿بلا شبهة﴾ دا قيد دتأكيد دپاره نقل شوے دے ، ځكه د جمهورو په نزد باندې خبر متواتر بلاشبهة وې ، خبر مشهور د خبر متواتر قسم نه دے او د علّامةَّ خصَّاف صاحب په نزد باندې خبر مشهور د خبر متواتر قسم دے ؛ نو "بلا شبهة" سره احتراز وشو د خبر مشهور نه.

٢ـ مجموعه تشريح د تعريف:مجموعه تشريح كښې درى/٣ خبرى دې ١ـ حيثيت د تعريف متعيّن كول ٢ـ معنٰى د تعريف ٣ـ فوائد دقيوداتو

١ـ حيثيت د تعريف:حيثيت د تعريف معلومولو نه مخكښې د تعريف اقسام پيژندل ضرورى دې ، تعريف په درى/٣ قسمه دے **أـ** تعريف لفظى **ب ـ** تعريف رسمى **ج ـ** تعريف حقيقى.

أـ تعريف لفظى:تعريف د شيء كول په أَشْهَرْ د لفظَينو سره ، لكه: تعريف د "غَضَنْفَر" كول په "أَسَدْ" سره يا د "أبو حفص" تعريف په "عُمَرْ" سره.

ب ـ تعريف رسمى:تعريف د شيء كول په لوازمو خاصوو سره ، لكه: د انسان په تعريف كښې اوائې«ضَاحِكٌ ، مُستقيم القامة ، عَرِيضُ الأَظفار ، بادى البَشرة وَغَيرَه»

ج ـ تعريف حقيقى:چې په هغې كښې د يو/١ شيء حقيقت او ماهيت ښكاره شي ، د يو شيء تعريف حقيقى چې كيږې نو د هغې دپاره څه شرائط دې يو/١ دا چې د تعريف ټول اجزاء به ذكر كوې ، جنس او فصولدويم/٢ دا چې ټول ذاتيات به د هغې ذكر كوې دريم/٣ دا چې أعم به مخكښې كوې په اخص باندې ، څلورم/٤ داچې جنس قريب وې نو بعيد به نه ذكر كوې ، پنځم/٥ دا چېپه تعريف كښې به داسې الفاظ نه راوړې چې هغه غريب او وحشى وې، او شپږم دا چېتعريف كښې به جامعيت او مانعيت وې ، لكه: تعريف د انسان وكړې په «جسمٌ نامٍ حساس متحرّك بالإرادة ناطقٌ»سره.

پدې تعريف كښې د شارحينو اختلاف دے ، بعضى وائې دا تعريف رسمى دے ، بعضى وائې تعريف لفظى دے ، تعريف حقيقى نه شى كيدے ؛ ځكه تعريف حقيقى به هله شي چې

د "فاتحی" نه "والناس" پورې ټول ذکر کړې ، بيا که تعريف لفظي شې نو ﴿أمّا الكتاب﴾مشهور نه وو ، نو ﴿فالقرآن﴾ مشهور سره د هغې تعريف وشو او ﴿المنزّل﴾سرهد قرآن دپاره وضاحت شوے دے، او که تعريف رسمي شې ؛ نو بهتر تعريف رسمي هغه وې چې په هغې کښې جنس او فصل وې﴿فاالقرآن﴾به په منزله د جنس شې او وروستو چې کوم صفات ذکر دې نو هغه به په منزله د فصلونو شې.

٢ـ معنی د تعريف:*هر چې کتاب دے ، هغه قرآن دے چې نازل شوے دے زمونږ په پيغمبر ﷺ، ثابت شوے دے په نسخو د قرّاء سبعو کښې ، نقل شوے دے د رسول ﷺ نه په نقل متواتره سره (پرله پسې نقل کيدلو سره) بغير د شک او شبهې نه*

٣ـ فوائد د قيوداتو:﴿فالقرآن﴾ په منزله د جنس دے په اعتبار د معنی لغوی سره ، ځکه هر "مقروء" باندې ددې اطلاق کيږي ﴿المنزّل﴾ په منزله د فصل اوّل شو ، پدې سره احتراز وشو دهغه کتابونو نه چې هغه منزّل نه دې ﴿على الرّسول﴾ سره احتراز وشو د باقي کتبو اسمانيو ـ توراة ، زبور ، انجيل ـ نه ﴿المکتوب﴾ سره د هغه قرآن نه چې د هغې حکم باقي وې ليکن مکتوب نه دے ، لکه: ﴿الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نکالا من الله والله عزيز حکيم﴾ ددې حکم باقي دے خو قرآن کريم ورته نه شو وئيلے ؛ ځکه په مصاحفو کښې نه دے مکتوب ﴿المنقول عنه نقلاً متواتراً﴾ سره احتراز وکړو د هغه نه چې د مصحف د اُبَيْ بن کعب سره خاص وو او په طريقه د خبر واحد سره راغلے وې ، لکه: ﴿فعدّةٌ من ايّامٍ اُخر﴾کښې هغه قيد د "متتابعاتٌ" او په﴿بلا شبهةٍ﴾ سره احتراز وشو د هغې نه چې نقل شوې دې په مصحف د عبد الله بن مسعود ﷺ کښې په طريقه د شهرت سره ، لکه: ﴿**السارق و السارقة فاقطعو ايمانهما**﴾ يا ﴿**فإن لم تجدو فصيام ثلثة ايّام متتابعات**﴾ او بعضې وائي د تسمي نه احتراز وشو ؛ ځکه تسمية اګرچه په تواتر سره نقل شوې ده ، ليکن پديکښې شبهه ده چې آيا دا دهر سورت نه جزء دے او که نه دے ، بعضې وائي دهر سورت نه جزء دے ، بعضې وائي د قران نه جزء دے او بعضې وائي د قرآن نه هم جزء نه دے ددې وجې نه په مانځه کښې چې فقط ﴿بسم الله﴾ اوائي او نور قرأت اونکړي نو مونځ نه کيږي او جُنُبْ يې هم وئيلے شي.

وَ هُوَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ وَ الْمَعنٰی جَمِيعاً فِی قَولِ عَامَّةِ العُلَمَاءِ وَ هُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِي حَنِيفَةَ اِلَّا اَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُکْناً لَازِماً فِی حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً

ترجمه: او دا نوم دے دپاره د نظم او معنی ټول په قول د عامو علماؤ کښې او دغه صحيح خبره ده، د مذهب د إمام ابو حنيفة ﷺ مګر دومره خبره ده، چې هغه نه دے ګرزولے نظم رکن لازم په حق د جائز کيدلو د مانځه کښې په خاص طور سره.

تشريح:﴿وَ هُوَ اِسمٌ لِلنَّظْمِ﴾دې ځائے نه دويمه/٢ خبره ذکر کوې چې هغه تمهيد دے تقسيمات اربعو د کتاب الله ته ، بيا دا تمهيد ځکه اړدې چې وروستو مصنف ﷺ څلور/٤ تقسيمات ذکر کوې ، تقسيم اوّل په لفظ د کتاب الله کښې دے په اعتبار د وضع سره ، تقسيم ثاني په لفظ د کتاب الله کښې دے

په اعتبار د بیان سره ، تقسیم ثالث په لفظ د کتاب الله کښې دے په اعتبار د استعمال سره او تقسیم رابع په معنیٰ د کتاب الله کښې دے په اعتبار د استدلال سره ، طبعاً دا سوال راځي چې دا تقسیمات د لفظ دي فقط او که د دواړو؟ دي ، که بعضی د لفظ او بعضی د معنی دي ؛ نو تمهید ته ضرورت راغلو.

﴿نظم﴾ الفاظو عباراتو دالّو ته وائي او ﴿معنی﴾د هغې مدلولاتو او معانیو ته وائي.**اعتراض**:"نظم" او "لفظ" دواړه مرادف دي"لفظ" مشهور او "نظم" غیر مشهور دے ، مصنف ﷺ ولی اتیان وکړوپه لفظ غیر مشهور او ترک یې د مشهور اوکړو؟**جواب**:مصنف ﷺ په لفظ غیر مشهور ځکه اتیان وکړو او ترک یې د لفظ مشهور وکړو ، چې د "لفظ" معنی لغوی ده "ویشتل" لکه عرب وائي: «اَکَلتُ التمرة و لفظت النّواة»«لَفَظَتِ الرُّحیٰ الدَّقِیقَ» نو پدیکښې وهم د سوء أدب راځي. **سوال**:مصنف ﷺ د خاص په تعریف کښې لفظ ذکر کړے دے ﴿اَلخَاصُ کُلُّ لَفظٍ﴾؟**جواب**:راوړل د "لفظ" منع نه دي ، دلته یې "نظم" راوړے وو نو د هغې دپاره مونږ نکته اوئیله ؛ ځکه «النکتة للفار لا للقار» بل دا چې دا نکاة بعد الوقوع دي پدیکښې جامعیت مانعیت شرط نه وي یا "لفظ" یې د خاص په تعریف کښې ځکه راوړے دے چې دا خاص د قرآن کریم سره یواځې تعلق نه ساتي ﴿جمیعاً﴾ منصوب دے بناء بر حالیت او دا حال مؤکده دے د مضمون ددپجملې﴿وهو اسم للنّظم والمعنیٰ﴾ نه.**سوال**:حال مؤکده دپاره د څه نُکتې وي ، دلته څه نکته ده؟ **جواب**:فائده پکښې دا ده چې مخکښې یې ﴿والنّظم والمعنی﴾ وئیلې وو ، نو چا به وهم کولو چې "واؤ" به په معنی د "أو" سره وي ؛ ځکه دا دیو بل په معنی سره راځي نو قرآن به فقط یا دنظم نه عبارت وي یا فقط د معنی نه یا به شک وي پدیکښې ، نو مصنف ﷺ ددې وهم دفع کولو دپاره "جمیعاً" اوئیلو ، چې فقط د یو نه هم عبارت نه دے او شک پکښې هم نشته بلکه یقیني خبره ده.

﴿فی قول عامّة العلماء و هو الصحیح من مذهب ابی حنیفة ﷺ﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره اختلاف طرف ته اشاره کول دي، او ترجیح د ماهوالرّاجح ذکر کول دي ، بیا مخکښې د اختلاف نه دا خبره ذهن نشین کول پکار دي ، چې کومه مسئله کښې اختلاف راشي نو په هغې کښې لابدیده د معرفت د امور خمسو نه ۱ـ تحریر د محل النّزاع ۲ـ تعیین د مختلفینو ۳ـ دعویٰ د هر واحد ٤ـ دلیل د هر واحد ٥ـ ترجیح د ما هو الرّاجح

۱ـ تحریر د محل النزاع:اختلاف پدې خبره کښې دے ، چې قرآن کریم فقط د الفاظو نه عبارت دے که فقط د معنی نه که د دواړو نه.

۲ـ تعیین د مختلفینو:دری/۳ مذاهب دي پکښې أـ جمهور ب ـ بعض الناس ج ـ محققین.

۳ـ دعویٰ د هر واحد:**أـ** کتاب الله عبارت دے د لفظ نه فقط [جمهور].**ب ـ** عبارت دے د معنی نه فقط [بعض الناس] **ج ـ** د لفظ او معنی دواړو نه عبارت دے [محققین].

٤ـ دلائل:أـ دوه/٢ دلائل دي ددوئ دپاره ، اول/١ دليل دادے ، چې د كتاب الله كوم تعريف شوے دے نو په هغې كښې ﴿المنزّل ، المكتوب ، المنقول﴾ راغلے دي ، او نزول د لفظ شوے دے ، كتابت د لفظ شوے دے ، نقل د لفظ شوے دے ؛ دويم/٢ دليل الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَـٰنًا عَرَبِيًّا﴾[١] قرآن يې موصوف كړو په صفت د عربيت سره ، عربيت او غير عربيت صفت د لفظ واقع كيږي ؛ نو معلومه شوه چې فقط د لفظ نه عبارت دے [جمهور]. **ب ـ** دې مذهب دپاره هم دوه/٢ دلائل دي اول/١ دليل دا دے ، چې امام ابوحنيفة ﷺپه مانځه كښې قرأت په فارسي كښې جائز كړے دے ، سره د قدرت لرلو نه په عربي باندې ، حالانكه قرأت په مانځه كښې رُكَنْ دے او قرأت د قرآن څه حصه لوستلو ته وائي ؛ جائز كول د قرأت په فارسي كښې په دې خبرې دلالت كوي ، چې قرآن كريم د معنى نه عبارت دے ، **دويم/٢ دليل**: قرآن كښې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾[٢] دا قرآن په صحيفو اولنو كښې وو ؛ نو هلته د قرآن معنى وه ځكه هغه خو په عربي ژبه نه وو نازل شوې [بعض الناس]. **ج ـ** محققينو دپاره دليل ددې دواړو/٢ مذهبونو دا دلائل دي.

٥ـ ترجيح د ماهوالرّاجح:ترجيح مصنف ﷺ كړې ده پدې الفاظو سره ﴿فى قول عامّة العلماء﴾ **سوال**: امام ابوحنيفه ﷺ چې قرأت په فارسي ژبه كښې جائز كړے دے؟**جواب**:﴿و هو الصحيح من مذهب ابى حنيفة ﷺ﴾ دا رد شو په هغوئ باندې څوك چې دا سوال كوي ، اوس ترجيح د ماهوالراجح كښې د نورو مذهبونو د دلائلو نه جواب كول دي ؛ نو د اوّل مذهب د اوّل/١ دليل نه جواب دا دے ، چې"منزّل" الفاظ دي خو معانى ورسره مراد دي ؛ ځكه الفاظ مهمله خو نه دي مراد ، دغه شان مكتوب هغه نقوش دال بالألفاظ دي خو بالواسطه پكښې معنى هم مراد ده ، دويم/٢ دليل نه جواب دادے چې ددې آيت كريمه مقصد دا نه دے چې قرآن كريم صرف لفظ دے ، بلكه د قرآن كريم صفت يې وكړو چې دا په عربي ژبه كښې دے ، په بله ژبه كښې نه دے ، د دويم/٢ مذهب د دلائلو نه مصنف ﷺ جواب كوي په ﴿إلّا أنّه لم يجعل النظم رُكناً لازماً﴾ سره ، حاصل د جواب دا دے ، امام ابو حنيفه ﷺ چې په فارسي ژبه كښې قرأت كول په مانځه كښې جائز كړے دے ، نو دا دې لره مستلزم نه دے چې د هغه په نزد باندې قرآن صرف معنى ده او الفاظ نه دي ، صرف په حق د صلوٰة كښې امام صاحب دا قول كړے دے او دا نظم يې رُكَنْ لازم نه دے ګرځولے ، أمّا دا خبره چې امام صاحب دا ركن لازم ولې نه دے ګرځولے؟ نو يا خو ددې وجې نه چې كلام عربي فصيح او بليغ كلام دے او خاص طور باندې قرآن ؛ نو څوك دا طاقت نه لرى ، چې كلام عربي د فصاحت او بلاغت سره اوائي ، كه دا رُكن لازم شي ؛ نو د عجمو مونځونه بيا نه صحيح كيږي ، دويمه/٢ وجه داده چې د قرآن فصاحت او بلاغت زيات دے ، نو يو كس به په مانځه كښې د دې په فصاحت او بلاغت باندې

[١] سورة يوسف ، الأية:٢.
[٢] سورة الشعراء ، الأية:١٩٦.

سوچ شروع کړې ، حالانکه مونځ حالت د مناجاة دے ، پدیکښې الله ته متوجه کیدل پکار دي ، لهٰذا نظم داسې رکن دے چې ساقطیدلے شي ، لکه: اقرار شو په ایمان ؛ چې چا د کلمې اقرار نه وي کړے نو هغه مسلمان نه شي ګرځیدلے ، لیکن په حالت د اکراه کښې دا رکن ساقط شوے دے ، نو دا اقرار د ایمان رکن لازم نه دے ، دغه شان نظم هم رکن لازم نه دے ، ځکه ددې مبنیٰ په توسع ده ، قرآن کښې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾[1] دا آیت د مانځه په باره کښې هم دے، او خارج الصلوٰة پکښې هم توسع ده ، هغه پدې شان چې قرآن کریم اوّل په لغت د قریشو نازل شوے وو ؛ ځکه دا یو فصیح لغت وو ، بعضې قبیلو به دا نه شو وئیلے ، نبی ﷺ دُعَاء وکړه چې: "یا الله زما په امت باندې پراختیا راولې" نو قرآن په دوه/۲ حرفه باندې نازل شو ، بیا نبی ﷺ دُعَاء وکړه نو په درې/۳ حرفه نازل شو ، بیا یې دُعَاء وکړه نو په اووه/۷ حرفه نازل شو ﴿**أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ**﴾[2] نو دقریشی لغت والا سره د قدرت نه په خپل لغت باندې که د بنو تمیمو په لغت کښې قرآن اوائي او دغه شان بنو تمیمو والا یې د قریشو په لغت کښې اوائي نو مونځ یې کیږي ، نو چې د عربو دپاره باوجود د قدرت نه په بل لغت باندې مونځ کول جائز دي ؛ نو د عجمو دپاره به په طریقه اولیٰ سره په فارسی کښې قرأت کول صحیح کیږي ، البته دا خبره چې دا صرف د فارسی لغت سره خاص ده که نورو زبانونو کښې هم وئیلے شي نو بعضې وائي دا صرف د فارسی سره خاص ده او موضوعی روایت پکښې پیش کوي"المولوی" واله رانقل کړے دے چې: «لسان اهل الجنّة العربيّة والفارسيّة الدريّة» بعضې نور وائي چې هر کله ددې ضرورت په بناء باندې لفظ د قرآن ساقط شو نو لهٰذا دا ټولو ژبو ته شامل دے.

﴿خاصّةً﴾ دا ځکه وائي چې خارج الصلوٰة دا نظم رُکن لازم دے ؛ ځکه په خالص فارسی ، پشتو یا بل زبان کښې قرآن نه شي لیکلے ، دغه شان که په خالص فارسی ، پشتو یا بل زبان کښې قرآن وو نو جنب سړے یې وئیلے شي ، حالانکه جُنُب سړے قرآن نه شي وئیلے او دغه شان بے اودسه سړے ورسره لاس هم لګولے شي.

د اصل اعتراض نهدویم/۲ جواب دا هم کیدے شي ، چې امام صاحب د خپل قول نه رجوع کړې ده ، په شرح د مبسوط کښې لیکلے شوې دي په روایت د ابن ابی مریم سره چې امام صاحب د خپل قول نه رجوع کړې ده او فتویٰ هم پدې قول باندې ده ، بناء پدې باندې که چا په فارسی یا بل لغت کښې قرأت وکړو په مونځ کښې ، نو مونځ یې نه کیږي.

د مذهب ثانی د دویم/۲ دلیل نه جواب دادے ، چې کیدل د معنی د قرآن په اولنو صحیفو کښې مستلزم نه دي ، دې خبری لره چې قرآن صرف د معنی نه عبارت دے او د لفظ نه نه دے.

---

[1] سورة المزمل ، الأية:٢٠.
[2] التفسير من سنن سعيد بن منصور – محققا (١/ ١٥٩).

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالمَعنىٰ فِيْمَا يَرجِعُ إِلىٰ مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرعِ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ فِى وُجُوهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَ لُغَةً وَ هِىَ اَرْبَعَةٌ.

ترجمه: او اقسام د نظم او د معنى په هغه څه کښې چې راجع کيږی معرفت د احکامو د شرع ته څلور/٤ دی ، اول قسم په اقسامو د نظم کښې دے، په اعتبار د صيغة او لغت سره او دا څلور/٤ اقسام دی.

تشريح:

﴿و أقسام النظم و المعنى﴾كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د دوو/٢ خبرو نه نو شروع يې وکړه په دريمه/٣ خبره کښې چې تقسيمات اربعه د کتاب الله ذکر کول دي اجمالاً ﴿اقسام﴾جمع د "قِسَم" ده ، پدې مقام کښې چند الفاظ پيژندل پکار دي ١ـ مَقْسِمْ:دا عبارت دے د امر کلی نه ، لکه: "حيوان" يو امر کلی دے ، ددې لاندې اقسام راځې يا "کلمه" يو امر کلی دے او لاندې ترى ګڼ اقسام راځې ٢ـ تَقْسِيم:پهلغت کښې"احدا ث د کثرت په واحد مبهم کښې" ته وائې او اصطلاح کښې «ضَمُّ قيودٍ مختلفةٍ إلىٰ أمرٍ مشترک يحصل بضمٍّ کل قيدٍ قسمٌ علىٰ حدة» لکه: حيوان يو امر مشترک وو ، چې ددې سره قيد د "ناطق"ولګولے شي نو يو قسم شو"انسان"او که قيد د "صاهل" ورسره ولګولے شي نو بل قسم شو"فرس" او که قيد د "ناهق" ورسره ولګولے شي نو بل قسم شو "حمار" ٣ـ قِسَمْ:جمع يې "أَقْسَام" راځې او دا عبارت دے د امر مشترک مع القيد نه ، لکه: "حيوان" چې "مع النّاطق" واخلى ، نو دا قسم شو دپاره د "حيوان" ٤ـ قَسِيمْ:دا عبارت دے ؛ د يو امر مشترک مع القيد نه په نسبت سره يو امر مشترک ته سره د بل قيد نه ، لکه: "حيوان مع النّاطق" قسيم دے د "حيوان مع الصاهل" څکه انسان مقابل دے د فرس.**اعتراض**:ددې تفصيل نه دا خبره معلوم شوه ، چې د يو تقسيم اقسام ديو بل سره نه جمع کيږې او دلته دا اقسام د نظم او معنىٰ د يو بل سره جمع کيږې ، پدې شان چې خاص د مجاز ، حقيقت او کنايې سره جمع کيږې؟**جواب**:ذکر د أقسامو دے ، خو مراد ترېتقسيمات دي ، اوس خاص د تقسيم اوّل قسم دے ، حقيقت او مجاز د تقسيم ثالث قسمونه دي ، نو د تقسيم اوّل اقسام د تقسيم ثالث د اقسامو سره جمع کيدے شي ، البته په خپل مينځ کښې نه شي جمع کيدلے ، دې سره يو بل اعتراض هم دفع شو ، چې مخکښې کتابونو ، لکه: نورالانوار و اصول الشاشی کښې خو اقسام د نظم او معنىٰ شل/٢٠ ذکر کړې دي او دلته مصنف ﷺ"اربعةٌ" وائې؟**جواب**:هغه اقسام دي او دلته تقسيمات مراد دي **اعتراض**:چې مراد تقسيمات دي نو تعبير په اقسامو سره ولې کوې؟ **جواب**:اقسامو سره يې تعبير څکه وکړو چې معرفت د احکامو په اقسامو راځې ، په تقسيماتو باندې نه راځې **اعتراض**:حصر د تقسيماتو پدې څلورو/٤ کښې صحيح نه دے ، د وجې د وجود د نورو اقسامو نه ، څکه قرآن کريم کښې د امثالو ، قصصو ، وعظ و نصيحت ، بشارات و تخويفاتو هم ذکر شته او تقسيماتو اربعو کښې د هغې ذکر نشته؟**جواب**:ددې اعتراض مذکور نه مصنف ﷺ جواب کوې په

﴿فيما يرجع إلى معرفة احكام الشرع﴾ سره ، چې مراد دلته هغه نظم او معنى ده چې د هغې رجع معرفت د احكام د شرع ته كيږي ، چې هغه په مقدار د پنځوو سوو/٥٠٠ آيتونو دي ، ټول قرآن نه دے مراد﴿فيما﴾ دا "ما" مصدرى هم صحيح كيږي چې خپل مدخول په تأويل د مصدر كرځوي ، تقدير د عبارت به داسى شي «فى رجعنا الى معرفة احكام الشرع»او "ما" موصوله هم صحيح كيږي ، بيا به د "الذى" نه عبارت شي معنى به شي: «الشيء الذى يستدل اليه» ، ﴿اربعة﴾ دا عدد دے ديته مميّز وائي ، ددې دپاره تميز پكار دے ، هغه محذوف دے د ماقبل نه معلوميږي «أى: اربعة تقسيماتٍ.

اجمالى خاكه د تقسيمات أربعو:تقسيم اوّل په لفظ كښې دے په اعتبار د وضع سره ، پديكښې څلور/٤ اقسام دي ١ـ خاص ٢ـ عام ٣ـ مشترك ٤ـ مؤوّل ، تقسيم ثانى په لفظ كښې دے په اعتبار د بيان سره ، بيا په بيان كښې يو جانب د ظهور دے، په هغى كښې څلور/٤ اقسام دي ١ـ ظاهر ٢ـ نص ٣ـ مفسّر ٤ـ محكم او بل جانب د خفاء دے هغې كښې هم څلور/٤ اقسام دي ١ـ خفى ٢ـ مشكل ٣ـ مجمل ٤ـ متشابه ، تقسيم ثالث په لفظ كښې دے په اعتبار د استعمال سره ؛ پديكښې هم څلور/٤ اقسام دي ١ـ حقيقت ٢ـ مجاز ٣ـ صريح ٤ـ كنايه او تقسيم رابع په معنى كښې دے په اعتبار د معنٰى سره ؛ پديكښې هم څلور /٤ اقسام دي ١ـ استدلال په عبارة النّص ٢ـ په اشارت النّص ٣ـ په دلالت النّص ٤ـ په اقتضاء النّص.

بيا پدې خبر كښې اختلاف دے چې دا تقسيمات اربعه فقط د الفاظو دي كه فقط د معنى دي او كه د دواړو دي ، ددې پوره تفصيل په "المولوى" كښې دے ؛ چې ددې كتاب شرح ده ، مشهور پكښې څلور/٤ مذهبه دي ١ـ ټول د لفظ سره تعلق ساتى معنى سره يې څه تعلق نشته ٢ـ فقط د معنى سره تعلق ساتې ٣ـ درى/٣ اوّل تقسيمات او تقسيم رابع كښې اولنى دوه/٢ قسمونه د لفظ سره تعلق ساتى او تقسيم رابع دوه/٢ قسمونه د معنى سره تعلق ساتې ، نو اتلس/١٨ اقسام د لفظ شو او دوه/٢ د معنى شو ٤ـ د لفظ او معنى دواړو سره تعلق ساتې ؛ البته په بعضو كښې اوّلاً او بالذّات د لفظ سره تعلق ساتې ، ثانياً د معنى سره، لكه: اوّل درى/٣ تقسيمات او په بعضو كښې اوّلاً د معنى سره تعلق ساتې ، ثانياً د لفظ سره ، لكه: تقسيم رابع ، مختاره د ماتن ﷺ په نزد دا مذهب دے ځكه ﴿و اقسام النّظم و المعنى﴾ وائي.

تشريح التقسيم الأول

﴿الأوّل فى وجوه النظم صيغة و لغة﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دريو/٣ خبرو نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د څلورمى/٤ خبرى ، چې هغه د تقسيماتو اربعو تفصيل كول دي ، درى سوالات مخى ته شول ١ـ نفس تفصيل ولې كوې؟ ٢ـ تقسيم اوّل يې ولې مقدّم كړو؟ ٣ـ تفصيل څنګه كوې؟ **جواب عن الاوّل:**تفصيل بعد الاجمال أوقع فى الذهن وې ، دويم/٢ دا چې تفصيل ته محتاج

دے **جواب عن الثانى**:وجه د تقديم دا ده ، چې تقسيم اوّل تعلق د وضع سره ساتى ، نو اول په لفظ کښې وضع راځي ، چې وضع راشي نو بيا به دى ته ګورو چې دا لفظ د کومې معنى دپاره وضع شوے نو دا ظاهره ده که ظاهره نه ده ، لهٰذا بيان ته احتياج راغلو ، بيا چې بيان وشي نو دريم/۳ نمبر کښې بيا د هغې استعمال کيږي ، چې استعمال وشي نو بيا استدلال يا په طريقه د عبارت سره يا په طريقه د اشارت سره يا په دلالت سره يا په اقتضاء سره ، چې ترتيب ذکري موافق شي د ترتيب خارجى سره ، دويمه/۲ وجه داده چې ددې تعلق د لفظ سره دے او لفظ مفرد او هغه تصرّف چې په لفظ مفرد کښې وې دا مخکښې وې د هغه تصرّف نه چې په معنى کښې وې يا مرکب کښې وې ، دا روستو تقسيمات يا په مفرد کښې دې يا په مرکب کښې او دا تقسيم اوّل په لفظ کښې دے او مفرد کښې دے **جواب عن الثّالث**: ۱ـ د تقسيم اوّل جهت به متعين کړې په ﴿فى وجوه النّظم صيغةً﴾ سره ۲ـ د هغې د اقسامو اجمالى مقدار به متعين کړې په﴿وهى اربعةٌ﴾ سره ۳ـ د اقسامو تفصيل به وکړې په ﴿الخاص و هو کل لفظ.. العام و هو کل لفظ..﴾ سره.

﴿الأوّل﴾ دا صفت دے موصوف غواړي ، چې هغه "التقسيم" دے «أى: التّقسيم الاوّل» موصوف سره د صفت نه مبتداء شوه ﴿فى وجوه النظم..﴾ په اعتبار د متعلق سره خبر دے ، دې مقام کښې چند الفاظ تشريح ته محتاج دي ۱ـ وجوه ۲ـ نظم ۳ـ صيغة ٤ـ لغت ٥ـ صيغةً و لغةً مجموعه.

﴿وجوه﴾ جمع د "وجه" ده ، لغت کښې اندام مخصوصه د بدن ته وائي ـ مخ ـ دلته ترى مراد طُرق ، انواع او اقسام دي ، ديته توريه او تلميح وائي ، چې د لفظ يوه معنى قريبه وي او بله يې معنى بعيده وي ، متکلم ترى معنى بعيده واخلى او مخاطب ترى معنى قريبه مراد کړى، دلته هم متکلم توريه کړې ده ، چې ذکر د وجوه او مراد ترينه طُرق او انواع دي **سوال**:مصنف ﷺ طُرق اربعو نه تعبير په وجوهو سره ولي‌وکړو؟ **جواب**: لکه څنګه چې په مخ سره معرفت راځي د يو انسان ، چې سړے دے که خزه ، سپين دے که تور ، خائسته دے که بدرنګه ؛ نو دغه شان په اقسامو او طُرقو سره هم معرفت راځي ، دواړو/۲ مينځ کښې علاقه د معرفت ده ﴿نظم﴾ په لغت کښېوئيلے شي: "ملغلرې پويل په تار کښې" او اصطلاح کښې عبارت دے د الفاظو د قرآن نه.**اعتراض**:د قرآن کريم د عباراتو نه يې په "نظم" سره ولې تعبير وکړو"لفظ" سره ولې تعبير نه کوې ، سره ددې نه چې "لفظ" مشهور او "نظم" غير مشهور دے؟**جواب**:دا ددې وجې نه چې د "لفظ" معنى لغوى ده ويشتل او د "نظم" معنى لغوى ده ملغلرې په تار کښې پويل ، د لفظ په معنى لغوى کښې ايهام د سوء الأدب دے ، دې سره سوال دفع شو ، چې د لفظ معنى اصطلاحى خو «ما يتلفظ به الانسان» دے ، پديکښې خو سوء ادب نشته؟ نو جواب وشو چې‌پديکښې توهم د سوء ادب دے ؛ ځکه معنى لغوى معنى اصطلاحى کښې ملحوظ وي ، نو څنګه چې د قرآن کريم عباراتو ته نسبت د سوء ادب ناروا دے ، نو دغه شان ايهام د سوء ادب هم ناروا دے ، دويم/۲ دا چې تعبير يې په "نظم" سره ځکه وکړو چې د قرآن کريم د

الفاظو تشبيه يې ورکړې ده ، د ملغلرو سره اشاره دیته چې د قرآن کریم الفاظ «متناسقة الدلالات» او«مترتبة المعنیٰ» دي.**سوال**:مصنفﷺ خو د خاص په تعريف کښې "لفظ"راوړے دے؟**جواب**:هلته اتيان په مشهور شوے دے ، نو په هغې اعتراض نه راځي ؛ ځکه «النكتة للفار لاللقار»بل دا چې دا نکات بعدالوقوع دي پديکښې جامعيت مانعيت شرط نه وي ، دريمه/۳ وجه داده ، چې دلته دا د قرآن سره خاص دے او د "خاص" تعريف په ټوله عربئ کښې راځي ، د قرآن سره خاص نه دے﴿صيغةً﴾ صيغة په لغت کښې سره زر په بوتل يا سره په قالب کښې اچولو ته وائي ، ددې وجې نه زرګرانو ته "صائغ" وائي او په اصطلاح کښې عبارت دے د هغه کلماتو نه چې حاصليګی د ترتيب د حروفو ، حرکاتو ، سکناتو نه لکه: «ضَرَبَ يَضْرِبُ»ضَربيو فعل دے ، چې دا واقع شوے دے په تيره شوې زمانه کښې د يو شخص نه ، دا هيئت شو﴿لغةً﴾ جمع يې "لُغَات" راځي ، "لغت" په لغت کښې "نُطَقْ" ته وائي او په اصطلاح کښې عبارت دے د هيئت مع المادی نه ، لکه: «ضَرَبَ» کښې هيئت مع الماده"ضرباً" کښې هيئت بدل شو او ماده هغه ده ، دې مقام کښې صيغة مخکښې ذکر ده نو د "لغت" نه مراد فقط ماده اخلو ؛ ځکه قانون دادے، چې کله عام په مقابله د خاص کښې راشي نو مراد به ددغه عام نه علاوه ددې خاص نه وي ، پدې مقام کښې صيغة مخکښې ذکر وه او دا صرف د هيئت نه عبارت وو او لغت د هيئت مع المادی دواړو/۲ نه"صيغه"خاص او "لغت"عام نو چې عام په مقابله د خاص کښې راغلو ، نو ددې نه به علاوه دخاص نه مراد اخلو ، چې ماده ده ، سوال دفع شو چې د لغت نه مراد هيئت مع الماده ده ؛ نو صيغې ذکر کولو ته څه ضرورت دے ؟ **جواب**:دلته ددغې قانون په بناء باندې د "لغت"نه مراد فقط ماده ده

﴿صيغةً و لغةً﴾دا مجموعه عبارت دے د وضع نه ، معنی شوه *تقسيم اوّل په اقسامو او او انواعو د لفظ کښې دے په اعتبار د وضع سره* **سوال**:هر کله چې صيغة او لغت د"وضع" نه عبارت دے نو مصنف ﷺ"وضع" ولې نه ذکر کوي؟**جواب**:دا تعبير يې په صيغة او لغت سره ځکه وکړو ، چې وضع کښې عموم دے ؛ وضع کله راځي په غير د لفظ کښې او دلته هغه نه ده مراد ، نو دال په لفظ باندې صيغة او لغت وو ، نو ځکه يې په صيغة او لغت سره تعبير وکړو ، دويم/۲ دې خبرې ته اشاره ده چې پدې اقسامو کښې اعتبار هيئت لره هم دے او مادی لره هم دے او دال پدې باندې صيغة او لغت دې نه "وضع" **سوال**:هر کله چې مراد د لغت نه ماده شوه او صيغې نه هيئت مراد شو ، نو ماده اصل وي او هيئت عارضی وي او اصل مخکښې وي ، پکار دا ده چې لغت يې مخکښې کړے وے؟**جواب**:صيغة يې د لغت نه ځکه مخکښې کړه ، چې دا وروسته کوم اقسام مصنف ﷺ ذکر کوي ؛ نو ددې تعلق د مادی سره هم دے او د هيئت سره هم دے ، خو تعلق يې د هيئت سره ډير دے په نسبت سره مادی ته ، دليل پرې دا دے چې "رجل" خاص دے "رجال" عام دے ، دا عموم پکښې د هيئت د وجې نه راغلو ماده هغه ده.

﴿وهى أربعة﴾ "اربعة" عدد دے ، دا معدود او تميز غواړي«أى:اربعة اقسامٍ»يا «اربعة اوجهٍ» اقسام اربعه دا دي: ١ـ خاص ٢ـ عام ٣ـ مشترک ٤ـ مأوّل

وجه الحصر:دا به خالى نه وي يا به وضع شوے وي دپاره د واحد المعنى يا كثير المعنى ، كه وضع يې شوې وي دپاره د لفظ چې واحدالمعنى وو ، نو بيا به خالى نه وي يا به په طريقه د انفراد سره وي يا په طريقه د شمول سره ، كه اول وو نو خاص كه ثانى وو نو عام او كه لفظ د كثيرالمعنى دپاره وضع شوے وو ، نو يا به يوې معنى لره ترجيح ورکړے شوې يا به نه وې ، اوّل مشترک ثانى مؤوّل.

تشريح الخاص

اَلخَاصُ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنىً مَعْلُومٍ عَلىٰ الِانْفِرَادِ أَوْ كُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّي مَعْلُومٍ عَلىٰ الِانْفِرَادِ

ترجمه:*خاص هر هغه لفظ دے چې وضع شوے او متعين کړے شوے وي دپاره د يوې/١ معنى داسې معنى چې معلوم وي په طريقه د يوائحې والى نه په طريقه د شمول سره يا هر هغه اسم دے چې د هغې وضع شوې وي دپاره د يوې/١ مسمّٰى داسې مسمّٰى چې معلوم وي په طريقه د يوائحې والي سره نه په طريقه د عموم او شمول سره*

تشريح:دې مقام کښې چند خبرى د يادولو قابل دي ١ـ ربط ٢ـ لغوى تحقيق د خاص٣ـ اصطلاحى تعريف ٤ـ اقسام ٥ـ حکم

١ـ ربط:معنوى ربط دا دے ، كله چې فارغ مصنف ﷺ د اجمال د تقسيم اوّل نه ، نو شروع يې وکړه په تفصيل د هغې باندې ، درى سوالات راغلل ١ـ نفس تفصيل ولې کوې؟ ٢ـ خاص يې ولې مقدّم کړو؟ ٣ـ تفصيل څنګه کوې؟ **جواب عن الاوّل**:ځکه تفصيل بعد الإجمال أَوْقَعُ فِى الذّهن وي ، بل دا چې تفصيل ته محتاج دے.**جواب عن الثانى**:په مشترک او مأوّل باندې يې ځکه مقدّم کړو چې د هغې تعلق د واحدالمعنى سره دے او د مشترک ، مؤوّل تعلق د كثيرالمعنى سره دے ، واحدالمعنى په منزله د مفرد دے او كثيرالمعنى په منزله د مرکب دے او مفرد په مرکب باندې مقدّم وي ، لهذا چې په منزله د مفرد وي نو هغه به هم مقدّم وي ، بياخاص يې په عام ولې مخکښې کړو؟ حالانكه دواړه وضع شوي دې دپاره د واحدالمعنى ؛ نو د هغې وجه دا ده چې خاص کښې معنى د انفراد شته او عام کښې نشته. **جواب عن الثالث**:١ـ د قسم اوّل تعيين به وکړې په ﴿الخاص﴾ سره ٢ـ تعريف به ورله ذکر کړې په ﴿وهو كُلُّ لفظٍ..﴾ سره ٣ـ اقسام به ورله ذکر کړې په ﴿لمعنًى معلومٍ﴾ او﴿لمسمّٰى معلومٍ﴾ سره ٤ـ حکم به ورله ذکر کړې په ﴿وحكمه﴾ سره ، ربط لفظى ترکيب ته وائي ؛ ترکيب کښې "الخاص" خبر دے دپاره د مبتداء محذوفى «أى: القسم الاوّل».

٢ـ لغوى تحقيق:لغوى تحقيق کښې د درى/٣ خبرو لحاظ ضرورى دے ١ـ صيغة ٢ـ معنى ٣ـ مناسبت. "الخاص" د قانون موافق پکار ده چېصيغة د اسم فاعل شي د «خَصَّ يَخُصُّ خَاصًّا فَهُوَ خَاصٌّ»

نه ، چې په اصل کښې "خاصِصٌ" دے ، په دغه اعتبار سره دا صيغة د اسم فاعل جوړيګې ، خو اوس دا د يوې/۱ نوعې نوم ګرځيدلے دے د اقسام د کتاب الله نه ، چې هغه په لفظ کښې راځې په اعتبار د وضع سره ،۱ـ معنى دا نقل شوے دے د وصفيت نه اسميت ته ، لغت کښې په معنى د انفراد سره راځې ، لکه: «خصَّصتُ كذا بالأمر أى: انفردته» مصطلح خاص ته هم ځکه خاص وائې ، چې ددې په معنى کښې "انفراد" موجود دے.

۳ـ اصطلاحی تعريف:اصطلاحی تعريف ماتن ﷺ په خپله کړے دے،هر تعريف کښې جامعيت مانعيت پکار وې ﴿هو﴾ ضمير خاص ته راجع دے ، دا معرّف شو ﴿كل لفظ وضع..﴾تعريف دے ﴿كل لفظ﴾ په منزله د جنس دے ، ټولو الفاظو ته شامل دے ؛ كه موضوع وې او كه مهمل ﴿وضع لمعنًى﴾ سره احتراز د الفاظ مهملوو نه وشو ﴿معلوم﴾ كه د معلوم نه «معلوم المراد»واخستلے شي ، نو پدې سره مشترک اوتلو ؛ ځکه مشترک چې د کومو الفاظو دپاره وضع شوے وې نو هغه معلوم المراد نه وې ، معلوم المراد چې ګرځي نو د قرينې په وجه ګرځي ﴿على الانفراد﴾ سره احتراز د عام نه وشو ؛ ځکه هغه په طريقه د عموم او شمول سره وې او كه د "معلوم" نه «معلوم البيان»مراد واخستلے شي ، نو په "معلوم" قيد سره بيا مشترک نه اوځي ؛ ځکه مشترک چې د کومو الفاظو دپاره وضع شوے وې ، نو هغه واضح او ښکاره وې ﴿على الانفراد﴾ قيد سره بيا د عام او مشترک دواړو نه احتراز وشو.

اعتراض:په تعريف کښې مصنف ﷺ لفظ د "كل" ذكر كړے دے او "كل" ذكر كول په تعريفاتو کښې په اصطلاح د اهل مناطقو کښې مُسْتَكْرَهْ دې ؛ ځکه "كل" راځې دپاره د احاطې د افرادو او تعريف د جنس او ماهيت کيږې ؛ ځکه افراد غير منضبط وې او تعريف به په جنس کيږې او د جنس دپاره به کيږې ، په افرادو او د افرادو دپاره به نه کيږې؟**جوابات:۱ـ** په اصطلاح د اهل مناطقو کښې مُسْتَكْرَهْ دے ، خو په اصطلاح د اهل عرب کښې نه دے مُسْتَكْرَهْ ؛ ځکه دا ددوئ په اصطلاح کښې دپاره د جامعيت مانعيت راځې،**۲ـ** دا اعتراض به تا هله کولے ، چې "كُلُّ" مونږ داخل په تعريف کښې وئيلے ، تعريف د مدخول د "كُلُّ" نه شروع کيږې "كُلُّ" صرف د جامعيت مانعيت دپاره ذكر كړے دے ، چې صريح دلالت وکړې په جامعيت مانعيت باندې **۳ـ** "كُلُّ" په درى/۳ قسمه دے يو/۱كل افرادی: چې په افرادو دلالت کوې په اعتبار د هر واحد ، لکه: «كل انسان يشبعه هذالرَّغيف»دويم/۲كل مجموعی: چې د هغې مدخول مجموعه د افرادو وې ، لکه: «كل انسان لايشبعه هذالرَّغيف» او دريم/۳ كل كلى: چې د هغې مدخول يو ماهيت وې ، لکه: «كل انسان نوع» هر ماهيت د انسان نوعه ده ؛ دلته د "كل" نه مراد "كل كلى" دے.**اعتراض:**په تمهيد کښې مصنف ﷺ﴿اسم للنظم والمعنى﴾اوئيلو ، د عبارت نه يې تعبير په "نظم" سره کړے وو او دلته د خاص په تعريف کښې تعبير په "لفظ" سره کوې؟**جواب: ۱ـ** دلته يې اتيان بالأصل کړے دے او اصل هم دا دے ، چې اتيان

بالأصل وشي او هغه په مشهورو الفاظو كيږي او مشهور "لفظ" دے ، هلته غير مشهور وو نو مونږ ورلره وجه ذكر كړه ؛ ځكه «النكتة للفار لاللقار» ۲ـ په تمهيد كښې يې "نظم" ځكه اوئيلو ، چې د هغې تعلق د كتاب الله سره وو او دخاص تعلق فقط د كتاب الله سره نه دے ، بلكه په نورو محاورو د عربو كښې هم راځي.

﴿أو كل اسم وضع لمسمًّى معلوم على الانفراد﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د يو/١ قسم تعريف د خاص نه نو شروع يې وكړه په بل قسم تعريف د خاص باندې ، دې سره سوال دفع شو ، چې: مصنف ﷺ كوم تعريف د خاص وكړو دا نه دے صحيح ؛ ځكه دا مشتمل دے په كلمه د شک باندې او كوم تعريف چې مشتمل وي په كلمه د شک باندې نو هغه صحيح نه وي ؛ ځكه تعريف كيږي دپاره د وضاحت او دلته مصنف ﷺ"أو" راوړے دے چې دا د تشكيک دپاره راځي،**جواب**: دلته "أو" دپاره د تنويع دے ، مخكښې د يوي نوعې د خاص تعريف وكړو اوس د بلې نوعې ددې خبرې تفصيل داسې دے ، چې مصنف ﷺ په تعريف كښې "وضع لمعنًى" اوئيلو نو د "معنى" دوه/۲ معني راځي ١ـ «مفهوم من اللفظ أى: مايفهم من اللفظ»نو كه دا معنى مراد واخستلے شي ، نو دا مخكښې تعريف شامل دے ؛ خاص الجنس ، خاص النوع او خاص الفرد ته ، نو مصنف ﷺ په ﴿أو كل اسم﴾سره د خاص الفرد تعريف كوې ؛ ځكه پديكښې دا معنى د خصوصيت قوى ده په نسبت سره خاص النوع او خاص الجنس ته ، نو دا به شي د قبيلې د «ذكر الخاص بعد العام» نه ، اشاره كوې قوت ددې قسم د خاص ته ، كما قال الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[1]دلته دا "اوتوالعلم" په "اٰمنو" كښې داخل دے ، ديته تخصيص بعد التعميم وائي ۲ـ او كه د معنٰى نه "قائم بالغير" مراد واخستلے شي ، لكه: "جهل او علم" نو بيا دا مخكښې تعريف د خاص الجنس او خاص النوع دپاره شو او دا تعريف د خاص الفرد دپاره شو.**اعتراض**: مصنف ﷺ يو كلې تعريف د خاص ولې ونه كړو ، چې ټولو نوعو ته شامل شي؟**جواب**: دا خبره واضح كوې ، چې دا خصوص په معانيو او مسمّياتو دواړو كښې جارى كيږي په خلاف د عام باندې ، چې هغه صرف په مسمّياتو كښې راځي معانيو كښې نه راځي.

فوائد د قيوداتو: ﴿كل اسم﴾ په منزله د جنس دے ، ټول اسماء ته شامل دے ﴿وضع لمسمًّى﴾ سره د مهمل نه احتراز وشو ﴿معلوم على الإنفراد﴾ سره د أعيان مشتركو نه احتراز وكړو ؛ ځكه كوم أعيان او ذوات چې مشترک دې نو په طريقه د انفراد سره نه دې ، لكه: لفظ د "جارية" چې دا مشترک دے ، دا ديو عين نوم دے ؛ كشتى ته هم وائي او چينى ته هم وائي ذات دے.**اعتراض**: څه وجه ده چې مصنف ﷺ مخكښې تعبير په "كل لفظ" سره وكړو او دلته په "كل اسم" سره تعبير كوې؟

---

[1] سورة المجادلة ، الأية: ١١.

جواب: کوم شيء چې په شخص معين دلالت کوې نو هغه به اسم وي، په خلاف د هغه چې په معنی معلوم دلالت کوي، پدې چې څنګه اسم دلالت کوې نو فعل او حرف پرې هم دلالت کوي.

٤ـ اقسام د خاص: خاص په درې/٣ قسمه دے: ١ـ خاص الجنس ٢ـ خاص النوع ٣ـ خاص الفرد، د خاص الجنس مثال، لکه: "انسان" د خاص النوع مثال، لکه: "رجل، امرأة" د خاص الفرد مثال، لکه: "زيد، عمر، بكر"

الفرق بين اصطلاح المناطقه و الأصوليين فى تعريف الجنس والنوع:

جنس: «كلىٌّ مقولٌ على كثيرين مختلفين بالحقائق» [مناطقه]، لکه: حيوانچې دا يو کلي دے، صادقيږي په کثيرينو ـ انسان، فرس، حمار ـ باندې خو مختلف بالحقائق دي.«كلىٌّ مقولٌ على كثيرين مختلفين بالاغراض» [اصولين]، لکه: انسان چې د دې ماتحت "رجل" هم دے، ددې ځان له غرض دے او "امرأة"هم ده، ددې ځان له غرض دے

نوع: «كلىٌّ مقولٌ على كثيرين متّفقين بالحقائق» [مناطقه] لکه: انسان چې ددې لاندې "زيد، عمر، بكر" دي، خو د ټولو حقيقت يو دے؛ حيوان ناطق. «كلىٌّ مقولٌ على كثيرين متّفقين بالاغراض» [اصولين]لکه: فقط "رجل" چې د دې ټولو يو غرض دے، دغه شان فقط "امرأة" د ټولو زنانوو يو غرض دے، بيا دا فرق ځکه دے چې مناطقه د حقائقو نه بحث کوي او اصولين د اغراضو او مقاصدو نه بحث کوي **سوال**: "انسان" ته دې خاص اوئيلو حالانکه ددې لاندې ګڼ افراد دي؟**جواب**: مونږ ورته "خاص الجنس" اوئيلو، معنٰى پدې جنس کښې ورسره نور افراد نشته.

٥ـ حكم الخاص:حکم ددې په ﴿وحكمه انه يوجب الحكم﴾ سره ذکر کوې، چې خاص کوم شيء ته شامليږي نو هغه به قطعي وي، عمل پرې واجب او لازم دے.

تشريح العام

وَالْعَامُ وَ هُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظاً أَوْ مَعْناً وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُو جِبُ الحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعاً وَ يَقِيناً كَالخَاصِ فِيمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ ؒ اِلَّا اِذَا لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعلُومٌ أَوْ مَجهُولٌ كَاٰيَةِ الرِّبٰوفِى البَيْعِ فَحِينَئِذٍ يُوجِبُ الحُكمَ عَلٰى تَجَوُّزِ اَنْ يَّظهَرَ الخُصُوصُ فِيْهِ بِتَعْلِيْلِه أَوْ بِتَفْسِيْرِه

ترجمه: *او عام او دا هر هغه لفظ دے چې شامليږي مجموعه افرادو ته د ذواتو او اشخاصو نه که دا شمول په اعتبار د لفظ سره وي يا معنى سره او اثر مرتب پدې عام باندې بے شکه دا عام ثابتوی حکم شرعى لره ـ وجوب، سنتيت او اسحباب ـ په هر هغه څه کښې چې شامل شي دا حکم هغه ته په قطعي او يقيني طريقې سره لکه خاص چې کوم شيء ته شامليږي په قطعي او يقيني طريقې سره دا مذهب زمونږدے خلاف ثابت دے امام شافعي ﷺلره مګر کله چې لاحق شي دې عام ته خصوص معلوم او خصوص مجهول لکه څنګه چې دا تخصيص د آيت د ربوا په ذريعه په بيع کښې ثابت شوے

دے ، نو عام ددې احتمال سره حکم ثابتوی دا چې ظاهر شي تخصيص په عام کښې د بيانولو د مخصوص معلوم د علت د وجې نه يا د مخصوص مجهول د تفسير د وجې نه*

﴿و العام كل لفظ﴾چند خبرې دې مقام کښې يادول ضرورې دې ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوی تحقيق د "عام" ٣ـ اصطلاحی تعريف د"عام" ٤ـ اقسام د "عام" ٥ـ حکم د "عام"

١ـ ربط: ربط معنوی دا دے ؛ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/١ قسم د تقسيم اوّل نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د دويم/٢ قسم ، درې سوالات راغلل ١ـ نفس تفصيل ولې کوې؟ ٢ـ تفصيل کښې يې"عام" په دويم/٢ مقام کښې ولې ذکر کړو؟ ٣ـ تفصيل څنګه کوې؟ **جواب عن الاوّل**: ځکه تفصيل ته محتاج دے او تفصيل بعد الإجمال په ذهن کښې خه واقع کيږي.**جواب عن الثانی**: تفصيل کښې عام په دويم/٢ مقام کښې ذکر کړو د مشترک او مأوّل نه يې ځکه مقدّم کړو ، چې هغه د کثيرالمعنٰی دپاره وضع شوې دې او عام د واحدالمعنٰی دپاره وضع شوے دے ، نو دا په نسبت سره هغې ته مفرد او هغه په نسبت سره ديته مرکب او مفرد په طبع کښې مقدم وې ، نو په وضع کښې هم مقدّم کړو چې وضع د طبع سره موافق شي او د خاص نه يې ځکه وروستو کړو ، چې خاص کښې معنی د انفراد ده او عام کښې معنی د شمول ده؛ نو خاص په نسبت سره ديته مفرد او عام په نسبت سره خاص ته مرکب او مفرد په مرکب باندې مقدّم وې.**جواب عن الثّالث**: تفصيل داسې کوې چې ١ـ تعيين د قسم اوّل به وکړې په ﴿والعام ﴾ سره ٢ـ تعريف د عام به وکړې ﴿و هو كُلّ لفظ﴾ سره ٣ـ اقسام به ورلره ذکر کړې په﴿لفظاً أو معنىً﴾ او په ﴿اذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول﴾ سره ٤ـ حکم د خاص به ذکر کړې اشارةً په ﴿كالخاص فيما تناوله..﴾ سره ٥ـ اختلاف به ذکر کړې په حکم د عام کښې ﴿وهو المذهب عندنا﴾ سره.**ربط لفظی**: "واؤ" عاطفه يا استنافيه"العام" خبر دپاره د مبتداء محذوفی «أی:القسم الثانی».

٢ـ لغوی تحقيق:لغوی تحقيق کښې صيغة ، معنی ، مناسبت پيژندل ضرورې دي"عام" چې باب ته واړولے شي «عَمَّ يعُمُّ عُموماً فهو عامٌّ» نو دا بيا صيغة د اسم فاعل ده ، خو چونکه دا نقل شوے دے د وصفيت نه اسميت ته ، نوم ګرځيدلے دے د دويم/٢ قسم د تقسيم اوّل نه ، عموم په معنی د شمول سره راځي ، مصطلح "عام" کښې هم معنی د شمول وي.

٣ـ اصطلاحی تعريف:اصطلاحی تعريف مصنف ﷺ کړے دے﴿هو﴾ ضمير راجع دے "عام" ته ﴿كُلُّ﴾ ددې وضاحت په تعريف د خاص کښې تير شوے دے ﴿لفظٌ﴾ کښې اشارهدې خبرې ته کوې چې دا عموم د عوارضو د الفاظو نه دے ، د عوارضو د معانيو نه نه دے ، عام سره معنی موصوف کيږي نه حقيقتاً او نه مجازاً ، عام سره لفظ موصوف کيږي ، مراد د لفظ نه لفظ موضوع دے ، اګر چې مصنف ﷺ قيد د "وضع" نه دے ذکر کړے خو دا مراد دے ؛ ځکه مُورِد القِسمَتْ لفظ د کتاب الله دے، په اعتبار د وضع سره ﴿كل لفظ﴾ په منزله د جنس دے، ټولو الفاظو ته شامليږي که موضوع

وې او که مهمل ، هر کله چې د لفظ نه لفظ موضوعه واخستلے شو نو بے معنی الفاظ اوتل او بامعنی پاتی شول ، بیا دا الفاظ موضوعه خاص ، مشترک او مأوّل ټولو ته شاملیدو نو ﴿ینتظم﴾ سره احتراز وکړو د مشترک نه ؛ ځکه مشترک کښې جمع وې ، دا لفظ هغې ته په طریقه د شمول سره نه شاملیږي ، بلکه په طریقه د بدلیت سره شاملیږي ، په خلاف د عام باندې هغه په طریقه د شمول سره دلالت کوي ، لکه:"رجال" په ډیرو افرادو دلالت کوي ، خو په طریقه د شمول سره او مشترک نه ټول افراد مراد نه شې اغستلے، بلکه هر یو په طریقه د بدلیت سره به ترې مراد اخلی.

«الفرق بین الاشتمال والبدلیت»:

اشتمال عبارت دے د«عن صدق اللفظ علٰی امورٍ متعدَّدَةٍ دفعةً واحدةً مع اعتبار المعنی الکلیِّ فی الکلِّ» نه،لکه:"رجال"او بدلیت عبارت دے د«عن صدق اللفظ علٰی امورٍ کثیرةٍ مناوبةً من غیر وجود معنی الکلی فی الکلِّ» ، لکه: لفظ د "عین" مشترک دے ، اطلاق یې په سترګه هم کیږي ، په نمر باندې ، په چینه باندې ، په سونا باندې ؛ خو دا معنی کلي په هر واحد کښې نه ده.

﴿جمعاً﴾ سره یې احتراز وشو د خاص نه ؛ ځکه خاص فرد واحد ته شاملیګي ، دغه شان احتراز د تثنیة او اسم عدد نه هم وشو ؛ چې هغه ثلٰثةٌ ، أَرْبَعَةٌ او خَمْسَةٌ دي ؛ ځکه صدق د لفظ د تثنیي او صدق د لفظ د اسم عدد په دغه ټولو باندې کیږي په یو ځل نو دا د قبیلې د صدق د لفظ نه په افرادو نه دے ، بلکه د قبیلې د صدق د لفظ نه دے په اجزاء باندې ، عام چې کوم شیء ته شاملیږي نو هغه به افراد وي او عدد چې کوم شیء ته شاملیږي نو هغه اجزاء دي.

الفرق بین الاجزاء والافراد:

۱ـ اجزاء: اجزاء حصصو او ټکړو ته وئیلے کیږي ، چې د هغې نه کل جوړیږی او صدق د کل په دغه اجزاء د هر واحد باندې نه کیږي ، بلکه ټول اجزاء یې چې راواغستلے شي نو هله به صدق د کل راځي ، لکه: "زید" یو کل دے، ددې اجزاء سر ، لاسونه ، خپې وغیره دي ، نو داسې نه شي وئیلے چې: «رأس زیدٍ زیدٌ» یا «رِجلُ زیدٍ زیدٌ» بلکه دا ټول چې راواغستلے شي نو هله ورته "زید" وائي.

۲ـ افراد: چې دغه افراد د یو کلي مصداقات وي ، کلي ددغې نه جوړ نه وي او صدق د کلي په هر یو فرد کیدے شي ، لکه: "انسان"کلي دے "زید ، عمر ، بکر"ددغې افراد دي.

﴿من المسمّیات﴾ پهٔ دې سره یې احتراز د معانیو نه وکړو ؛ ځکه د متأخرینو په نزد دا عموم چې جارې کیږي نو په اشخاصو او ذواتو کښې جاری کیږي ، معانیو کښې نه جارې کیږي ، ذوات او أشخاص قائم بِنَفسِه ته وائي او معنٰی قائم بالغیر ته وائي ، لکه: "علم او جهل" اعراض دي قائم بالغیر ، پدیکښې عموم نه جاری کیږي د متأخرینو په نزد باندې ، البته د متقدّمینو په نزد څنګه چې عموم

په اشخاصو او ذواتو کښې راځي نو دغه شان په معانيو کښې هم راځي ، نو هغوئ د مسمّياتو داسې معنى کوې «مفهومات أَيْ: ما يفهم من اللفظ»

٤ـ اقسام د عام:﴿لفظاً أو معنىً﴾ داد"انتظام"تفصيل دے او پديکښې يې اشاره وکړه دوه /٢ قسمونو دعام ته **١ـ** لفظ او معنٰى دواړو کښې عموم وې ، لکه: لفظ د "مسلمون" لفظ د"رجال" لفظ کښې هم عموم دے ، جمع ده او معنٰى کښې هم عموم دے.**٢ـ** معنٰى کښې عموم وې خو لفظ کښې عموم او کثرت نه وې ، لکه: "مَنْ ، مَا ، قَوم ، رَهَطْ" پدې سره د ډيرو نه تعبير کولے شي خو الفاظ مفرده دي.**اعتراض:** ستا دا تعريف جامع نه دے ؛ ځکه نکره چې په سياق د نفى کښې راشي نو عموم راولى او ستا تعريف ورته نه شامليږي ، لکه: «ما رأيت رجلاً»؟ **جواب:** دلته عموم مجازاً راغلے دے ، لهٰذا که د تعريف د عام نه خارج شي نو خير دے ، بيا دلته مصنف ﷫ په تعريف د عام کښې شرط د استغراق ونه لګوو ، ځکه دے په مذهب د فخرالاسلام صاحب ﷫دے او د علماء د ماوراءالنهر نه دے ، د هغوئ په نزد په عام کښې استغراق نه دے شرط او د توضيح واله په نزد په عام کښې استغراق شرط دے ، ثمره د اختلاف داده ؛ چې کومه جمع منکّره وې ، نو د مصنّف ﷫ په نزد باندې دا په عام کښې داخله ده او د صاحب التوضيح والا په نزد په عام کښې هم نه ده داخله او په خاص کښې هم نه ده داخله ، بلکه يوه واسطه ده په مابين د خاص او عام کښې ، وضاحت ددې داسې دے ؛ چې په کومه جمع باندې "الف لام" داخل شي ، لکه: "المسلمون" نو دا خو بالإتفاق په عام کښې داخل ده ، د مصنف ﷫ په نزد ځکه﴿ينتظم جمعاً من المسمَّيات﴾ دے، او صاحب التوضيح په نزد ځکه چې "استغراق" پکښې شته او کومه جمع باندې چې "الف لام" داخل نه شي ، لکه: "مسلمون" ددې اطلاق د دريو/٣ نه په بره کيږي ، د مصنف ﷫ په نزد استغراق شرط نه وو، نو که په يو/١ دوه/٢ باندې اطلاق ونه شو نو خير دے، او د صاحب التوضيح والا په نزد استغراق شرط دے او ددې خو په يو/١ دوه/٢ باندې اطلاق نه کيږي ، درى/٣ يا د دريو/٣ نه په بره باندې اطلاق کيږي ، نو دهغه په نزد ديته عام نه وائي ؛ ځکه استغراق پکښې نشته او خاص ورته هم نه شو وئيلے ؛ ځکه خاص کښې انفراد وې او دلته اجتماع ده، نو دا واسطه شوه په مابين د خاص او عام کښې.

٥ـ حکم العام:﴿وحكمه أنّه يوجب الحكم﴾دې ځائے نه تفصيل د څلورمې خبرې کوې،د عام حکم به صراحتاً او تفصيلاً ذکر کړې، او د خاص حکم به اشارةً ذکر کړې؟**سوال:** د خاص حکم يې اشارةً ولې ذکر کړو او د عام حکم تفصيلاً او صراحتاً ولې ذکر کوې؟ **جواب:** دوه/٢ وجوه دې پکښې ١ـ مقصود پدې کښې اختصار دے ، چې د عام حکم يې ذکر کړو هغه يې "مشبه" کړو او د خاص حکم يې "مشبه به" کړو.

ملنګـــــه دوه ګټې دې وکـــــــــړې يو دې کچکول کړو بل دې وکړه ديدنونه

٢ـ د خاص په حکم کښې د چا اختلاف نشته بالإتفاق قطعي دے، او د عام په حکم کښې اختلاف دے، د احنافو په نزد قطعي دے، خلاف ثابت دے امام شافعي ﷫ لره ، مصنف ﷫ به اوّل د احنافو مذهب ذکر کړي، او د هغې په مقابله کښې به بل مذهب د امام شافعي ﷫ ذکر کړي، بيا به مذهب د احنافو لره ترجيح ورکړي، او په مذهب د امام شافعي ﷫باندې به رد اوکړي.

اوّل حکم په معنی د "الأثر المرتب على الشيء" او دويم/٢ حکم په معنی د "حکم شرعي" سره دےچې دا عبارت دے د صفت د فعل المكلف نه ، يعنی عاقل بالغ چې کومه کار کوې ، نو حکم به يې فرض وي يا به سنت وي يا به واجب وي يا مستحب ، دې سره سوال دفع شو ؛ چې مصنف ﷫ حکم د عام ذکر کړو﴿وحكمه أنه يوجب الحكم﴾ او حکم په معنی د "اثر مرتب" سره دے نو معنی شوه *چې اثر مرتب د عام دا دے چې دا واجبوې اثر مرتب لره* نو إسناد د شيء إلى نفسه راغلو؟**جواب**: د دواړو/٢ جدا جدا معنی ده ، اوّل حکم په معنی د "اثر مرتب على الشيء" او ثاني په معنی د "حکم شرعي" دے ، لهذاإسناد د شيء إلى نفسه را نغلو.

معاني الحكم:

د حکم ګڼې معنی راځي ١ـ «الاثر المرتب على الشيء» لکه: «حكم الصلوٰة سقوط الواجب عن ذمّة المكلّف بالاداء فى الدنيا و حصول الثواب فى الآخرة» ٢ـ حکم په لغت کښې "*فرمودن کارے*" آرډر کول ٣ـ په اصطلاح د اصولينو کښې «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلَّفين اقتضاءً و تخييرا» دا درې/٣ معنی د اهل عربو په نزد باندې دې ، شپږ معنی د حکم د منطقيانو په اصطلاح کښې راځي ٤ـ په معنی د قضيه ٥ـ نسبت تام خبري «اسناد امر إلى امر آخر ايجاباً أو سلباً» ٦ـ نفس محمول ؛ دې درې/٣ معنو سره حکم معلوم شو ٧ـ علم بالقضيه ٨ ـ علم په نسبت تام خبري ٩ـ اذعان «كيفية لاحقه من الإدراک»په دې درې/٣ معنو حکم علم دے.

په حکم د عام کښې اختلاف دے، مصنف ﷫وروستو پدې عبارت ﴿و هو المذهب عندنا﴾ سره هغه ذکر کوې ، د احنافو مذهب دا دے، چې دا ثابتوی حکم شرعی لره په ټول هغه څه کښې چې دا لفظ د عام هغې ته شامليږې او دا شمول به په قطعي او يقيني طريقې سره وې ، لکه خاص چې کوم شيء ته شامليږې او هغه قطعي يقيني وې نو عام به هم دغه شان قطعي او يقيني وې ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1] نو دا حکم قطعي دے ، ټولو ته شامليږې شک شبهه به پکښې نه وې يا «جاء المسلمون» نو دلته هم دا مجيئت ټولو ته شامل دے.

﴿كالخاص فيما تناوله﴾ مخکښې کتابونو ، لکه: اصول الشاشی،او نورالانوار کښې ددې دپاره تاسو تفريعات لوستلې دې ، چې خاص کوم شيء ته شامليږې نو په قطعي او يقيني طريقې سره به شامليږې

---

[1] سورة التوبة، الأية:٥.

، مشهوره تفريع ستاسو مخې ته وړاندې کولے شي ؛ قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ﴾[1] طلاقے شوې زنانه به درې/۳ قروء انتظار کوي ، د "قروء" اطلاق په طهر باندې هم کيږي او په حيض باندې هم کيږي ، امام شافعي ﷫ ددې نه طهر مراد اخلي نو عدت درې/۳ طهره شو، او امام ابو حنيفه ﷫ ددې نه حيض مراد اخلي نو عدت درې/۳ حيضه شو ، ګڼ دلائل دي ، يو دليل پکښې دا دے ، چې "ثلٰثة" خاص د کتاب الله دے ، او په خاص د کتاب الله سره چې کوم شيء ثابتيګي نو په قطعي او يقيني طريقې سره ثابتيګي "ثلٰثة" هغې درجې ته وائي چې د څلورو/٤ نه لاندې او د دوو/٢ نه بره وي ، نو که مونږ د قروء نه حيض مراد واخلو نو پدې عمل کيږي اوکه طهر واخلو نو بيا پرې عمل نه کيږي ، هغه پدې شان چې طلاق په طُهر کښې ورکولے شي ، نو په کوم طُهر کښې چې طلاق واقع شوے وي نو د هغې سره به درې/۳ طُهره وائي يا دهغې نه علاوه ، که د هغې سره درې/۳ طُهره وائي نو کم والے پکښې راغلو ؛ ځکه کومه حصه کښې چې طلاق واقع شوې دې نو هغه خو کمه شوې ده او که ددې نه علاوه وائي نو بيا زيادت راځي په درې/۳ باندې نو په "ثلٰثة" لفظ باندې عمل ونه شو او چې عدت په حيضونو سره اوايو نو طلاق ورکولے کيږي په طُهر کښې د هغې نه بعد زنانه درې/۳ حيضه عدت تيروي ، نو په "ثلٰثة" لفظ به عمل وشي.**اعتراض**: چې يو سړے خپلې خزې لره طلاق په حيض کښې ورکړي نو دا خو هم په خاص د کتاب الله چې "ثلٰثة" دے عمل ونه شو ، ځکه دا حيض په پکښې داخل وائي يا نه ، که داخل وائي نو کمے راځي او که نه داخلوي نو بيا زياتے راځي؟**جواب**: زمونږ کلام دے په احکام شرعيو کښې او په شريعت کښې دا حکم دے ، چې طلاق به په طهر کښې ورکولے کيږي ، په حيض کښې طلاق ورکول ناروا دي ، دې لره به اعتبار نه وي او که څوک ورلره اعتبار ورکوي نو د هغې سره زمونږ کار نشته زمونږ کار د احکام شرعيو سره دے ، چنانچه خاص د کتاب الله هم قطعي الثبوت او قطعي الدلالت دے ، نو زمونږ په نزد پدې زيادت کول په خبر واحد او قياس سره جائز نه دے ، نو بناء پدې باندې په اودس کښې "بسم الله" وئيل فرض نه دي ، ځکه قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾[2] دلته څلور/٤ خبرې ذکر دي ، چې دا ثابت دي په خاص د کتاب الله سره ، اوس چې ته تسمية زياتوې نو په خبر واحد سره به يې ثابتوې نو لازميږي زيادت په کتاب الله په خبر واحد سره او دا جائز نه دے ، دغه شان ترتيب او نيت په اودس کښې او دغه شان په طواف کښې طهارت فرض کول دا هم زيادت دے د خبر واحد په کتاب الله سره چې دا جائز نه دے **سوال**: دا خو انکار شو د اخبار آحاد احاديثو نه ؛ ځکه دا تسمية ، ترتيب او نيت خو حديث نه ثابت دي؟**جواب**: مونږ انکار نه دے کړے ، خو زيادت د خبر واحد په کتاب الله باندې جائز نه دے ، نو

---

[1] سورة البقرة،الأية:٢٢٨.
[2] سورة المائده ، الأية:۶.

دلته به مونږ جمع راولو په مابين د خاص د كتاب الله او خبر واحد كښې كه ممكن وه او كه ممكن نه وه نو بيا به په خاص د كتاب الله باندې عمل كولےشي او خبر واحد به ترک كولے شي ، او دغه صورتونو كښې جمع ممكن ده ، هغه داسی چې په خاص د كتاب الله سره اودس كښې څلور/٤ فرائض ثابت شو او په احاديثو كښې چې كوم راغل دې نو دا فرائض نه دې سنت دې يا مستحب ، دغه شان په خاص د كتاب الله فرضيت د طواف ثابت شو او طهارت يا واجب دے يا سنت ، بيا دا يواځې ددې ځائے سره تعلق نه ساتې ، دا په ټولو احكامو كښې تعلق ساتې ، لكه قرآن كښې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[1] ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾[2] ددې نه معلوم شوه چې په پيغمبر ﷺ باندې مرګ راغلے دے ، خاص د كتاب الله دے او داسې يو روايت چې اول ثابت نه دے او كه ثابت شي چې:﴿الانبياء احياء فی قبورهم﴾نو دا د خاص د كتاب الله په مقابله كښې شو ، خبر واحد دے او زيادت كول په كتاب الله په خبرواحد او قياس سره جائز نه دے.

﴿وهو المذهب عندنا خلافاًللشافعيؒ﴾ دې ځائے نه د شپږمې/٦ خبرې تفصيل دے چې هغه بيان الاختلاف دے په حكم د عام كښې ، هر اختلاف كښې پنځه/٥ خبرې پيژندلو ضروری دې ١ـ تحرير د محل النزاع ٢ـ تعيين د مختلفينو ٣ـ دعوىٰ د هر واحد ٤ـ دليل د هر واحد ٥ـ ترجيح د ماهو الراجح.

تحرير محل النزاع:دعام حكم چې كوم شیء ته شامليګی نو دهغې ثبوت كولے شې او كه نه شې او چې ثبوت كوې نو په قطعی طريقی سره كه په ظنی طريقی سره.

تعيين د مختلفينو:پنځه/٥ مذاهب دې پكښې ١ـ اشاعره ٢ـ علماء سمرقند ٣ـ علامه بلخی و جبائې ٤ـ امام شافعی ﷺ ٥ـ امام ابو حنيفة ﷺ

دعوىٰ د هر واحد:١ـ په حكم د عام كښې توقف كول دې ترڅو چې دليل د عموم او خصوص نه وې راغلے ، توقف مطلب دا چې د عام په حكم كښې د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ څه مراد دې په هغې زمونږ عقيده ده ، خو ددې نه دا معلومول چې دا معلوم المراد دے او كه نه دے ، نو دا به په دليل د خصوص او عموم سره ثابتيګی [اشاعره] ٢ـ حكم د عام كښې به توقف كو په حق د إعتقاد كښې ، البته په حق د عمل كښې به دا واجب العمل وې [مشائح سمرقند] ٣ـ كه د عام صيغة د مفرد وه نو يو/١ به تری په يقين سره اخلو او بره كښې به توقف كو او كه صيغة د جمع وه نو درې به ترې په يقين سره اخلو او بره كښې به توقف كو [امام بلخی و جبائې] ٤ـ عام چې كوم څيز ته شامليږې نو په هغې كښې مفيد د عمل دے خو په ظنی طريقی سره په طريقه د قطعيت سره نه [امام شافعیﷺ] ٥ـ

---

[1] سورة الزمر،الأية:٣٠.
[2] سورة آل عمران،الأية:١۴۴.

پنځم/٥ مذهب د امام صاحبدے ، هغه كتاب كښې ذكر دے ، چې ﴿أنه يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً و يقيناً﴾ عام حكم لره په قطعی او يقينی طريقی سره ثابتوی[امام ابوحنيفه ﷫].

دلائل:١ـ عام مجمل وې ، لكه: د جمع صيغې "جمع قلت او جمع كثرت" جمع قلت كښې د دريو/٣ نه تر نهه/٩ پورې درجات وې او جمع كثرت كښې نهه/٩ نه تر مَالَا يَتَنَاهٰیپورې درجات وې ، اوس داسې نه شو وئيلے چې جمع دغې ټولو ته شامل شې ؛ ځكه مجمل دے، او كه بعضی مراد اخلی او بعضی نه اخلی نو دا ترجيح بلا مرجح راځې ، لهٰذا مونږ به توقف كو ، چې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالیٰ ترى څه مراد دې زمونږ پرى عقيده ده ، تر څو چې دليل نه وې راغلے د تعيين دپاره نو مونږ پرې عمل نه شو كولے [اشاعره]. ٢ـ په حق د اعتقاد كښې به توقف ځكه كو چې دا مجمل دے او په حق د عمل كښې واجب ځكه وايو چې لفظ بے فائدى نه شي [علماء سمرقند]. ٣ـ دريم مذهب دعوىٰ دا وه چې يو/١ به ترې مراد اخلو كه صيغة د مفرد وه او درى/٣ به ترې مراد اخلو كه صيغة د جمع وه ، دا ځكه چې دا يو متيقّن دے په صيغة د مفرد كښې ، كه مونږ ترې يو هم مراد وانه اخلو نو لفظ مهمل پاتی كيږې ، او د لفظ خالی كول د معنی نه جائز نه دې او بره كښې به توقف كو ، د وجې د عدم تيقّن نه او چې د جمع صيغة وې نو درى/٣ پكښې متيقّن وې او په بره كښې شک وې ، نو درى/٣ به ترې مراد اخلو او په بره كښې شک داسې دے ، چې دا درى/٣ او يو/١ متيقّن دې ، دا په بره كښې راځې او دا بره په خكته كښې نه راځې ، اكثر په اقل كښې نه موجوديګې ، اقل په اكثر كښې موجوديږې[علّامه بلخی و جبائې]. ٤ـ عام چې كوم شیء ته شامليږې نو په هغې كښې حكم ثابتوې خو په ظنی طريقی سره ، ځكه احناف هم ددې قائل دې چې عام په دوه/٢ قسمه دے. أـ عام مخصوص منه البعض بـ عام غير مخصوص منه البعض ، او كوم عام چې مخصوص منه البعض وې نو دا د احنافو په نزد هم ظنی دے ، نو امام شافعی ﷫ وائې چې زما په نزد باندې هغه عام چې «غير مخصوص منه البعض»وې هم ظنی دے.[امام شافعی ﷫]. ٥ـ عام په قطعی طريقی سره حكم ثابتوې ؛ ځكه د خاص حكم قطعی دے بالإتفاق او په عام سره د خاص نسخ واقع شوې ده ، نو د عام حكم قطعی كول پكار دې ، ځكه ناسخ به د منسوخ سره مساوی وې، يا به ترې اعلیٰ وې.

نسخ د خاص په عام سره: حديث د عُرنيِّينو كښې د خاص حكم راغلے دے او دا په بل حديث سره منسوخ شوے دے ، تفصيل ددې دا دے ، چې د "عُرنه" علاقی نه څه كسان راغلل او هغوئ اسلام قبول كړو ، د مدينی آب و هوا په هغوئ مناسب رانغله ، خيټی يې وپړسيدلې ، نو نبی ﷺ ورته حكم وكړو چې تاسو د مدينی نه بهر لاړشئ ، د بيت المال نه يې ورلره اوښان وركړل او حكم يې ورته وكړو چې تاسو ددغې اوښانو أَلْبَان او أَبْوَال څكئ ، هغه خلق چې كله هلته لاړل او د اوښانو أَلْبَان او أَبْوَاليې وڅكل نو صحت ياب شول او مست شول او بيا يې هغه شپنكی مړ كړو او اوښان يې ترې وتختول ، نبی ﷺ چې كله خبر شو نو صحابه كرام ﷺ يې پسې وليګل ، صحابه كرامو ﷺهغه

کسان ونیول ؛ چې دا شپږ/٦ یا اووه/٧ کسان وو ، او بیا نبی ﷺ حکم وکړو چې ددوئ لاسونه او خپې دې ادل بدل کټ کړے شي او ددوئ په سترګو کښې دې ازغی اوغورځولے شي ، نو دا عمل ددوئ سره وکړے شو او په ګرمۍ باندې پریخودلے شو ، چې خاؤری به دوئ په ژبو باندې څټلې او مړه شول ، نبی ﷺ دا عمل ددوئ سره ځکه وکړو چې دوئ د هغه شپنکیانو سره هم داسې کار کړے وو ، دا اوس یو حدیث دے پدیکښې دا معلوم شوه ، چې د اوښانو أبوال پاک دې ، ددې وجې په احنافو کښې امام محمد رحمه الله د «بول د مايؤكل لحمه» د جواز قائل دے او امام مالک رحمه الله هم د جواز قائل دے او دا خاص دے ، اوس یو بل حدیث کښې راځي: چې یو صحابی وو دهغه دفن چې نبی ﷺ وکړو نو نبی ﷺ د وحی په ذریعه خبردار کړے شو ، چې د دفن نه پس ده ته عذاب قبر شروع شو ، نو نبی ﷺ د هغې د بی بی نه تپوس وکړو چې ده به څه عمل کولو ، نو هغې اوئیل چې ده به بیزی او ګډی ساتلې او د هغې د بولو نه به یې ځان نه ساتلو ، نو نبی ﷺ په دغه موقع یو حکم وکړو چې: ﴿**اسْتَنْزِهُوامِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَعَذَابِ الْقَبْرِمِنْهُ**﴾[1]اوس دا حدیث عام دے ، مخکښې حدیث خاص وو ، نو پدې سره هغه خاص منسوخ شو ؛ معلوم شوه چې عام قطعی دے. **اعتراض:** مثال دې موافق د ممثل سره نه دے ؛ ځکه څنګه چې منسوخ خاص دے ، نو ناسخ هم خاص دے ؛ ځکه بول د ګډو بیزو ذکر دې او دا د "مايؤكل لحمه" نه دې؟**جواب:** د شان نزول په اعتبار سره اګرچه دا حدیث خاص دے ، لیکن د الفاظو په اعتبار سره عام دے ؛ ځکه نبی ﷺ فرمائي : «استنزهو من البول» عام یې وئیل دې او قانون دا دے چې: «العبرة لعموم الالفاظ لالخصوص المورد»

ترجیح د ماهوالرَّاجح :هغه مصنف رحمه الله کړې ده په﴿هو المذهب عندناخلافاً للشافعيِّ رح﴾ سره،د هغوئ د دلائلو نه جواب کول دې:

د اشاعرو د دلیل نه جواب دا دے چې عام په خپلو افرادو کښې مجمل نه دے ؛ ځکه دلیل به د خصوص وي یا به نه وي ، که نه وو، نو ټول افراد به ترې مراد اخلو. او که دلیل د خصوص وو نو بیا به په هغه دلیل سره بعضی افراد اخلو ، چې په دلیل او قرینی سره بعضی افراد واخستلے شي نو ترجیح بلا مرجح نه شوله او چې دلیل نه وي ، نو ټول افراد اخستلو سره مجمل نه شو ، د علامه بلخي او جبائی صاحب د دلیل نه جواب دا دے چې دا خو اثبات د لغت دے په عقل باندې او دا جائز نه دے ، اثبات د لغت په نقل باندې کیږي ، د امام شافعی رحمه الله د دلیل نه الزامی جواب دا دے چې ستا دا دلیل هم ظنی دے ؛ ځکه « ما من عام إلا خُصَّ منه البعض» کښې دا "ما" عامه ده ، نو ته څنګه په دلیل ظنی سره دعویٰ یقینی ثابتوی [نورالانوار]. او تحقیقی جواب دا دے، چې دا دعویٰ بلادلیل ده ؛ ځکه کومه عمومات چې دې نو په هغې ټولو کښې دا نه دی ثابت او دعویٰ بلادلیل مسموع نه وي.

---

[1] الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (٢٢/ ٣٩٧).

﴿إلا اذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول﴾ ١ـ هر كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د عام د يو قسم د حكم نه ـ عام غير مخصوص منه البعض ـ نو دې ځائے نه حكم د دويم/٢ قسم ذكر كوې چې عام مخصوص منه البعض دے ٢ـ غرض مصنف ﷺ د ماقبل حكم نه استثناء كول دي ، دپاره د دفع د اعتراض ، اعتراض دا راځي چې د عام حكم مصنف ﷺ ذكر كړو ، چې دا به په خپلو افرادو كښې په قطعى طريقى سره حكم ثابتوي ، حالانكه مونږ ستاسو نه اوريدل دي ، چېعام كوم حكم ثابتوي نو په ظنى طريقى سره؟**جواب:** عام ته چې مونږ قطعى وايو نو هغه ديو قسم حكم دے او ظنى چې ورته وايو نو د بل قسم حكم دے.

پدې خبره كښې اختلاف دے چې د عام تخصيص وشى ، نو دے قابل د احتجاج دے او كه نه دے؟ او كه وي نو په كومه طريقى سره ، دې مسئله كښې ځلور/٤ مذاهب دي ١ـ چې كله د عام نه تخصيص وشي نو دے قابل د احتجاج نه دے نه په قطعى طريقى سره او نه په ظنى طريقى سره ، چې قابل د احتجاج نه شو نو د سره نه پرې عمل نه شي كيدلے ، دوئ د عام په حكم كښې بالكل تفريط كړے دے [امام كرخي و عيسى بن أبان] ٢ـ چې كله د عام نه تخصيص وشو نو دا بالكل قطعى دے او قابل د احتجاج دے او عمل كول پرې واجب دي په قطعى طريقى سره ، دوئ افراط وكړو ٣ـ دريم/٣ مذهب دادے چې دې خصوص ته به گورو ؛ چې خصوص معلوم دے كه مجهول ، كه معلوم وو نو بيا قطعى دے او قابل دپاره د احتجاج دے، او كه خصوص مجهول وو، نو بيا قابل دپاره د احتجاج نه دے ، دې مذهب كښې من وجه افراط او من وجه تفريط دے. ٤ـ عام مخصوص منه البعض قابل دپاره د احتجاج دے، ليكن په ظنى طريقى سره ، دا اعتدال والا مذهب دے، او دا مختاره د احنافو او د مصنف ﷺ دے[جمهور].

پۀ دې مختاره مذهب باندې د پوهيدو نه مخكښې يو څو خبرى پيژندل ضرورى دي: ١ـ تعريف د خصوص ٢ـ مقصد د خصوص معلوم ٣ـ مقصد د خصوص مجهول ٤ـ ددې دپاره امثله ٥ـ مقصد د مذهب مختاره.

١ـ تعريف الخصوص:"قصر كول د عام تر بعضي افرادو پورې په كلام مستقل متصل سره"قصر كول د عام تر بعضى افرادو پورې مقصد دا چې ټول افراد ترې مراد وانه اخلى ، صرف بعضى ترې مراد واخلې نو دا عام تر بعضو افرادو پورې خاص كول شو "كلام مستقل" مطلب دا چې داسې يو كلام وي چې هغه مفيد د فائدې وي مخاطب ته فائده رسوې "متصل" مطلب دا چې دغه خصوص د كلام سره په يو وقت كښې شوے وي ، جدا جدا وقت كښې نه وي شوے.

٢ـ مقصد د خصوص معلوم: چې دا عام كومو افرادو سره خاص شوے وي نو هغه مخاطب ته معلوم وي.

٣ـ مقصد د خصوص مجهول: چې دا عام کومو افرادو سره خاص شوے وي نو هغه مخاطب ته نه وي معلوم.

٤ـ امثله: خصوص معلوم مثال ، لکه قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾[١] دا عام د کتاب الله ټول مشرکانو ته شامل دے ، ليکن بل آيت کښې ددې نه استثنیٰ شوې ده ، قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[٢] دا مستأمن ددې نه خاص شو او دغه مستأمن مخاطب ته معلوم دے ، چې هر هغه چاته وائي: چې هغه کافر وي او د مسلمانانو ملک ته راغلے وي او اَمَن يې طلب کړے وي ، مثال د خصوص مجهول ، لکه: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٣] الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سود حرام کړے دے ، د سود معنی ده زيادت ، چې هر زيادت حرام شو نو بيا حرج راځي ، لهذا معلوم شوه چې دا مخصوص منه البعض دے ـ يعنی څه ترې خاص شوې دې ـ خو دا مجهول دې نو نبی ﷺ د هغې بيان په اشياء ستّه سره وکړو ، چې ربٰو نه مطلق زيادت نه دے مراد ، بلکه هغه ترې مراد دے ، چې خالی عَنِ العِوَض وي او دا د متعاقدينو دپاره شرط شوے وي ، قال النبی ﷺ: ﴿الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح[٤] والفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَالْفَضْلُ رِبا﴾[٥] د دې حديث د وجې نه دغه آيت ددې جهالت او إبهام نه معلوميت ته را اوتلو ، ليکن بيا هم پوره بيان نه دے شوے ؛ ځکه خرڅول اغستل خو يواځې پدې اشياء کښې نه دي ، پديکښې بيا مجتهدينو سوچ او فکر وکړو نو د هغې نه يې قواعد جوړ کړل ، احنافو په نزد باندې ورله علت قدر او جنس دے ، هر هغه شیء چې د قدر او جنس لاندې راځي نو په هغې کښې به زيادت حرام وي ، مصنف ﷺ هم دا مثال پيش کړے دے ﴿كاٰية الربوٰ فی البيع﴾ پکار خو دا وه چې مصنف ﷺ دوه/٢ مثالونه ذکر کړے وے، ليکن يو/١ مثال يې ددې وجې نه ذکر کړو، چې پديکښې صلاحيت ددې دواړو/٢ شته، هغه داسې چې د نبی ﷺ د بيان نه مخکښې دا مثال دے دپاره د خصوص مجهول او د بيان نه روستو دا مثال دے دپاره د خصوص معلوم.

٥ـ تفصيل د دليل: دا کوم څيز چې مخصص واقع شوے دے ، نو دا مشابهت د مستثنیٰ سره هم لري او د ناسخ سره هم مشابهت لري ، مستثنیٰ سره په حکم کښې مشابهت لري او د ناسخ سره په استقلال او صيغة کښې ، حکم کښې مشابهت داسې دے چې څنګه دا مستثنیٰ نه وي داخل په حکم د مستثنیٰ منه کښې ، لکه: «جاءنی القوم إلازيد» دلته دا "زيد" مستثنیٰ ده او دا د مستثنیٰ منه ـ

---

[١] سورة التوبة، الأية:٣٦.
[٢] سورة التوبة ، الأية:٦.
[٣] سورة البقرة ، الأية:٢٣٦.
[٤] هذا جزئا الحديثين الجزء من: [مسند أحمد مخرجا (١٢/ ٩٢)].
[٥] والثانی من : [مستخرج أبي عوانة (٣/ ٣٨٩)].

چې قوم دے ـ په حکم کښې نه دے داخل ، نو دغه شان چې حکم د عام دپاره وې نو دا به د مخصص دپاره نه وې ، لکه: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1] حکم د مشرکينو دپاره وو د مستأمن دپاره به نه وې ، او مشابهت د ناسخ سره ساتې په استقلال اوصيغة کښې ، لکه پدې خکته امثلووکښې کلام مستقل دے ، بيا په کوم وقت کښې چې خصوص معلوم وې ، نو مشابهت د إستثناء سره ددې خبرې تقاضاء کوې ، چې دا عام دې بالکل قابل دپاره د احتجاج نه شې او دا ځکه چې کله إستثناء د معلوم وشې نو په باقی مانده کښې حکم په قطعی طريقی سره پاتی کيږې ، لکه: «جاءنی القوم إلازيد» نو باقی مانده قوم کښې حکم په قطعی طريقی سره پاتې شو ، چې هغه مجيئت دے ، مشابهت د ناسخ سره ددې خبرې تقاضا کوې چې بالکل قابل د احتجاج دې شې ؛ ځکه دا کلام مستقل دے، او هر کلام مستقل معلول وې په علت سره ، لکه دې مثال مذکوره کښې دا مستأمن د قتل د حکم نه اويستلے شو ، ددې دپاره به علت مونږ ګورو چې دا ولې اويستلے شو؟ نو سوچ او فکر سره هغه علت معلوم شو چې عجز عن الحرب دے اوس دا عجز عن الحرب علت شو دپاره ددې حکم چې «فَاقْتُلُوا» دے ، دا علت په نورو مشرکينو کښې هم راتلے شي ، چنانچه ماشومان ، زنانه ، نابينا هم عاجز دې د جنګ کولو نه هغه هم اويستلے شو ددې علت په وجه ، ددې وجې نه مونږ وايو چې قطعی نه دے ، خو قابل دپاره د احتجاج دے ، لهٰذا کلام مستقل کښې چې کومه علت راغلو نو کيدے شي چې دغه علت په باقی مانده افرادو کښې هم راشې ، هر يو کښې احتمال شته چې دغه علت پکښې راشې او ددغې حکم نه خالی شې ،ددغې علّت د وجې نه په ټولو کښې خبره شکې شوه ، نو يو مشابهت وائې چې قطعې دې شې او بل مشابهت دا تقاضا کوې چې بالکل قابل د احتجاج دې نه شې ، نو مونږ يوه/١ درميانه لاره اختيار کړه ؛ چې قابل د احتجاج يې ګرځو دپاره د دې چې د مشابهت د مستثنٰى لحاظ وشې ، خو قطعی يې نه ګرځو دپاره د دې چې مشابهت د ناسخ لحاظ وشې او کله چې خصوص مجهول وې نو بيا خبره په عکس باندې ده ، مشابهت د إستثناء سره ددې خبرې تقاضا کوې ، چې عام مخصوص منه البعض دې بالکل قابل د احتجاج نه شې او مشابهت د ناسخ سره ددې خبرې تقاضا کوې ، چې دا دې قطعی شې ؛ ځکه کله چې مستثنٰى مجهول وې نو دا جهالت مستثنٰى منه ته هم سرايت کوې ، نو دا دې قابل دپاره د احتجاج نه شې او مشابهت د ناسخ سره تقاضا د قطعيت کوې ، ځکه ناسخ چې کله مجهول وې نو دا په خپله ساقطيګې او منسوخ په خپل حال قطعی پاتې کيږې ، نو يو مشابهت وائې چې ساقط دې شې او بل تقاضا د قطعيت کوې ، نو مونږ د دواړو/٢ لحاظ وکړو چې قابل دپاره د احتجاج دے ، چې لحاظ د ناسخ وشې خو قطعی نه دے چې لحاظ د مستثنٰى وشې.

[1] سورة التوبة، الأية:۵.

تشريح المشترک

وَالْمُشْتَرَکُ و هُوَ مَااشْتَرَکَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيلِ الإِنتِظَامِ و حُكمُه اَلتَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرطِ التَّأَمُّلِ لِيُتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِه.

ترجمه: *دا مشترک هغه لفظ دے چې يو ځائے شوې وې په دغه لفظ کښې معانى يا اسامى په طريقه د شمول سره او اثر مرتب ددې توقف کول دې په شرط د تأمل سره ددې دپاره چې ترجيح ورکړے شي بعضى وجوهو ددې مشترک لره *

تشريح: دې مقام کښې چند خبرې اجمالاً ذکر کول او بيا د هرې خبرې تفصيل ذکر کول ضرورې دې. ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوى تحقيق د "مشترک" ٣ـ اصطلاحى تعريف د "مشترک" ٤ـ وضاحت د اصطلاحى تعريف ٥ـ حکم د "مشترک"

١ـ ربط: ربط دوه/٢ قسمه دے أـ ربط معنوى ب ـ ربط لفظى ؛ ربط معنوى دا دے ، چې کله فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د دوو/٢ قسمونو د اقسامو د تقسيم اوّل نه نو اوس يې شروع اوکړه په تفصيل د دريم/٣ قسم د اقسامو د تقسيم اوّل باندے ، درى سوالات معهوده رامخى ته شول ، جوابات بالترتيب ؛ نفس تفصيل ځکه کوې چې تفصيل بعد الاجمال أوقع فى الذهن وې ، بل دا چې تفصيل ته محتاج دے ، تفصيل کښې يې په دريم/٣ مقام کښې ځکه ذکر کړو چې خاص او عام د واحد المعنى سره تعلق ساتې او دا د کثيرالمعنى سره تعلق ساتې ، نو واحدالمعنى په منزله د مفرد او کثيرالمعنى په منزله د مرکب او هغه چې په منزله د مفرد وې نو دا مخکښې وې په هغه باندې چې په منزله د مرکب وې په طبع کښې ، نو په وضع کښې يې هم مقدّم کړه ، دپاره ددې چې وضع د طبعى سره موافق شي ، او د مؤوّل نه يې ځکه مقدّم کړو چې مشترک د مؤوّل دپاره اصل دے او مؤوّل فرع ده او اصل په فرع باندې مقدّم وې ، تفصيل داسې کوې ١ـ چې د قسم ثالث تعيين به اوکړې په ﴿وَالْمُشْتَرَکُ﴾ سره ٢ـ تعريف به ورله اوکړې په ﴿وَهُوَ مَااشْتَرَکَ..﴾ سره ٣ـ اقسام به ورله ذکر کړې په ﴿مَعَانٍ أَوْ اَسَامٍ﴾ سره ٥ـ حکم به ورله ذکر کړې په ﴿وَحُکْمُه ..﴾ سره ، ربط لفظى ترکيب ته وائې ، "واؤ" استنافيه "المشترک" خبر دپاره د مبتداء محذوفى «أى القسم الثالث المشترک».

٢ـ لغوى تحقيق: لغوى تحقيق کښې د درى/٣ خبرو اهتمام ضرورې دے ١ـ صيغة ٢ـ معنى ٣ـ مناسبت ؛ "المشترک" صيغة د اسم مفعول ده د باب افتعال نه ، لغت کښې په معنى د حصه دار کړے شوې سره راځې ، مصطلح مشترک ته ځکه مشترک وائې چې يو لفظ کښې ډيرى معانى حصه دار کړے شوې وې.

٣ـ اصطلاحى تعريف: هغه مصنف ﷫ کړے دے ﴿هو﴾ ضمير مشترک ته راجع دے﴿ما﴾ عبارت د لفظ نه دے ، دا په منزله د جنس شو ټولو اقسامو د تقسيم اوّل ته شامل دے ، ﴿اشترک فيه معانٍ أو اسامٍ﴾ سره احتراز د خاص نه وشو ؛ ځکه خاص کښې اشتراک د معانيو نه وې ﴿لا علىٰ سبيل

الانتظام﴾ سره احتراز د عام نه وشو ، ځکه عام کښې اشتراک په طريقه د شمول سره وي او مشترک کښې په طريقه د بدليت سره ، لکه : د "المسلمون" لاندې اسامی او افراد شته ، نو په يو/١ وقت کښې به ترې ټول افراد مراد اخستلے شي ، ليکن لفظ د "عين" چې دا مشترک دے په مابين د سترګه ، چينه ، نمر او زنګون کښې ، خو ددې نه دا ټول معانی مراد نه اغستلے کيږي بلکه يوه /١ معنی به مراد وي په طريقه د بدليت سره.

٤ـ وضاحت د اصطلاحی تعريف: دی تعريف باندی چند اعتراضات دی. **اعتراض:** مصنف ﷫ دا تعريف د مشترک اوکړو او د مشترک معنی ده *شريک کړے شوے* او شرکت په معانيو کښی راځی حالانکه دا تقسيم په لفظ کښی دے ، مَقْسِمْ په ټولو اقسامو کښې مراد وی او مشترک معنی ده لفظ نه دے ، بله دا چې مصنف﷫ وائی چې شريک وی پدی مشترک کښی معانی نو چې مشترک کله معنی شوه ، نو معنی دا شوه *چې دا مشترک چې معنی ده هغه چې شريک وی پدی کښی معانی* نو دا خو د معنیٰ دپاره معنی راغله حالانکه د لفظ دپاره معنی وی د معنی دپاره نه وی؟**جواب:** دا مشترک په حذف د صلی سره دے ، اصل عبارت داسی دے «وَالْمُشْتَرَک فِيهِ» هغه څيز چې اشتراک راوړے شوی وی په هغې کښی او اشتراک په لفظ کښی راوړلے شوے وی ، دواړه اعتراضات دفع شول.**سوال:** دا "فيه" ورسره ولی نه ذکر کوی ؟ **جواب:** دا دو جې د کثرت استعمال نه تقاضا کوې د تخفيف او تخفيف په دې کښی دے چې دا "فيه" حذف کړو ، دويم/٢ دا چې دا مشترک نوم ګرځيدلے دے دپاره د قسم ثالث د اقسام د تقسيم اوّل نه ، چونکه تقسيم اوّل په لفظ کښی دے نو دا به هم د لفظ سره تعلق ساتې.

اعتراض: مصنف ﷫ چې کوم تعريف د مشترک کړے دے دا نه دے صحيح ، ځکه دا مشتمل دے په دور باندی او هر هغه تعريف چې مشتمل وی په دور باندی نو هغه صحيح نه وی؟ د اعتراض د وضاحت نه مخکښی د دور تعريف پيژندل ضروری دی ، دور وئيلے شی "توقف الشیء علی نفسه" ته ، توقف نسبت دے په درميان د موقوف او موقوف عليه کښی ، موقوف به ځانلره وی او موقوف عليه به ځانلره وی ، لکه: مونځ موقوف او اودس موقوف عليه او دا دواړه جدا جدا دی ، اوس دا تعريف څنګه مشتمل دے په دور باندی چې توقف د شيء علی نفسه راشی ، نو هغه داسی چې معرفت د مشتق په طبع د معرفت د مبدأ ـ مصدر ـ راځي ، نو دلته دا مشترک صيغة د اسم مفعول ده ، ددی مبدأ اشتراک دے او «ما اشترک» تعريف کښی اِشْتَرَکَ فعل ماضی ده ، ددی مبدأ هم اشتراک دے ؛ نو مشترک هم موقوف دے په اشتراک او اِشْتَرَکَ هم موقوف دے په اشتراک ، بيا دا قانون دے چې معرَّف موقوف وی په معرِّف ، لهٰذا مشترک موقوف شو په اشتراک او د دواړو مبدأ اشتراک دے ، نو اشتراک موقوف شو په اشتراک او دا توقف د شیء علی نفسه دے؟ **جواب:** دا اعتراض به تا هله کولے چې اشتراک دمشترک او اشتراک د اِشْتَرَکَپه يوه معنی سره وے ، حالانکه

اشتراک د مشترک په معنی اصطلاحی سره دے، او اشتراک د «ما اشترک» په معنی لغوی سره دے ، نو توقف د معنی اصطلاحی راغلو په معنی لغوی باندی او معنی اصطلاحی غیر وی د معنی لغوی نه ، اصطلاحي اشتراک نه مراد قسم ثالث د اقسامو د تقسیم اربعو نه او لغوي اشتراک په معنی د حصه دار کیدلو ، خلط کیدلو سره راځي.

اعتراض: ستا دا تعریف جامع نه دے او هر هغه تعریف چې جامع نه وی نو هغه صحیح نه وی دا خبره خو واضح ده ، خو تعریف څنګه جامع نه دے ؛ نو هغه داسی چې خارج شو ددی نه هغه مشترک چې په هغی کښی دوه/۲ معنی وی ، لکه : لفظ د "قروء" چېدا په معنی د حیض او طهر راځي ، دا تری څکه خارج شو چې تا﴿معانٍ﴾ او ﴿أسامٍ﴾ وئیل دی او دا صیغی د جمع دی چې اطلاق یې په دری/۳ یا د دریو نه په بره باندی کیږی؟ جواب: دلته جمع په معنی لغوی سره ده یعنی ما فوق الواحد ، په معنی اصطلاحی سره نه ده.

اعتراض: ستا دا تعریف نه دے صحیح څکه دا مشتمل دے په کلمه د شک او هر هغه تعریف چې شان یې دا وی هغه نه وی صحیح دا خبره خو واضح ده چې په تعریف کښی کلمه د شک راوړلو سره تشکیک پیدا کیږی او تعریف دپاره د توضیح کیږی ، دلته کلمه د "أو" تا راوړی ده او دا دپاره د شک راځی؟ **جواب**: دلته "أو" دپاره د تنویع دے دوه/۲ اقسامو د مشترک ته پکښی اشاره ده ، یو/۱ هغه مشترک دے چې هغی ته مشترک د معانیو وائي او بل مشترک د أسامیو. **سوال**: مشترک د معانیو او مشترک د أسامیو څه ته وائي؟ **جواب**: که د معانی نه مراد مفهومات د الفاظو شی د أسامیو نه به مراد الفاظ دالّه په دغه مفهوماتو وی ، لفظ د "عین" دا به مثال شی دپاره د اشتراک د أسامیو ، دا په هغه وقت کښی چې دا مونږ د لفظ شمس ، یَنْبُعْاوذهب په مقابله کښی وضع کړو او مثال به شي دپاره د اشتراک د معانیو ، چې دا لفظ د "عین" د دغی الفاظو د مفهوماتو په مقابله کښی وضع کړو ، لکه: د "عین"نه شمس مراد واخلو ؛ نو د شمس معنی ده «کوکبٌ مرکوزٌ فی الفلک الرابع» او د لفظ "عین" نه چې مراد چینه (یَنْبُعْ) مراد واخلو نو د چینی معنی ده*هغه مقام چې اوبه راټوکوی* او که سترګه تری مراد واخلو نو د سترګی معنی ده *هغه قوت باصره چې دا په مخ کښی ایخودے شوے او لیدل کوي* او چې مراد تری "رُکْبَه" (زنګون) واخلو نو بیا معنی ده *هغه مفصل چې په درمیان د پتون او پنډۍ کښی دے* [مولوی یعقوب صاحب].

دویم تحقیق دادے چې د "معانی" نه مراد هغه دی چې قائم باالغیر وی او "أسامی" نه مراد چې قائم بذاته وی ، **مثال د معانیو**: لکه اخفاء او اظهار د "أسَرَّ "معنی ده ، دا لفظ په دی دواړو معنو کښی مشترک دے.**مثال د اسامیو**: لکه لفظ "عین" که ددی نه ته چینه اخلی نو هم قائم بذاته ده او که رُکْبَه اخلی نو هم قائم بذاته.

اعتراض: تعريف كښې "أو" دپاره د تنويع دے ، د مشترک دوو/۲ قسمونو ته اشاره ده ١ـ مشترک د معانی ٢ـ مشترک د أسامی ؛ نو دا خو لازم شو تقسيم په حد کښې او تقسيم په حد کښې جائز نه وی تقسيم په محدود کښې وی؟ **جواب:** يو تقسيم په حد کښې دے بل په محدود کښې دے تقسيم په حد کښې ناروا دے خو دلته نه دے شوے دا تقسيم دے په محدود کښې او دا ناروا نه دے. **سوال:** دا به څنګه پته لګی چې په تعريف کښې تقسيم ته اشاره وشي، او د محدود هغه به جائز وی، او د حد هغه به ناجائز وی؟ **جواب:** که چرته په حد او تعريف کښې يو داسی لفظ وو، چې دغه قسمينو ته شامليدو نو دا به تقسيم په محدود کښې وی، او که داسی يو لفظ نه وو چې دغه قسمينو ته شامل شی؛ نو دا به تقسيم په حد کښې وی، دلته ﴿مَااشْتَرَکَ﴾ داسی يو لفظ دے چې معانيو ته هم شامل دے او أساميو ته هم شامل دے، نو د دی نه مونږ ته پته ولګيده چې دا تقسيم په محدود کښې دے يا لکه د منطق په کتابونو کښې د جسم تعريف کوې «اَلجِسْمُ مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ جَوْهَرَيْنِ أَوْ اَكْثَرَ» دا تقسيم دے په محدود کښې ؛ څکه پديکښې لفظ د «مَا يَتَرَكَّبُ» راغلے دے او تَرَكُّبْ لفظ جوهرينو او اکثر دواړو ته شامل دے او که تعريف د جسم پدی الفاظو وکړے شی چې: «اَلْجِسْمُ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ جَوهَرَيْنِ أَوْ مَا لَهُ اَبْعَادٌ ثلثة» [هداية الحكمة]. نو دا تعريف بيا په حد کښې دے ، په محدود کښې نه دے څکه چې دا دوه/۲ قسمونه شو او په تعريف کښې داسی يو لفظ نشته چې دی دواړه ته شامل شی ، نو دا تقسيم په حد کښې شو دا ناروا دے.

٤ـ﴿وحكمه التوقف﴾ دی ځائے نه پنځمه/٥ خبره ذکر کوې حکم د مشترک ،حکم د مشترک په دوه/۲ قسمه دے: ١ـ چې د مشترک په نفس الأمر کښې واقع دے او که نه دے پدی مسئله کښې درې/۳ مذاهب دی.

يو/١ مذهب دا دے چې مشترک په نفس الأمر کښې نه ممکن دے او نه واقع دے دويم/۲ مذهب دا دے چې ممکن دے خو واقع نه دے او دريم/۳ مذهب د جمهورو دے هغوئ وائی چې هم ممکن دے او هم واقع دے ، دليل د اوّل مذهب دا دے چې که چرته مشترک په نفس الأمر کښې ممکن او واقع شی نو يا به لازم شی جهل دالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يا عدم قدرت د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يا لغويت په کلام د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې راځي او دا ټولي خبری باطل دې ؛ لهذا د مشترک امکان او وقوع هم باطل شوه ؛ تفصيل ددی خبري دادے چې د دوئ په نزد واضع د الفاظو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ، چې لفظ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د يوي معنی دپاره وضع کولو او دا لفظ د يوي بلي معنی دپاره هم وو ، نو دغه مخکښې معنی به الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ته يا معلوم وې يا به نه وې معلوم ، که نه وې معلوم نو لازم شو جهل د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ او که معلوم وې ورته ، نو بيا به دغه لفظ ددی بلي معنی دپاره وضع کوې ، نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به پدي قادر وې چې ددغي معنی دپاره يو بل لفظ وضع کړې يا به نه وې قادر؟ که نه

وې قادر ؛ نو عجز لازم شو او که قادروې نو لغویت په کلام د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ کښې راغلو ؛ ځکه چې دواړه په یو وقت کښې تري مراد نه اغستلے کیږې نو یو به لغو کیږي.

د دویم/۲ مذهب دپاره دلیل دا دے، چې: که چرته مشترک واقع شی نو لغویت به راشی په کلام د عاقل بالغ کښې او د عاقل بالغ کلام کښې لغویت واقع کیدل باطل دی ، لهذا د مشترک واقع کیدل هم باطل شو ؛ ځکه چې د دوئ په نزد واضع د الفاظو عبد دے ؛ نو چې عبد یو لفظ د یوی معنی دپاره وضع کړو او بیا دا لفظ د بل معنی دپاره وضع کوې ، بیا چې یوه/۱ معنی تري مراد اخلې نو دویمه/۲ کښې کلام لغو کیږی او که دویمه معنی مراد اخلې نو اوله کښې کلام لغو کیږی.

د جمهورو ﷭ دپاره دلیل دا دے، چې: مشترک هم واقع دے، په نفس الامر کښې هم ممکن دے. **سوال:** الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ چې یو/۱ لفظ وضع کوی د یوې معنی دپاره او د بلې معنی دپاره هم وو ، نو دغه لفظ ورته معلوم وو که نه وو معلوم؟ **جواب:** دغه لفظ ورته معلوم وو لهذا جهل رانه غلو. **سوال:** داسې لفظ وضع کولے شی چې هغه مشترک نه وی؟ **جواب:** وضع کولے شی لهذا عدم قدرت هم رانغلو. **سوال:** دا خو لغویت راغلو په کلام د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ او د عبد کښې؟ **جواب:** دا اعتراض به هله وے چې ددې معنی اغستلو دپاره قرینه نه وے او دلته چې هره معنی مونږه مراد کوو نو په یوه قرینه سره ، په یو وقت کښې ټولې مراد نه اخلو ، نو لغویت هم رانغلو.

دویم/۲ حکم د اعتقاد او عمل په اعتبار سره دے ، چې هغه مصنف ﷫ ذکر کړے دے چې حکم د مشترک توقف کول دی پدیکښې په شرط د تأمل سره ددې دپاره چې ترجیح ورکړے بعض وجوهو د دی مشترک لره ؛ یعنی په یوه/۱ متعین معنی کښې به توقف کوې او عقیده د حقّیت به پرې ساتې خو یو/۱ خاص معنی به تري مراد نه اخلې ، لکه: لفظ د «ثلثة قروء» چې دا د مطلقاتو زنانو باره کښې نازل شوے دے ، عقیده به پرې دا وې چې د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تري څه مراد وی نو هغه به زما عقیده وی هغه که حیض وی، او که طُهر ، لیکن یو/۱ خاص معنیٰ اغستلو کښې به توقف کوی. **سوال:** دا توقف به تر څه حده پورې وې؟ **جواب:** مصنف ﷫ جواب کوې په ﴿بشرط التأمل﴾ سره، چې دا توقف به په شرط د تأمل ـ سوچ فکر ـ باندی وی او دا تأمل به ځکه کوی چې ترجیح ورکړے شی بعضی معانیو د مشترک لره ، هغه معانې چې مشترک د هغې احتمال لری چنانچه په «ثلثة قروء» کښې هم مجتهدینو سوچ او تأمل کولو ، احنافو مجتهدینو ترې حیض معنی مراد واغستله او شوافعو ترې طُهر معنی مراد واغستله ، د احناف دپاره دلیل حدیث د نبی ﷺ دے فرمائې: ﴿طَلَاقُ الْأَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ﴾[1] استدلال داسې دے چې وینځه یا غلام په مقابله د حُر کښې په نیمه وې ، د آزادی زنانه طلاق دری/۳ وو ، نو عقل دا تقاضه کوی چې د وینځې طلاق دی یو/۱ نیم شی ، لیکن

---

[1] السنن الکبری للبیهقي (٧/ ٦٠٥).

طلاق تجزّی نه قبلوی ؛ نو دوه/۲ طلاق شو د وینځې دپاره او دغه شان عدت د آزادی زنانه دری/۳ قروء دے ؛ نو پکار د وینځی دپاره یو/۱ نیم وو ، خو"قروء" هم تجزّی نه قبلوې ؛ لهذا دوه/۲ قرء عدت شو د وینځی ، اوس د وینځی او آزادې زنانه په درمیان کښی په کیمیت کښی فرق شته لیکن په کفیت د دواړو کښی فرق بالإتفاق نشته.

امام شافعی ﷫ دلیل کښی نحوی قاعده پیش کوې چې د "ثلٰثة" نه تر "عشره"پورې چې مُمَيَّز مذکر وی نو عدد به ورته مؤنث کیږی او که مُمَيَّز مؤنث وی نو عدد به ورته مذکر کیږی ، دې مقام کښې "ثلثة قروء" کښی "ثلثة" مؤنث دے ، ددې نه چې طُهرونه مراد واخلو نو د قانون موافقت راځې ځکه طهر مذکر دے، او که حیض تری مراد واخلو نو بیا د قانون موافقت نه راځی ځکه حیض مؤنث دے ددې نه جواب دا دے چې دا قاعده د نحوی ده او نحو کښی د لفظ اعتبار وی ، پاتی شوه معنی نو معنی لره اعتبار نشته، او لفظ د قروء مذکر دے.

تشريح المؤوّل

وَالْمُأَوَّلُ وَ هُوَ مَا تُرُجِّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَ حُكْمُه اَلْعَمَلُ بِه عَلىٰ إِحْتِمَالِ الغَلَطِ

ترجمه: *او دا مُأَوَّل هغه لفظ دے چې ترجیح ورکړے شوی وی د مشترک نه بعضی معانیو ددی لره په غالب رأی سرهاو حکم د دې عمل کول دې پدې ، سره د احتمال د غلطئ نه*

تشريح: دی مقام کښې چند خبری پیژندل ضروری دی ١ـ ربط ٢ـ لغوی تحقیق ٣ـ اصطلاحی تعریف ٤ـ تشریح د اصطلاحی تعریف ٥ـ حکم د مُأَوَّل.

١ـ ربط: ربط په دوه/۲ قسمه دے ، لفظي او معنوې ؛ ربط معنوی دا دے چې کله فارغ شو مصنف ﷫ د تفصیل دری/۳ اقسامو د تقسیم اول نه ، چې خاص ، عام ، مشترک دی نو شروع یې وکړه په تفصیل د څلورم/٤ قسم چې مُأَوَّل دے ، دری/۳ سوالات راغله ؛ نفس تفصیل ولی کوی؟ تفصیل پدی مقام کښې ولې کوی؟ تفصیل څنګه کوی؟ **جواب عن الأوّل**: ځکه تفصیل بعد الإجمال أوقع فى الذهن وی ، بل دا چې تفصیل ته محتاج دے **جواب عن** الثاني: د خاص عام نه ئې روسته کړو ځکه هغه په واحد المعنی باندی دلالت کوی او دا په کثیر المعنی باندی دلالت کوی ، هغه په منزله د مفرد شو او دا په منزله د مرکب ، په منزله د مفرد طبع کښی مخکښی وی په منزله د مرکب باندی نو وضع کښی ئے هم مخکښی کړو دپاره ددی چې وضع موافق شی د طبع سره **جواب عن الثالث**: تفصیل داسی کوی چې یو/۱ به تعین د قسم رابع وکړی په ﴿وَالمُؤَوَّلُ﴾ سره ، دویم/۲ تعریف به ورلره وکړې په ﴿وَهُوَ مَا تُرُجِّحَ﴾ سره او دریم/۳ به ورلره حکم ذکر کړی په ﴿وَحُکْمُه﴾سره ، **ربط لفظی**: "واؤ" استنافی "المأوّل" خبر دپاره د مبتدأ محذوفي «أى:القسم الرابع» ، مبتدأ خبر جمله اسمیه مستأنفه.

۲ـ لغوی تحقيق: لغوی تحقيق كښې صيغة معنى مناسبت پيژندل ضروري دي﴿مُأَوَّل﴾صيغة د اسم مفعول ده د باب تفعيل نه ، لغت كښې په معنى د اړولو او «صرف الشئ من الظاهر» سره راځي ، مصطلح مُأَوَّل ته هم ځکه مُأَوَّل وائی چې د مشترک ګڼې معنی وی او مُأَوَّل د هغې نه يوی معنی ته راړولے شوے دے يا صرف شوے دے د ګڼو معنو نه يوی معنی ته.

۳ـ اصطلاحی تعريف: اصطلاحی تعريف مصنف ﷺ کړے دے، چې: دا مُأَوَّل هغه لفظ دے چې ترجيح ورکړے شوی وی، د مشترک نه بعضی معانيو ددی لره په غالب رأی سره يعنی په ظن سره ﴿هُوَ مَا﴾ په منزله د جنس دے ټولو اقسامو ته شامل دے ﴿ تُرُجِّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ﴾ دا په منزله د فصل دے ، پدی سره خاص ، عام ، مشترک اويستلے شو ، خاص ځکه اويستلے شو چې په هغې کښې وجوه نه وی او مشترک ځکه اويستلے شو چې په هغې کښې يوه معنی لره ترجيح نه وی ورکړے شوی ﴿بِغَالِبِ الرَّأْيِ﴾دا په منزله فصل ثانی دے ، پدی سره احتراز وشو د مُفَسَّر نه ؛ ځکه مُفَسَّر کښې مُجْمَل محتمل وی د معانيو کثيرو نو متکلم تري يوه معنى متعين کړی په تفسير سره خو هغه تفسير يقينی وی ظنی نه وی.

٤ـ تشريح د اصطلاحی تعريف؛ اعتراض: شميرول د مُأَوَّل د تقسيم اول د أقسامو نه صحيح نه دي ؛ ځکه تقسيم اول په لفظ کښې دے ، او مُأَوَّل خو صفت د مجتهد واقع کيږی ؛ ځکه په فِعْلُ التَّأْوِيْل سره به مجتهد يوه/ معنى لره ترجيح ورکړی وی ، صفت د مجتهد ته څنګه په اقسامو د لفظ کښې ګرځوي؟ **جواب**: مُأَوَّل اګر چې په فِعْلُ التَّأْوِيْل سره حاصليږی ، ليکن ددي رجع صيغې ته کيږی چې مجتهد يوي معنى لره ترجيح ورکوي ، نو دا معنیٰ په صيغة کښيوی او صيغة د لفظ سره تعلق ساتي.

سوال: د مُأَوَّل رجع چې تاسو صيغې ته کوی ؛ نو مجتهد ته يې ولې نه کوی ؟ **جواب**: لفظ او صيغة د نص سره تعلق ساتی دا قوی وی او فعل د مجتهد د رائے سره تعلق ساتی دا ضعيف وی ؛ نو نسبت قوی ته بهتر دے د نسبت نه ضعيف ته ، هم دا وجه ده چې په نصوصو کښې خامخا څه علت وی ؛ نو د حکم نسبت نص ته کيږی.

فائده: مصنف ﷺ په تعريف د مُأَوَّل کښې اوئيل ﴿ما ترجح من المشترک﴾ "من المشترک" قيد يې اولګوو پدی سره يې احتراز اوکړو د هغه مُأَوَّل نه چې هغه مُأَوَّل د خفی مشکل او مجمل دے ؛ ځکه د هغې تعلق د بيان سره دے او دا تقسيم تعلق د وضع سره ساتي ؛ يعنی د مُأَوَّل نه مُأَوَّل اصطلاحی مراد دے ،مُأَوَّل لغوی نه دے مراد ﴿غالب الرأى﴾ پدې لفظ باندی اعتراض وارديږی چې تعريف د مصنف ﷺ نه دے صحيح ؛ ځکه دا جامع نه دے او هر هغه تعريف چې شان ئې دا وی نو هغه نه وی صحيح ، صغریٰ خو بديهی ده دليل د کبریٰ دا دے چې خارجيږی تري هغه مُأَوَّل چې يوي/ معنى لره پکښې ترجيح ورکړے شوی وی په خبر واحد سره ، لکه: قروء لفظ لره چې مونږ ترجيح ورکړی ده په يوه/ معنى سره چې حيض دے او دليل ورلره خبر واحد دے چې: ﴿**طلاق الامة ثنتان وعدتها**

حيضتان﴾[1] دى ته خلق مُأَوَّل وائي خو ستا تعريف ورته نه شامليږى ؛ ځکه تا په تعريف کښې ﴿غالب الرأى﴾ اوئيلو دا په قياس او اجتهاداتو کښى راځى، او خبر واحد کښى نص دے؟ **جواب:** ﴿غالب الرأى﴾ نه مراد دے هغه شئ چې ظن راولى ، دا بيا عام دے که خبر واحد وى ، که عقل وى ، نفس لفظ وى ، سياق الکلام وى او که سباق الکلام وى ؛ ځکه دا ټول هغه امور دى چې ظن راولې، ظن چې څنګه عقل روالى نو خبر واحد يې هم راولى ، تفصيل ددى خبرى دادے چې د مُأَوَّل دګښو معنو نه ته يوه/١ معنىٰ مراد اخلې نو دهغى دپاره به مُرَجِّح يا خبر واحد وى ، لکه: لفظقروء چې احناف ددى نه حيض مراد اخلې، او مُرَجِّح ورلره حديث ګرځوې چې: ﴿طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان﴾ کيمت کښى فرق راځى خو کيفيت کښى فرق نه راځى، او کله ترجيح ورکولے شى په عقل سره ، عقل دلته دادے چې که د مُطَلَّقِى خزى عدت په حيضونوسره اوايو نو دا عدت په حيضونو مستلزم ګرځى عدت لره په طُهرونو سره ، خو که عدت په طُهرونو سره اوايو نو هغه مستلزم نه ګرځى عدت لره په حيضونو سره ، نو هر هغه معنى چې مستلزم بل لره ګرځى هغه معنىٰ اغستل بهتر دى د هغې نه چې مستلزم دى لره نه ګرځى ، تفصيل داسى دے چې شرعى طلاق هغه وى چې په طُهر کښى ورکړے شى ، اوس که عدت فى الأطهار اوئيلے شې ، نو په کوم طهر کښې چې طلاق ورکړے شوې وى نو د هغې نه پس به دوه/٢ نور طهرونه حيسابوې نو هله به عدت تاميګې او که د قروء معنى په حيضونو سره وکړے شې نو په کوم طهر کښې چې طلاق ورکړے شوې وې دهغى نه پس چې دا زنانه درى/٣ حيضه تير کړى نو عدت تام شو نو پديکښې طهرونه هم راغله او حيضونه هم راغله.

بيا د ترجيح ورکولو په نفس صيغى سره يوه/١ طريقه داده چې دا "قروء" جمع ده اوأقل د جمع درى/٣ دې ، درى/٣ قروء هله راځې چې مونږ حيضونه مراد واخلو او چې طهرونه مراد واخلو نو بيا درى/٣ قروء نه راځې ؛ ځکه کوم طُهر کښې چې طلاق ورکړے شوے وې، نو هغه پکښې شميروې ؛ نو په درى/٣ باندې پوره عمل رانغلو ، دويمه/٢ طريقه دا ده چې"قروء" جمع د "قَرْءِ" ده ، دا په دوه/٢ معنو راځې ؛ اجتماع او انتقال ، دا دواړه/٢ معنى په حيض کښې راځې په طُهر کښې نه راځې ، نو هغه معنى اغستل بهتر دې چې دواړه معنى پکښې وې د هغې نه چې يوه/١ معنى پکښې وې ، ترجيح ورکول په سباق سره مقصد دا دے چې مخکښې داسې يوه/١ قرينه موجود وې او د هغې نه دا معلوميږې چې دا معنى مراد ده ، دلته "ثلٰثة" لفظ راغلے دے دا درى/٣ ته وائې ، کم يا زيات نه ، نو چې په طُهر کښې طلاق ورکړے شې ، هغه طُهر به پکښې شميروې يا نه ، که هغه شميروې نو درى/٣ نه پوره کيږې او که دهغې نه علاوه وائې نو د دريو/٣ نه زيات شو ، د "ثلٰثة" اطلاق پرې پوره نه کيږې ، ترجيح ورکول په سياق سره ؛ مقصد دا چې مابعد کوم کلام راروان وې نو د هغې نه دا

[1] قد مر.

معلوميږي چې ددې لفظ دا معنى ده ، لکه: لفظ د "حل" دا په معنى د حلال والى هم راځي د حرامو ضد، او په معنى د حُلُول هم راځي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾[1] دلته چې مونږ سوق د کلام ته وکتل نو مونږ ته معلوم شوه چې دا "أُحِلَّ" د حلال والى نه دے ضد د حرامو ، او بل ځائے الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾[2] دلته سوق د کلام نه دامعلوميږي چې دا "اَحَلَّنَا" د "حُلُول" نه دے.

٥ـ ﴿وحكمه﴾ دې ځائے نه پنځمه/٥ خبره ذکر کوي ، حکم د مؤوَّل چې عمل کول دې پدې باندې سره د احتمال د غلطی نه ، مقصد دا چې په تأويل سره تا کومه معنیٰ متعيّن کړه نو په هغې باندې عمل کول واجب دي ، خو احتمال د غلطی به پکښې وي ، لکه: «ثلثة قروء» کښې د قروء نه احناف حيض مراد اخلې او شوافع ترې طُهر مراد اخلي ، ليکن مخالف ته به نسبت د غلطی نه کوي ؛ ځکه کيدے شي ستا دا معنى غلطه وي او هغه بله صحيح وي.**اعتراض:** په اودس کښې احناف وائي چې سنګل وينځل فرض دي او امام زفر ﷫ وائي چې فرض نه دي نو دا خو انکار شو د فرضو نه او انکار کول د فرضو نه کفر دے؟**جواب:** فرض دوه/٢ قسمه دي ١ـ فرض قطعی ٢ـ فرض اجتهادی ، مُنْکِر د فرض قطعی کافر وي او مُنْکِر د فرض اجتهادی کافر نه وي.

دويم/٢ حکم د مُأَوَّل دا دے چې دا مُأَوَّل مستقل قسم دے د تقسيم اوّل نه ،که نه دے؟ نو پدې خبره کښې اختلاف دے ، صدرالشريعة صاحب وائي چې دا مستقل قسم نه دے ، ددې وجې نه هغې په اقسامو د تقسيم اوّل کښې مُأَوَّل نه دے ذکر کړے بلکه د هغې په ځائے باندې يې "جمع منکّر" ذکر کړې ده ، ليکن جمهور﷭ وائي چې دا د اقسامو د تقسيم اوّل نه دے.

تشريح التقسيم الثّاني

وَالقِسْمُ الثَّانِى: فِى وُجُوهِ البَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ ، وَ هِيَ أَرْبَعَةٌ.

ترجمه: *او تقسيم ثاني په اقسامو د بيان او ظهور کښې پدې نظم سره دے او دغه وجوه د بيان څلور/٤ دي*

تشريح: ﴿والقسم الثانى فى وجوه البيان﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷬ د تفصيل د تقسيم اوّل نه ، چې هغه په لفظ د کتاب الله کښې وو بإعتبارالوضع ؛ نو شروع يې وکړه په تفصيل د تقسيم ثانی کښې د تقسيمات اربعو د کتاب الله ، دری/٣ سوالات راغله ، ١ـ نفس تفصيل ولې کوي؟ ٢ـ تفصيل کښې دا په دويم/٢ مقام کښې ولې ذکر کړو ، سره ددينه چې صاحب التوضيح دا په دريم/٣ مقام کښې ذکر کړے دے؟ ٣ـ تفصيل څنګه کوي؟ **جواب عن الاوّل:** ځکه تفصيل بعد الاجمال په ذهن کښې خه

---

[1] سورة البقرة ، الأية:١٨٧.
[2] سورة فاطر ، الأية:٣٥.

واقع کیږي ، بل دا چې تفصیل ته محتاج دے **جواب عن الثانی:** دایې په دویم/۲ مقام کښې ذکر کړو سره ددینه چې صاحب التوضیح په دریم/۳ مقام کښې ذکر کړے دے ، یو/۱ خو ددې وجې نه چې : «وللناس فیما یعشقون مذاهب» مصنف ﷺ دیته کتل دي ، چې ددې تقسیم تعلق د بیان سره دے ، اوّل د لفظ وضع کیږي ، بیا په مراد باندې چې دغه لفظ دلالت کوې نو واضح دے که غیر واضح ، بیا پس د هغې نه استعمالیږي ، نو ځکه یې په دویم/۲ مقام کښې ذکر کړو او صاحب التوضیح والا دې ته کتل دي چې کم تقسیم مصنف ﷺ دریم/۳ گرځولے دے ، نو دهغې تعلق د کلمې سره دے او ددې تعلق د کلام سره دے ، لکه څنگه چې د تقسیم رابع تعلق د کلام سره دے، او مفرد مخکښې وې ، لهٰذا د کم تقسیم تعلق چې د مفرد سره وې، نو هغه هم مخکښې کول پکار دې ، دې خبرې سره یو بل سوال هم دفع شو ؛ چې مصنف ﷺ تقسیم اوّل ولې مخکښې ذکر کړو او دایې وروستو کړو سره ددینه چې د دواړو تعلق د لفظ سره دے ، نو جواب معلوم شو ؛ چې د تقسیم اوّل تعلق د مفرد سره دے، او ددې تقسیم تعلق د کلام سره دے، او مفرد په مرکب باندې مقدّم وي. **جواب عن الثالث:** ۱ـ تعیین به اوکړې د تقسیم ثانی په ﴿والقسم الثانی﴾ سره ۲ـ جهت د تقسیم به متعین کړې په﴿فی وجوه البیان﴾سره. ۳ـ ددې تفصیل دپاره به مَقْسِم متعین کړې په﴿بذالک النظم﴾ سره ٤ـ ددې تقسیم اجمالی مقدار به متعین کړې په ﴿وهی اربعة﴾ سره ٥ـ تفصیل ددغه اقسامو به وکړې په ﴿والظاهر.. والنص..والمفسّر.. والمحکم..﴾ سره ، **ربط لفظی:** ﴿القسم﴾ موصوف ﴿الثانی﴾ صفت ، موصوف سره د صفت نه مبتداء شوه﴿فی وجوه البیان﴾ په اعتبار د متعلق سره خبر دے ، مبتداء او خبر جمله اسمیه معطوفه یا مستأنفه ده.

﴿قسم﴾ په معنی د تقسیم سره دے ، قرینه پرې دا ده چې اجمال کښې کومه اقسام وو، نو د هغې نه تقسیمات مراد وو، نو دلته هم مونږه د قسم نه تقسیمات مراد اخلو دپاره ددې چې تفصیل د اجمال سره موافق شي. **سوال:** چې د قِسَمْ نه تقسیم مراد دے، نو تعبیر ترې په قِسَمْ سره ولې کوې؟ **جواب:** پدې فن کښې مقصود استنباط د احکامو وي او استنباط د احکامو د اقسامو نه کیږي ، تقسیماتو نه نه کیږي ﴿وجوه﴾ جمع د "وَجْهٌ" ده په معنی د مخ ، دلته مراد اقسام او طُرق دي ، مصنف ﷺ توریه او تلمیح کړې ده پدې شان چې د لفظ یوه/۱ معنی قریبه وې او بله بعیده ، متکلّم ترې معنی بعیده مراد واخلي، او مخاطب معنی قریبه مراد واخلي ، دلته د وجوه معنی قریبه اندام مخصوصه (مخ) دے، او معنی بعیده یې اقسام او طُرُقْ دي ، بیا ددوئ په مینځ کښې مناسبت د تعارف دے ، لکه څنگه چې په مخونو سره تعارف راځي نو دغه شان پدې اقسامو سره هم تعارف حاصلیږي ﴿فی وجوه البیان﴾ بیان په دری/۳ معنو راځي ، دلته په معنی مصدری سره دے "اظهار المعنی للسامع" اشاره شوه دې خبری ته چې "البیان" کښې "الف لام" عوض د مضاف الیه نه دې ، اصل کښې داسې دے «اظهار المعنی للسامع» قطع د ترکیب اضافی وشوه په حذف د مضاف الیه سره به عوض کښې "الف لام"

راغلل ، مقصد دا چې تقسیم ثانی په اقسامو د اظهارالمعنی کښې دے سامع ته ، یعنی د لفظ معنی سامع ته ښکاره ده که خفی ده؟ او که ښکاره ده نو بیا مسوق ده که غیر مسوق ده؟ محتمل د تخصیص او مجاز دے او که نه دے؟ محتمل د نسخ دے او که نه دے؟ او خفاء چې راځې نو دا ناقصه ده که کامله؟ پدې طریقې سره بیان وکړې ، پدې سره تعیین د جهت التقسیم وشو او د مخکښې تقسیم او ددې تقسیم په درمیان کښې فرق هم معلوم شو ، چې مخکښې تقسیم فقط په لفظ کښې وو په اعتبار د وضع سره او دا تقسیم په لفظ کښې دے په اعتبار د بیان سره او بیا مونږ معنی د بیان وکړه:«اظهار المعنی للسامع» او ددې تعلق د کلام سره دے ؛ نو ځکه مونږ اووئیل چې ددې تقسیم تعلق د کلام سره دے ، لکه څنګه چې د تقسیم رابع تعلق د کلام سره دے ، ځکه تقسیم رابع کښې اثبات د مراد وې په دلیل سره او دا هم په کلام کښې راځې په خلاف د وضع او استعمال ؛ ځکه دا په مفرداتو کښې راځې ﴿بذالک النظم﴾ پدې سره مَقْسِم متعین شو چې دا په هغه نظم کښې دے کوم چې مخکښې تیر شوے دے ، پدیکښې اشاره دې خبرې ته وشوه چې د هغه تقسیم اقسام ددې سره جمع کیدے شې ، چې یو لفظ خاص هم وې او ظاهر یا نص یا مفسر یا محکم هم وې ، خپل مینځ کښې نه جمع کیږې خو دې سره جمع کیدے شې.

فائده: "ذالک" اسم اشاره یې راؤړه د بعید دپاره دې خبرې ته اشاره ده چې د نظم اولنی دوه اقسام ـ خاص عام ـ مراد دې ، دا روستنی دوه ـ مشترک مُأَوَّل ـ نه دې مراد ، ځکه دا تقسیم په بیان کښې دے او په مشترک سره بیان نه حاصلیږې او مُأَوَّل فرع د مشترک ده نو پدې سره به په طریقه أولٰی بیان نه حاصلیږې.

﴿وهی أربعة﴾ دې مقام کښې چند خبرې یادول ضرورې دې ۱ـ ﴿هی﴾ ضمیر مرجع متعین کول ۲ـ ﴿اربعة﴾ حمل په ﴿هی﴾ باندې صحیح کول ۳ـ د اربعو تعیین کول ٤ـ وجه الحصر په هغې کښې ذکر کول ٥ـ تعیین د اقسامو د تقسیم ثاني.

۱ـ﴿هی﴾ ضمیر ﴿وجوه﴾ ته راجع دے.**اعتراض:** راجع مرجع کښې مطابقت نشته ؛ ځکه ﴿هی﴾ ضمیر د مؤنث دے او ﴿وجوه﴾ مذکر دے؟**جواب:** علاوه د جمع مذکر سالم نه جمع ته ضمیر د مؤنث راجع کیدے شې ، ځکه هره جمع علاوه د جمع مذکر سالم نه دا په تأویل د "جماعة" سره واحد مؤنث وې ، کما قال الشاعر:

إِنَّ قَومِی إِجْتَمَعُوا وَبِقَتْلِی تَحَدَّثُوا **لَاأُبَالِی بِجَمْعِهِمْ کُلُّ جَمْعٍ مُؤَنَّثُ**[1]

۲ـ﴿أربعة﴾حمل په هی باندې صحیح کول ؛ تفصیل ددې خبرې دا دے ، چې مصنف ﷺ پدې تقسیم کښې اته/۸ اقسام ذکر کړې دې «ظاهر ، نص ، مفسر ، محکم ، خفی ، مشکل ، مجمل ، متشابه» **سوال:**

---

[1] لم اجده.

«خفی ، مشکل ، مجمل ، متشابه» پدې تقسیم کښې داخل دي که نه دي داخل؟ که داخل وي نو بیا د ﴿اربعة﴾ حمل نه صحیح کیږي «وهی ثمانیة» وئیل پکار وو او که داخل نه وي ؛ نو بیا په ابتداء کښې لفظ د ﴿اربعة﴾ نه صحیح کیږي «و أقسام النظم والمعنی إلی معرفة احکام الشرع خمسة» وئیل پکار وو؟**جواب:** ١ـ دا اقسام پدیکښې داخل دي او په عبارت کښې صنعت استخدام دے ، چې یو شیء په اسم ظاهر سره ذکر شي نو یوه/١ معنی مراد وي او چې ضمیر ورته راجع شي نو بیا بله معنی مراد وي ﴿وجوه البیان﴾ کښې ټول اقسام داخل وو که جانب د ظهور وي او که جانب د خفاء وي ﴿هی﴾ ضمیر چې راجع شو ؛ نو بیا صرف اقسام د ظهور مراد اخلو ، معنی به داسې شي *او دا اقسام د بیان په اعتبار د ظهور سره څلور دي* یا دا چې دا پکښې نه دي داخل او د ﴿اربعة﴾ نه هغه مراد دي چې د هغې نه إستنباط د احکامو کیږي او خفی ، مشکل ، مجمل چې په خپله خفاء باندې پاتې وي نو استنباط د احکامو ترې نه کیږي. **سوال:** چې استنباط د احکامو ترې نه کیږي نو بیا یې دلته ولې ذکر کوې؟**جواب:** دلته دا مونږ ذکر کړې دي دپاره د وضاحت ددې اقسامو اربعو.

٣ـ تعیین د أربعو: ظاهر ، نص ، مفسر ، محکم.

٤ـ وجه الحصر: ددې قسم دا معنی به خالی نه وي یا به د نفس صیغې نه معلومیږي یا به نه معلومیږي ، بلکه محتاج به وي سوق ته ، که د نفس صیغې نه معلومیده ؛ نو ظاهر که محتاج وه سوق ته ؛ نو بیا به خالی نه وي ، احتمال د تأویل تخصیص به لری یا به نه لری ، که احتمال یې لرلو ؛ نو نص او که نه یې لرلو ؛ نو بیا به خالی نه وي احتمال د نسخ به لرې یا به نه لرې ، اوّل مفسر ثانی محکم.

٥ـ تعیین د ټولو اقسامو د تقسیم ثاني: "ظاهر ، نص ، مفَّسر ، مُحُکَم ، مُشکِل ، مُجُمَل ، متشابه" وجه الحصر په اقسامو د خفاء کښې دا ده ، چې: دا خفاء چې راغل ده په معنی کښې نو یا به د امر عارض د وجې نه وي یا به د صیغې د وجې نه ، که د امر عارض د وجې نه وه ؛ نو خفی او که د صیغې د وجې نه وه ؛ نو دا خفاء به په نفس طلب او تأمل سره ښکاره کیږي یا به قرائنو لفظیو او عقلیو ته محتاج وي ، که په نفس طلب او تأمل سره معلومیدله ؛ نو مشکل او که قرائنو ته محتاج وه نو امکان په دنیا کښې ددغې خفاء د لرې کولو به لرې یا به امکان نه لرې ، اوّل مجمل ثانی متشابه.

حاصل دا چې پدې تقسیم کښې ټول اته/٨ اقسام دي ؛ څلور/٤ په جانب د ظهور کښې او څلور/٤ په جانب د خفاء کښې دي او دیته متقابلات وائي.

تشریح الظاهر

اَلظَّاهِرُ وَ هُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْه بِنَفْسِ الصِّيْغَةِ

ترجمه: *اول قسم ظاهر دے، دا ظاهر هغه لفظ دے چې ښکاره وي ، واضح وي ، منکشف وي مراد د لفظ سامع ته ددې لفظ نه په نفس صیغې سره قطع لحاظ د قرائنو لفظیو نه او عقلیو نه*

تشريح: ﴿الظاهر وهو ماظهر المراد﴾ دې مقام کښې چند خبرې زده کول ضرورې دې ۱ـ ربط د ماقبل سره ۲ـ لغوی تحقیق ۳ـ اصطلاحی تعریف ٤ـ تشریح د اصطلاحی تعریف ٥ـ مثال د ظاهر.

۱ـ ربط: ربط معنوی ؛کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د اقسام اربعو د تقسیم ثانی د جانب د ظهور نه ؛ نو شروع وکړه دهغې په تفصیل باندې ، درې/۳ سوالات راغلل ۱ـ نفس تفصیل ولې کوې؟ ۲ـ تفصیل کښې ظاهر ولې مخکښې کړو؟ ۳ـ تفصیل څنګه کوې؟ **جواب عن الاوّل**: کما مرَّمراراً ، **جواب عن الثانی**: تفصیل کښې یې ظاهر ځکه مخکښې کړو چې ددوئ یو قانون دے ؛ کله دوئ انتقال کوې د ادنٰی نه اعلٰی ته او کله انتقال کوې د اعلٰی نه أدنٰی ته ، دلته یې په اوله/۱ خبره عمل کړے دے ؛ چې هغه انتقال دے د ادنٰی نه اعلٰی ته "ترقی د ادنٰی نه اعلٰی ته" **جواب عن الثالث**: ۱ـ تعیین د قسم اوّل به وکړې په ﴿الظاهر﴾ سره ۲ـ تعریف به ورله وکړې په ﴿وهو ماظهر﴾ سره ۳ـ مثال به ورله ذکر کړې په ﴿نحو قوله تعالی﴾ سره ، **ربط لفظی**: "الظاهر" خبر دے دپاره د مبتداء محذوفی «أی: القسم الاوّل الظاهر»

۲ـ لغوی تحقیق: لغوی تحقیق کښې د درې/۳ امورو اهتمام ضرورې دے ۱ـ صیغة ۲ـ معنی ۳ـ مناسبت ، "ظاهر" صیغة د اسم فاعل ده د باب "فَتَحَ يَفْتَحُ" نه ، لغت کښې په معنی د وضوح او انکشاف سره راځې ، مصطلح ظاهر ته هم ځکه ظاهر وائې چې پدیکښې معنی د ظهور او انکشاف پرته ده.

۳ـ اصطلاحی تعریف: اصلاحی تعریف مصنف ﷺ کړے دےمقصد یې دا دے چې کله یو سړے اهل لسان وې او ستا لفظ واؤرې نو ددې لفظ په اوریدو سره معنی د هغه ذهن ته راځې او محتاج پکښې قرینی ، طلب او تأمل ته نه وې ، لکه: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[1] چې دا یو داسې سړے واؤرې چې هغه اهل عرب وې نو سمدست یې ذهن ته دا راشې چې خرڅول اغستل جائز دې او سود حرام دے ، څه قرائینو ته پکښې ضرورت نه وې.

٤ـ تشریح د اصطلاحی تعریف: ﴿هو﴾ ضمیر "ظاهر" ته راجع دے ﴿ما﴾ لفظ مبهم دے ، د لفظ نه عبارت دے او دا د لفظ نه ځکه عبارت اخلو چې هر تعریف کښې جنس او فصل پکار وې ، نو دا ﴿ما﴾ په منزله د جنس دے او په جنس کښې دا قانون دے ؛ چې تر څو جنس قریب موجود وې نو صیرورت به جنس بعید ته نه کیږې او د ظاهر دپاره جنس قریب لفظ دے ، دا په منزله د جنس وو ټولو اقسامو د تقسیم ثانی ته شامل وو ﴿ظهر المراد﴾ دا په منزله د فصل شو پدې سره احتراز وشو د خفی ، مشکل ، مجمل ، متشابه نه قبل البیان ؛ ځکه د هغې بیان نه وې شوے ﴿بنفس الصیغة﴾ دا په منزله د فصل ثانی دے، دې سره احتراز وشو د نَصْ ، مُفَسّر او مُحکَم نه ؛ ځکه دا ټول قرائنو لفظیو

---

[1] سورة البقرة ، الأية:۲۷۵.

عقليو ته محتاج دي ؛ نَصْ محتاج دے سوق ته ، مُفَسّر محتاج دے داسې قرينو ته چې باب د تأويل او تخصيص بند کړي او مُحكَم محتاج دے داسې قرينې ته چې باب د نسخ ورسره هم بند کړي او دې سره خفی ، مشکل ، مجمل او متشابه بعد البيان هم اوتل ؛ ځکه چې بعد البيان ددې ټولو نه مراد په نفس صيغې سره نه معلوميږي ، بعد البيان "خفی" طلب ته محتاج دے "مشکل" تأمّل ته محتاج دے "مُجمَل" بيان د مُجمِل ته محتاج دے او د "متشابه" بيان ممکن نه دے په دنيا کښې انتظار به قيامت ته کوي.

تنبيه: نَصْ ، مُفَسّر او مُحكَم چې مونږ د تعريف د ظاهر نه اوباسو نو دا بناء دې په مذهب د متأخرينو، نه په مذهب متقدمينو ؛ ځکه د متقدمينو او متأخرينو په درميان کښې اختلاف دے پدې متقابلاتو کښې ، چې په جانب د ظهور کښې کوم څلور/٤ اقسام دي نو ددې په مينځ کښې مباينت شته او که نشته ، د متأخرينو په نزد باندې شته ؛ ځکه ظاهر هغې ته وائي چې په هغې کښې سوق نه وي او نص هغې ته وائي چې په هغې کښې سوق وي ، يو/١ قيد په يو شيء کښې معتبر دے وجوداً او بل کښې معتبر دے عدماً نو دا د يو بل سره نه شي جمع کيدلے ، د نَصْ د مُفَسّر سره مباينت دے ؛ ځکه نَصْ هغې ته وائي چې احتمال د تأويل او تخصيص به لرې او مُفَسّر به نه لرې نو دلته هم يو/١ قيد وجوداً معتبر دے او بل عدماً معتبر دے ، مُفَسّر او مُحكَم په درميان کښې هم مباينت دے ؛ ځکه مُفَسّر هغې ته وائي چې د نبی ﷺ په زمانه کښې احتمال د نسخ به لرې او مُحكَم احتمال د نسخ نه لرې ، نو ددوئ په نزد باندې په ﴿بنفس الصيغة﴾ سره دا اقسام اوتل.

دويم/٢ مذهب د متقدمينو دے ؛ د هغوئ مذهب دا دے چې کوم څلور/٤ اقسام په جانب د ظهور کښې دې او دغه شان چې په جانب د خفاء کښې دې ، نو پديکښې مباينت نشته ، بلکه نسبت د عموم خصوص دے پکښې ؛ پدې شان سره چې ظاهر عام دے نَصْ خاص دے بيا مُفَسّر عام دے مُحكَم خاص دے او قانون دا دے ، چې خاص د عام سره جمع کيدے شي ، هر نَصْ به ظاهر وي، خو عکس ضروري نه دے ، هر مُفَسّر به نَصْ وي عکس ضروری نه دے، او هر مُحكَم به مُفَسّر وي خو عکس ضروری نه دے ؛ ځکه هغوئ وائي ظاهر هغه دے، چې ظاهر وي په نفس صيغې سره عام ددې نه که سوق شوے وي، او که نه وي شوے او نص کښې به سوق شوے وي ، نو ظاهر عام شو او نص خاص شو ، بيا نص هغه دےچې په هغې کښې وضاحت زيات شوے وي په داسې شان سره چې احتمال د تأويل او تخصيص لرې او که نه لرې او مُفَسّر کښې احتمال د تأويل او تخصيص نه وي نو مُفَسّر خاص او نَصْ عام شو ، د مُفَسّر دوئ تعريف کوي چې د هغې وضاحت د نَصْ نه زيات شوے وي ، احتمال د نسخ لرې، او که نه لرې او مُحكَم هغه دے، چې: په هغې کښې قوت راغلے وي ، خو احتمال د نسخ به نه لرې ؛ پدې بنياد باندې هر لاندې د بره سره جمع کيدے شي نو اخراج ته ضرورت نشته.

دفع د بعض اعتراضاتو: ۱ـ تعريف د ظاهر نه دے صحيح ؛ ځکه دا مشتمل دے په دور باندې، او هر هغه تعريف چې شان يې دا وې نو دا نه وې صحيح ، دا خبره مخکښې واضحه شوې ده، چې: کومه تعريف په دور مشتمل وې نو هغه نه وې صحيح ؛ تعريف داسې مشتمل دے په دور چې ﴿الظاهر﴾ صيغة د اسم فاعل ده ، مشتق ده، او مشتق په خپل معرفت کښې موقوف وې په مصدر، او ﴿ظَهَر﴾ ماضی ده ، دا هم په خپل معرفت کښې موقوف وې په مصدر ، ددې دواړو مصدر "ظُهُور" دے ، بيا قانون دا دے، چې مُعَرَّفْ په خپل معرفت کښې موقوف وې په مُعَرِّفْ باندې ، نو ﴿ظاهر﴾ په خپل معرفت کښې موقوف شو په ﴿ماظهر المراد﴾ باندې ، نو "ظُهُور" په "ظُهُور" موقوف شو، او ديته توقف د شيء على نفسه وائي ، چې دا ناروا دے؟ **جواب:** ﴿الظاهر﴾ کښې ظهور اصطلاحی دے او ﴿ماظهر﴾ کښې ظهور لغوې دے، **ظهور اصطلاحی** قسم اوّل د اقسامو اربعو د تقسيم ثانی نه بإعتبارالظهور او **ظهور لغوی** انکشاف او وضاحت ته وائي.

۲ـ تعريف مانع نه دے د دخول د غير نه ،خفی پکښې داخل شو ؛ ځکه خفی هغې ته وائي چې د هغې مراد ظاهر وې او تا تعريف د ظاهر داسې وکړو چې مراد يې ظاهر وې؟**جواب:** معنٰی کښې دا اعتراض دفع شوے وو ، ځکه مونږ معنی داسې کړې وه چې ظاهر وې مراد ددې سامع ته او خفی مراد سامع ته ظاهر نه وې ، بلکه متکلم ته ظاهر وې. **۳ـ** خلق به ورته ظاهر وائي ليکن ستا تعريف به پرې نه صادقيګي لکه أمی سړې ته اوائي چې: ﴿احل الله البيع وحرم الربوا﴾ ديته خلق ظاهر وائي خو أمی سړے پدې نه پوهيږي؟**جواب:** دا اعتراض هم معنی کښې دفع شوے وو ، چې دا سامع به اهل لسان وې. **٤ـ** اهل لسان به وې بيا به ورته هم مراد نه وې ظاهر ، لکه: کوڼ ته داسې اوائي يا درنه لرې وې هغې ته اوائي؟**جواب:** دا سامع به اهل لسان وې خو پدې شرط باندې چې کلام به اوري.

۵ـ مثال: مصنف ﵀ مثال دلته نه دے ذکر کړے ؛ ځکه روستو يې ذکر کوې ، دويم/۲ ددې امثله زيات وو نو ددې وجې نه يې ذکر نه کړو ، يو/۱ مثال دا دے ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1] دويم/۲ مثال دا دے چې کله يو سړے تا ته اوائي «رَأَيْتُ القَوْمَ حِيْنَ جَاءَنِى زَيْدٌ» نو دا ظاهر دے په مجيئت د قوم کښې ، دريم/۳ مثال نبی ﷺ نه تپوس شوے وو چې مونږ درياب کښې ګرځو راګرځو سمندر اوبو کښې مونږ اودس کولے شو يا نه شو کولے ؛ نو نبی ﷺ وفرمائيل: ﴿**هُو الطَهُورُ مَاؤُه وَالحِلُّ مَيْتَتُهُ**﴾[2] اوس ددې حديث په اوريدلو سره سم دست د اهل زبان ذهن ته دا خبره راځي چې د سمندر ميته چې هغه "مهے" دے حلال دے.

---

[1] سورة البقرة ، الأية:۲۷۵.
[2] مسند الشافعي – ترتيب السندي (۱/ ۲۳).

تشريح النص

وَ النَّصُّ وَهُوَ مَا إِزْدَادَ وُضُوحاً عَلىٰ الظَّاهِرِ بِمَعْنىً فِي الْمُتَكَلِّمِ ، نَحْوُ قَوْلِه تَعَالىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[1] اَلآيَة فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِى الإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ العَدَدِ لِأَنَّه سِيْقَ الكَلَامُ لِأَجْلِه

ترجمه: *او دا نص هغه لفظ دے چې زيات شوے وې په اعتبار د وضاحت سره په وضاحت د ظاهر باندې په سبب د معنى چې كائن وې په متكلم كښې ، لكه: دا قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَانْكِحُو مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبَاعَ﴾ ، يقيناً دا قول د الله تعالى ظاهر دے په اباحت د نكاح كښې، نص دے په بيان د عدد كښې؛ ځكه شان دا دے چې چلولے شې دے كلام ددې عدد دپاره*

تشريح: ﴿والنص وهو ما ازداد وضوحاً﴾ دې ځائے سره مناسب چند خبرې يادول ضرورې دې ١ـ ربط ٢ـ لغوې تحقيق ٣ـ اصطلاحى تعريف ٤ـ وضاحت د اصطلاحى تعريف ٥ـ مثال

١ـ ربط: ربط معنوې دا دے كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/١ قسم د اقسامو اربعو د تقسيم ثانى نه په اعتبار د ظهور سره ؛ نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويم/٢ قسم د اقسامو اربعو د تقسيم ثانى نه بإعتبارالظهور ؛ درى/٣ سوالات مخې ته راغلل ١ـ نفس تفصيل ولې كوې؟ ٢ـ تفصيل كښې يې دا ولې په دويم/٢ مقام كښې ذكر كړو؟ ٣ـ تفصيل څنګه كوې؟ **جواب عن الاوّل**: ځكه تفصيل بعد الاجمال أوقع فى الذهن وې ، بل دا چې تفصيل ته محتاج دے ، **جواب عن الثانى**: دويم/٢ مقام كښې يې ځكه ذكر كړو ، چې ترقى د ادنىٰ نه اعلىٰ ته كوې او دا نص د ظاهر نه اعلىٰ دے ، **جواب عن الثالث**: تفصيل داسې كوې چې ١ـ تعيين به وكړې د قسم ثانى د تقسيم ثانى نه په اعتبار د ظهور سره په ﴿والنص﴾ سره ٢ـ تعريف به ورلره وكړې په ﴿و هو ماظهر المراد﴾ سره ٣ـ مثال به ورلره ذكر كړې په ﴿نحو قوله تعالىٰ..﴾ سره ٤ـ تطبيق د مثال به د ممثل سره وكړې ﴿فإنه ظاهر ..﴾ سره ، **ربط لفظى**: ﴿النص﴾ خبر دے دپاره د مبتداء محذوفې «أى: القسم الثانى النص».

٢ـ لغوى تحقيق: درى/١ خبرو اهتمام ضرورى دے ١ـ صيغة ٢ـ معنى ٣ـ مناسبت ، ﴿نص﴾صيغة د مصدر ده "نَصَّ يَنُصُّ نَصًّا" نه ، لغت كښې مأخوذ دے يا د «نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد» او دا په هغه وقت كښې وئيلے كيږې چې كله انسان څورلى تيزه كړې نو دا تيزول ددې په تكلّف باندې وې ؛ ددې وجې نه ناوې لره چې كومه مجلس تيار شوے وې نو هغې ته "منصَّه" وائې ؛ ځكه په هغې كښې هم يو زيادت دظهور راغلے وې په اعتبار د نورو مجالسو سره په يو نوع د تكلف ، پدې معنى مناسبت دا دے چې ددې هغه ظهور زيات شوے وې د ظهور د ظاهر نه په سبب د سوق، او نص په معنى د تصريح سره هم راځې ، لكه: خلق وائې «نَصَّ فلان على كذا ، أى: صَرَّح به» نص ته هم ځكه نص وائې چې پديكښې د سوق د وجې نه په ظهور تصريح شو وې.

---

[1] سورة النساء ، الأية:٣.

۳ـ اصطلاحی تعریف: اصطلاحی تعریف مصنف ﷬ کړے دے ؛ دا نص هغه لفظ دے چې زيات شوے وي په اعتبار د وضاحت سره په وضاحت د ظاهر باندې په سبب د معنی چې کائن وي په متکلم کښې ﴿ما﴾ عبارت دے د لفظ نه ، ځکه دا د دې جنس قريب دے ، دا جنس شو ﴿إزداد وضوحاً على الظاهر﴾ په منزله د فصل اوّل دے ، دې سره احتراز وشو د ظاهر نه ؛ ځکه په هغې کښې نفس ظهور وي زيادت ظهور پکښې نه وي ﴿بمعنى فى المتكم﴾ او دا زيادت چې راغلے وي نو په سبب دهغې معنی د قرينی لفظي چې هغه به يا د سياق نه معلوميږي يا د سباق نه او دغه قرينه لفظيه به په متکلم کښې وي ، خو دې سره يې دا قيد ونه لګوو چې احتمال د تأويل او تخصيص به لرې دايې ځکه ونه لګوو چې که ته په مذهب د متقدمينو يې نو بيا دې قيد ته ضرورت نشته او که ته په مذهب د متأخرينو يې نو دا قيد ورسره په خپله ولګوه ، چې احتمال د تأويل او تخصيص به لرې ؛ نو پدې قيد سره دا بيا په منزله د فصل ثانی شو ، احتراز راغلو د مفسَّر او مُحكَم نه ؛ ځکه دغه احتمال د تأويل او تخصيص نه لرې.

تشريح د تعريف: ﴿وضوحاً﴾ منصوب دے بنا بر تميز او بيا تميز کله عن مفردٍ وي او کله عن نسبة وي ؛ دا تميز عن نسبة دے ، پدې شان چې د ﴿إزداد﴾ کوم نسبت لفظ ته شوے دے نو پدې کښې ابهام وو ، چې دا زيادت په لفظ کښې د څه په اعتبار سره دے ﴿وضوحاً﴾ سره وضاحت وشو ؛ چې دا په اعتبار د وضاحت سره دے ، تقدير د عبارت داسې دے «أى:ازداد وضوحه على الظاهر» او ديته تميز محوّل عن الفاعل وائې ، چې اصل کښې دا فاعل وو د هغې نه دا نقل شو تميز ته ، نو منصوب شو.

اعتراض: دلته دا "وضوح" مزيد دے او "ظاهر" مزيد عليه دے ، بيا"وضوح" عرض دے "ظاهر" ذات دے ؛ نو زيادت د جنس د مزيد عليه نه نه شو او په زيادت کښې دا قانون دے چې دا به د جنس د مزيد عليه نه وي؟**جواب**: دا وضوح په حذف د مضاف سره دے «أى: على وضوح الظاهر» زائد به وي دا وضاحت د نص په وضاحت د ظاهر ، دواړو/؟ جانب ته وضاحت وضاحت شو.

﴿بمعنىً﴾ "باء" دپاره د سبب ده ﴿معنىً﴾عبارت دے د قرينی لفظي نه ، معنی به داسې شي *په سبب د قرينی لفظي چې داقرينه لفظيه کائن وي په متکلّم کښې* دا معنی مونږ ځکه وکړه چې کومه معنی په متکلم کښې وي نو دا يو امر "مُبَطَّن" پټ څيز دے ، سامع پدې خبردار نه شي ګرځيدلے ، نو ته څنګه وائې چې د نص وضاحت به په وضاحت د ظاهر باندې سامع ته ښکاره شوے وي ؟ نو جواب وشو چې "معنی" د امر مبطّن نه عبارت نه ده ، بلکه دا عبارت ده د قرينی لفظي نه چې هغه د سياق و سباق نه معلوميږي.

٥ـ وضاحت بالمثال: قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[1] ﴿الآية﴾ داسې عبارت چې راشې نو ددې مطلب دا وې چې «إِقْرَا الآيَةَ إِلَىٰ آخِرِهَا»

٦ـ تطبيق د مثال د ممثل سره: چې يو سړے اهل زبان وې په عربي لغت باندې پوهيږې او دا آيت هغه ته واؤرولے شي نو هغه د صيغې د آيت نه دا خبره معلوموې چې نكاح جائز ده.**اعتراض:** مصنف ﷺ اووئيل چې دا ظاهر دے په "اطلاق" كښې، اطلاق په معنى د اباحت دے؛ ځكه "فانكحو" امر دے او امر دپاره د وجوب وې او چې د وجوب دپاره نه صحيح كيږې نو بيا به ترې ادنىٰ مرتبه اخلي او ادنىٰ مرتبه د امر اباحت دے، نو ددې وجې نه مونږ وايو چې دا آيت ظاهر دے په اباحت د نكاح كښې، نو اوس سوال دا راځي چې هر كله دا آيت ظاهر دے په اباحت د نكاح كښې؛ نو مصنف ﷺ لره پكار دا وه چې داسې عبارت يې وئيلے وے «فإنه ظاهر فى الاباحة» ﴿فى الإطلاق﴾ سره تعبير ولې كوې؟**جواب:** دا خبره ځكاره كوې چې عقل ددې خبرې تقاضاء كوې چې د آزادې زنانه سره نكاح كول دې جائز نه شي، وجه دا ده چې په نكاح سره يوه آزاده زنانه په قيد كښې راځي او دا جائز نه دې، ليكن د ضرورت د وجې نه دا جائز شوې ده او هغه ضرورت "تواتلد تناسل" دے، چې دا دنيا آباده وې، نو چونكه دا عقلاً ناجائز وه صرف شرعاً جائز شوه، لهٰذا كه "اباحت" يې وئيلے وے نو چا به وئيل چې دا عقلاً هم جائز ده﴿نصٌّ فى بيان العدد﴾ دا نص دے په بيان العدد كښې، وجه دا ده چې كلام ددې دپاره چلولے شوے دے، حاصل ددې خبرې دا دے؛ چې مونږ دې آيت ته نص د عدد په باره كښې په درې/٣ دلائلو سره وايو:

١ـ كله چې حكم وارد شي په يو شيء او دا شيء مقيّد وې په يو قيد نو دغه مقام كښې اثبات د هغه قيد مقصود وې نه ده هغه شيء، لكه: ﴿فَٱنكِحُواْ﴾ يو حكم دے، دا وارد شوے دے په ﴿مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ او دا مقيّد شوے دے په قيد د ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ سره، نو دلته اثبات د ﴿مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ نه دے بلكه اثبات د قيد ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ دے او دا عدد دے.

٢ـ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ چې كله د نكاح حكم وكړو، نو ابتداء يې د عدد نه وكړه چې ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ او وروستو بيا هغه ذكر كوې چې عدد نه دے او هغه يې مقيد كړو په يو قيد چې ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾[2] هر كله چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كلام كښې دا ترتيب مختاره كړو؛ چې ابتداء يې د عدد نه وكړه او كوم شيء چې عدد نه وو نو هغه يې وروستو ذكر كړو په طريقه د تعليق سره، نو معلومه شوه چې مقصود پدې ځائے كښې بيان د عدد دے، كه مقصود بيان د عدد نه وے نو بيا پكار وه چې د "ايک/١" نه يې شروع كړې وے. **سوال:** "ايک/١" ځنګه عدد نه دے داخو د عدّ په جواب كښې واقع كيږې؟ **جواب:** دا خبره زمونږ بناء ده په نزد د هغې اهل حساب والا چې

---

[1] سورة النساء، الأية:٣.

[2] سورة النساء، الأية:٣.

هغوئ د عدد دغه تعریف ـ چې واقع کیږي په جواب د عدّ کښې ـ نه کوې ، دا دهغه اهل حساب والا په مذهب بناء ده ، چې هغوئ د عدد داسې تعریف کوې: "نصف د مجموعه د حاشیتینو" یعنی چې ته دوه/۲ طرفونه جمع کړې او د هغې نه کوم حاصل راتلو هغه په مینځ نیم کړې دغې ته عدد وائې ، لکه: چار/٤ عدد دے ، دا نصف د مجموعی د حاشیتینو دے ، چار/٤ نه لاندې تین/۳ دے (٥+٣=٨) ، ٨ چې په مینځ نیم کړې نو چار/٤ ترې جوړیګې ، لهٰذا چار/٤ عدد شو ، دغه شان دو/۲ او تین/۳ هم دې ، خو په "ایک/١ " دا تعریف نه صادقیګې ؛ ځکه د هغې لاندې حاشه نشته.

۳ـ اباحت د نکاح د نورو آیتونو نه هم معلومیږې ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1] دلته اباحت د نکاح معلومیږې او عدد نه دے راغلے او دلته عدد راغلو نو معلوم شوه چې ددې آیت سوق دپاره د عدد شوے دے ، مقصد دا دے چې د اسلام نه مخکښې به خلقو نکاحونه کول خو د هغې شمیر نه وو معلوم ، اسلام چې راغلو نو پدې یې پابندې ولګوله او دا اجازت یې ورکړو چې د څلورو/٤ پورې په یو وقت کښې نکاح کولے شی ددې نه زیاتو سره نه شی کولے.

تشریح المفسر

وَ الْمُفَسَّر وَ هُوَ مَا إِزْدَادَ وُضُوحاً عَلَى النَّصِّ عَلىٰ وَجْهٍ لَايَبْقىٰ فِيْه إِحْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَ التَّأْوِيْلِ نَحْوُ قَولِه تَعَالىٰ فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُه أَلإِيجَابُ قَطْعاً بِلَا إِحْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَ لَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّه يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمه:*دا مفسّر هغه لفظ دے چې زیاتی شوے وې په اعتبار د وضاحت په وضاحت د نص ، په داسې طریقی سره چې نه وې پاتی پدیکښې احتمال د تخصیص او تأویل ، لکه دا قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾[2] او اثر مرتب د مفسّر ثابتول د حکم دې په قطعی طریقی سره بغیر د احتمال د تخصیص او تأویل نه ، مګر دا مفسّر د نسخې احتمال لرې*

تشریح: ﴿والمفسر وهو..﴾ دې مقام سره مناسب چند خبری یادول ضروری دې ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوې تحقیق د "مفسَّر" ٣ـ اصطلاحی تعریف ٤ـ مثال د "مفسّر" ٥ـ حکم د "مفسَّر"

١ـ ربط: ربط معنوې دا دے ؛ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصیل د دوو/٢ قسمونو د تقسیم ثانی د اقسام اربعو نه بإعتبارالظهور ؛ نو شروع یې وکړه په تفصیل د دریم/٣ قسم د تقسیم ثانی د اقسام اربعو نه بإعتبارالظهور ، دری/٣ سوالات معهوده راځي ته شول**جوابات بالترتیب:** نفس تفصیل کوې د وجې ده «مَامَرَّ» نه ، تفصیل کښې یې پدې مقام کښې ځکه ذکر کړو ؛ چې ترقی د ادنیٰ

[1] سورة النساء ، الأية:٢٤.
[2] سورة الحجر ، الأية:٣٠.

نه اعلیٰ ته روانه ده او تفصيل داسې کوي چې: ۱ـ د قسم ثالث تعيين به وکړې په ﴿والمفسّر﴾ سره ۲ـ تعريف به ورلره وکړې په ﴿وهو ماازداد وضوحاً﴾سره۳ـ وضاحت بالمثال به وکړې په ﴿نحو قوله تعالیٰ..﴾ سره ٤ـ حکم به ورلره ذکر کړې په ﴿وحکمه الايجاب﴾ سره ٥ـ فرق به ذکر کړې په درميان د مفسّر او محکم کښې په﴿إلاانه يحتمل النسخ﴾ سره ، **ربط لفظی:** "واؤ" عاطفه يا مستأنفه "والمفسّر" خبر دے دپاره دمبتداء محذوفي «أی:القسم الثالث المفسّر» مبتداء او خبر جمله اسميه عاطفه يا مستأنفه.

۲ـ لغوي تحقيق: لغوي تحقيق کښې د دری/۳ خبرو اهتمام ضروري دے ۱ـ صيغة ۲ـ معنی ۳ـ مناسبت ، ﴿مفسّر﴾صيغة د اسم مفعول ده ، دباب تفعيل نه ، مأخذ ددې کښې اختلاف دے ؛ بعضی وائي ددې مجرد "فسر" دے او بعضی وائي "سفر" دے، دواړه په معنی د کشف ، انکشاف او وضاحت سره راځي ، باب تفعيل ته چې نقل شو نو پديکښې د مبالغی معنی پيدا شوه «المکشوف کشفاً بلاشبهة»،«المکشوف التام» ، لکه وئيلے کيږي «أَسْفَرَ الصُّبحُ إِذَا ضَاءَ إِضَاءَةً لَاشُبْهَةَ فِيهِ» ، «سَفَرَةِ المَرْأَةُ عَنْ وَجْهِهَا أَلنِّقَابَ» دا په هغه وقت کښې وئيلے کيږي چې مخ بالکل ښکاره کړي او "سفير" هم ددې نه مأخوذ دے ديته ځکه "سفير" وائي چې د يو کس مراد بل ته ښکاره کوي ، بيا دا که مأخوذ د "فسر" نه شي نو پديکښې اشتقاق صغير دے او که مأخوذ د "سفر" نه شي نو چې "فسّر" ته نقل شو ، نو بيا پکښې اشتقاق کبير دے ، مصطلح مفسّر ته هم ځکه مفسر وائي ؛ چې پدې کښې کومه انکشاف او وضاحت وي ، نو هغه تام دے د انکشاف د ظاهر او نص نه ، بيا بعضی د "سفر" او "فسر" په درميان کښې فرق نه کوي او بعضی خلق فرق کوي ، خو فرق اعتباری ؛ چې د "سفر" او "فسر" کښې د يو/۱ تعلق د کشف ظاهر سره دے او د بل تعلق د کشف باطن سره دے ، لکه: سړې يوه/۱علاقه نه وي ليدل او هغې ته سفر وکړي نو ظاهراً ورته هغه علاقه ښکاره شي او چې د يو عبارت په معنی نه پوهيږي او چا ورته وضاحت وکړو نو دا باطنی وضاحت دے.

۳ـ اصطلاحی تعريف:دا مفسّر هغه لفظ دے چې زياتی شوے وي په اعتبار د وضاحت په وضاحت د نص په داسې طريقی سره چې نه وي پاتی پديکښې احتمال د تخصيص او تأويل ، د تخصيص احتمال په هغه وقت کښې چې دا عام وي او د تأويل احتمال په هغه وقت کښې چې دا خاص وي ﴿ما﴾ په منزله د جنس دے ټولو افرادو ته شامل دے ﴿إزداد وضوحاً علی النص﴾ سره احتراز وشو د ظاهر او نص نه ؛ ځکه ظاهر کښې نفس ظهور وي او په نص کښې زيادت د ظهور وي خو د مفسر په شان نه وي ؛ ځکه نص احتمال د تأويل او تخصيص لري او مفسّر نه لري او پدې سره احتراز د محکم نه هم راغلو ، ځکه دا احتمال د نسخ لري او محکم احتمال د نسخ نه لري ، ليکن دا مذهب د متأخرينو دے د متقدمينو په نزد ددوئ وتلو ته ضرورت نشته.

٤ـ **وضاحت بالمثال**: قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾[1] چې يو سړے اهل زبان وي او په عربي پوهيږي ، چې دا آيت واوري ؛ نو ددې نه دا معلوموي چې دا آيت ظاهر دے په سجود د ملائکو کښې او نص دے په **تعظيم** د آدم ﷺ کښې ، ليکن احتمال د تخصيص يې لرلو ؛ ځکه "ملٰئکة" اګر چې جمع ده ليکن کله کله ددې اطلاق په مفرد هم کيږي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَـٰمَرْيَمُ﴾[2] دلته "ملائک" جمع ده ليکن مراد ترينه جبرائيل ﷺ دے ، دلته هم دغه احتمال وو نو وے فرمائيل: ﴿كُلُّهُمْ﴾ بعضې ملائکو نه ده کړې بلکه ټولو کړې ده ، بياپکښې احتمال وو د تأويل چې دغه ټولو ملائکو به جدا جدا کړې وې نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اوفرمائيل: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ ټولو په يو ځائے کړې ده.

اعتراض: دا مثال د مفسّر نه دے صحيح ؛ ځکه اوس هم احتمال د تأويل شته چې سجده به يې مُتَحَلَّقِين کړې وې يا مُصَفِّفِين؟**جواب**: ١ـ دا اعتراض به تا هله کولے چې مونږ دې مثال ته مفسر من كل الوجوه وئيلے ديته مونږ مفسر من بعض الوجوه وايو. ٢ـ زمونږ مراد د احتمال نه نفی د هغه احتمال ده چې هغه منافی وې د مقصود سره ، ددې آيت مقصود **تعظيم** د آدم ﷺ دے ، دغه **تعظيم** پدې سره راځي چې ټول ملائک سجده وکړې ، عام ددې نه که په حلقې سره او که په صف سره وي.**اعتراض**: تاسو وايئ چې دا آيت احتمال د تخصيص نه لرې حالانکه پديکښې خو تخصيص راغلے دے ؛ ځکه ﴿إلا إبليس﴾ سره استثناء وشوه او استثناء تخصيص راولي؟**جواب**: ١ـ تخصيص هغې ته وائي چې حاصل شوے وي په کلام تام متصل سره او إستثناء سره تخصيص نه راځي ؛ ځکه دا کلام تام متصل او مستقل نه دے ناقص دے ٢ـ که اومنو چې دا تخصيص دے ، يعنې کلام تام دے نو بيا هم تخصيص نه راولی ؛ ځکه تخصيص په إستثناء متصل سره راځي او دا استثناء منقطع ده ، دا إبليس په ملائکو کښې داخل نه وو.**اعتراض**: دا مثال د مفسّر نه دے صحيح ځکه مفسّر به احتمال د نسخ لرې او دا آيت احتمال د نسخ نه لرې ځکه دا د خبر د قبيلې نه دے او اخباراتو کښې احتمال د نسخ نه وي ؛ ځکه بيا لازميږي کذب په کلام د باری تعالیٰ کښې او د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په کلام کښې څنګه کذب حقيقتاً نه راځي نو توهم د کذب راوستلو پکښې هم ناروا دے؟**خواب**: ديته چې مونږ مثال د مفسر وايو ؛ چې دا احتمال د نسخ لرې نو په اعتبار د اصل سره اګر چې اوس احتمال د نسخ نه لرې په اعتبار د عارض سره چې عارض د خبريت دے ، تفصيل ددې دا دے ؛ چې کله الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ملائکو ته حکم وکړو د سجدې ﴿ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾[3] نو هغه وقت پديکښې احتمال د نسخ وو ؛ چې د ملائکو د سجدې کولو نه مخکښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دا حکم ختم کړې ، خو چې

[1] سورة الحجر ، الأية:٣٠.
[2] سورة آل عمران الأية:١٤٢.
[3] سورة البقرة ، الأية:٣٤.

كله ملائكو تعميل د حكم وكړو او سجده يې وكړه ؛ نو هغه احتمال د نسخ ختم شو د هغې نه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خبر وركړو.

فائده: پدې مثال باندې اعتراضات زيات وو ، نو نظام الدين صاحب وائي چې بهترين مثال دا قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے چې: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾[1] دا د قبيلي د احكامو نه دے او احكامو كښې د تأويل ، تخصيص او نسخ احتمال وې ، خو چې "كافة" يې اوئيلو نو احتمال د تأويل او تخصيص ختم شو ، البته احتمال د نسخ پكښې شته.

٥ـ حكم: ﴿وحكمه الايجاب قطعاً..﴾ او اثر مرتب د مفسّر ثابتول د حكم دي په قطعى طريقى سره بغير د احتمال د تخصيص نه ـ كه عام وې ـ او بغير د احتمال د تأويل نه ـ كه خاص وې ـ

اعتراض: څه وجه ده چې مصنف رحمه الله دې نورو اقسامو ـ ظاهر نص **محكم** ـ لره حكم نه ذكر كوې او د مفسّر حكم يې ذكر كړو؟ **جواب:** د مفسّر حكم يې ذكر كړو نو دهغې نه د **مُحكَم** حكم هم معلوم شو ؛ چې مفسّر كله ايجاب قطعى بغير د احتمال د تخصيص او تأويل نه راولې نو **مُحكَم** به يې په طريقه اولىٰ سره راولې او د ظاهر او نص دواړو يو حكم وو نو هغه مصنف رحمه الله روستو ذكر كوې په ﴿أما الكل فيو جب ثبوت﴾ سره. **سوال:** تفصيلاً د هر يو حكم ولې نه ذكر كوې؟ **جواب:** وجه دا ده چې د ظاهر او نص په حكم كښې اختلاف دے ، چې آيا دا يقينيت راولې او كه نه راولې؟ نو بعضى وائي چې راولې او بعضى وائي نه روالې.

﴿الا انه يحتمل النسخ﴾ غرض د مصنف رحمه الله فرق ذكر كول دي په مابين د مفسّر او **مُحكَم** كښې ؛ چې ايجاب د حكم په قطعى طريقى سره بغير د احتمال د تخصيص او تأويل نه مفسّر هم كوې او **محكم** يې هم كوې ، خو فرق دا دے چې مفسّر احتمال د نسخ لرې د نبى ﷺ په ژوند كښې او **محكم** احتمال د نسخ نه لرې.

تشريح المحكم

فَإِذَا إِزْدَادَ قُوَّةً وَ أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِه عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَماً

ترجمه: *كله چې زيات شې مفسّر په اعتبار دقوت سره او مضبوط كړے شې مراد چې اراده شوے وې په مفسّر سره په داسې حال كښې چې دے **محفوظ** وې او منع شوے وې د تبديل نه ، په دغه وقت كښې دغه مفسّر مسمّى كولے شې په **محكم** سره*

[1] سورة التوبة، الأية:٣٦.

تشريح: ﴿فإذ ازداد قوة..﴾ دې مقام کښې د تسهيل دپاره چند خبرې ذهن نشين کول پکار دي ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوي تحقيق ٣ـ اصطلاحی تعريف ٤ـ وضاحت د اصطلاحی تعريف ٥ـ اقسام مع الامثله.

١ـ ربط: ربط معنوی دا دے ؛کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دريو/٣ اقسامو د تقسيم ثانی نه بإعتبارالظهور نو شروع يې وکړه په تفصيل د څلورم/٤ قسم د اقسام اربعو د تقسيم ثانی نه بإعتبارالظهور ، څکه تفصيل سره وضاحت راځي ، تفصيل کښې يې پدې مقام کښې څکه ذکر کړو چې ترقی د ادنٰی نه اعلٰی ته روانه ده او تفصيل داسې کوې ؛ چې تعريف د محکم به وکړې په داسې طريقی سره چې وجه تسمية به هم معلومه شي ، **ربط لفظی:** ﴿فإذا ازداد قوة﴾ شرط دے ﴿سمّي محكماً﴾ ورلره جزاء ده ، شرط او جزاء جمله فعليه په ماقبل باندې تفريع شوه.

٢ـ لغوی تحقيق: دری/٣ خبرو اهتمام ضرورې دے ١ـ صيغة ٢ـ معنی ٣ـ مناسبت ، ﴿محكم﴾ صيغة د اسم مفعول ده د باب افعال نه ، په لغت کښې مأخوذ دے د عربو د دې قول نه «بناء المحكم أی: محفوظ عن النقص والنقصان» هغه آبادې چې د ورانی دلو او نقصان نه محفوظه وې ، مصطلح مُحكَم ته هم څکه مُحكَم وائې چې دا د نسخ نه محفوظ وې، يا دا مأخوذ دے د عربو ددې قول نه چې: «أحْكمتُ الفلان عن مقصده أی: منعته» د دې مقصد دا چې د أُحْكِمَتْ په صله کښې عَنْ راشې نو معنی يې د منع وې ، مصطلح مُحكَم ته هم څکه مُحْكَم وائې چې دے منع کړے شوے وې د تخصيص ، تأويل ، تبديل او نسخ نه.

٣ـ اصطلاحی تعريف: محكم هغې ته وائې چې په هغې کښې قوت د مفسّر نه زيات وې او د محكم چې کوم مراد دے او په مفسّر سره د هغې اراده شو وې ؛ نو هغه مضبوط شوې وې او د تبديل د نسخ نه محفوظ شوې وې ؛ ديته مُحكَم اصطلاحی وائې.

٤ـ تشريح د اصطلاحی تعريف: دلته په مصنف ﷺ دا اعتراض راځي چې څه وجه ده چې مصنف ﷺ د نورو اقسامو تعريفات په صيغة د تنجيز سره ذکر کړې وو، او د مُحكَم تعريف يې په طريقه د تعليق سره ذکر کړو؟ **جواب:**١ـ ديته تَفَنُّنْ فِي العِبَارت وائې ، يعنی طريقه بدلول چې مخاطبين پريشانه، نه شي ٢ـ پديکښې د مُحكَم وجی د تسمي طرف ته اشاره کيدے شوه ؛ نو څکه يې دا طريقه اختيار کړه.**سوال:** مخکښې اقسامو کښې به يې هم داسې کړے وے؟**جواب:** «اَلنُّكْتَةُ لِلْفَارِ لَا لِلْقَارِ» هلته اتيان بالأصل شوے دے ، دلته خلاف الأصل شوے دے ؛ نو ددې دپاره مونږ نکته اوئيله ، بل دا نکات بعد الوقوع دي پديکښې جامعيت مانعيت شرط نه وې.**اعتراض:** څه وجه ده چې مصنف ﷺ د نص او مفسّر په تعريف کښې زيادت فی الوضاحت وايې او دلته يې زيادت فی القوة اوئيلو؟ **جواب:** دې خبري ته اشاره ده ؛ چې په جانب د ظهور کښې وضاحت دے نو د هغې انتهاء په مفسّر کيږې ، پدې شان سره چې ظاهر کښې اظهار کم دے ، نص کښې د هغې نه زيات وې د

سوق د وجې نه بيا نص كښې اظهار كم وې او مفسّر كښې زيات وې د وجې د عدم احتمال د تأويل او تخصيص نه ، نو دا ظهور په مفسّر باندې ودريدلو ، بره قسم كښې زيادت نه راځي البته د قوت په اعتبار سره پكښې زيادت راتلے شي پدې شان چې مفسّر احتمال د نسخ لرلو د نبي ﷺ په زمانه كښې او مُحكَم نه لري﴿واحكم المراد﴾ دا عطف تفسير دے ﴿المراد﴾ نه مراد مدلول او مفهوم دے ، چې محكم په هغې دلالت كوي ﴿به﴾ متعلق دے د "ارادي" سره كوم چې د مراد نه راغستلے كيدے شي او ﴿ه﴾ ضمير مفسّر ته راجع دے﴿عن التبديل﴾ *په داسې حال كښې چې دے مأمون وي يا ممنوع وي د تبديل نه* پدې معنى سره دفع د سوال وشوه ؛ چې د "أُحْكِمَ" په صله كښې "عَنْ" نه راځي دلته څنګه د "أُحْكِمَ" نه وروستو "عَنْ" راغلے دے؟ **جواب**: دا "أُحكِمَ" متضمن دے معنى د "امن" او "منع" لره او د "امن او منع" په صله كښې "عن" راځي ، بيا په تضمين كښې دا قانون دے چې ددې استعمال په دوه/۲ طريقو سره وي ۱ـ چې دغه مذكور اصل كړې او متضمَّن تابع وګرځوي ۲ـ دويمه طريقه ددې بالعكس ، دلته مونږ اوله طريقه اختيار كړه چې ﴿احكم المراد ..﴾ مونږ اصل وګرځوو او متضمَّن ـ مَأْمُوناً أَوْ مَمْنُوعاًـ ورلره تابع وګرځوو ، حال ترې واقع دے.

٥ـ اقسام د مُحكَم: مُحكَم په دوه/۲ قسمه دے ۱ـ مُحكَم لِذَاتِه ۲ـ مُحكَم لِغَيْرِه ، مُحكَم لِذَاتِه ديته وائي: چې احتمال د نسخ او تبديل نه لري په اعتبار د ذات سره يعنى انسان لره الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عقل وركړے دے چې دے پدې عقل باندې سوچ وكړي ، نو عقل به ورته وائي چې دا احتمال د نسخ نه لري ، مُحكَم لِغَيْرِه ديته وائي: چې په اعتبار د ذات سره احتمال د نسخ لري ، خو دا نسخ چې ددې نه منع شو وي نو دا د غير د وجې نه ، چې هغه وفات د نبي ﷺ دے ؛ ځكه نسخ چې راځي نو په وحى سره راځي او دنبي ﷺ د وفات نه بعد د وحى انقطاع راغلې ده.

٦ـ امثله: مثال د مُحكَم لِذَاتِه هغه آيتونه دې چې دلالت كوي په وجود د صانع په صفاتو د هغې ، چې هغه د قبيلې د اخباراتو نه دې ، لكه: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۝١٠٦﴾[1] چې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علم په هر شيء احاطه كړې ده او عقل دا جائز نه ګڼي چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دې قادر نه شي ، مثال د حديث نه: ﴿قال النبى ﷺ **الْجِهَادُ مَاضٍ مُنْذُ بَعَثَنِي اللهُ إِلَى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ أُمَّتِي الدَّجَّالَ**﴾[2] دې حديث كښې نسخ نه راځي ، ځوک چې دا منسوخ كوي نو د حديث د مضمون نه خلاف راځي او مثال د مُحْكَمْ لِغَيْرِه هغه ټول نصوص چې په وفات د نبي ﷺدلالت كوي ، د هغې نسخ ممنوع ده ، عام د دينه كه مفسّر وي او كه غير مفسّر ، دغه شان كه محكم وي يا غير محكم ؛ ځكه نسخ په وحې سره راځي او وحې د نبي ﷺ په وفات سره بنده شوې ده.

---

[1] سورة البقرة ، الأية:١٠٦.
[2] سنن سعيد بن منصور (٢/ ١٧٦).

وَ إِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوْجَبِ هٰذِه الأَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ أَمَّا الكُلُّ فَيُوجِبُ ثُبُوْتَ مَا إِنْتَظَمَه يَقِيناً

ترجمه: *او ظاهريږي تفاوت او فرق په موجب ددې اساميو كښې په وقت د تعارض كښې ، هر چې دا ټول دي ؛ نو واجبوي ثبوت دهغه څه چې شامليږي ورلره هر واحد په يقيني طريقې سره*

تشريح: ﴿وانما يظهر التفاوت..﴾ غرض د مصنف ﷬پدې عبارت سره دوه/٢ مقصده دي ، اول مقصد په ﴿وانما يظهر التفاوت﴾ سره ذكر كوي ؛ چې هغه فرق ذكر كول دي په درميان ددې اقسامو كښې ، دويم/٢ مقصد په ﴿وأما الكل يوجب..﴾ سره ذكر كوي ؛ چې هغه ددې ټولو اقسامو دپاره اجمالي حكم ذكر كول دي ، بيا دا دويمه/٢ خبره به مونږ مخكښې ذكر كړو لكه څنګه چې مولوي يعقوب﷬ مخكښې ذكر كړې ده ، دپاره ددې چې ربط برابر شي.

﴿أماالكل يوجب ..﴾ هر چې دا ټول دي ـ ظاهر نص مفسّر محكم ـنو واجبوي ثبوت دهغه څه چې شامليږي ورته هر واحد په يقيني طريقې سره ؛ مقصد دا چې پدې خبره كښې اتفاق دے چې په مفسّر او محكم سره كوم شيء ثابتيږي نو دا به په قطعي او يقيني طريقې سره ثابتيږي ، ظاهر او نص كښې اختلاف دے ؛ د عراق علماء ، ابو الحسن كرخي ، ابوبكر جصاص ، قاضي امام ابو زيد دبوسي ، دغه شان عام متأخرين وائي: چې څنګه مفسّر او محكم ثبوت د «مَا إِنْتَظَمَه» په يقيني طريقې سره كوي نو نص او ظاهر هم ثبوت د "مَا إِنْتَظَمَه" په قطعي او يقيني طريقه سره كوي ، دا خبره مصنف ﷬ ته هم مختاره ده ، امام ابو منصور ماتريدي ﷬ او دهغه تابعدار وائي چې ظاهر او نص ثبوت د «مَا إِنْتَظَمَه» په يقيني طريقې سره نه شي كولے.

اعتراض: هر كله چې دا ټول اقسام په ثبوت د «مَا إِنْتَظَمَه» كښې مساوي دي نو ددې اقسامو په مدلولاتو كښې فرق شته او كه نشته ، كه فرق نه وي ؛ نو دا څلور/٤ قسمونه دي ولې ذكر كړه يو/١ قسم به دې ذكر كړے وے او كه فرق وي نو مدلول كښې فرق راغلو او ته وائې ثبوت يو شان كوي ، نو دا د قانون د علماء نه خلاف راځي ؛ چې تفاوت په مدلولاتو كښې مستلزم دے تفاوت لره په دوالو كښې؟**جواب**: مصنف ﷬ پدې عبارت ﴿وانما يظهر التفاوت﴾ سره جواب كوي ؛ مقصد ددې دا دے ، چې كله ددوئ په مينځ كښې تعارض راشي نو بيا به ښكښې تفاوت پدې طريقې سره وي چې أعلٰى لره به ترجيح وركولے شي په ادنٰى باندې ، بيا دلته "تعارض" عبارت دے د نفس اثبات او نفي نه حقيقي تعارض نه دے مراد ، مقصد دا چې دې څلور/٤ قسمونو كښې ظاهر يوه خبره ثابتوله او نص نفي كوله يا په عكس باندې ، حقيقي تعارض ځكه نه دے مراد چې دهغې دپاره دا خبره شرط ده چې ددې د متعارضينو په مابين كښې به مساوات وي او دلته مساوات نشته ؛ ځكه نص أعلٰى دے د ظاهر نه او ظاهر ادنٰى دے ، مفسر اعلٰى دے د نص نه او محكم اعلٰى دے د مفسّر نه ؛ بناء پدې باندې كه د ظاهر او نص په مابين كښې تعارض راغلو نو ترجيح به نص لره وركولے شي ، دغه شان دا نور هم دي.

أمثله: تعارض په مابين د ظاهر او نص كښې: قرآن كريم كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[1] ظاهر نه دا معلوميږي چې د څلورو/٤ نه دزياتو زنانوو سره نكاح كولے شي ، ليكن د قرآن كريم دا آيت: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[2] سره منع راغلې ده د څلورو/٤ نه د زياتو زنانوو سره په نكاح كولو ، اول آيت ظاهر دے ثبوت د زيادت كوي او دويم آيت ددې زيادت نفى كوي چې دا نَصْ دے په تعداد كښې نو ترجيح به مونږ نَصْ لره وركو ، **دويم/٢ مثال:** قبيله عُرْنيين ته حكم شوے وو د نبى ﷺ د طرف نه چې: ﴿**اشربو من البانها و ابوالها**﴾[3] ظاهر نه دا خبره معلوميږي چې بول د «مَايُؤكَلُ لَحْمُه» حلال دي، ليكن بل حديث كښې نبى ﷺ فرمائي: ﴿**اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ**﴾[4] اول حديث ظاهر دويم/٢ نص ، ترجيح به نص لره وركو.

تعارض په مابين د نص او مفسر كښې: حديث كښې راځي نبى ﷺ فرمائي: ﴿**الْمُستَحاضةُ تتوَضَّأ لكُلِّ صلاةٍ** ﴾[5] ددې حديث نه دا معلوم شوه چې مستحاضه زنانه به د هر مونځ دپاره اودس كوې دا نص دے پديكښې ، ليكن پديكښې احتمال د تأويل شته چې «لِكُلِّ صَلوٰةٍ» كښې "لام" دپاره د وقت شي اوس بل حديث كښې راځي امام طحاوى ﷫ نقل كړے دےچې: ﴿**الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ**﴾[6] دې حديث كښې د وقت تصريح اوشوه نو دا مفسّر شو احتمال د تأويل نه لري نو ترجيح به مفسّر لره وركو.

تعارض په مابين د مفسّر او محكم كښې: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾[7] دې آيت نه دا خبره معلوميږي ، چې كوم انسان محدود فى القذف وي او د هغې نه توبه اوباسي ، نو لهذا ددې ګواهى دې قبول شي ؛ ځكه چې توبه يې اويستله نو عادل شو د فسق نه اوتلو ، ليكن بل آيت د قرآن كريم كښې راځي چې هغه د محدود فى القذف باره كښې راغلے دے ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ﴾[8] مخكښې آيت مفسّر وو احتمال د نسخى يې لرلو د نبى ﷺ په زمانه كښې او دويم/٢ آيت محكم دے احتمال د نسخ نه لري.

---

[1] سورة النساء ، الأية:٢٤.
[2] سورة النساء ، الأية:٣.
[3] قد مر.
[4] سنن الدارقطني (١/ ٢٣٣).
[5] سنن أبي داود ت الأرنؤوط (١/ ٢٢٢).
[6] الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (٢٢/ ٣٠٦).
[7] سورة الطلاق ، الأية:٢.
[8] سورة النور ، الأية:٤.

وَ لِهٰذِه الأَسَامِيْ أَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ أَلْخَفِيُّ وَ هُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْه بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ بِحَيْثُ لَا يَنَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرَقَةِ فَإِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَ النَّبَّاشِ لِإِخْتِصَاصِهِمَا بِإِسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِه وَ حُكْمُه أَلنَّظَرُ فِيه لِيُعْلَمَ إِنَّ إِخْتِفَاءَه لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْه

ترجمه:*او دپاره د مدلولاتو ددې اسامیو اضداد دي چې هغه ددې په مقابله کښې واقع کيږي؛ نو ضد د ظاهر خفي دے او دا خفی هغه لفظ دے چی پټ وی مراد د متکلم د دی لفظ نه په سبب د یو عارض ، هسی عارض چی غیر وی د صیغی نه ، پدې شان چې نه حاصيليږی دغه مراد متکلم ته مګر په طلب سره ، لکه: سارق شو په آيت د سرقه کښې ؛ ځکه دا خفی دے په حق د طرار او نباش کښې د وجې د اختصاص د دې دواړو نه په نوم بل پورې چې پيژندلے شي پدې سره ، او اثر مرتب ددې خفی نظر کول دي چې معلوم شي پټ والے ددې خفی ، چې دا خفاء ددې د وجې د زيادت نه ده يا دوجې د نقصان نه ؛ نو ظاهر به شي مراد د دينه*

تشريح: ﴿ولهٰذه الاسامی اضدادٌ﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د څلورو/٤ اقسامو نه په جانب د ظهور کښې نو اوس دهغې په مقابله کښې څلور/٤ اقسام ذکر کوې په جانب د خفاء کښې ، ددې څلور/٤ اقسامو دپاره يې متقابلات ذکر کړه ؛ ځکه دا څلور/٤ قسمونه د متقدّمينو په نزد باندې خپل مينځ کښې جمع کيدے شي ، حالانکه په اقسام د تقسيم واحد کښې دا قانون دے ؛ چې دا به د يو بل سره نه جمع کيږي ، نو مصنف ﷺ ددې دپاره متقابلات ذکر کړه ؛ خفی په مقابله د ظاهر کښې ، مشکل په مقابله د نص کښې ، مجمل په مقابله د مفسر کښې او متشابه په مقابله د محکم کښې او دا د يو بل سره نه جمع کيږي ، دې سره سوال دفع شو ؛ چې تقسيم اوّل کښې خو تا متقابلات نه دي ذکر کړي؟ **جواب:** دهغوئ خپل مينځ کښې مباينت وو او دلته مباينت نه وو ، نو دلته متقابلاتو ته ضرورت راغلو ، بيا معنی مونږ داسې وکړه چې: *د مدلولاتو د دې اسامیو دپاره اضداد دې* دې سره سوال دفع شو ، چې: ظاهر د کلام نه دا معلوميږي چې اسامی ددوئ د هغوئ د اسامیو سره مقابل دي ، حالانکه د اسامیو په درميان کښې تقابل نه راځي ددوئ د مفهوماتو په درميان کښې تعارض راځي؟ **جواب:** دا په حذف د مضاف سره دے «أی: وَلِمَدْلُولَاتِ هٰذِه الأَسَامِی».

﴿أضداد﴾ جمع د "ضِد" ده ، عبارت دے د هغه شیء نه چې نه جمع کيږي دبل شیء سره په محل واحد کښې په زمانه واحد کښې په جهت واحد سره ، مصنف ﷺ د "ضِد" نه پس﴿تقابلها﴾ ذکر کړو ، پديکښې دې طرف ته اشاره ده چې دلته د ضِد هغه معنٰی نه ده مراد کومه چې په اصطلاح د مناطقوو کښې ده (هغه شیء چې نه جمع کيږي د بل شیء سره په محل واحد کښې په زمانه واحده سره په جهت واحده سره) بلکه دلته په معنی عام سره دے ؛ چې هغه نفس يو شیء د بل شیء په مقابله کښې واقع کيدل دي.

﴿تقابل﴾ يو شيء د بل شيء په مقابله كښې واقع كيدلو ته وائي ، دا په څلور/٤ قسمه راځې ١ـ تَقَابُل إِيجَاب وَالسَّلب: چې د نفي او اثبات په درميان كښې كوم تقابل وې ، لكه: انسان او لاانسان ٢ـ تَقَابُل تَضَايُف: متضايفين هغې ته وائې چې تصوّر د أحدهما مستلزم وې تصوّر د آخر لره ، لكه: أب او إبن ٣ـ تَقَابُل عَدَم وَالمَلَكَة: چې كوم څيز كښې عدم وې نو دغه مستلزم وې دې ملكې لره ، يعني وجودي څيز لره مستلزم وې ، لكه: حركت و سكون ؛ سكون «عَدَمُ الحركت أما من شأنه ان يتحرّك» ته وائې ، نو د چا په نزد چې د سكون تعريف "عدم الحركت" دے ؛ نو د حركت او سكون په درميان كښې نسبت د عَدَم وَالمَلَكَة دے ٤ـ تضاد: دا هغه دوه/٢ امرينو ته وائې چې وجودي وې او مُحال وې اجتماع د هغوئ په محل واحد كښې او د دواړو په درميان كښې نهايت بُعد وې ، لكه: سواد او بياض ، زمكه او اسمان.

بيا دغه متقابلات چې په جانب د خفاء كښې راځې نو دا ټول په نفس خفاء كښې مشترك دې ، لكه څنګه چې هغه څلور/٤ اقسام په جانب د ظهو كښې په نفس ظهور كښې مشترك وو ، اګر چې د مراتبو په اعتبار سره پكښې فرق وو "أدنٰى ، متوسط ، قوى ، اقوىٰ" دغه شان په جانب د خفاء كښې هم د مراتبو په اعتبار سره فرق دے "ادنىٰ ، متوسط ، قوى ، اقوى" بيا دغه اقسام څلور/٤ دې ، وجه الحصر پكښې مخكښې وئيلے شوې ده.

تشريح الخفى

﴿فَضِدُّ الظَّاهِرِ الخَفِيُّ﴾ دې مقام كښې چند خبرې پيژندل ضروري دي ١ـ ربط دماقبل سره ٢ـ لغوى تحقيق ٣ـ اصطلاحى تعريف ٤ـ وضاحت بالمثال ٥ـ حكم

١ـ ربط: ربط معنوى دادے ، كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د اقسام اربعو نه چې په جانب د خفاء كښې وو نو شروع يې وكړه د هغې په تفصيل باندې ؛ ځكه تفصيل بعد الاجمال أوقع فى الذهن وى او تفصيل ته احتياج هم دے ، تفصيل كښې يې پدې ترتيب سره ځكه ذكر كړه چې ترقى د ادنىٰ نه اعلىٰ ته كوې ، تفصيل داسې كوې چې: ١ـ تعين دقسم اول به وكړې د جانب د خفاء نه سره د هغې د مقابل نه په جانب دظهور كښې په ﴿فضد الظاهر الخفى﴾ سره ٢ـ تعريف به ورلره وكړې په ﴿وهو ما خفى﴾ سره ٣ـ مثال به ورلره ذكر كړې په ﴿كآية السرقة﴾ سره ٤ـ تطبيق د مثال د ممثل سره به وكړې په ﴿فإنها خفية﴾ سره ٥ـ حكم به ورلره ذكر كړې په ﴿وحكمه..﴾ سره. **ربط لفظى**: "فاء" تفصيليه "ضد الظاهر" مبتداء "الخفى" ورلره خبر ، مبتداء او خبر جمله اسميه خبريه.

٢ـ لغوى تحقيق: صيغة ، معنىٰ او مناسبت پيژندل ضروري دي ﴿خفى﴾صيغة دمصدر ده د «خَفِيَ يَخْفٰى» نه ، لغت كښې په معنى د استتار سره راځى ، مصطلح "خفى" ته هم ځكه خفى وايى ، چې د متكلم كوم مراد وى نو هغه مخاطب ته مستتر شوے وى د يو عارض دوجې نه، يا دا صيغة د صفت مشبه ده "خفاء" ورلره مصدر دے په معنى د "استتار" معنىٰ اصطلاحى كښې هم دا استتار شته.

٣ـ اصطلاحی تعریف: هغه مصنف ﷺ کړے دے، چې دا خفی هغه لفظ دے چی پټ وی مراد د متکلم د دی لفظ نه په سبب د یو عارض ، هسی عارض چی غیر وی، د صیغی نه پدې شان چې نه حاصیلیږی دغه مراد متکلم ته، مګر په طلب سره. ﴿ما﴾ په منزله دجنس دے ﴿خفی المراد منه﴾ سره احتراز وشو د ظهور د ټولو اقسامو نه ځکه هغی کښی مراد خفی نه وی ﴿بعارضٍ غير الصيغة﴾ سره احتراز د مشکل ، مجمل او متشابه نه وشو ؛ ځکه پدیکښې خفاء د نفس صیغې د وجې نه وي﴿لا ينال إلا بطلب﴾ دا دپاره د تاکید د بیان د نفس الأمر دے ، د دینه علاوه هم تعریف تامیګې ؛ ځکه تعریف کښی جامعیت مانعیت وې، او هغه ددی نه علاوه حاصیلیږی، "خفی" معنیٰ مونږ استتار وکړه دی سره **سوال** دفع شو ؛ چی أخذ د محدود راغلو په حد کښی او دا جائز نه دے ؟ نو جواب وشو چې خفی په جانب د محدود کښې په معنیٰ اصطلاحی سره دے، او په جانب د حد کښی په معنیٰ لغوی سره دے﴿المراد﴾ کښی "الف لام" عوض د مضاف اليه نه دی «أي: مراد المتكلم» دا عبارت دے د حکم شرعی نه ﴿منه﴾ کښی دا ضمیر لفظ ته راجع دے ، هغه مراد د متکلم چی شرعی دے، دا پټ وی د دی لفظ نه پدی شان سره چی دا حکم شرعی دې فرد ته مونږ ثابت کړو، او که ثابت نه کړو؟ ﴿بعارضٍ﴾ مقصد دا چی دا خفاء چې پدیکښې راځی نو دا به د یو عارض د وجی نه وی ﴿غير الصيغة﴾ باالجر دے ، دا صفت کا شفة دے دپاره د عارض ، معنیٰ به شې *دا عارض داسے شيء دے چی غیر د صیغی نه وی* او دا بدل هم ګرځولے شې ، معنی به شې *عارض یعنی غیر د صیغی نه* دی سره سوال دفع شو ، چې ته وایې دغه عارض به غیر د صیغی نه وی او پدی سره ته احتراز کوي د مشکل ، مجمل اومتشابه نه ، معنیٰ دا شوه چی په مشکل ، مجمل او متشابه کښی به خفاء راغل وی په عارض سره خو هغه عارض به صیغة وی ، حالانکه په صیغة باندي د عارض اطلاق نه کیږی؟**جواب**: دا اعتراض به تا هله کولے چی ﴿غير الصغه﴾او عارض جدا جدا وے ، دا صفت کا شفة دے د هغی دپاره د عارض کشف یې وکړو. **اعتراض**: مصنف ﷺ "خفی" ضد د "ظاهر" وګرځولو"ظاهر" کښی ظهور د نفس صیغی دوجی نه وو، نو پکار ده چی "خفی" کښی دا خفاء د نفس صیغی د وجی نه وے ، حالانکه دلته خفاء د امر عارضی د وجی نه ده ، نو پکار دا وه چی د "خفی" مقابل یې "مشکل" ګرځولے وے ؛ ځکه مشکل کښی خفاء دنفس صیغی د وجی نه وی، او د متقابیلینو په درمیان کښی به مناسبت وی؟**جواب**: دلته د یو/١ بل مناسبت خیال ساتلے شوے دے ، چی هغه مرتبه ده "ظاهر" په جانب د ظهور کښی ادنیٰ مرتبی والا وو، او "خفی" په جانب د خفاءکښی ادنٰی مرتبی والا وو، ادنیٰ ادنیٰ کښی یو بل سره مناسبت وو. ﴿لا ينال إلا بطلب﴾ طلب مقصد دا چی دوه/٢ کاره به کوی ، یو/١ معنیٰ لغوی ددغی لفظ به خکاره کوی ، دویم/٢ د دی خبری اجراء به کوی چی پدی بل فرد باندی ددی دا اطلاق چی نه کیږی نو دا د وجې د زیادت نه ، نه کیږی که د نقصان د وجی نه؟ که زیادت وو نو د خفی حکم به ورلره ثابت کړی ، او که نقصان وو نو د خفی حکم به ورلره نه ثابتوي.

۵ـ وضاحت بالمثال : ﴿كأية السرقة﴾، چې: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[۱] دے، پدی مقام کښې اطلاق د کل په جزء باندی شوے دے، يعنى ذکر د ټول آيت او مراد ترينه جزء د آيت دے، دا مجاز شو ، مراد ترينه سارق دے ﴿فانها خفية فى حق الطرار﴾غرض د مصنف ﷺتطبيق د مثال د ممثل سره کول دي ، "طَرَّار" د "طَر" نه دے ، په معنىٰ د قطع سره راځى ، طَرَّار هغه چا ته وائى چې د خلقو جيبونه کټ کوى "نَبَّاش" د "نَبَش" نه دے، په لغت کښې کشف ته وائى ،او "نَبَّاش" په اصطلاح کښې هغه چاته وائى چى د مړو نه کفنونه اوباسى بدنونه ورلره ښکاره کوي ، دا آيت دسرقې چى په باره ده طرّار او نباش کښى خفى شوے دے ، نو ددي دپاره دوه/۱ سببه دى يو/۱ سبب قريبه ، دويم/۲ سبب بعيده ، مصنف ﷺ سبب قريبه بيانوي ﴿لإختصاصها﴾ د وجى د اختصاص د طرار او نباش نه په بل نوم سره چى په عرف کښى ددي دپاره بل نوم اغستلے کيږى ، سارق ورته نه وائى نو ددي وجي نه ددى په حکم کښى پټ والے راغلو ؛ چى د سارق کوم حکم دے ، نو دا دي طرار او نباش لره ورکړو چى قطع د "يَدْ" ده که ورنه کړو.

سوال: چې په جدا نوم سره ممتاز کولو د وجې نه خفاء راځې نو بيا خو پکار ده چې د حيوان اطلاق په انسان هم ونه شي ؛ ځکه د حيوان په افرادو کښې انسان ممتاز دے، په جدا نوم سره؟ **جواب**: ﴿يعرفان به﴾ مصنف ﷺ جواب کوي ، حاصل د جواب دا دے ؛ چې امتياز د افرادو د عام دپاره راځي نو دا په دوه/۲ قسمه دے، يو/۱ چې دغه عام پکښې مهجور شوے وي، او ترک شوے وي، دويم/۲ چې نه وي ترک شوے ؛ که عام ترک شوے وو، نو بيا اطلاق د عام پدې افرادو نه کيږي او که ترک شوے وو، نو بيا اطلاق د عام پدې افرادو کيږي ، نو د حيوان په خپلو افرادو باندې اطلاق نه دے ترک شوے، او د سارق اطلاق په عرف کښې په خپلو افرادو باندې ترک شوے دے.

۵ـ حکم: ﴿وحكمه النظر فيه﴾ حکم ددې خفى نظر کول دي چې معلوم شي پټ والے ددې خفى ، چې دا خفاء د وجې د زيادت نه ده يا دوجې د نقصان نه ، دا طلب او نظر چې مونږ کو ؛ نو اوّل به د سارق معنى اوپيژنو ، سارق هغه چاته وائي چې أخذ د مال کوي داسې مال چې محترم او متقوّم وي او په شريعت کښې قابل د انتفاع وي او محفوظ وي ، دا أخذ خفيةً وي او کم ازکم لس/۱۰ شرعى روپۍ وي ، که پدې کښې يو/۱ قيد هم نه وو نو د سارق حکم ورته نه شامليږي ، دويم/۲ د طرار معنى به اوپيژنو ، طرار هغه چاته وائي چې په ويخه سره يوې خاصې طريقې سره د خلقو جيبونه ډاکه کوي ، دريم/۳ د نباش معنى به اوپيژنو ، نباش هغه چاته وائي چې د مړو نه کفنونه را اوباسې ، اوس چې مونږ سوچ فکر وکړو پدې معانيو کښې نو د طرار په معنى کښې زيادت وو د سارق نه او د نباش په معنى کښې کمے وو ، نو حکم به صادر کړو چې:﴿فيظهرالمراد﴾ مراد به ظاهر شي ، چې هغه

---

[۱] سورة المائده ، الأية:۳۸.

ددې حکم پدې فرد باندې ثابتول دي ، د سارق حکم قطع د "ید" وه نو دا مونږ ثابت کړه په طرار باندې په طریقه د دلالة النص سره ؛ چې هر کله سارق معمولی کار کوې او لاس ترې کټ کیږې ، نو طرار چې د سارق نه غټ کار کوې دده نه به په طریقه اولیٰ سره کټ کیږې او نباش نه قطع د ید نشته ځکه معنی کښې یې کمے دے ، نو شک پیدا شو او قانون دا دے چې: «إدرأ الحدود بالشبهات».

سوال: مخکښې مصنف ﷺ اوئیل چې پدیکښې خفاء د وجې د اختصاص نه راغل ده، او دې ځائے نه دا معلومیږې چې دا خفاء د وجې د مزیّت، او نقصان نه راغل ده؟ **جواب:** اختصاص په بل نوم سره دا سبب قریبه د خفاء وو، او مزیّت او نقصان سبب بعیده د خفاء دے، نو هلته سبب قریبه ذکر شو، او دلته سبب بعیده ذکر شو.

تشریح المشکل

وَ ضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَ هُوَ مَا لَايَنَالُ الْمُرَادُ مِنْه إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُولِه فِى أَشْكَالِه وَ حُكْمُه اَلتَّأَمُّلُ فِيه بَعْدَ الطَّلَبِ.

ترجمه: * او ضد د نص مشکل دے او دا مشکل هغه لفظ دے یا هغه کلام دے چې نه حاصلیږی مراد د دغه لفظ یا کلام نه مګر په تأمل او سوچ کولو سره په دغه لفظ کښی پس د طلب د دغه لفظ نه د وجی دخول دده نه یعنی دضم کیدو دده نه په اشکالو خپلو کښی او حکم د مشکل سوچ کول دی په دی مشکل کښی پس د طلب نه *

تشریح:﴿وضد النص المشکل..﴾ دپاره د تسهیل په دی مقام کښی چند خبري زده کول ضروری دی ١ـ ربط ٢ـ لغوی تحقیق ٣ـ اصطلاحی تعریف ٤ـ حکم ٥ـ وضاحت بالمثال.

١ـ ربط : ربط معنوی دادے کله چې فارغ شو مصنف د تفصیل د یو قسم نه په جانب د خفاء کښی نو شروع ېې اوکړه په تفصیل د دویم قسم د جانب د خفاء نه ، ځکه تفصیل بعد الاجمال په ذهن کښی خه واقع کیږې ، بل دا تفصیل ته محتاج دے ، تفصیل کښی یې په دویم/٢ مقام کښی ذکر کړو ؛ ځکه څنګه چې په جانب د ظهور کښی ترقی د ادنیٰ نه اعلیٰ ته وه، نو دغه شان په جانب د خفاء کښی هم ترقی د ادنیٰ نه اعلیٰ ته کوې ، تفصیل داسی کوې چې ١ـ تعین د دویم قسم به وکړی د اقسامو د خفاء نه سره د تعیین د ضد د هغی نه په جانب د ظهور کښی په ﴿وضد النص﴾ سره ٢ـ تعریف به ورلره وکړې په ﴿وهو مالا ینال﴾ سره ٣ـ تعریف کښی به وجی د تسمیي ته هم اشاره وکړی، په ﴿لدخوله فی اشکاله﴾سره ٤ـ حکم به ورلره ذکر کړی په ﴿وحکمه﴾ سره ، **ربط لفظی**: "ضِدُّ النَّص" مبتدأ ، "اَلْمُشكِل" ولره خبر ، مبتدأ او خبر جمله اسمیه خبریه په ماقبل باندی عطف ده.

٢ـ لغوی تحقیق: لغوی تحقیق کښی د دري/٣ خبرو اهتمام ضروری دے: ١ـ صیغة ٢ـ معنی ٣ـ مناسبت ، "اَلْمُشكِلْ"صیغة د اسم فاعل ده دباب افعال نه "إِشْكَال" یې مصدر دے ، په معنی د اشتباه

سره هم راځی، او په معنی د أمثالو ـ دخول فی المثال والأشكال ـ سره هم راځی، او په معنی د سخت والي سره هم راځی، مصطلح مشکل ته هم ځکه مشکل وائی، چې پدیکښې اشتباه ده، د یو لفظ ډیرې معنی دې ، نو اشتباه پکښې راغله ؛ چې کمه معنی ترې واخلو، او دغه شان په امثالو او اشکالو کښې هم دا لفظ داخل شو ؛ ځکه ډیرې معنی یې دې او ددې مراد حاصلول هم ګران دې او سخت دې ځکه ورته مشکل وائې ، دی سره یو اعتراض دفع شو چې مشکل صیغة د اسم فاعل ده ، ددی معنی دا ده چې بل څوک په سخت والی کښی اچول دا متعدی شو ، او ﴿مالا ینال المراد منه﴾ کښې "لاینال" لازم د ے ، نو دا خو تعریف د متعدی شو په لازم او تعریف د متعدی په لازم سره نه کیږی؟ **جواب**: دا "مشکِل" صیغة د اسم فاعل ده د باب إفعال نه، او د باب إفعال ډیر خواص راځی ، یوه خاصه یې "بُلُوغ او دُخُول" دے، نو "مشکل" معنی دا چې داخل وی په اشکالو کښی، او رسیدلے وی په اشکالو کښی.

اعتراض: دا خو اثبات د لغت شو په عقل باندی داسی نظیر بل ځائے کښې شته؟ **جواب**: نقل موجود دے ځکه "اَحْرَمَ" هغه چاته وائی چې داخل شی په حرم کښي، "أَشْتٰی" هغه چاته وائی چې داخل شی د یخنی په موسم کښې، نو دلته "اَشْكَلَ يُشْكِلُ إِشْكالاً" هغه چاته وائی چې داخل شی په اشکالو کښی یا په مشکل او سخت کار کښی او په اشتباه کښي.

٣ـ اصطلاحی تعریف: هغه مصنف کړے دے، او دا مشکل هغه لفظ دے، یا هغه کلام دے، چې نه حاصلیږی مراد د دغه لفظ یا کلام نه مګر په تأمل او سوچ کولو سره، په دغه لفظ کښی پس د طلب د دغه لفظ نه د وجې دخول دده نه یعنی د ضم کیدو دده نه په اشکالو خپلو کښی یعنی سره د خپلو اشکالو او امثالو نه ، ﴿هوما﴾ په منزله د جنس دے، ﴿ینال المراد﴾ سره ټول د ظاهر اقسام اوتل ؛ ځکه د هغی مراد حاصلیږی ﴿منه﴾ سره خفی اوتلو ؛ ځکه په هغې کښی د صیغې د وجې نه خفاء د مراد نه وی راغل ، د عارض د وجې نه وی ، ﴿إلا بالتأمل فیه بعد الطلب﴾ سره یې احتراز وکړو د مجمل او متشابه نه ؛ ځکه په تأمل او طلب سره هم ددې مراد نه حاصلیږی ، مُجْمَل محتاج وی بیان د مُجْمِل‌ته او متشابه کښی به صبر کوی قیامت ته، ﴿لدخوله فی اشکاله﴾ د ﴿لا ینالا المراد فیه﴾ دپاره علت دے، چې دا مراد حاصلیږی د وجې د دخول ددې نه په اشکالو کښی، او وجې د تسمیې طرف ته هم اشاره ده، بیا مونږ ددی معنی داسی کړی وه چې *د وجې د ضم کیدو دده نه سره د اشکالو خپلو* دې سره سوال دفع شو ، چې ته وائې د وجې د داخلیدو ددې لفظ نه په خپلو اشکالو او امثالو کښی، اشکال د جمع صیغة ده، نو یا به ترې جمع لغوی اخلې یا جمع اصطلاحی ، که جمع لغوی مراد اخلې نو ددی مقصد به داشی چې مشکل کښی به کم از کم دري/٣ أمثال وی ؛ ځکه یو دغه لفظ شو او جمع لغوی ما فوق الواحد ته وائی ، نو دوه/٢ ورسره نور شو او که جمع اصطلاحی مراد اخلې ، نو مشکل کښی به بیا کم از کم څلور/٤ امثال او اشکال وې ، یو دا مشکل په خپله او دري/٣ أمثال ، حالانکه دا خبره ضروری نه ده، بلکه که یو لفظ داسی دے، چې د هغی دپاره دوه/٢ معنی دي نو دغي ته هم د

طلب او تأمل نه مخکښې خلق مشکل وائي؟ **جواب:** دی مقام کښې مجاز دے، او دیته مجاز مرسل وائی ، چې ذکر د دخول ـ **ملزوم** ـ او مراد ترینه ضم ـ لازم ـ او "فی" په معنی د "مع" سره دے، او إشکال جمع مکسر ده ، قانون دادے، چې د جمع مکسری اضافت وشی معرفی ته او قرینه د عهد نه وی، نو دابه محمولیږی په جنسیت او استغراق ، دلته هم قرینه د عهد نشته نو مونږ به تری جنس مراد اخلو، جنس اشکال او د جنس اطلاق په قلیلو او کثیرو دواړو باندی کیږی ، په مشکل کښې خفاء ډیره شوه د خفاء د خفی نه او په نص کښې ظهور ډیر وو، د ظهور د ظاهر نه ، ددې وجې نه یې دا مقابل د نص وګرځولو ، محسوساتو کښې د خفي مثال، لکه: یو کس د کور نه غائب شی بغیر د تغیر د خپل هیئت نه نو پدیکښې صرف طلب پکار دے په طلب باندي کار کیږی ، مثال دپاره د مشکل لکه: یو سړے د خپل کور نه غائب شی او خپل هیئت هم بدل کړی ، نو دلته به طلب مع التأمّل کوی.

٤ـ﴿وحکمه التأمل..﴾ او حکم د مشکل سوچ کول دی پدی مشکل کښې پس د طلب نه ؛ تأمل عبارت دے د نظر ثانی نه ، طلب عبارت دے د نظر اول ته ، طلب مقصد دا چې د لفظ معانی به معلوم کړی او ترتیب به ورلره ورکړی ، تأمل مطلب دا چې بیا به پکښې سوچ او فکر کوی د قرائنو په مدد سره.

٥ـ وضاحت بالـمثال: قرآن کښی الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائی: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[1] لفظ د "أَنّٰى" مشکل دے، په اعتبار د معنی سره ؛ ځکه دا په معنی د "أين"سره هم راځی ، لکه زکریا ﷺ چې بی بی مریمی ته وئیلی وو ﴿انی لک هذا﴾، «أی:مِن أين لکِ هٰذا» اوس که پدي آیت کښې مونږه د "أَنّٰى" معنٰی "أين"وکړو ، نو مقصد د آیت به دا شی چې:"راشئ فصل خپل ته د کوم ځائے نه چې خوخه وی ستاسو" یعنی که د دُبر نه وې او که د قُبل نه ، ددې نه دا معلومیږی چې اتیان زنانوو ته به دبر کښی جائز دے، حالانکه حدیث کښی ددې نه منع راغل ده، او کافر ورته وئیلے شوے دے، دویمه معنی د "أَنّٰى" کیف دے، په دې معنی سره هم مستعمل شوے دے، چې کله د زکریا ﷺ بچی نه کیدل ، بی بی مریم سره یی بے موسمه میوي ولیدلې ، زکریا ﷺ په خپله هم بوډا دے، او ښځه ئے هم بوډۍ ده ، جُرأت د سوال وشو چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بے موسمه میوې ورکوې ، نو بے موسمه أولاد هم ورکولے شی ، دعاء یې وکړه ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾[2] نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ورلره دعا قبوله کړه چې ستا به بچے کیږی نو زکریا فرمائی: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ﴾[3] **«ای: کیف یکون لی غلام»** دلته هم که د "أَنّٰى" معنی کیف شی نو مقصد دا چې: "راشئ فصل خپل ته په کومه طریقه چې خوخه وې ستاسو" که هغه کیفیت د قیام وی، او که کیفیت د قعود وی او که

[1] سورة البقرة ، الأية:٢٢٣.
[2] سورة آل عمران ، الأية:٣٨.
[3] سورة آل عمران ، الأية:٤٠.

كيفيت د استلقاء وی، البته مكان او محل به يو وی، چې هغه قُبُل دے ، نو ددی نه دا معلوميږی چې إتيان إلى النساء فی الدُّبر ناجائز دے ، څنګه چې حديث كښی راځی ، اوس به مونږ په آيت كښې سوچ وكړو چې دلته كومه معنى مراد ده ، آيت كښى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائی: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ او بيا فرمائی ﴿فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ﴾ د حرث معنى ده فصل او د هر چا خپل فصل وی د زنانوو فصل د قُبل نه كيږې ، د دُبرنه نه كيږی ؛ ځكه دُبر د حرث مقام نه دے، بلكه د فرث مقام دے ، نو ددي نه دا خبره معلومه شوه چې "أنّى" په معنى د "كيف" سره دے.

دويم مثال: قرآن كريم كښی الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كله كله يوه استعاره بديعه وكړی ، نو د هغې نه إشكال جوړ شی د جنت د لوښو په باره كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائی: ﴿قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ﴾[1] چې دا شيشی به د سپينو زرو نه وی ، اشكال داسی دے، چې قاروره خو د زجاج نه وی او دلته الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې چې قوارير به د فِضّو نه وی ، نو مونږ به طلب او تأمل وكړو ، طلب چې مونږ وكړو ؛ نو په فضو كښی دوه/٢ صفتونه دی يو/١ صفت د مدح ، دويم/٢ صفت د ذم ، د مدح صفت پكښی دادے چې دا تک سپين وی او د ذم صفت پكښې دادے ، چې اندرونی څيز پكښې بهرنه خكارې او په شيشه كښی هم دوه صفتونه دی ؛ يو/١ صفت د مدح او دويم/٢ صفت د ذم ؛ صفت د ذم پكښې دادے، چې دا توره وي او صفت د مدح دا چې اندروني شيء بهر ښكاره كوي ؛ نو مونږ ته معلومه شوه چې پدي كلام كښې تشبيه ده ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائی چې قوارير د جنت به د دنيا د قواريرو پشان نه وی ، د جنت قوارير به په رنګ كښې په شان د فضو وې او په شفافيت كښې به پشان د زجاج وي دا تأمل شو.

دريم مثال: قرآن كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائی: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾[2] ددې نه مخكښې يو اشكال دے ؛ چې خولې ته په اودس او غسل كښې اوبه اچول فرض دي، او كه فرض نه دی اشكال ددې وجې نه پيدا شوے دے، چې خولې لره مونږ د ظاهر حكم وركړو، او كه د باطن؟ كه د ظاهر حكم وركړو نو پكار ده چې په دواړو كښې فرض شی او كه د باطن حكم وركړو نو بيا بالكل ددې دپاره دې حكم رانه شی ؛ ځكه باطن مخ وينځل نه سنت دی نه مستحب، او نه فرض دی ، اشكال د خولې په اعتبار د باطن او ظاهر سره پدې شان دے چې يو سړے په روژه كښې لاړې تيرې كړې نو روژه ئې نه ماتيږی نو دا په حكم د باطن كښې شوه ، ليكن بل طرف ته چې روژه دار سړے خولې ته اوبه واچوي او تيرې ئې نهٔ كړي نو پدې سره هم روژه نه ماتيږی او مسئله داده، چې د بهر نه باطن ته كوم شے لاړ شی په هغې روژه ماتيږی ، نو مونږ به تأمل وكړو ؛ هغه تأمّل دا چې په اودس كښې خولې اوپوزې ته اوبه اچول سنت او په غسل كښې فرض دي حكم د هر يو مسئلې

[1] سورة الدهر ، الأية:١٦.
[2] سورة المائده ، الأية:٦.

معلوم شو نو اشكال ختم شو. **اعتراض**: عكس ولې نه کوئ چې په اودس کښې فرض ـ لازم ـ شي او په غسل کښې سنت ـ غير لازم ـ شي؟ **جواب**: داسې نه شو کولے ؛ ځکه په اودس کښې "فاغسلوا" راغلے دے تاکيد نشته او غسل کښې "فاطّهّروا" راغلے دے، پديکښې مبالغه او تأکيد دے، دا تقاضه ددې خبرې کوي چې دا مونږ په غسل کښې فرض او واجب کړو.

تشريح المجمل

وَضِدُّ المُفَسَّرِ اَلْمُجْمَلُ وَ هُوَ مَا إِزْدَحَمَتْ فِيهِ المَعَانِي فَأَشْتَبَهَ المُرَادُ بِهِ إِشْتِبَاهاً لَايُدْرَكُ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ المُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰو وَ حُكْمُه التَّوَقُّفُ فِيه عَلىٰ إِعْتِقَادِ حَقِيَّةِ المُرَادِ بِه إِلىٰ أَنْ يَاتِيَه البَيَانُ.

ترجمه: *او ضد د مفسر مجمل دے، او دا مجمل هغه لفظ يا کلام دے، چې راجمع شوي وي پدېکښې معاني ، پس ګډوډ شوے وی مراد د متکلم په سبب د دغه ازدحام سره په داسې ګډوډ کيدلو سره چې نه شی معلوميدے مګر په بيان سره د طرفه د اجمال کونکی نه چې هغه متکلم دے، لکه: آيت د ربٰو شو، او حکم د مجمل توقف کول دی پدي کښی سره د اعتقاد د حقيقت د مراده د مجمل نه پدي سره تر دي وقته پوری چې راشي بيان*

تشريح:﴿وضد المفسر المجمل﴾ دې مقام کښې دپاره د تسهيل يو څو خبرې اجمالًا ذکرکيږی بيا د هرې خبرې تفصيل بالترتيب: ١ـ ربط ٢ـ لغوی تعريف ٣ـ اصطلاحی تحقيق ٤ـ وضاحت بالمثال ٥ـ حکم المجمل.

١ـ ربط: ربط معنوی دادے ، کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د دوو/٢ اقسامو د جانب د خفآء نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د دريم قسم کښې ؛ ځکه تفصيل سره وضاحت راځې ، پدې مقام کښې يې ځکه ذکر کړو چې ترق د ادنیٰ نه اعلیٰ ته کوې، او تفصيل داسې کوي، چې: ١ـ تعيين د قسم ثالث به وکړي سره د تعيين د ضد د هغې نه په جانب د ظهور کښې په ﴿وضد المفسر المجمل﴾ سره ٢ـ تعريف به ورلره وکړی په ﴿وهو ما ازدحمت فيه﴾ سره ٣ـ مثال به ورلره ذکر کړی به ﴿كآية الربوا﴾ سره ٤ـ حکم به ورلره ذکر کړي په ﴿وحکمه سره﴾.

ربط لفظی: "واؤ"عاطفه "ضد المفسر"مبتدآء "المجمل"خبر مبتداء او خبر جمله اسميه خبريه معطوفة عليها په ما قبل باندې عطف ده، بيا مجمل ضد د مفسر يو خو ددې وجې نه دے، چې په جانب د ظهور کښې مفسر په دريم/٣ مقام کښې دے، او په جانب د خفآء کښې مجمل په دريم/٣ مقام کښې دے ، پدې وجه د هغې مقابل شو ، دويم/٢ دا چې دا مفسر په جانب د ظهور کښې په آخره مرتبه د ظهور کښې دے، ددې نه روستو صرف قوة راځي دغه شان مجمل هم د خفآء په مراتبو کښې په آخره مرتبه کښې دے ؛ ځکه ددې نه وروسته متشابه راځی چې د هغې د بيان د سره امکان هم نشته په دنيا کښې.

٢ـ لغوی تحقیق: صيغة ، معنى ، مناسبت ، پيژندل پکار دي ؛ "مُجْمَل"صيغة د اسم مفعول ده ، د باب افعال نه ، لغت کښې مأخوذ دے، ددې قول د عربو نه «أجمل عليه الأمر أي: أبهمه» مصطلح مجمل ته هم ځکه مجمل وائی، چې د إزدحام د معانيو د وجې نه پدېکښې ابهام راغلے وي ، داسې ابهام چې نفس صيغې او قرائنو سره، هغه ابهام نه رفع کيږی تر څو چې مُجمِل د هغې بيان نه وي کړے.

٣ـ اصطلاحی تعريف: هغه مصنف ﷺ کړے دے چې: "دا مجمل هغه لفظ يا کلام دےچې راجمع شوي وي پدېکښې معاني او ګډوډ شوے وی مراد د متکلم په سبب د دغه إزدحام سره په داسې ګډوډ کيدلو سره، چې نه شی معلوميدے مګر په بيان سره د طرفه د اجمال کونکی نه چې هغه متکلم دے"﴿هو ما﴾ په منزله د جنس دے ټول اقسامو ته شامل دے﴿إزدحمت فيه المعانى﴾ سره احتراز وکړو د ظاهر د ټولو اقسامو نه ﴿فاشتبه المراد به إشتباهًا لا يدرک إلا ببيان﴾ سره احتراز وکړو د خفی ، مشکل ، مشترک او متشابه نه ، خفی نه ځکه چې هلته په نفس طلب سره مراد معلوميږی، مشکل او مشترک نه ځکه چې هلته په طلب او تأمل سره مراد معلوميږی، متشابه نه ځکه چې هغه په دنيا کښې بالکل احتمال د بيان نه لري.

اعتراض: إزدحام په دوو/٢ معنو راځی: ١ـ تدافع يو بل له ديکه ورکول ، لکه: «إزدحمت الإبل» دا په هغه وقت کښې وئيلې شي چې د اوبو په خوا کښې اوښان يو بل لره ديکې ورکوي ٢ـ اجتماع لکه خلق وائي: «إزدحمت الناس على الماء أى:إجتمعوا» او دا دواړه/٢ معنى تعلق ساتې د ذوی الروح او ذوی الأجساد سره او دا معانی د قبيلې د ذوی الروح او ذوی الأجسادو نه نه وي؟ **جواب:** دلته ذکر د إزدحام دےاو مراد ترينه تَوَارُدْدے ، تَوَارُدْ معنى چې:*نمبر په نمبر راځي* **سوال:** د تَوَارُدْپه صله کښې"فی"نه راځيبلکه"على"راځی؟ **جواب:** دلته "فی"په معنى د "على"سره دے «أى: تواردت عليه المعانى» معانى جمع د معنى ده ، معنى نه مراد دے مفهوم د لفظ او مدلول د لفظ ، ددې اطلاق په ذواتو هم کيږی او په اعراضو باندې هم کيږی ، نو دغه توارد چې څنګه د ذواتو صفت واقع کيږی د اعراضو هم واقع کيدے شی. **اعتراض:** "معانی"جمع ده او أقل د جمع درې/٣ وی ، ددې نه دا معلوم شوه چې مُجمَل به په هغه ځائے کښې راځی چې کم از کم په هغې کښې درې/٣ معني وی ، نو هغه مشترک چې په هغې کښې دوه/٢ معنې وي هغه اوتلو؟ **جواب:** دلته د جمع نه جمع لغوی مراد ده ما فوق الواحد ، لهذا هغه مشترک چې دوه/٢ معنې پکښې وي او دروازه د ترجيح پکښې بنده شوي وي هغه پکښې هم داخل شو. **اعتراض:** مُجمَل په درې/٣ قسمه راځی: ١ـ إزدحام د معانيو پديکښې د وجې د اشتراک نه راغلے وے چې دروازه د ترجيح پکښې بنده شوي وی. ٢ـ د غرابت د وجې نه پکښې اشتباه راغلې وی ، لکه: لفظ "هَلُوع"دا غريب القرآن دے ، که قرآن کريم کښې ددې تشريح نه وے شوے نو ددې په معنى څوک نه پوهيدل ، قرآن کريم ئې تشريح وکړه ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا

مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾[1] ۳ـ يو لفظ وی هغه اړولے شوي د معنی ظاهر نه غير معنی ظاهر ته لکه لفظ د صلوٰة او زكوٰة ،معنی ظاهره د صلوٰة دعآء او د زكوٰة زيادت يا پاكوالے دے ، خو په شريعت كښې دا نه دی مراد ددې دپاره به مجمِل ـ شارع ـ بيان كوي ، سوال دا شو چې تا معانی اوئيلو نو دا صرف يو قسم مجمل ته شامليږی ، چې هغه لفظ چې مشترک وی د يو نه په زيات معنی او دروازه د تأويل پكښې بنده شوی وي ، ليكن دې نورو دوو/۲ قسمونو ته نه شامليږی ځكه په هغې كښې يوه معنی وی ډيرې معانی نه وي؟ **جواب:** إزدحام د معانيو عام دے كه حقيقةً وی او كه حكمًا ؛ حقيقةً دا اولنے قسم شو او حكمًا دا نور دوه/۲ قسمونه ؛ ځكه دا نور دوه/۲ قسمونه چې متكلم ددې بيان نه وې كړے، نو دهغې نه مخكښې ذهن كله هغه معنی مراد ته ځي او كله ئې غير ته ځي.

﴿فاشتبه المراد به﴾ "به"كښې بآء سببيه ده او "ه" ضمير إزدحام ته راجع دے﴿إلا ببيان﴾ بيان د مُجمَل په درې قسمه راځی: ۱ـ چې دغه بيان شافی قطعی وی ۲ـ شافی ظَنّی وی ۳ـ شافی نه وی ، چې كله متكلم بيان شافی قطعی وكړی نو په هغې سره دا مُجمَل مُفَسَّر گرځي او چې بيان شافی ظنّی وكړی نو په هغې سره مُجمَل مُأَوَّل گرځي بل مجتهد پكښې هم خپل تأويل كولے شی او چې غير شافی بيان وكړی نو بيا مشكل گرځی.

٤ـ وضاحت بالمثال: ﴿كآية الربوا﴾ پكار خو دا وه چې مصنف‌ﷺد مُجْمَل د دری/۳ واړو قسمونو دپاره امثله ذكر كړے وے ، مصنّف ﷺ صرف يو مثال ذكر كوې نور به مونږ ذكر كړو ، اوّل مثال چې بيان شافی قطعی وی ، لكه: د صلوٰة او زكوٰة بيان چې شارع كړے دے نو شافی او قطعی بيان دے ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائی: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[2] پيغمبر ﷺ د هغې بيان وكړو چې پنځه/٥ وقته مونځ كول دې او د هر وقت د ركعتونو تعيين يې هم كړے دے، دويم/۲ مثال د هغې چې شافی ظنی وي، لكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائی: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[3] دلته "بآء" راغلې ده ، خوک وائي دا زائده ده نو د ټول سر مسح ده اوس دا بعض خومره دے ، نو آيت پديكښې مُجمَل دے، پيغمبر ﷺد هغې بيان وكړو په حديث د مغيرة بن شعبة ﷺ سره چې: ﴿**أتى سباطة قوم فبال ومسح على ناصيته**﴾[4] نو رُبْعُ الرَّأس سره دهغې تفصيل وشو ، ليكن دا تفصيل په خبر واحد سره شوے دے او خبر واحد ظنی وی بيان شافی دے ليكن د خبر واحد د وجې نه ظنی دے ، لهذا كه بل مجتهد د ټول سر مسح اوائې ، نو مونږ ورته كافر نه شو وئيلے ۳ـ مثال د هغې چې بيان شافی نه وی ، ددې دپاره مثال مصنف ﷺ ذكر كړے دے ، لكه: آيت د ربوا شو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَوا﴾[5] ربوا په لغت

---

[1] سورة المعارج ، الأية:٢٠،٢١.
[2] سورة المزمل ، الأية:٢٠.
[3] سورة المائدة ، الأية:٦.
[4] لم اجده.
[5] قد مر.

كښې مطلق زيادت ته وائي او په دې ټول پوهه دي چې مطلق زيادت نه دے مراد ؛ ځکه که مطلق زيادت مراد شی نو بيا به د تجارت ټولی لارې بندې شي نو معلومه شوه چې بعض زيادت مراد دے ، ليکن دغه بعض زيادت مونږ. نه شو متعين کولے او پيغمبر ﷺ د هغې بيان وکړو په أشيآء سته سره چې: ﴿**الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة يدًا بيد والفضل ربا**﴾[1] نو پدې شپږ څيزونو کښې زيادت هم حرام دے او نسيا هم حرامه ده ، نو دې سره دا مجمل د اجمال نه اوتلو خو اوس هم مشکل دے ؛ ځکه دا زيادت او نسيا والے په دې شپږو أشيآء پورې خاص نه دے ، يو/١ د اجماع د امت د وجې نه دويم/٢ پدې حديث کښې کلمه د حصر نشته چې پدې شپږو/٦ کښې به ناروا وی او په نورو کښې به روا وي چې مشکل شو نو د مجتهدينو دپاره لار کولاؤ شوه چې پدې حديث کښې سوچ او فکر وکړي ، چنانچه مجتهدينو سوچ وکړو ، نو امام ابو حنيفه ﷺ ورلره علت قدر او جنس اوئيلو ؛ چې هر هغه شے چې د قدر او جنس لاندې راتلو نو به هغې کښې ربوا حرامه ده ، امام شافعی ﷺ ورلره علت ثمنيت او طعم اوئيلو، او امام مالک ﷺ ورلره علت نقديت، قوت او إدخار اوئيلو، نو دا بيان شافی نه دے، ددې وجې نه عمر ﷺ فرمائې: ﴿خرج النبی من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربوا﴾.

٥ـ﴿وحکمه التوقف فيه﴾ حکم د مجمل توقف کول دی پدې کښی سره د اعتقاد د حقيّت د مراده د مجمل نه پدی سره تر دی چې راشی تاته بيان ؛ مقصد دا چې مُجمَل ستا مخی ته راغلو نو ته به د عمل نه توقف کوی ځکه عمل په يو معلوم شيء باندی کيږی او مقصد خو تاته معلوم نه دے، البته عقيده د حقيَّةُ المراد به ساتي چې د متکلم تري کوم مراد دے، نو زما پري عقيده ده او دا توقف به تر بيانه پوری وی چې بيان راغلو نو بيا به عمل کوی، او که غير شافي وو، نو په هغه طريقه به عمل کوې، دی سره سوال دفع شو چې ته وائی توقف به کوې پديکښې په اعتقاد د حقيَّةُ المراد پدی سره تر راتلو د بيانه پوري او چې بيان راغلو نو بيا به اعتقاد نه ساتی ؛ ځکه "إلیٰ"د انتهاء د غايې دپاره راځی ، او دا خبره خو غلطه ده ځکه څنګه چې د بيان د راتلو نه مخکښی اعتقاد د حَقِيَّةُ المراد وی نو پس د هغې نه به هم وی؟ **جواب**: معنی نه جواب معلوميږی چې دا "إلیٰ"تا متعلق کړے دے د إعتقاد سره ، خو ددې تعلق د إعتقاد سره نه دے ، بلکه د توقف سره دے ؛ توقف به کوي د عمل نه تر د راتللو د بيان پورې او چې کله بيان راغلو نو بيا دغه توقف ختم شو اوس به عمل کوي او که ته وائي چې د قريب سره متعلق کول پکار دي نه ده بعيد سره ، نو بيا جواب دادے چې إعتقاد د حَقِيَّةُ المراد به ساتی تر بيانه پورې خو هغه إعتقاد مجمل دے او د بيان نه پس به إعتقاد مُفَصَّل ساتي.

---

[1] قد مر.

تشريح المتشابه

وَ ضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهِ وَ هُوَ مَالَاطَرِيْقَ لِدَرْكِه أَصْلاً حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُه وَ حُكْمُه اَلتَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَداً عَلٰى إِعْتِقَادِ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِه.

ترجمه:*او ضد د مُحکَم متشابه دے او دا متشابه هغه لفظ يا کلام دے چې هيڅ لار نه وي دپاره د معلومولو د مراد دي ته بالکل ، فائده ئې دا شوه چې ساقط دے طلب د معنی مراد دپاره د عمل کولو پدې باندې، او اثر مرتب د متشابه توقف کول دی پدیکښې هميشه ، سره د اعتقاد د حَقِيَّةُ المراد نه پدې لفظ متشابه سره*

تشريح:﴿و ضد المحكم المتشابه﴾ دې مقام کښې چند خبرې يادساتل پکار دی ١۔ ربط ٢۔ لغوی تحقيق ٣۔ اصطلاحی تعريف ٤۔ حکم ٥۔ وضاحة بالمثال.

١۔ ربط: ربط معنوی دادےکله فارغ شو مصنّفؒ د تفصيل د دريو/٣ اقسامو د تقسيم ثانی د جانب د خفآء نو شروع ئې وکړه په تفصيل د قسم رابع د تقسيم ثانی نه په جانب د خفآء کښې ؛ ځکه وضاحت ته محتاج دے ، پدې مقام کښې ئې ځکه ذکر کړو چې ترقی د ادنٰی نه اعلٰی ته کوې او تفصيل داسې کوي چې: ١۔ تعيين د قسم رابع به وکړی د جانب د خفاء سره د تعيين د مقابل د هغې نه په جانب د ظهور کښې په ﴿وضد المحكم المتشابه﴾ سره ٢۔ تعريف به ورلره وکړي په ﴿وهو ما لاطريق لدركه﴾ سره ٣۔ تفريع به پرې وکړي په ﴿حتّي سقط طلبه﴾ سره ٤۔ حکم به ورلره ذکر کړي په ﴿وحكمه التوقف فيه﴾ ، ربط لفظی واضح دے ، متشابه ضد د محکم ځکه دے ، چې په جانب د ظهور کښې مُحکَم په اعلیٰ مرتبه د ظُهُور کښې دے ؛ ځکه نه پکښې احتمال د تأويل شته او نه ده تخصيص او نه ده نسخ ، نو دغه شان متشابه په جانب د خفاء کښې هم په اعلیٰ مرتبه کښې دے پدې شان سره چې په طلب سره هم نه معلوميږی ، نه په تأمل سره او نه په بيان سره ، نو اعلیٰ ئې مقابل د اعلیٰ وګرځولو.

٢۔ لغوي تحقيق: صيغة ، معنی او مناسبت پيژندل پکار دي: "متشابه"صيغة د اسم فاعل ده د باب افتعال نه لغت ،کښې يوخيز د بل خيز پشان کيدلو ته وئيلے شي ، مصطلح متشابه ته دا نوم ځکه ورکړے شوے دے، چې ددغه لفظ معنی مراده د غير معنی مرادې سره يو شان وی په عدم علم کښې.

٣۔ اصطلاحی تعريف: مصنف ؒ کړے دے، چې: دا متشابه هغه لفظ يا کلام دے، چې هيڅ لار نه وي دپاره د معلومولو د مراد دي ته بالکل ؛ يعنی نه په طلب سره ، نه په تأمل سره او نه پهٔ بيان سره خو دا د دنيا سره تعلق ساتي ،﴿ما﴾ په منزله د جنس دے ټول اقسامو ته شامل دے﴿لا طريق لدركه﴾ سره د ظاهر د ټولو اقسامو نه احتراز وشو ؛ ځکه د هغې د معلومولو دپاره لارې وی ﴿اصلاً﴾ سره د خفی ، مشکل ، مجمل نه احتراز وشو ؛ ځکه خفی په طلب سره معلوميږی او مشکل په طلب او

تأمل دواړو سره معلوميږی او مُجمَل په بيان سره معلوميږی ﴿حَتّٰى سقط طلبه﴾ دا پرې تفريع کوې ؛ فائده يې دا شوه چې ساقط دے طلب ددې متشابه يعنی طلب د مراد د متشابه دپاره د عمل کولو پدې باندې په دنيا کښې ؛ دې معنی سره سوال دفع شو چې: مخکښې تا ﴿اصلًا﴾اوئيلو ، د هغې نه دا خبره معلوم شوه چې د متشابه د مراد معلومولو دپاره هيڅ لار نشته ، نه دا په طلب سره معلوميږی ، نه په تأمل او نه په بيان او روسته وائې چې طلب يې ساقط دے ، نو معنی دا چې طلب يې ساقط دے خو تأمل پکښې کولے شې او بيان يې کيدے شی ، دويم/٢ دا چې ته وائې طلب ساقط دے ، نو متشابهات خو قرآن کښې شته ، کوم شیء چې موجود وی نو هغه ساقط نه وی؟ **جواب**: دلته معنی داسې ده *چې طلب د معنی مراد ساقط دے دپاره د عمل کولو پدې سره* بيا دغه طلب که په تأمّل سره وی او که په بيان سره وی او که په طلب سره وی ، خو په دنيا کښې ددې امکان نشته.

٤ـ﴿وحکمه التوقف..﴾ اثر مرتب د متشابه توقف کول دی پدېکښې هميشه ، سره د اعتقاد د حَقِيَّةُ المراد نه پدې لفظ متشابه سره ؛ مقصد دادے چې ته به ددې نه توقف کوې چې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ترې څه مراد دے د هغې نه څه نه يمه خبر ، خو عقيده به ساتې د حَقِيَّةُ المراد چې ددې نه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ څه مراد دې نو هغه حق دې ؛ ځکه په دنيا کښې ددې په مراد څوک نه پوهيږي نو لهذا د هغې نه به توقف کوې.

بيا پدې خبره کښې اختلاف دے چې د متشابه په مراد باندې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه علاوه څوک پوهيږی او که نه پوهيږی؟ درې/٣ مذاهب دې پکښې ١ـ محققين متقدمين ، لکه: صحابه کرامﷺ ، تابعين ، دارنګی نور محققين ، امام ابو زيد دبوسی ، فخر الاسلام شمس الأئمه ، دغه شان بعضې يو جماعت د متأخرينو نه هم دے ؛ چې د متشابه په مراد باندې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه علاوه بل هيڅ څوک نه پوهيږی. ٢ـ بعضې متأخرين ، لکه: فخر الاسلام او شمس الأئمه ﷺ د دوئ مذهب دادے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پرې پوهيږی او پيغمبر ﷺ پرې پوهيږی نور پرې هيڅوک نه پوهيږی ٣ـ د عامو متأخرينو په نزد د متشابهاتو په معنی باندې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پوهيږی او راسخ فی العلم پرې هم پوهيږی ، دليل د متأخرينو دادے ، چې قرآن کريم کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[1] دا «وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ» عطف دے په لفظ "الله"باندې ، نو دوئ وقف په "الرّاسخون فی العلم" باندې کوې ، دا اصل دليل دے ، بيا دوئ عطف په "الرّسخون فی العلم" باندې کوې ، نو د دې دپاره څلور/٤ دلائل وائې ،يو/١ دا چې که راسخين فی العلم پوهه نه شی نو د عالم او جاهل فرق به رانه شی او فضيلت د عالم به په جاهل باندې را نه شې ، دويم/٢ دا چې بعضی مفسرين ددې متشابهاتو تأويل کوې ، نو که راسخ فی العلم نه پوهيدلے نو بيا به

[1] سورة آل عمران ، الأية:٧.

ئي تأويل نه کولے ، دریم/۳ دا چې عبد الله بن عباس ﷺ فرمائي: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ؛ وإنا نعلم تأويله﴾[1] ، څلورم/٤ دا چې که ددې په تأویل باندې راسخ فی العلم پوهه نه شي ، نو لازم به شي خطاب سفیه ته لکه: خطاب د عربي عجمي ته یا د عجمي عربي ته خطاب کول او خطاب کول سفیه ته د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په باره کښې نه دي جائز ، دلیل بعض متأخرینو دا دے که پیغمبر ﷺ هم پدې باندې پوهه نه شي نو لازم به شی لغویت د کلام الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، دلیل د متقدمینو او محققینو دا دے چې دوئ پدې آیت کښې وقف په "إلا الله"باندې کوي ، او دا "والرّاسخون فی العلم" ځان لره مستقله جمله وائي ، یو/۱ خو ددې وجې نه چې د عبد الله بن مسعود ﷺ په قراءت کښې راغل دي: ﴿إن تأويله إلا عند الله﴾[2] نو که مونږ "راسخون"عطف کړو په "إلا الله"نو "راسخون"مرفوع دے او لفظ "الله" مجرور دے بیا "والراسخين"وئیل پکار وو ، دویم/۲ ددې وجې نه چې د أُبَی بن کعب او عبد الله بن مسعود ﷺ په یو قرآءت کښې داسې راغل دي: ﴿و يقول الرّاسخون فی العلم آمنّا بالله﴾[3] نو که دا مونږ په ماقبل باندې عطف کړو نو عطف د جملې راځي په مفرد او دا جائز نه دے ، دریم دلیل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هغه خلقو ته ؛ چې تأویلاتو پسې ځي اصحاب الزیغ وئیلی دي: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ﴾[4] حالانکه راسخ فی العلم دا دعاء کوي چې: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[5] نو معلومه شوه چې راسخ فی العلم ددې هغه طلب نه کوي ؛ ځکه بیا په فسادیانو کښې راځي.

راجح مسلک: راجح مسلک د متقدمینو دے ، نو د هغه نورو د دلائلو نه جوابات کول دي ١ـ اول دلیل د متأخرینو نه جواب دا دے ؛ چې فضیلت د عالم په جاهل باندې راغلے دے په نورو خبرو باندې چې په کوم پوهیږی علاوه د متشابهاتو نه هغه نوري خبري چې جاهل په هغې نه پوهیږی ٢ـ تأویل چې بعض مفسرینو کړے دے نو هغه تأویل ظاهر دے دپاره د رد د اهل بدعو ٣ـ عبد الله بن عباس ﷺ قول هم تأویلی ظاهري دے مراد حقیقی نه دے ٤ـ خطاب سفیه ته نه راځی ؛ ځکه خطاب کله دپاره د طلب وی او کله دپاره د امتحان وی دلته دا خطاب د الله د طرف نه دپاره د امتحان دے په خپلو مخلوقاتو باندې ، **سوال**: امتحان خو په حاصلولو دعلم کښې وی نه پدې کښې چې علم مه کوه ؛ ځکه د علم حاصلول مشکل دي نو امتحان شو ، نه حاصلولو کښې خو سړے د تکلیف نه بچ کیږی؟ **جواب**: خلق په دوه/۲ قسمه دي ١ـ بلید قسمه خلق ؛ د هغوئ دپاره امتحان

---

[1] تفسیرات احمدیة ملا جیون صاحب.
[2] تفسیرات احمدیة ملا جیون صاحب.
[3] تفسیرات احمدیة ملا جیون صاحب.
[4] سورة آل عمران الأية:٧.
[5] سورة آل عمران ، الأية:٨.

په علم حاصلولو كنبې دے ٢ـ علماء أزكياء ؛ د دوئ امتحان دادے چې په بعضى شىء باندې نه پوهيږئ نو د هغې نه ځان راكاږه دا د عالم دپاره غټ امتحان دے ؛ ځكه د هغه شوق دادے چې څه پوهه شم او ته ورته وائې ځان به نۀ پوهه كوې. فخر الاسلام صاحب په مذهب باندې اعتراض راځى ؛ چې كله عطف په "إلا" باندې وشو نو بيا د نبیﷺاستثناء تاسو څنګه كوئ ؟ **جواب:** ددې آيت د نازليدو په وقت كنبې نبي ﷺ ته علم نه وو ليكن د هغې نه پس نبی ﷺ ته په ذريعه د وحې باندې علم حاصل شو ، ليكن ددې جواب دپاره څه دليل نشته نو صحيح مذهب د متقدمينو دے.

فائده: هغه متشابه چې د هغې د بيان نه اميد د انسان قطع شوے وى نو دا په درې/٣ قسمه راځى ١ـ چې عارضى وي ، لكه: يو آيت مُجمَل وو نبي ﷺ ئې بيان ونه كړو حتّى چې هغه وفات شو ٢ـ چې ذاتى وي ، چې د يو آيت مراد معلوم نه وو نبی ﷺ د هغې مراد ظاهر كړلو نو اوس اميد د مراد قطع شو ديته قطع د اميد په طريقه ذاتى سره وائي ٣ـ د هغې په مقصد انسان د سره نه پوهيږى.

٥ـ وضاحت بالمثال: متشابهات دوه/٢ قسمه دى، يو/١ هغه دې چې نه ئې معنى لغوي معلومه وې او نه معنى مرادى ، لكه: مقطعات شو په اوائلو د سورو كنبې ، دويم/٢ هغه دې چې معنى لغوى او معنى ظاهر ئې معلوم وى ليكن معنى مراد ئې نه وي معلوم ، لكه: "يَدُ الله" د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره يد ، عين ، رِجَل ، إستوىٰ ددې ټولو معنى لغوي او معنى ظاهري معلوم ده ، ليكن معنى مراد ئې نه ده معلومه د متقدمينو مسلک پديكښې دادے ، چې څنګه ، لاس ، عين ، رِجل او إستوىٰ د الله د شان سره مناسب وى "كَمَا يَلِيقُ بِشَانِهِ"نو پديكښې به توقف كوې او دا توقف به ځكه كوې چې اقتضآء عقلى پدې اندامونو كنبې داتقاضاء كوې ؛ چې دا مستلزم دي جسميت لره او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د جسميت نه منزّه دے ؛ ځكه بيا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره مثل راځي او نص دا وائې: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[1] ليكن بل طرف ته پدې نصوصو كنبې ثابت شوې دې چې "يد الله" "وجه الله"نو اقتضاء عقلى د اقتضاء نقلى نه مخالف شوه او قانون دادے چې په اعتقادياتو كنبې عقل ساقط نه دے ، بلكه معتبر دے نو ددې وجې نه به مونږ توقف كو يعنى د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰچې ترې څه مراد دې په هغې باندې زمونږ ايمان دے.

تشريح التقسيم الثالث

وَ القِسْمُ الثَّالِثُ فِى وُجُوهِ إِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَ جَرْيَانِه فِى بَابِ البَيَانِ وَ هِىَ أَرْبَعَةٌ اَلحَقِيقَةُ وَ المَجَازُ وَ الصَّرِيْحُ وَ الكِنَايَة فَالحَقِيقَةُ إِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيْدَ بِه مَا وُضِعَ لَه.

[1] سورة الشوري ألأية:١١.

ترجمه: *او تقسيم ثالث په اقسامو د استعمال ددغه نظم کښې دے او په جاری کيدلو ددغه نظم کښې په باب د بيان کښې او دا څلور/٤ دي: حقيقت ، مجاز ، صريح او کنايه ، پس حقيقت نوم دے د هر لفظ دپاره چې اراده کړے شوي وي په دغه لفظ سره هغه څيز چې وضع شوے وی او متعين شوے وی دغه لفظ د دغه شیء دپاره*

تشريح:﴿والقسم الثالث..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/٢ تقسيماتو د تقسيمات اربعو د کتاب الله نه چې تقسيم اول په لفظ د کتاب الله کښی وو بإعتبار الوضع او تقسيم ثانی په لفظ د کتاب الله کښی وو بإعتبار المعنى ؛ نو شروع ئې وکړه په تفصيل د تقسيم ثالث کښی ، درې/٣ سوالات راغلل ١ـ نفس تفصيل ولې کوی؟ **جواب**: کما مرّ مرارا ٢ـ تفصيل کښې يې پدي مقام کښې ولې ذکر کړو سره د دينه چې توضيح والا دا په دويم/٢ مقام کښې ذکر کړے دے؟ **جواب**: «وللناس فيما يعشقون مذاهب» توضيح والا ديته کتل دي چې ددې تقسيم تعلق د مفرد سره دے، او کوم تقسيم چې د بيان سره تعلق ساتې د هغې تعلق د کلام سره دے او مفرد طبعاً مقدم وی ، نو وضعاً يې هم مقدم کړو ، مصنف ﷺ ديته کتل دي ؛ چې اوّل په لفظ کښې وضع راځې دپاره د يوې/١ معنى ، بيا ددغې لفظ ظهور او معنى کيږی ، نو دريم/٣ نمبر يې بيا استعمال کيږی ٣ـ تفصيل څنګه کوی؟ **جواب**: ١ـ تعين د جهت به وکړې د تقسيم ثالث د اقسامو په ﴿فی وجوه استعمال﴾ سره ٢ـ اجمالی مقدار به ورلره ذکر کړې په ﴿وهی اربعة﴾ سره ٣ـ د دغه اقسامو تعيين به اوکړی اجمالاً په﴿الحقيقة و المجاز..﴾ ٤ـ تفصيل د دغه اقسامو به وکړې په ﴿فالحقيقة..﴾ سره ، **ربط لفظی**: "واؤ" عاطفه يا استنافيه "القسم"په معنى د "تقسيم" سره دے ؛ دا موصوف "الثالث" ورلره صفت ، موصوف او صفت مبتداء شوه "فی وجوه استعمال ذالک النظم" په اعتبار د متعلق سره خبر ، مبتداء او خبر جمله اسميه.

تقسيم ثالث په اقسامو د استعمال ددغه نظم کښې دے او په جاری کيدلو ددغه نظم کښې په باب د بيان کښې ؛ مقصد دا چې وجوه د استعمال ددغه نظم به دا ښکاره کوې چې آيا دا په معنى موضوع له کښې مستعمل دے چې حقيقت شی، او که په غير موضوع له کښې مستعمل دے چې مجاز شي او دغه شان په اقسامو د جاری کيدلو ددغه لفظ کښې دے، په باب د بيان کښې چې دا لفظ په دې خپله معنى کښې مستعمل دے نو دا په طريقه د انکشاف او وضاحت سره دے چې صريح شی او که په طريقه د استتار او پټ والي سره دے چې کنايه شي ، مصنف ﷺ چې دا جهت متعين کړو په ﴿وجوه استعمال ذالک النظم﴾، او ﴿وجريانه فی باب البيان﴾ سره ؛ نو پديکښې يې تابعداري کړې ده د فخر الاسلام صاحب او فخر الاسلام دا کار دپاره د دفع د اعتراض کړے دے ، اعتراض دا راځې چې په تقسيم ثالث کښې تاسو څلور/٤ اقسام ذکر کړل او په اقسامو د تقسيم واحد کښې دا قانون دے چې يو به د بل سره نه جمع کيږی پديکښې به مباينت وي ، حالانکه حقيقت د صريح او کناية سره جمع کيږي دغه شان مجاز هم؟ **جواب**: فخر الاسلام صاحب وائي ؛ چې دا اقسام د

تقسیم واحد نه دي پدیکښي دا حقیقت او مجاز جدا دوه/۲ قسمونه دي ، مَقْسِم ورلره جدا دے چي ﴿استعمال ذالک النظم﴾ دے ، صریح او کنایة جدا دوه/۲ قسمونه دي چي مقسِم ورلره ﴿جریانه فی باب البیان﴾ دے ؛ نو حقیقت او مجاز یو بل سره نه جمع کیږی ، صریح او کنایه د یو بل سره نه جمع کیږی.

اعتراض: مخکښي تا اوئیل چي ﴿وهی أربعة﴾ او پدې سره خو تا تقسیمات پنځه/٥ کړه ؛ یو/۱ په لفظ کښي بإعتبار الوضع ، دویم/۲ په اعتبار د بیان سره ، دریم /۳ په اعتبار د استعمال سره ، څلورم/٤ په اعتبار د جریان سره او پنځم/٥ په اعتبار د استدلال سره ، نو حصر دي په څلورو/٤ کښي صحیح نه شو؟ **جواب**د فخر الاسلام صاحب د طرف نه ، چي: دا اعتراض به تاسو هله کولے چي ما حصر عقلی وئیلے ، لیکن د فخر الاسلام صاحب دا خبره محققینو ته مختاره نه ده ، نو صاحب د توضیح پري رد کړے دے ؛ چي دا تقسیمات څلور/٤ دي ، پنځه/٥ نه دي او تقسیم ثالث په استعمال د نظم کښی دے ، په استعمال د نظم کښی صرف دوه/۲ قسمونه راغلی دی: حقیقت او مجاز ، صریح او کنایة د حقیقت او مجاز قسمونه دی ، اعتراض هله راتلو چي صریح او کنایه اولاً اقسام وے د تقسیم ثالث.

اعتراض: د کتاب الله کوم اقسام چي مونږ بیانو نو هغه اقسام چي اولاً وی ، ثانیاً اقسام نه بیانو ، بیا خو پکار دا ده چي د مطلق او مقید بیان هم وکړې ، د امر او نهی بیان هم وکړې ځکه دا اقسام د کتاب الله دي ثانیاً ؟ **جواب**: دلته مونږ اقسام اوّلی بیانو په اعتبار د اکثر سره ، اقسام ثانوی هم بیانولے شو هغه چي کوم کثیر الاستعمال والمباحث وی ، دلته چي مونږ د اقسام ثانویۆ نه بحث کړے دے نو په اعتبار د کثرت مباحث سره.

دریم/۳ مذهب د نورو محققینو دے ؛ چي دا څلور/٤ واړه اقسام د استعمال اقسام دی. **سوال**: اقسامو د تقسیم واحد کښی مباینت پکار وی دلته مبانیت نشته؟ **جواب**: مباینت عام دے که ذاتی وې او که اعتباری ، دلته اګر که ذاتی میاینت نشته لیکن اعتباری مبانیت شته ؛ ځکه حقیقت وئیلے شي "استعمال د لفظ په معنی موضوع له کښی قطع لحاظ ددی نه چي ښکاره وی او که پټ" او صریح دیته وائی "چي استعمال د یو لفظ وشی په یو معنی کښي په طریقه د وضاحت سره قطع لحاظ ددی نه چي دا معنی موضوع له ده او که غیر موضوع له" او کنایه دیته وائي "چي استعمال د لفظ وشی په استتار سره قطع لحاظ د دینه چي دا معنی موضوع له ده او که غیر موضوع له"

﴿وهی اربعة﴾غرض د مصنف ﷺ دویمه خبره ذکر کول دي ، اجمالی مقدار د تقسیم ثالث ، چي هغه څلور/٤ دی. ﴿الحقیقة والمجاز والصریح والکنایة﴾ دریمه/۳ خبره تعیین د دغه اقسامو دے «أی: أحدها الحقیقة وثانیها المجاز وثالثها الصریح ورابعها الکنایة».

وجه الحصر: دا لفظ چي په کومه معنی کښي مستعملیږي نو دا به یا موضوع له وی یا غیر موضوع له ، اول حقیقت ثانی مجاز او هر واحد ددي نه به یا ظاهر المراد وی په اعتبار د استعمال سره یا به غیر ظاهر المراد وی په اعتبار د استعمال سره ، اول صریح ثانی کنایة.

تشريح الحقيقة

﴿فالحقيقة اسم..﴾ دې مقام کښې چند خبرې زده کول پکار دي ۱ـ ربط ۲ـ لغوی تحقیق ۳ـ اصطلاحی تعريف ٤ـ تشريح او وضاحت د اصطلاحی تعریف.

۱ـ ربط: ربط معنوي دادے ؛ چې كله فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د اقسام اربعوو د تقسیم ثالث نه نو شروع ئې وکړه په تفصیل ددغه اقسامو باندې نفس تفصیل کوې د وجې د «ما مرّ مرارًا» نه ، تفصيل کښې يې په اوّل مقام کښې ځکه ذکر کړو چې اجمال کښې په اوّل مقام کښې ذکر وو دپاره ددې چې تفصيل موافق شي د اجمال سره ، اجمال کښې ځکه مخکښې وو چې دا اصل دے او مجاز خلاف الأصل دے او اصل په طبع کښې مقدم وي نو په وضع کښې هم مقدم کړے شو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شي، او تفصيل داسې کوي چې د حقيقت دپاره به يو جامع او مانع تعريف وکړي ، **ربط لفظی**: "فآء" تفصيليه "الحقيقة" مبتداء "اسم لكل لفظ..." ورلره خبر ، مبتداء سره د خبر نه جمله اسميه خبريه تفصيليه شوه.

۲ـ لغوي تحقيق: صيغة ، معنى لغوې او وجه تسمية پيژندل ضروری دي ؛ حقيقة "فَعِيْلَةٌ" وزن دے ، دا كله مبنى للفاعل راځي او كله مبنى للمفعول راځي ، كه مبنى للفاعل شى نو بيا مأخوذ دے د «حَقَّ الشَّيْءأي:إِذَا ثَبَتَ» نه ، ددې وجې نه د قيامت په نومونو کښې يو/۱ نوم "الحاقة" دے په معنى د "ثَابِتَةٌ" سره ، شاعر هم وائي:ـ ع ـ

حَقٌّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّى عَاشِقٌ غَيرَ هُم لَمْ يَعرِفُو عِشقِى لِمَنْ[1]

حقيقت ته هم ځكه حقيقت وائي چې دا په خپله معنى موضوع له کښې ثابت وي په قطعى او يقينى طريقې سره په دلائلو وضعيو سره ، قيامت ته هم ځكه قيامت وائي چې دا هم ثابته ورځ ده خامخا به راځي او حق ته هم ددې وجې نه حق وائي چې دا ثابت وي ددې په مقابله کښې باطل غير ثابت وي او كله مبنى للمفعول راځي "مَحْقُوقَةٌ" دا بيا مأخوذ دے د «مِنْحَقَقْتُ الشَّيء إِذَا كُنْتَ مِنهُ عَلَى يَقِينٍ» مصطلح حقيقت ته هم ځكه حقيقت وائي چې دے په خپله معنى موضوع له کښې په يقينى طريقې سره ثابت كړے شوے دے په دلائلو وضعيو سره.

اعتراض: حقيقت صفت د لفظ دے ﴿اللفظ الحقيقة﴾ موصوف صفت كښى مطابقت پكار وى دلته مطابقت نشته؟ **جواب**: دا اعتراض به تا هله كولے چې ﴿الحقيقة﴾ كښى "ة" دپاره د تأنيث وے ، دا دپاره د نقل ده د وصفيت نه اسميت ته ، دا نوم گرځيدلے د يو قسم د اقسام اربعو د تقسيم ثالث نه. **سوال**: "ة" ولى تاسو "ة" د نقل دپاره مختص كړه؟ **جواب**: د "ة" د نقل سره مناسبت دے په ثانيت

[1] لم اجد على هذا اللفظ ولفظ: [حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٦١)] صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ ... غَيْرَ أَنْ لَمْ يَعْرِفُوا عِشْقِي لِمَنْ.

ثانيت کښې ، لکه څنګه چې مؤنث ثاني دے په نسبت سره مذکر ته ، اول آدم ﷺ پيدا شوے وو او بيا حواء ﷺ ، دغه شان عدم نقل اول وې او نقل ثانی وی.

٣ـاصطلاحی تعریف: هغه مصنف ﷺ کړے دے چې حقيقت نوم دے د هر هغه لفظ دپاره چې اراده کړے شوی وی په دغه لفظ سره هغه څيز چې وضع شوے وی او متعين شوے وی دغه لفظ د دغه شيء دپاره ، مقصد دا چې د لفظ کومه معنی وه او تا تری هغه واغستله او څه قرينی ته محتاج نه وه نو ديته حقيقت وائي.

٤ـ تشريح د تعريف: تشريح کښې يو/١ جامعيت مانعيت دے، او دويم/٢ د اجزاء تشريح ده﴿لكل لفظ﴾ په منزله د جنس دے هر لفظ ته شامل وو که موضوع وی او که مهمل وی ﴿اُريد به﴾ دا په منزله د فصل دے، پدي سره مهملات اوتل ؛ ځکه په هغې کښې وضع نشته او مجاز هم اوتلو ؛ ځکه په هغې کښې وضع شته خو استعمال د لفظ په موضوع له کښی نه وی شوے په غير موضوع له کښي شوے ، البته مشترک پکښی داخل دے ؛ ځکه مشترک هم د معنی دپاره وضع شوے وی.
سوال: مشترک کښی خو لابدی ده د قرينی نه؟ **جواب:** مشترک کښی چې کومه قرينه ده نو دا قرينه د تعيين د معنی دپاره ده ، نه دپاره د صَرف کولو د لفظ د معنی موضوع له نه غير موضوع له ته.

تشريح د اجزاء: ﴿لكل لفظ﴾ پديکښی دی خبرې ته اشاره کوې چې حقيقت او مجاز دا صفت د لفظ دپاره دی معنی او استعمال پدي باندی مجازاً موصوف کيږی ﴿اُرِيد به﴾ کښی دي طرف ته اشاره ده چې لفظ د يوي معنی دپاره وضع شی او د هغی د استعمال اراده نه وی شوې ، نو د استعمال نه مخکښې دا په حقيقت او مجاز سره نه شی موصوف کولے "ه" ضمير راجع دے لفظ ته ، وضع لغت کښی *نهادن* "ايخودلو" ته وائی ، مصطلح وضع ته هم ځکه وضع وائي چې لفظ د يو معنی دپاره ايخودلے شوی وې او په اصطلاح کښی ترې مراد دلته تعيين د لفظ دے، په مقابله د معنی کښی په داسې شان سره چې دا معنی د دغي لفظ نه معلوميږی بغير د احتياج د قرينی نه.

وضع په اعتبار د واضع سره په څلور/٤ قسمه راځی: ١ـ وضع لغوي ٢ـ وضع شرعی ٣ـ عرف عام ٤ـ عرف خاص ؛ **وضع د لغت:** لکه لفظ د "صلوٰة"چې وضع شوے دے په لغت کښی د دعاء دپاره ، **وضع د شريعت:** لکه لفظ د "صلوٰة"چې وضع شوے دے په شرع کښی دپاره د ارکان مخصوصۇ په اوقات مخصوصۇ کښي ، **عرف خاص:** لکه لفظ د اسم چې په عرف د نحاتو کښی وضع شوے دے دپاره د هغې کلمې چې دلالت کوې په معنی مستقله او مقترن نه وی د يو د ازمنو ثلثو سره ، **عرف عام:** لکه لفظ د "دابة" چې وضع شوے دے، په عرف کښی دپاره د ذات د قوائم اربعو.

فائده: حقيقت کښې دا خبره شرط نه ده، چې يو لفظ ته چې مونږ حقيقت وايو ، نو دا به په لغت کښې هم ددې معنی دپاره وضع شوے وې ، په شريعت کښې هم ، په عرف خاص کښې هم او په عرف عام کښې هم ، بلکه فِي الجمله به يې وضع شوې وې ، دغه شان مجاز چې استعمال د لفظ په

غير موضوع له كېږي شوے وي ، نو دا نه چې په ټولو كېږي به غير موضوع له وي ، بلكه في الجمله به غير موضوع له وي ؛ ددې وجې نه يو لفظ به په يو جهت سره حقيقت وي او په بل جهت سره به مجاز وي ، لكه: لفظ د "صلوٰة" په دعاء كېږي حقيقت دے په اعتبار د اهل لغتو سره او مجاز دے په اركان مخصوصؤ كېږي ددوئ په اصطلاح كېږي ؛ ځكه ددوئ په نزد په اركان مخصوصؤ كېږي نه دے وضع شوے او كله كله يو لفظ په يو جهت سره هم حقيقت وي هم مجاز وي ، ليكن اعتبار يې جدا وي ، لكه: "فرس" چې يو/١ فرد واخلې د ذات د قَوَائِمُ الأربعة نه په عرف عام كېږي نو حقيقت دے او چې يو فرد يې واخلې د «مَا يَدُبُّ عَلَى الأَرض» نه نو مجاز دے.

تنبيه: حقيقت او مجاز كېږي به قيد د حيثيت مراد وي ، دې سره سوال دفع شو ؛ چې دا "صلوٰة" په معنى د "دعاء" سره حقيقت هم دے او پدې معنى باندې د مجاز اطلاق پرې هم كيدے شي ؛ حقيقت ځكه دے ، چې استعمال د لفظ په معنى موضوع له كېږي شوے دے او في الجملة غير موضوع له كېږي هم شوے دے ، چې هغه اركان مخصوصه دي ، دغه شان په اركان مخصوصه كېږي مجاز دے، او في الجملة دا حقيقت هم دے ؛ ځكه د دعاء دپاره يې وضع شوې ده؟ **جواب**: تعريف د حقيقت كېږي قيد د حيثيت معتبر دے ، چې دا حقيقت نوم دے د هر لفظ دپاره چې پدې باندې "مَاوُضِعَ لَهُ" مراد شوے وي ، خو پدې حيثيت چې ته يې "مَاوُضِعَ لَهُ" واخلې او مجاز استعمال د لفظ دے په غير موضوع له كېږي ، خو پدې حيثيت چې ته يې غير موضوع له واخلې.

تشريح المجاز

وَ المَجَازُ إِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيدَ بِه غَيْرُ مَا وُضِعَ لَه لِإتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنىً كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ أَسَداً وَ البَلِيدِ حِمَاراً أَوْ ذَاتاً كَمَا فِی تَسْمِيَةِ المَطَرِ سَمَاءً وَالإِتِّصَالُ سَبَباً مِنْ هٰذَ القَبِيْلِ.

ترجمه: *او مجاز نوم دے د هر هغه لفظ دپاره ، چې اراده كړے شوې وي پدې لفظ سره غير د هغه شیء نه چې وضع شوے دے لفظ د هغې دپاره ، د وجې د اتصال او علاق نه چې وي په درميان د معنى موضوع له كېږي او غير موضوع له كېږي ، لكه: په نوم وركولو كېږي رجل شجاع ته اسد او بليد ته حمار يا د وجې د اتصال ذاتى ـ صوري ـ نه لكه نوم وركول باران ته د آسمان او اتصال په اعتبار د سببيت سره ، دا ددې قبيلې نه دے (يعنى د مجاز مرسل او اتصال صورى)*

تشريح:﴿والمجاز اسم..﴾ دې مقام كېږي چند خبرې دپاره د تسهيل اجمالاً ذكر كيږې بيا د هرې خبرې تفصيل ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوي تحقيق ٣ـ اطلاحى تعريف ٤ـ اقسام ٥ـ امثله.

١ـ ربط: ربط معنوې دا دے ، چې كله فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/١ قسم د تقسيم ثالث د اقسامو اربعو نه چې حقيقت وو نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويم/٢ قسم د تقسيم ثالث د اقسام اربعو نه چې مجاز دے ؛ ځكه تفصيل سره وضاحت راځې او تفصيل كېږي يې په دويم/٢ مقام

کښې ذکر کړو ؛ ځکه اجمال کښې په دويم/۲ مقام کښې ذکر وو دپاره ددې چې اجمال د تفصيل سره موافق شي او اجمال کښې ځکه په دويم/۲ مقام کښې ذکر وو ، چې حقيقت اصل دے او مجاز خلاف الأصل دے او اصل په طبع کښې مقدم وې په خلاف الأصل باندې ، نو وضع کښې يې هم مقدم کړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شي او تفصيل داسې کوې چې ۱ـ تعريف د مجاز به وکړې په ﴿اسم لکل لفظ﴾ سره ۲ـ دوه/۲ قسمونه به ورلره ذکر کړې په ﴿لاتصال بينهما معنىً او ذاتاً﴾ سره ۳ـ امثله به ذکر کړې ددغې دواړو قسمونو دپاره ﴿کما فى تسمية الشجاع ..﴾ ٤ـ د بعض اقسامو د قسم ثانى تفصيل به وکړې ﴿والاتصال سبباً من هذا القبيل﴾سره ٥ـ احکام د مجاز به ذکر کړې په ﴿وحکم المجاز وجود﴾ او بل حکم په ﴿ومن حکم الحقيقة والمجاز﴾ او بل په ﴿ومن حکم هذالباب﴾ سره ٦ـ تفريعات به وکړې په دغه اقسامو باندې ﴿ولهذا جعلنا لفظ الصاع﴾ او په ﴿ولهذا قال محمد فى الجامع﴾ سره ۷ـ د حقيقت او مجاز مشترک حکم به بيان کړې چې دا دريمه تفريع هم ده په دې احکامو باندې ﴿فإن کانت الحقيقة متعذرة﴾ سره ۸ـ قرائن د مجاز به ذکر کړې ﴿ثم جملة ما تترک به الحقيقة﴾ سره ، **ربط لفظى**: "واؤ" عاطفه يا مستأنفه "المجاز" مبتداء "اسم لکل لفظ.." ورلره خبر ، مبتداء او خبر جمله اسمية خبرية معطوفة يا مستأنفة.

۲ـ لغوي تحقيق: صيغة ، معنى ، مناسبت پيژندل پکار دې "مجاز" صيغة د مصدر ميمى يا د ظرف ده ، اصل کښې "مَجْوَزٌ" وو "واؤ" متحرک ماقبل حرف صحيح ساکن ، حرکت د "واؤ" ماقبل ته نقل شو او "واؤ" په "الف" سره بدل شو "مجاز" شو ، که د مصدر ميمى صيغة شي نو مصدر کله په معنى د فاعل راځي او کله په معنى د مفعول ، دلته په معنى د فاعل سره دے ، معنى يې ده "تجاوز کونکے" او "تعديت کونکے" او که د ظرف صيغة شي نو معنى يې ده "ځائے د تجاوز" او "ځائے د تعديت" مصطلح مجاز ته هم ځکه مجاز وائې: چې پديکښې د معنى موضوع له نه تجاوز شوے وې معنى غير موضوع له ته ، هر کله چې د مجاز په تعريف کښې تعديت دے د يو محل نه بل محل ته او د حقيقت په معنى کښې ثبوت دے ، نو خلق وائې «حُبُّ فلانٍ حقيقةٌ أى: ثابتٌ فى محله الموضوع له وهى القلب» «وحُبُّ فلانٍ مجازٌ» مقصد دا چې د خپل موضوع له نه يې تجاوز کړے دے چې هغه زړه دے ، غير موضوع له ته چې ژبه ده.

۳ـ اصطلاحى تعريف: اصطلاحى تعريف مصنف ﷺ کړے دے چې مجاز نوم دے د هر هغه لفظ دپاره ، چې اراده کړے شوې وې پدې لفظ سره غير د هغه شيء نه چې وضع شوے دے لفظ د هغې دپاره ، معنى لفظ چې د کوم څيز دپاره واضع متعين کړے دے نو ته ترې هغه وا نه اخلې د هغې غير ترې واخلې د وجې د اتصال او علاق نه چې وې په درميان د معنى موضوع له کښې او غير موضوع له کښې.

﴿كل لفظ﴾ په منزله د جنس وو، ټولو الفاظو ته شامل وو که موضوع وي او که مهمل ﴿أُريد به غير ماوضع له﴾ سره احتراز د حقيقت نه وشو؛ ځکه حقيقت لفظ دے خو په هغې سره اراده د ماوضع له شوې وي ﴿لاتصال بينهما﴾ سره احتراز د "هزل" او "مرتجل" نه هم وشو او سوال هم دفع شو؛ چې مجاز ديته وائي چې د لفظ کومه معنى موضوع له ده، هغه مراد وا نه اخلې او غير ماوضع له مراد واخلې، نو پدې معنى سره به په نظام کښې ډير نقصان راشي، چې حاکم يو مجرم ونيولو او هغې چاته کنځل کړې وو "چې ستا خزه وطی کړم" نو مجرم داسې اوائې چې زما ترې دا معنى نه وه مراد، بلکه زما مقصد دا وو چې ته يې طلاقه کړې او بيا عدت تير کړې او څه ورسره نکاح وکړم او بيا ورسره جماع وکړم؟ جواب: مصنف ﷺ جواب کوې، چې: معنى غير موضوع له مراد کو، خو هره غير موضوع له نه، بلکه هغه چې د معنى موضوع له او غير موضوع له په درميان کښې به مناسبت او اتصال وې، بيا احتراز د "هزل" نه ځکه وشو چې ديکښې نه اراده د موضوع له مقصود وې او نه د غير موضوع له بلکه تفريح او خوش طبعی مقصود وې "مرتجل" نه ځکه احتراز وشو؛ چې مرتجل ديته وائې: چې ته يو لفظ په يوه/١ معنى کښې مستعمل کړې بغير د مناسبت نه په معنى اوله او معنى ثانى کښې، دغه شان د خطاء نه هم احتراز وشو، لکه: يو سړې چاته اوئيل چې "کتاب واخله" او خوله يې خطاء شوه چې "خر واخله"

اعتراض: تعريف د مجاز دې جامع نه دے خپلو افرادو ته؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] ترې خارج شو، ځکه د مجاز تعريف تا وکړو؛ چې د معنى موضوع له نه به غير موضوع له ته انتقال شوے وې او پدې قول کښې د "كاف" نه معنى موضوع له شته او نه غير موضوع له؟ جواب: ١ـ دلته دا كاف دپاره د تأكيد د تشبيه دے، خپله معنى يې تشبه ده، تأكيد د تشبيه يې معنى مجازى ده. ٢ـ اطلاق د مجاز په مجاز بالزيادت باندې مجازاً شوے دے ،ځکه پکار خو دا وه چې ددې سره يوه معنى وے او چې معنى نشته نو اطلاق پرې مجازاً شو [مولوی يعقوب].

٤ـ اقسام: مصنف ﷺ مجاز په دوه/٢ قسمه کړے دے او دا دوه/٢ قسمونه په اعتبار د علاقى سره دې؛ چې د معنى موضوع له او غير موضوع له په درميان کښې به څه علاقه وې؛ نو دا دوه/٢ قسمه راځي ١ـ معنوي ٢ـ ذاتي، ديته صورې هم وائې.

وجه الحصر: د معنى موضوع له نه چې غير موضوع له ته کوم انتقال شوے دے نو دا به يا د وصف د وجې نه يې؛ چې هغه مشترک وي په معنى موضوع له او غير موضوع له کښې او يا به د وجې د اتصال صورى نه وې؛ چې صورت د معنى غير موضوع له به مجاور وې د صورت د معنى موضوع له سره، اوّل ته معنوي وائي او دويم/٢ ته صوري او ذاتي وائي.

---

[1] قد مر.

اتصال صوری دا دے چې د معنی موضوع له او غیر موضوع له په درمیان کښې اشتراک راغلے وې په یو وصف کښې ، دیته علاقه د تشبیه وائې ؛ په تشبیه کښې څلور/٤ خبرې وې ١ـ مشبه ٢ـ مشبه به ٣ـ وجه د شبه ٤ـ آدات د تشبیه ، ددوئ په اصطلاح کښې دیته مجاز مستعار وائې ، مجاز مستعار دیته وائې چې د معنی موضوع له نه غیر موضوع له ته انتقال شوے وې د وجې د یو وصف نه چې دا وصف به خاص وې د مشبه به سره او مشبه به په هغې باندې مشهور وې ، استعارې پوره تفصیل په فن د بلاغت کښې راځې چې دا په څلور/٤ قسمه راځې ١ـ استعاره مصرّحه ٢ـ استعاره کنایه ٣ـ استعاره ترشیحیه ٤ـ استعاره تخیلیه [مزید تفصیل په تفریح الأرواح شرح تلخیص المفتاح د بنده عاجز کښې دے].

٥ـ امثله: ﴿كما فى تسمية الشجاع أسداً﴾ چې داسې اوائې «رأيت أسداً يصلى» نو د "أسد" نه مراد رجل شجاع دے ؛ ځکه حیوان مفترس خو مونځ نه کوې ، دلته د معنی موضوع نه انتقال وشو ـ مفترس ـ معنی غیر موضوع ته ـ رجل شجاع ـ او ددوئ په درمیان کښې علاقه معنوې ده چې هغه تشبیه ده ، چې دا رجل شجاع په شان د ازمرې دے په یو وصف کښې چې هغه شجاعت دے او دا وصف پدې ازمرې پورې خاص دے او پدې باندې مشهور دے ، ددې وجې نه تشبیه د رجل شجاع د ازمرې سره په حیوانیت کښې نه شې ورکولے ، ځکه حیوانیت د ازمرې سره خاص نه دے ، او تشبیه د هغه سړې چې د خولې یا د بدن نه یې بدبویې ځې ، د ازمرې سره په "ابخریت" کښې هم نه شې ورکولے ، اګرچې دا "ابخریت" د ازمرې سره خاص دے ، لیکن دا د ازمرې وصف مشهور نه دے. ﴿والبليغ حماراً﴾ چې کُند ذهن انسان ته خر اوائې ، د خر خپله معنی ده "حیوان ناهق" ددې نه دا نقل شو کُند ذهن سړې ته ، مناسبت ددې دواړو/٢ په درمیان کښې علاقه معنوې ده ؛ چې هغه یو وصف مشترک دے د "کُنده دهنی" دا د حمار سره خاص هم دے او مشهور پرې هم دے ، دا دواړه/٢ مثالونه د معنوی دې ﴿كما فى تسمية المطر سماءً﴾ دا مثال د ذاتی او صوری دے ، چې داسې اوائې «امطرت السماء» یا «نزلت السماء» كما قال الشاعر: ـ ع ـ

إذا نزل السماء بأرض قوم　　　　رعيناه وإن كانوا غضابا[1]

دلته ذکر د سماء مراد ترینه مطر دے ، د سماء معنی ده "هر بره شیء" ددې وجې نه په وریځ هم د سماء اطلاق کیږې ، نو د سماء معنی حقیقی "وریځ" شوه او معنی مجازې یې "باران" شو ، ددې دواړو/٢ په درمیان کښې مناسبت صورې دے ، چې د غیر موضوع له معنی صورت مجاور دے د صورت د معنی موضوع له سره او دیته مجاز مرسل وائې ، دا په څلویریشت/٢٤ قسمه راځې او یو/١ ورسره علاقه د تشبیه چې هغې ته مجاز مستعار وائې ، نو ټول پنځویشت/٢٥ قسمه دې.

[1] تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٦١٧).

اسم السّبب على المُسبّب و عكسه ، اسم الكل على البعض و عكسه ، اسم العام على الخاص وعكسه ، اسم الحال على الحال و عكسه ، حذف المضاف و اقامة المضاف اليه مقامه و عكسه ، تسمية الشيء بإسم مجاوره ، اطلاق أحد المتشابهين على الآخر ، تسمية الشيء بإسم مايؤل إليه ، تسمية بإعتبار ماكان عليه ، اسم آلة الشيء ، اطلاق الشيء على بدله ، النكرة فى الاثبات للعموم ، والمعرف باللام وارادة واحدٍ منكر ، اسم أحد الضدين على الآخر ، حذف مطلقاً ، زيادت مطلقاً ، ددې نه علاوه نورې هم شته لکه نورالأنوار او مولوې والا ذکر کړې دې ، بعضی علماء دغه علاق د مجاز پنځویشت/۲۵ ذکر کړې دې ، لکه نورالانوار واله ، چا نهه/۹ ذکر کړې دې ، چا پنځه/۵ ذکر کړې دې ، چا څلور/٤ ذکر کړې دې ، زمونږ مصنف ﷬ دوه/۲ ذکر کړې دې ؛ اتصال معنوې او صورې.

﴿والاتصال سبباً من هٰذالقبيل﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷬ د تفصيل د دريو/۳ خبرو نه ؛ چې تعريف د مجاز او دوه/۲ قسمونه د مجاز ذکر کول وو ، د هغې دپاره يې امثله ذکر کړه نو اوس يې په تفصيل د څلورمی/٤ خبرې شروع وکړه ؛ چې هغه د مجاز د دويم/۲ قسم د بعض اقسامو تفصيل کول دې ، دويم/۲ قسم د مجاز مجاز صوری دے ، چې مجاز مستعار ورته هم وائې ، داپه څلويريشت/۲٤ قسمه دے ددې ټولو تفصيل نه کوې ، بلکه د بعضو اقسامو تفصيل کوې ؛ چې هغه علت معلول او سبب مسبب دې ، څه سوالات مخې ته راغله يو/۱ سوال دا چې هر کله مصنف ﷬ مجاز په دوه/۲ قسمه کړو ؛ مجاز مستعار او مجاز مرسل ، د دواړو قسمونو دپاره يې د لغت په اعتبار سره امثله ذکر کړل او د شريعت په اعتبار سره د قسم اوّل ـ مجاز مستعار ـ دپاره امثله ذکر نه کړه ، حالانکه د هغې دپاره هم په شريعت کښې امثله راځې ، لکه: ذکر د هبي مراد ترينه صدقة يا په عکس ددې باندې ؛ ځکه د هبي او صدقي په درميان کښې اشتراک دے په يوه/۱ معنی خارج کښې ، چې هغه تمليک بلاعوضٍ دے يا ذکر د کفالي، او مراد ترينه حوالة يا عکس ، ځکه ددوئ په درميان کښې هم اشتراک په يوه/۱ معنی خارج کښې شته چې هغه توثيق دے ، دويم/۲ سوال دا چې قسم ثانی ـ مجاز مرسل ـ په څلوريشت/۲٤ قسمه وو ، نو د ټولو تفصيل ولې نه کوې ، چې صرف د دوو/۲ تفصيل کوې چې هغه علت معلول او سبب مسبب دې؟**جواب:** ټولو دپاره يې په شرعياتو کښې مثال ذکر نه کړلو ، د دويم/۲ قسم د بعضی اقسامو دپاره مثال ذکر کوې ، دا د مجبورئ د وجې نه هغه دا چې مصنف ﷬ روستو تفريعات کوې ، د هغې تعلق صرف د مجاز مرسل سره دے او په مجاز مرسل کښې صرف ددغه دوو/۲ قسمونو سره دے ، دا تفصيل د بعضی اقسامو پدې طريقې سره کوې ، چې يو/۱ به د بعضی اقسامو تعيين وکړې په﴿والاتصال سبباً من هٰذالقبيل﴾ سره ، دويم/۲ دوه نوعی به ورلره ذکر کړې اجمالاً په ﴿وهو نوعان﴾ سره ، دريم/۳ ددغې دواړو نوعو تفصيل به وکړې په ﴿احدهما..والثانی ..﴾.

وَ هُوَ نَوعَانِ أَحَدُهُمَا إِتِّصَالُ الحُكْمِ بِالعِلَّةِ كَإِتِّصَالِ المِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَ إِنَّه يُوجِبُ الإِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِأَنَّ العِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ إِلَّا لِحُكْمِهَا وَ الحُكْمُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوىٰ الإِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الإِسْتِعَارَةُ.

ترجمه: *او دا په دوه/٢ قسمه دے ، يو په دغه دواړو قسمونو كښې يو ځائے كيدل د حكم دي د علت سره ، لكه اتصال د ملك د شراء سره، او دا اتصال د حكم د علت سره، او د علت د حكم سره واجبوي استعاره د دواړو طرفينو نه ؛ ځكه علت نه دے مشروع شوے مگر دپاره د حكم د دې او حكم نه ثابتيگي مگر په علت سره ، پس برابر شو اتصال او عام شوه استعاره*

تشريح: ﴿وهو نوعان﴾ "هو" ضمير "اتصال سببًا" ته راجع دے اتصال سببًا نوعًا دوه قسمه دے.

اعتراض: مصنف ﷺ اقسام د مجاز ذكر كوي نو د يو نوم علت او معلول اخلي او د بل نوم سبب مسبب اخلي او مقسم يې هم اتصال سببي گرزولے نو لازم شو تقسيم د شيء إلى نفسه و إلى غيره او دا ناجائز دے؟ **جواب**: دا اعتراض به تا هله كولے چې هغه سبب چې مقسم دے او هغه چې قِسَم دے دا په يوه معنى سره وے حالانكه د دواړو معنى جدا جدا ده سبب چې مَقْسِم دے دا په معنى لغوى سره دے او سبب چې قِسَم دے دا په معنى اصطلاحى سره دے بيا سبب په لغت كښې نفس په معنى د "مايفضى الى الشيء ويتصل الشيء به" سره راځى چې دا رسول كوى يو شيء ته او دغه شيء ددې سره متصل وى كه دا رسوَل دې شيء ته په طريقه د اثر سره وو نو ديته علت معلول وائى او كه په طريقه د تأثير سره نه وو هسې لاره هموارول وو نو دېته سبب مسبب وائي.

﴿أحدهما إتصال﴾ كله چې فارغ شو مصنف د دوو/٢ قسمونو د اتصال سببى نه په طريقه د اجمال سره نو شروع يې وكړه په تفصيل د قسم اول ددغه دوو/٢ قسمونو باندې ؛ ځكه تفصيل ته احتياج لري ، تفصيل كښې ئې دا ځكه مقدم كړو چې دا قوي دے هغه بل قسم په نسبت سره ديته ضعيف دے او قوي په طبع كښې مقدم وى نو په وضع كښې هم مقدم كړو دپاره ددې چې وضع موافق شى د طبع سره ، بيا دا قوى ځكه دے چې ددې حكم نسبت علت ته كيږى هم وجودًا او هم عدمًا معنى كه علت وو حكم به وى كه علت نه وو حكم به نه وى او سبب مسبب كښې داسې نه وي ددې وجې نه پدېكښې استعاره د دواړو جانبينو نه جائز ده، او تفصيل داسې كوي چې يو/١ به د قسم اول تعريف وكړي مختصر په ﴿إتصال الحكم بالعلة﴾ سره ، دويم/٢ مثال به ورلره ذكر كړي په ﴿كإتصال الملك بالشرآء﴾ سره ، دريم/٣ حكم به ورلره ذكر كړي په ﴿وإنه يوجب الاستعارة﴾ سره ، څلورم/٤ دليل به ذكر كړي د دغه حكم دپاره په ﴿لأن العلة لم تشرع﴾ سره پنځم/٥ تفريع به پرې وكړى په ﴿ولهٰذا قلنا فيمن قال﴾ سره.

﴿قوله: إتصال الحكم﴾ "حكم" اثر مُرتب عَلَى الشَّيء ته وائى ، علت ديته وائي چې دا د يو حكم مطلوب دپاره وضع كړے شوې وى او دهغه حكم مطلوب د وجود او وجوب ديته نسبت كيږى او ددغه حكم او ددې علت په درميان كښې بل شيء حائل او واسطه نه وى.

﴿كإتصال الملک بالشّرآء﴾ دويمه/٢ خبره مثال ورلره ذكر كوي ، لكه اتصال د ملک شو د شرآء سره ، دا ملک حكم دے شرآء ورلره علت دے ملک حكم ځكه دے چې دا اثر مُرتّب عَلَى الشّرآء وى

او شرآء ته علت ځکه وایو چې شرآء د حکم مطلوب دپاره وضع شوې ده ؛ چې هغه ملک دے ددې وجې نه چې ملک پکښې نه راځي نو په هغې شرآء هم نه راځي ، حُر باندې ملک نه راځي نو د هغې شرآء هم نه راځي او ددې ملک نسبت شرآء ته کیږی وجودًا چې شرآء راغله نو ملک به موجود کیږی وجوباً او د دې شرآء او ملک په درمیان کښې څه واسطه نشته په خلاف د سبب او مسبب ځکه سبب هغې ته وائی چې مفضی وي یو حکم ته او ددغه حکم وجود وجوب هغې ته نه منسوب کیږی بلکه ددغې سبب او حکم په درمیان کښې یو بل شیء وی چې هغه ته وجود او وجوب د حکم منسوب کیږی ، مثلًا: یو انسان شرآء د وینځی وکړی پدې سره ملک مُتعی راځي نو دا شرآء سبب دے دپاره د ملک مُتعی دیته علت نه شو وئیلے ؛ ځکه ددې په وجه باندې صرف لاره همواریږی دغې حکم ته او ملک متعی د دې دپاره مسبب دے حکم ورلره نه دے ځکه په حکم کښې نسبت شرآء ته کیږی او د ملک متعی نسبت شرآء ته نه کیږی نه وجودًا او نه وجوبًا ، بلکه ملک رقبی ته کیږی او ددوئ په درمیان کښې حائل هم واقع شوے دے چې هغه ملک رقبی دے اوس که چرته دا شرآء علت وے نو پکار دا وه چې کله هم یو سړی شرآء کولے او په هغې سره ملک رقبی راتللے نو ملک متعی دی پرې هم راتللے ، حالانکه یو انسان چې رضاعی خور واخلی نو په هغې سره ملک رقبی راځي لیکن ملک متعی نه راځي ، مجوسیه وینځه یې واخستله ملک رقبی راغلو لیکن ملک متعی نه راځي ، غوا یې واخستله ، غلام یې واخستلو ، دې ټولو کښې ملک رقبی راځي خو ملک متعی نه راځي.

﴿وإنه یوجب الإستعارة من الطرفین﴾ حکم ورلره ذکر کوي چې دا اتصال د حکم د علت سره او د علت د حکم سره واجبوي استعاره د دواړو طرفینو نه ؛ یعنی ذکر د علت مراد ترینه حکم هم جائز دے او ذکر د حکم مراد ترینه علت هم جائز دےذکر د شرآء مراد ترینه ملک هم جائز دے او ذکر د ملک مراد ترینه شرآء هم جائز ده.

﴿لأن العلة لم تشرع﴾ سره دلیل ذکر کوی ددې حکم دپاره حاصل د دلیل دادے چې مبنٰی د استعاری په افتقار باندې ده ، یعنی چې یو محتاج وي او بل محتاج إلیه وی ، چې ذکر د محتاج إلیه وشی مراد ترینه محتاج وی ؛ ځکه دا محتاج الیه ملزوم او محتاج ورسره لازم وی ، استعاره کښې هم دا قانون دے چې ذکر د ملزوم مراد ترینه لازم وی اوس علت معلول کښې داسې کیږی چې هر واحد محتاج إلیه هم وی او محتاج هم وی نو هر واحد لازم هم شو او ملزوم هم ، نو چې کوم ذکر کړی هغه ملزوم او کوم چې ترې مراد واخلي هغه لازم ، بیا مبنٰی ددې په احتیاج ځکه ده چې علتونه فی نفسه مقصود نه دې ، دا د دې دپاره چې پدې باندې حکم راشی ، شرآء فی نفسه مقصود نه ده دا ددې دپاره چې ستا پرې ملک راشی نو علت محتاج شو حکم ته په شرعیت کښې ، علت محتاج حکم محتاج إلیه ذکر د محتاج الیه ـ چې ملزوم دےـ مراد ترینه محتاج ـچې لازم دےـ ﴿والحکم لا یثبت الا بعلة﴾

نو دا حکم محتاج شو علت ته په وجود کښې او علت محتاج اليه ﴿فعمّت الاستعارة﴾ که ذکر د علت مراد ترې نه حکم نو هم صحيح دے او که ذکر د حکم مراد ترينه علت نو هم صحيح دے.

اعتراض: مخکښې مصنف ﷺ دوه/۲ قسمونه ذکر کړل ؛ چې د معنى موضوع او غير موضوع له په درميان کښې اتصال معنوى وو نو هغې ته مجاز مستعار وائى او که اتصال صورى وو نو هغې ته مجاز مرسل وائى او بيا ئې اوئيل چې اتصال سببًا د مجاز مرسل قسم دے او دلته وائى﴿يوجب الاستعارة﴾ دا خو د اتصال معنوى قسم شو؟ **جواب:** دا فرق کول چې اتصال معنوي ته مجاز مستعار وائى او صورى ته مجاز مرسل وائي، معانيو واله کوي ، اصولو والا پديکښې فرق نه کوي ، د يو اطلاق په بل باندې کوي ، ددوئ په نزد استعاره عبارت دے د مجاز نه که دا مجاز مرسل وي او که مستعار.

وَ لِهٰذَا قُلْنَا فِيمَن قَالَ إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْداً فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرىٰ نِصفَ عَبْدٍ وَ بَاعَه ثُمَّ اشْتَرىٰ النِّصْفَ الآخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الآخَرُ وَ لَوْ قَالَ إِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَالَمْ يَجْتَمِعِ الكُلُّ فِی مِلْكِه فَإِنْ عَنىٰ بِأَحَدِهِمَا الآخَرَ تُعْمَلُ نِيَّتُه فِی المَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيمَا فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَيه لَايُصَدَّقُ فِی القَضَاءِ وَ يُصَدَّقُ دِيَانَةً.

ترجمه: *او ددې وجې نه چې استعاره عامه ده او د جانبينو نه جائز ده ، مونږ وايو د هغه چا په باره کښې چې اوائي: «اِن اشتريت عَبْداً فَهُوَ حُرٌّ» پس واخلى نيم غلام او هغه خرڅ کړى، بيا واخلى هغه نيم غلام ، نو آزاديګى دغه نيم او که چرته اوائي: «إِنْ مَلَكتُ عَبْداً فَهُوَ حُرٌّ» نو نه آزاديږى غلام تر څو چې نه وي راجمع شوے ټول دده په ملک کښې ، پس که دا قائل قصد کوي په يو سره بل نو عمل ورکولے شي دده نيت لره په دواړه ځائے کښې ، ليکن په هغه موضع کښې چې په هغې کښې آسانتياوى په ده باندې نه په بل چا ، تصديق به ئې نه شي کيدے په قضآء کښې او تصديق به ئې کيدے شى په ديانت کښې*

تشريح: ﴿ولهٰذا قلنا فيمن﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ پنځمه/۵ خبره ذکر کوي ؛ چې هغه تفريع کول دې په ماقبل حکم باندې او دا تفريع د کل ده په ماقبل باندې په اعتبار د يو جزء سره تفريع صرف ددې جزء ﴿فان عنى بأحدهما الآخر﴾ ده ، نسبت ئې کل ته کړے دے ، دا اولنى خبرې په طور د تمهيد ذکر کوي پديکښې څۀ مجاز نشته.

﴿ولهذا قلنا﴾ سره تفريع ته تمهيد اړدى چې په عرف کښې د شرآء او ملک په درميان کښې فرق شته په داسې طريقې سره چې په شرآء کښې اجتماع د اجزآؤ د مُشْتَرىٰ شرط نه ده او په ملک کښې اجتماع د اجزآؤ د مُشْتَرىٰ شرط ده ، مثلًا: يو سړے اوائي «إِشْتَرَيْتُ عَبْداً» حالانکه ده چې دا غلام اغستے دے نو يوه حصه ئې ورلره اغستې ده او بيا ئې هغه خرڅه کړې ده او بله حصه ئې ورلره بيا اغستې ده ، نو ديته اشترآء وئيلے شى ليکن که دا يو غلام ته نسبت وکړى چې ځه دده مالک ګرزيدلے يم او څه حصه ئې ورلره اغستې وى بيا ئې هغه خرڅه کړې وى او بيا ئې ورلره بله حصه

اغستلې وي نو دا نه صحيح کيږی چې ځه ددې مالک ګرزيدلے يم ، مالک هله ګرزي چې ټول اجزاء دده په ملک کښې راجمع شي.

تلميح: دې مسئلې ته مسئله اسکافية وائې ؛ دا ځکه چې پدې کښې يوه واقعه ده ، ابو بکر اسکاف چې دا په غټو علمآؤ د بلخ کښې وو هغه چې به خپل شاګردان پدې فرق پوهه کول نو د هغه يو بوّاب وو نوم ئې اسحاق وو ، دا معلومه ده چې بوّاب عام سړے وی ، طالب العلم نه وي نو هغه ته به ئې آواز وکړو او بيا به ئې ترې تپوس وکړو «هل اشتريتَ بمائتى درهم» نو هغه به جواب په "نعم" سره ورکولو ، بيا به ئې ترى تپوس وکړو چې «هل ملّكتَ مِأَتَيْ درهم» نو هغه به جواب په "لا" سره ورکولو نو استاذ به شاګردانو ته اوئيل چې يو طرف ته دے وايي ؛ چې ما په دوه سوه/۲۰۰ اغستل کړي دي او بل طرف ته وائي چې د دوو سوو/۲۰۰ مالک نه يم ګرزيدلے ، نو معلوم شوه چې په اشترآء کښې اجتماع د اجزآء شرط نه ده ، دا اغستل به ئې په مختلف اوقاتو کښې کړي وی او په ملک کښې اجتماع د اجزآء شرط ده ، دا فرق په درميان د شرآء او ملک کښې په عرف کښې دے ، لغت کښې دا فرق چا نه دے کړے ددې وجې نه که يو سړے داسې قسم وکړې:«ان اشتريت عبدًا فهو حُرٌّ» بيا ددغى غلام نيمه حصه ئې واغستله او هغه يې په چا خرڅه کړه ، بيا يې ورلره هغه نيمه حصه واغستله ، نو غلام پرې آزاد شو ؛ ځکه شرط موجود شو چې اشتراء ده ، ليکن که داسې يې اوئيل چې «إن ملَّكتُ عبداً فهو حرٌّ» بيا يې ورلره نيمه حصه واغستله او بيا يې هغه خرڅه کړه او نيمه نوره يې واغستله نو دا غلام پرې نه آزاديږي ؛ ځکه شرط موجود نه شو ، اشتراء راغله خو ملکيت نه دے راغلے ، ليکن دا تفصيل په هغه وقت کښې دے چې دا عبد منکر وې او که حاضر وې او داسې اوائې «ان اشتريت هٰذالعبد فهو حرٌّ» يا «ان ملَّكتُ هٰذالعبد فهو حُرٌّ» بيا يې نيم واغستلو او هغه يې خرڅ کړو ، بيا يې ورلره باقى مانده حصه واغستله نو په دواړو صورتونو کښې آزاديږي ؛ وجه دا ده چې دا اجتماع د اجزاء د مُشْتَرىٰ په ملک کښې يو وصف مرغوب دے او وصف مرغوب په غائب کښې معتبر وې په حاضر کښې لغوه وې ، مثلاً: «ان دخلت الدار فكذا» اوس ددې "دار" نه مراد صحيح کور دے ، نو که صحيح کور ته ننوتو حانث کيږي به او که خراب کور ته ننوتو ، نو نه حانث کيږي ، که داسې يې اوئيل «ان دخلت الدار او هٰذه الدار» نو بيا ورلره روغ والے د کور شرط نه دے ، که صحيح کور ته ننوتو نو هم حانث کيږي او که خراب ويران کور ته ننوتو نو هم حانث کيږي ؛ ځکه دا روغ والے د کور يو وصف مرغوب دے ، په غائب کښې معتبر دے او حاضر کښې لغوه دے ؛ دا تمهيدي بيان وو.

﴿فإن عنى بإحدهما﴾ دا تفريع ده ؛ چې پدې صورت کښې دا اشتراء علت دے او ملک معلول دے ، چونکه استعاره د جانبينو نه جائز ده نو که قصد کړي په يو سره بل ـ چې ذکر د اشتراء مراد ترينه ملکيت يا ذکر د ملکيت او مراد ترينه اشتراء ـ نو عمل به ورکولے شي دده نيت لره په دواړو موضعينو کښې ، يعنى ذکر د «ان اشتريتُ عبداً» وکړي او مراد ترينه «ان ملکت عبداً» واخلي ، نو هم

صحيح ده او که ذکر د «ان ملّکت عبداً» وکړي او مراد ترينه «ان اشتريت عبداً» واخلي نو هم صحيح ده ؛ وجه داده چې يو علت دے او بل معلول دے او په علت معلول کښې استعاره د جانبينو نه جائز وي ﴿لٰکن فيما فيه﴾ مصنف ﷬ "لٰکن" راؤړو دا دپاره د استدراک راځې ، استدراک معنى دفع د توهم چې ناشىء وي د کلام سابق نه ؛ د کلام سابق نه دا توهّم پيدا شو چې پدې دواړو/؟ صورتونو کښې دا جائز دې چې ذکر د يو وشي او مراد ترينه بل شی ، ليکن فقهاء وايي چې يو سړې داسې اوئيل:«ان اشتريت عبداً فهو حُرٌّ» او بيا د قاضی دربار ته حاضر شو ، غلام پرې دعویٰ وکړه ددې خبرې ؛ چې زما دې مالک داسې وئيل دي او نيمه حصه زما اغستلی ده او هغه يې خرڅه کړه او بيا يې نيمه حصه واغستله ، نو په موجب د قسم دده ځه حانث يمه او مالک اوايي چې زما مراد د «ان اشتريت عبداً» نه «ان ملّکت عبداً» دے، او دا زما په ملکيت کښې نه دے راغلے ، نو قاضی به د مالک خبرې لره اعتبار نه ورکوي ، دلته خو ﴿تعمل نيته فی الموضعين﴾ رانغلو ، نو مصنف ﷬"لٰکن" سره جواب کوي ؛ چې دا د يو عارض د وجې نه هغه دا چې يو مقام د قضاء دے او بل مقام د فتوی دے ، دا جداجدا دې ، مفتی نه چې څوک تپوس وکړي نو مُسْتَفتِي ته په دهغه د سوال موافق جواب ورکوي ، ليکن قاضی به داسې نه کوي ، کوم صورت کښې چې تهمت راځي نو هغه به قاضی نه صحيح کوي او کوم کښې چې تهمت نه راځي هغه به صحيح کوي ، تهمت په هغه صورت کښې راځې چې په کوم صورت کښې په متکلّم تخفيف راځي ، چې «ان اشتريت عبداً فهو حرٌّ» اوائي او مراد ترې ملکيت واخلی نو پدې صورت کښې تخفيف راځي په متکلّم ؛ ځکه غلام نه آزاديګې او پدې بل صورت کښې غلام آزاديګې نو تخفيف نه راځي ، ددې وجې نه قاضی به فيصله کوي ، نو حاصل دا شو چې يو سړے«ان ملّکتُ عبداً فهو حُرٌّ» اوائي او اراده د «ان اشتريت عبداً فهو حُرٌّ» وکړي نو ديانةً او قضاءً دواړه صحيح ده او که يو سړے «ان اشتريت عبداً فهو حُرٌّ» اوائي او مراد ترينه «ان ملّکتُ عبداً فهو حُرٌّ» واخلی نو ديانةً صحيح ده خو قضاءً نه ده صحيح.

اعتراض: مصنف ﷬ اوئيل چې د اشتراء او ملک په درميان کښې اتصال دے دا خبره نه منم ؛ ځکه اتصال به هله وے چې دا ملک صرف په اشتراء سره راتلے او اشتراء نه علاوه په بله طريقې سره نه راتلے ، حالانکه ملک چې څنګه په اشتراء سره راځي نو د اشتراء نه علاوه په نورو علتونو سره هم راتلے شي ، لکه: وصيت ، ميراث ، هبة؟ **جواب**: کيدل د حکم مختص د علت سره دا پدې باب کښې شرط نه دې ، بلکه نفس صلاحيت د يو شيء دپاره د علّيت د حکم کافی دے ؛ ځکه مبنیٰ د استعاری په افتقار ده ، افتقار دپاره دا خبره کافی ده چې په يو شيء کښې صلاحيت د علّت وي او بل ورلره معلول ګرځيدلے شي ، دې مقام کښې صلاحيت د علت شته او ملک ورلره حکم ګرځيدلے شي.

اعتراض: مصنف ﷺ په دواړو مثالونو کښې فرق وکړو او د فرق وجه يې دا اوئيل چې يو کښې تخفيف دے او بل کښې تخفيف نشته ، نو څنګه چې تخفيف پدې صورت کښې دے چې «ان اشتريت» اوائې او مراد ترينه «ان ملّكت» وې ، نو پدې صورت کښې هم داسې تخفيف شته چې «ان ملّكت» اوائې او مراد ترى «ان اشتريت» وې ، تخفيف داسې دے چې دا ملک څنګه په اشتراء سره راځي نو په هبة ، وصيت او ميراث سره هم ملک راځي ، نو چې دې سړې ته ملکيّت په هبة ، وصيت يا ميراث سره راشي او دے اوائې زما مراد ترې شراء وه نو تخفيف پکښې راغلو ؛ ځکه د اشتراء په صورت کښې آزاديګي او نورو صورتونو کښې نه آزاديګي؟ **جواب**: شريعت کښې اغلب لره اعتبار وې قليل لره اعتبار نه وي، او اغلب علت د ملک شراء ده ، نه دا نور مذکور.

وَ الثَّانِى إِتِّصَالُ الفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَه كَإِتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ المُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ العِتْقِ تَبْعاً لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمه: *او نوع ثانى د اتصال سببى نه متصل كيدل د فرع دې دهغه څه سره چې هغه سبب محض وې ، نه وې چې علت وضع شوے وى ددې فرع دپاره ، لکه: متصل كيدل د زوال د ملک متعى د الفاظو د عتق سره په تبع د زوال د ملک رقبى*

تشريح: ﴿والثانى اتصال الفرع﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د اولې نوع د هغه دوو/۲ نوعو د اتصال سببى نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويمى/۲ نوعى دهغه دوو/۲ نوعو د اتصال سببى نه ؛ ځکه تفصيل بعد الإجمال په ذهن کښې خه واقع كيږې او تفصيل ته يې احتياج هم شته ، پدې مقام کښې يې ځکه ذکر کړه چې اوله نوع قوى وه ؛ ځکه استعاره د جانبينو نه جائز وه د علّت او معلول په مينځ کښې ، نو هغه يې مخکښې کړه او دا په نسبت سره هغې ته قوې نه ده ، لهذا دا يې وروسته کړه او تفصيل داسې کوې چې يو/۱ به د اتصال سببى د دويمى/۲ نوعى تعريف وکړې په ﴿اتصال الفرع بما هو﴾ سره ، دويم/۲ مثال به ورله ذکر کړې په ﴿كإتصال زوال المک المتعة﴾ سره ، دريم/۳ حکم به ورله ذکر کړې په ﴿و انه يوجب إستعارة الأصل﴾ څلورم/٤ دليل به د حکم دپاره ذکر کړې په ﴿لأن اتصال الفرع بالأصل﴾ سره او پنځم/٥ دفع د اعتراض به وکړې په ﴿وهو نظير الجملة الناقصة﴾ سره.

﴿إتصال الفرع﴾ فرع ورته هم وايې ، مسبب ورته هم وايې او حکم ورته هم وايې ؛ اتصال د فرع دحکم او د مسبب د هغه څيز سره چې هغه سبب محض وې ، د سبب اطلاق په علت باندې هم كيږې ، نو د علّت د ويستلو دپاره يې ورسره قيد د "محض" ولګولو ، بيا د سبب محض دپاره صفت كاشفة ذکر کوې په ﴿ليس بعلة وضعت له﴾ سره ، دې سره سوال دفع شو ؛ چې هر كله ﴿ليس بعلّة﴾ تا اوے د سبب نه وروستو نو "محض" ذکر كولو ته ضرورت نشته؟ **جواب**: دا اعتراض هله راتلو چې ﴿ليس بعلّة وضعت له﴾ مونږ ددې "محض" دپاره تعريف ګرځولے ، دا د محض دپاره صفت دے او صفت موضحه نه دے ، بلکه صفت كاشفة دے ، دې سره د سبب تعريف مونږ ته معلوم شو ؛ چې

سبب محض هغې ته وائي چې صرف مفضِي وې حکم ته ، ددغه حکم دپاره نه وې وضع شوے او د حکم نسبت ده ته نه کیږي وجوباً وجوداً بالذات ، ده علت یوه/۱ علّامه دا وه چې وضع به یې د حکم دپاره شوې وې ، دویمه/۲ دا چې نسبت د حکم به دیته وجوباً وجوداً کیږي بالذات ، لیکن سبب محض داسې نه دے ، بیا د "وجوب" مقصد دا چې نسبت دیته کیږي نو هسې اتفاق طریقی سره راځې ، داسې نه چې خامخا به یې دغې سبب ته نسبت کیږي "وجود" مقصد دا چې داسې به نه وې چې دا حکم به په دغه سبب موجودیګې په بل څیز نه موجودیګې او د "بالذات" مقصد دا چې که نسبت د حکم سبب ته شوے وې نو په واسطه به شوے وې بالذات به نه وې.

﴿کإتصال زوال الملک﴾ دویمه/۲ خبره مثال ذکر کوې د دې دپاره، یو ملک متعی دے دویم/۲ ملک رقبی ، ملک رقبی دیته وائي چې د یو انسان ملک د چا په ذات کښې راشي او دا انسان په دغه ذات کښې تصرّف کولے شي ، لکه: سړے یوه/۱ غواء واخلی نو ملک رقبی ورته حاصل شو پدیکښې هر قسمه تصرف کولے شي ، ملک متعی دیته وائي چې انسان د یو شیء د رقبی او د ذات نه مالک کیږي د هغې د منافعو مالک شي ، لکه: د زنانه سره نکاح کولو سره ملک متعی راځې ، چې د دې زنانه نه د شریعت په حدودو کښې دننه منافع انسان حاصلولے شي ، لیکن د رقبی مالک نه شي جوړیدلے چې خرڅه یې کړي یا یې هبة کړي.

څه الفاظ داسې دي چې په هغې سره ملک رقبی راځې ، لکه: بیع ، هبة او څه الفاظ داسې دي چې په هغې باندې ملک متعی راځې ، لکه: نکاح ، تزویج او څه الفاظ داسې دي چې په هغې باندې زوال د ملک رقبی راځې ، لکه: یو سړے خپل غلام ته اوائي «أنت حُرٌّ» یا «أعتقتک» یا وینځې ته اوائي «أنتِ حُرَّةٌ» «أعتقتکِ» او څه الفاظ داسې دي چې په هغې سره زوال د ملک متعی راځې ، لکه: یو سړے خپلې خزې ته اوائي «أنتِ طالق» یا «طلَّقتکِ» ، هغه الفاظ چې په هغې سره زوال د ملک رقبی راځې نو دغه الفاظ علل وې او زوال د ملک رقبی ورله معلول وې ، لکه:سړے خپلې وینځې ته اوائي «أنت حُرَّةٌ» نو دا علّت دے او زوال د ملک رقبی ورله معلول دے ، ددې دواړو په مینځ کښې اتصال د علَت او معلول دے ؛ ځکه تعریف پرې صادق دے.

یو سړے خپلې وینځې ته اوائي «أنتِ حُرَّةٌ» نو دا لفظ چې پدې سره زوال د ملک رقبی راځې دا سبب دے د زوال د ملک متعی ، او زوال د ملک متعی ورله مسبب ، حکم او فرع ده ، علت ورله نه دے ؛ ځکه د سبب محض تعریف پرې صادق دے ، وجه دا ده چې یو سړے خپلې وینځې ته اوائي «انتِ حُرَّةٌ» نو پدې سره زوال د ملک متعی راځې په اتفاقا طریقې سره ، وجوبی طریقې سره نه راځې ؛ ځکه کله به دا سړے خپلې وینځې تهاوائي «انتِ حُرَّةٌ» لیکن زوال د ملک مُتعی به پرې نه راځې ، لکه: رضاعی خور د ده په ملک کښې ده او «انتِ حُرَّةٌ» ورته اوائي نو زوال د ملک متعی پرې نه راځې ؛ ځکه ملک مُتعی موجود نه دے ، دغه شان خپل غلام ته اوائي «انت حُرٌّ» نو دې سره هم زوال د ملک

مُتعی نه راځي او د زوال د ملک متعی نسبت چې «انت حُرَّةٌ» ته کيږي او اتصال يې ددې سره راځي نو دا بالذات نه راځي، بلکه بالواسطه راځي؛ چې هغه واسطه زوال د ملک رقبي ده.

وَ إِنَّه يُوجِبُ إِسْتِعَارَةَ الأَصْلِ لِلْفَرْعِ وَ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُونَ عَكْسِه لِأَنَّ إِتِّصَالَ الفَرْعِ بِالأَصْلِ فِى حَقِّ الأَصْلِ فِي حُكْمِ العَدَمِ لِإِسْتِغْنَائِه عَنِ الفَرْعِ وَ هُوَ نَظِيرُ الجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الكَلَامِ عَلىٰ آخِرِه لِصِحَّتِه وَ إِفْتِقَارِه إِلَيه فَأَمَّا الأَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِه لِإِسْتِغْنَائِه عَنْه.

ترجمه: *او دا قسم د اتصال سببي واجبوې استعاره د اصل دپاره د فرعی ـ ذکر د اصل مراد ترينه فرع ـ او سبب دپاره د حکم ـ چې ذکر د سبب مراد ترينه حکم ـ نه واجبوې عکس خپل ـ چې ذکر د مسبب او مراد ترينه سبب او ذکر د فرع مراد ترينه اصل او ذکر د حکم مراد ترينه سبب شي ـ ځکه اتصال د فرع د اصل سره په حق د اراده کولو د اصل کښې په حکم د عدم کښې دے، د وجې د استغناء د اصل ـ سبب ـ نه د فرع ـ مسبب ـ او دا اتصال ـ چې د يو جانب نه معتبر دے او د بل جانب نه نه دے معتبر ـ نظير ددې جمله ناقصه ده په هغه وقت کښې چې عطف شي په جمله کامله باندې، موقوف کيدلے شی اول کلام ـ چې جمله کامله ده ـ په آخرې کلام ـ چې جمله ناقصه ده ـ دپاره د صحت د آخرې کلام او د وجې د افتقار او احتياج د آخري کلام نه دې اوّل کلام ته، پس هر چې اوّل کلام دے نو تام دے فی نفسه د وجې د استغناء د اوّل کلام د دويم/٢ کلام نه*

تشريح: ﴿وإنه يوجب الإستعارة﴾ دريمه/٣ خبره حکم ذکر کوې، مصنف رحمه الله چې کله اوئيل ﴿وانه يوجب إستعارة الأصل للفرع﴾ نو پدې دا سوال راتلو چې د اصل اطلاق خو په علت هم کيږي او د فرع اطلاق په معلول باندې هم کيږي نو د مخکښې او ددې په مينځ کښې خو فرق رانغلو، نو د دې وجې نه مصنف رحمه الله اوئيل ﴿والسبب للحکم﴾ عطف تفسير يې وکړو چې دلته زما مراد د اصل نه سبب دے او د فرع نه حکم مراد دے، فرق راغلو چې هلته اصل علت او فرع معلول ده، دلته اصل سبب او فرع مسبب ﴿دون عکسه﴾ عکس نه واجبوې، چې ذکر د مسبب وکړې او مراد ترينه سبب شي يا ذکر د فرع او مراد ترينه اصل شي، نو بنا پدې باندې چې يو سړے خپلې خزې ته اوائې:«انتِ حُرَّةٌ» نو دا سبب او زوال د ملک متعی ولره مسبب، چې «انتِ حُرَّةٌ» اوائې او مراد ترينه «انتِ طالقٌ» واخلی نو دا جائز دے، دا په خپله معنی باندې حقيقت او په معنی د طلاقو سره مجاز دے، دا ذکر د سبب او مراد ترينه مسبب شو، ليکن عکس نه شي کولے چې خپلې وينځې ته اوائې:«انت طالق» او مراد ترينه «انت حُرَّةٌ» واخلي؛ ځکه «انت طالق» سره زوال د ملک متعی راځي دا مسبب دے او «انتِ حُرَّةٌ» سره زوال د ملک رقبي راځي دا سبب دے، دا ذکر د مسبب او مراد ترينه سبب شو او دا ناجائز دے، بناء په مسلک د احنافو باندې، امام شافعی رحمه الله خلاف کوې کما سيأتى ان شاءالله تعالىٰ !

اعتراض: مونږ به تاسو ته وخايو چې استعاره به تاسو د جانبينو نه کړې وې په سبب مسبب کښې؛ پدې شان چې قرآن کريم کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي په واقعه د يوسف عليه السلام کښې، چې يوسف عليه السلام

ته قيديانو د خوب بيان کړے نو يو قيدي اوئيل: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعۡصِرُ خَمۡرًاۖ﴾(١) *ما خپل ځان ليدلے چې څه نچوړوم شرابو لره* **سوال:** شراب خو نه نچوړيګې؟ **جواب:** ذکر د خمرو مراد ترې انګور ، او انګور نچوړيګې ، د دې جواب نه معلومه شوه چې د خمرو خپله معنى حقيقت دے او انګور يې معنى مجازى او ددې نه چې دا مجازي معنى اغستلے شوې ده نو علاقه پکښې د مجاز مرسل ده او په مجاز مرسل کښې بيا علاقه د سبب مسبب ده ، عنب سبب او خمر ورلره مسبب ، نو ذکر د مسبب او مراد ترينه سبب شو ، نو سوال جوړ شو چې تاسو اوئيل سبب مسبب کښې ذکر د سبب مراد ترينه مسبب اخستل جائز دې ليکن عکس جائز نه دے او دلته ذکر د مسبب دے او مراد ترينه سبب ، استعاره د جانبينو نه راغله؟ **جواب:** دا حکم په هغه سبب مسبب کښې دے چې په خارج کښې ددغه سبب مسبب په درميان کښې مساوات نه وې او چې مساوات خارج کښې وې نو بيا استعاره د جانبينو نه جائز ده ؛ ځکه دغه سبب بيا په حکم د علت کښې ګرځي ، دلته د خمر او عِنَبو په درميان کښې علاقه د مساوات ده ؛ ځکه د احنافو په نزد خمر هغې ته وائي چې د انګورو نه جوړيګي ، نو دا خمر د انګورو سره خاص شو او د انګورو نه علاوه چې د نورو څيزونو نه نشې واله څيزونه جوړيګې نو هغې ته خمر نه وئيلے کيږې ، د انګورو نه علاوه بل سبب دپاره د خمرو نشته چې بل سبب نشته نو ګويا چې دا علت شو او خمر ورله معلول شو او په علت معلول کښې استعاره د جانبينو نه جائز وې.

﴿لأن إتصال الفرع بالأصل﴾ دې ځائے نه څلورمه/٤ خبره د ماقبل حکم دپاره دليل ذکر کول دې ، بيا دې دليل ته ضرورت ددې وجې نه راغلو چې اتصال يو نسبت دے په درميان د منتسبينو کښې ، دوه/٢ طرفونه غواړې ، يو/١ طرف ته اصل او بل طرفته فرع وائي ، د اصل مصداق په اول صورت کښې علت او د فرع مصداق معلول او پدې دويم/٢ قسم کښې سبب محض او مسبب وو ، دا نسبت د طرفونو په درميان کښې شته نو څه وجه ده چې په اوّل قسم کښې استعاره د جانبينو نه جائز ده او په دويم/٢ قسم کښې جائز نه ده نو ددې خبرې دپاره دا دليل ذکر کوې ؛ چې پديکښې اتصال شته او اتصال نسبت دے په درميان د منتسبينو کښې ، ليکن دانسبت په يو جانب کښې معتبر دے او په بل کښې معتبر نه دے ، د يوې مجبورئ د وجې نه ؛ هغه مجبوري دا ده چې دا سبب مسبب ته نه دے محتاج او مسبب سبب ته محتاج دے ، دا اتصال په حق د اراده د اصل کښې کالعدم شو نو ددې وجې نه ذکر د اصل مراد ترينه فرع اغستلے شي ليکن عکس نه شي کولے ، لکه: دغه مثال مذکور کښې چې «انت حُرَّةٌ» خزې ته اوائې اومراد ترينه مسبب شي نو صحيح کيږې ، ليکن داسې نه شي کولے چې «انت طالقٌ» وينځې ته اوائې او مراد ترينه «انت حُرَّةٌ» شي ؛ ځکه دا قانون دے چې مجاز به

---

(١) سورة يوسف ، الأية:٣٦.

فرع، محتاج او لازم وې، نو چې ذکر د مسبب وشي او مراد ترینه سبب وې دا مجاز شو خو فرع، لازم او محتاج نه دے نو مجاز پکښې نه صحیح کیږي، علت معلول کښې داسې خبره نه ده؛ ځکه علت اصل دے په اعتبار د وجود سره او فرع ده په اعتبار د مشروعیت سره، چې ذکر د معلول وشي او مراد ترینه علت وې، نو دا علت مجازی معنی ده خو احتیاج پکښې راځي نو استعاره صحیح کیږي.

﴿وهو نظير الجملة الناقصة﴾ پنځمه/٥ خبره ذکر کوي دفع د اعتراض؛ چې اتصال نسبت دے په درمیان د منتسبینو کښې د یو جانب نه معتبرول او بل جانب نه کالعدم ګرځول ددې دپاره نظیر نشته، عقل دا خبره مستبعده ګڼري؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي په ﴿وهو نظير الجملة﴾ سره، بیا معنی مونږ کړې وه چې * نظیر ددې جمله ناقصه ده* دا ځکه چې نظیر راؤړے شي دپاره د ایضاح د کلي «إرادة الجزئ لإيضاح الكلى ليس من أفراده» نو وضاحت د دې راولی؛ چې اتصال نسبت دے په درمیان د منتسبینو کښې د یو جانب نه معتبر دے او د بل جانب نه معتبر نه دے، نو ددې دپاره نظیر راوړل مراد دې، او ظاهرې عبارت خو داسې دے؛ چې دا اتصال سببی نظیر د جملې ناقصی دے، او دا معنی خو دلته نه صحیح کیږي، نو معنی سره مونږ اشکال حل کړو، چې دا معنی مولوې یعقوب صاحب کړې ده «أی: وهو نظيره الجملة الناقصة».

توضيح المقام: چې یو سړے خپلې خزې ته اوائې: «انت طالق و زینب» أَنْتِ طَالِقٌ جمله کامله ده؛ ځکه پدیکښې مسند او مسند إليه دواړه ذکر دي او«و زينب» جمله ناقصه ده؛ ځکه یو جزء پکښې شته بل پکښې نشته، بیا دا جمله ناقصه عطف ده په ماقبل جمله کامله باندې، نو د عطف د وجې نه د دواړو په مینځ کښې شرکت راغلو او شرکت په توقف کښې دے او توقف نسبت دے په درمیان د منتسبینو کښې، بیا دا نسبت په یو جانب کښې معتبر دے؛ چې دا دویمه/٢ جمله په اوله باندې موقوف ده په افاده او صحت کښې، لیکن د اولې جملې په حق کښې دا توقف کالعدم دے؛ ځکه هغه په دویمه جمله باندې موقوف نه ده، ددې نه علاوه هم په هغې حکم صحیح کیږي او افاده ترې حاصلیږي، لکه «انت طالق» خپلې خزې ته اوائې نو که دا زینب ورسره اوائې او که نه، خو دا حکم واقع کیږي؛ ځکه دا جمله کامله مستغنی ده د جملې ناقصی نه او "زینب" کښې به هله کلام صحیح کیږي چې د اولې جملې سره یو ځائے شي دا ځکه چې جمله کامله ناقصه نه ده مستغنی ده د جملې کاملې نه او ناقصې نه، دغه شان په سبب مسبب کښې هم ده، چې سبب مستغنی دے د مسبب نه نو دا اتصال ددې په حق کښې کالعدم دے او مسبب د سبب نه مستغنی نه دے هغې ته محتاج دے نو دهغې په حق کښې معتبر دے ﴿قوله: تَوَقَّفَ أَوَّلُ الكَلَامِ﴾ دا جمله مستأنفه ده، غرض پدیکښې علت پیش کول دې چې دیته نظیر ولې وائې؛ نو دا ځکه چې موقوف دے اولنے کلام ـ چې جمله کامله ده ـ په آخرې کلام باندې خو دا توقف داسې نه دے چې ګڼې دا اوّل دویم/٢ ته محتاج دے، بلکه دا دپاره د صحت د دویم کلام او د وجې د افتقار ددې دویم کلام نه اوّل ته.

فائده: مصنف ﷬ ديته نظير اوئيلو ، دا ځکه چي دا مخکښي احتياج او استغناء په سبب مسبب کښې ده او دلته احتياج او استغناء په معطوف معطوف عليه کښې ده.

وَ حُكْمُ المَجَازِ وُجُودُ مَا أُرِيْدَ بِه خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الحَقِيقَةِ وَ لِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِى حَدِيْثِ ابنِ عُمَرَ ﷺ: لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَينِ وَ لَا الصَّاعَ بِالصَّاعَينِ عَامًّا فِيمَا يَحُلُّه وَ يُجَاوِرُه وَ أَبَىَ الشَّافِعِىُّ ﷬ ذٰلِکَ وَ قَالَ: لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّه ضَرُورِىٌّ يُصَارُ إِلَيه تَوسِعَةً لِلْكَلَامِ وَ هٰذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ المَجَازَ مَوْجُودٌ فِى كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى وَ اللهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ العَجْزِ وَ الضَّرُورَاتِ .

ترجمه: * او حکم د مجاز وجود د هغه څيز دے چي اراده کړے شوے وي په دې مجاز سره په داسې حال کښې که خاص وي يا عام ، لکه: څنګه چي حکم د حقيقت دےاو د وجې د جريان د عموم نه په مجاز کښې مونږ ګرځولے دے لفظ د "الصاع" چي واقع دے په حديث د ابن عمر کښې "چې مه خرڅوئ يو/۱ درهم په دوو/۲ درهمو او نه يو/۱ صاع په دوو/۲" عام په هر هغه څه کښې چې په دغه لوښي کښې واقع کيږي او د هغې سره متصل کيږي او انکار کړے دے امام شافعي ﷬ ددې نه او هغه وئيل دي د مجاز دپاره عموم نشته ؛ ځکه دا مجاز يو ضروري څيز دے صيرورت کيدے شي ديته د وجې د آسانتيا راوستلو نه دپاره د کلام او دا قول د امام شافعي ﷬ باطل دے ؛ ځکه مجاز موجود دے په کتاب الله کښې او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اوچت دے د عاجزئ او ضرورتونو نه*

تشريح: ﴿وَحُكْمُ المَجَازِ﴾ تفصيل کښې پنځمه/۵ خبره ذکر کوې د مجاز احکام ، د مجاز دپاره درې/۳ احکام ذکر کوې ، دا اولنے حکم دے ؛ مصنف ﷬ چونکه اختصار کوې نو د مجاز او حقيقت دواړو حکم ذکر کوې په داسې طريقې سره چې حکم د مجاز يې مشبه کړے دے او حکم د حقيقت ورلره مشبه به ګرځوي.

حقيقت او مجاز کښې فرق دا دے ؛ چې حقيقت کښې «ماارید به» معنی موضوع له وي او مجاز کښې غيرموضوع له وي ، مقصد دا چې د حقيقت حکم دا دے چې دا لفظ د کومې معنی دپاره وضع شوے وي دا معنی موضوع له ده ، دا چې ته اراده کوې نو که دا لفظ خاص وي په دغه معنی کښې او که عام وي دواړو/۲ لره ثابتيګي ، دغه شان مجاز هم دے ، چې د لفظ نه معنی غير موضوع له اراده کړې که دا لفظ خاص وو نو په غير موضوع له به دلالت کوې په خاص طريقې سره او که عام وو نو دلالت به په عامې طريقې سره کوې ، مثال د خاص ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ۝٤٣﴾[1] رکوع د فعل په اعتبار سره معنی خاص ده او د فاعل په اعتبار سره معنی عامه ده ، دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[2] زناء د فعل په اعتبار سره معنی خاص ده ـ إِدْخَالُ

---

[1] سورة البقرة ا الأية:٤٣.
[2] سورة الأسراء ، الأية:٣٢.

الفَرْجِ فِى الفَرْجِ‌ته وائي په غلطه طريقى سره ـ او د فاعل په اعتبار سره پكښې عموم دے ، دغه شان مجاز كښې هم ، لكه: ذكر د أسد مراد ترينه رجل شجاع او مصنف ﷺوروستو مثال ذكر كوي ﴿ولاالصاع بالصاعين﴾ صاع نه معنٰى مجازي مراد ده پديكښې عموم دے.

﴿ولهٰذا جعلنا لفظ الصاع﴾ تفصيل كښې شپږمه/٦ خبره ذكر كوي ؛ چې هغه تفريع كول دي په اوّل حكم باندې ، تركيبى اعتبار سره دا لفظ د ﴿صاع﴾ د ﴿جعلنا﴾ دپاره مفعول اوّل دے ﴿فى حديث ابن عمر﴾ په اعتبار د متعلق سره د ﴿الصاع﴾ دپاره صفت دے ﴿لاتبيعوالدرهم﴾ د ﴿حديث ابن عمر﴾ دپاره بيان دے او ﴿عامًّا﴾ مفعول ثانى دے دپاره د ﴿جعلنا﴾.

توضيح المقام: لفظ د "صاع" چې حديث كښې راغلے دے نو ددې معنى حقيقى بالإتفاق نه ده مراد ، د صاع معنى حقيقى هغه لوخے دے چې هغه د لرګي يا د تانبې يا د سِلْورو نه جوړ وي ، ددې وجې نه فقهاء وائي چې د تانبې يا د لرګي يا د سلورو يو لوخے په دوو/٢ لوخو وركولے شي ، دلته معنى مجازي مراد ده چې هغه پدې لوخي كښې څه اچول دي ، مخكښې زمانه كښې به په لوخي باندې پيماني كيدلې او پديكښې علاقه د حال او محل ده ، ذكر د محل ـ لوخے ـ مراد ترينه حال ـ چې په لوخي كښې څه چولے كيږي ـ چې پدې لوخي كښې څه هم اچولے كيږي كه هغه غنم وي او كه وربشې وي او كه جوار وي او كه چونه وي او كه سيمنټ وي او كه قيمتى خاؤره وي ، نو په دغه ټولو كښې ربوا نارواء ده ، چې جنس به په جنس خرڅوې نو برابر او لاس په لاس به يې خرڅوې ، په صورت د زيادت او نسياء كښې به سود وي ، بيا دلته "الصاع" كښې دا عموم ددې وجې نه راغلے دے چې پدې باندې "الف لام" استغراقى داخل شوي دي او دا عموم راولې.

﴿وأبى الشافعى رحمه الله ذالک﴾ امام شافعى ﷺ فرمائى چې اصل په كلام كښې حقيقت دے ، مجاز خلاف الأصل دے تر څو چې د يو لفظ معنى حقيقى مراد كيدے شي نو مجاز ته به صيرورت نه كو ؛ ځكه اتيان بالأصل چې كيدے شي نو خلاف الأصل ته به صيرورت نه كو ، البته كه اتيان بالأصل نه كيږي نو د مجبورى او ضرورت د وجې نه صيرورت خلاف الأصل ته كيدے شي ؛ ځكه كه دا كلام په حقيقت كښې منحصر كړو نو په خلقو به تنګي راشي او قاعده ده چې:«ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرالضرورة» دلته صاع معنى حقيقى نه شوه مراد كيدے ، معنى مجازي ته صيرورت د ضرورت د وجې نه وشو نو دا به خاص ګرځو چې طعام دے ، غير طعام به يې نه ګرځو ؛ چې هغه چونه ، سيمنټ ، قيمتى خاؤره وغيره دي ؛ ځكه دا د ضرورت نه زياتې خبره ده.

﴿وهٰذا باطل﴾ دا رد دے په دليل د امام شافعى ﷺ باندې ، د امام شافعى ﷺ د دليل نه دوه/٢ جوابونه كوي ، يو جواب مصنف ﷺ كړے دے بل جواب توضيح او نورو كتابونو والا كړے دے ، **توضيح وغيره والا جواب:** حقيقت كښې چې عموم راځي نو دا د ذات د حقيقت د وجې نه، نه راځي ؛ ځكه بيا به هر حقيقت عام وے ، دا عموم د وجې د قرآئنو خارجيو نه راځي ، هغه قرآئن

خارجيه دادې ١ـ دخول د الف لام استغراقی په فرد غیر مُعَیَّن ٢ـ وقوع د نکرې په سیاق د نفی کښې ٣ـ موصوف کیدل د نکرې په صفت عامه سره ٤ـ صیغة د جمع ٥ـ یو لفظ چې په معنی د جمع وې ، نو دا قرآئن خارجیه چې څنګه په حقیقت کښې راځې دغه شان په مجاز کښې هم راځې ، مصنف ﷫ جواب داسې کوې ، چې د حقیقت نه صیرورت مجاز طرف ته که د ضرورت د وجې نه وے نو دا به د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په کلام کښې نه راتلے ، حالانکه مجاز په کلام الله کښې راغلے دے ، دلیل ددې دپاره چې صیرورت مجاز ته د ضرورت د وجې نه نه دے ؛ ځکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د ضرورت او عجز نه منزّه دے ، مثال د مجاز په کلام الله کښې: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾[1] دلته ذکر د "اشتراء" دے خو مراد ترینه "اختارو" چې دا معنی مجازې ده دغه شان بل ځائے فرمائې: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِي ٱلْجَارِيَةِ ۝١١﴾[2] ذکر د "طغیان" چې معنی حقیقی یې نافرمانی کول دې او دا د ذوی الروح سره تعلق ساتې ، مراد ترینه کثرت د اوبو دے ، تجاوز کول د اوبو دا معنی مجازې ده ، دغه شان بل ځائے فرمائې: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[3] *دیوال اراده کړې وه* دلته دا معنی حقیقی ده او دا نه صحیح کیږې ؛ ځکه اراده د ذوی الروح سره خاص ده ، نو معنی مجازې مراد ده چې *قریبه وه* ﴿قوله: والله تعالیٰ﴾ مخکښې کتاب الله کښې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ذکر راغلے وو نو "هو" ضمیر راجع کول پکار وو، مصنف ﷫ اعاده د اسم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وکړه دپاره د تبرّک او تلذّذ.

تنبیه: نسبت کول ددې خبرې ـ چې امام شافعی ﷫ د عموم المجاز نه منکر دے ـ دا صحیح نه دے ؛ ځکه امام شافعی ﷫ د مسلک په کتابونو کښې دا خبره نشته ، بیا چا پدې باندې اعتراض کړے دے چې عدم وجدان په عدم وجود باندې دلالت نه کوې یا دا چې بعض اتباعو د امام شافعی ﷫ به دا قول کړے وې یا د امام شافعی ﷫ د مقلّدینو په مابین کښې به اختلاف وې پدې قول کښې ، بعضې به په عموم المجاز قائل وې بعضې به نه وې قائل یا د امام شافعی ﷫ به پدې مسئله کښې دوه/٢ قوله وې ، یو/١ د انکار دویم/٢ د عدم انکار ، انکار والا مصنف ﷫ ذکر کړے دے عدم انکار والا توضیح وغیره والا ذکر کړے دے یا امام شافعی ﷫ به دا قول کړے وې لیکن مدوّن شوے به نه وې ، لیکن څوک چې دا وائې چې هغوئ پدې انکار نه دې قائل ، بلکه د عموم المجاز قائل دې ، په هغوئ دا سوال راځې چې په عموم المجاز باندې هغوئ قائل دې نو څنګه پدې حدیث کښې هغوئ دا د مطعوم سره خاص کوې او غیر مطعوم پکښې نه داخلوې؟ **جواب**: دلته چې دا د مطعوم سره خاص کړے دے نو پدې وجه باندې نه دے چې هغوئ د عموم المجاز قائل نه دې ، بلکه دا پدې

---

[1] سورة البقرة ، الأية:١٦.
[2] سورة الحاقة ، الأية:١١.
[3] سورة الكهف ، الأية:٧٧.

وجه چې امام شافعی ﷺ په نزد باندې علّت دپاره د ربوا طعم او ثمنيت دے نو دا تخصيص ددې وجې نه دے.

وَ مِنْ حُكْمِ الحَقِيقَةِ وَ المَجَازِ اسْتِحَالَةُ إِجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا إِسْتَحَالَ أَنْ يَّكُونَ الثَّوبُ الوَاحِدُ عَلَىَ اللَّابِسِ مِلْكاً وَ عَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ.

ترجمه: *او د حکم د حقيقت او مجاز نه دے محال والے د جمع کيدلو ددې دواړو/۲ په داسې حال کښې چې دا دواړه/۲ معنی مراد کړے شي په يو لفظ ، لکه څنګه چې محال دے ، دا چې شي يوه جامه په اغوستونکې په طريقه د ملک سره او په طريقه د سوال سره په يوه زمانه کښې*

تشريح: ﴿ومن حكم الحقيقة والمجاز﴾ کله چې فارغ شو مصنف د مجاز د يو/۱ حکم نه نو شروع يې وکړه په دويم/۲ باندې چې يو لفظ وې د هغې يوه معنی حقيقی وې بله معنی مجازې ، نو دا معنی حقيقی او مجازې ددې لفظ نه اغستل په داسې طريقی سره چې د هرې معنی سره مستقل حکم متعلق شي ، دا په يوه/۱ زمانه کښې اغستل جائز دې که نه دې ، نو پدې مسئله کښې اختلاف دے ، اول اختلاف د معتزلؤ سره دے ؛ چې په معتزلؤ کښې د عبدالجبار معتزلی او جبائې معتزلی په نزد باندې د يو لفظ نه معنی حقيقی او مجازې په يو وقت کښې په يو جهت سره اغستل جائز دې مطلقاً ، مطلقاً معنی دا چې که د دغه دواړو معنو په درميان کښې اجتماع ممکنه وې او که نه وې ، د اوّل مثال دا قول د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ دے ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[1] ددې معنی حقيقی لمس باليد دے او معنی مجازې يې جماع ده ، که ددې لفظ نه دا دواړه معنی مراد واخلی نو ددې په درميان کښې جمع ممکن ده ، چې هم لمس باليد وشي او هم جماع وشي ، دويم/۲ مثال: ﴿فَٱفۡعَلُوۡا مَا شِئۡتُمۡ﴾ دلته امر دے ، معنی حقيقی يې وجوب دے او تهديد يې معنی مجازې ده ، وجوب معنی دا چې ددې کول لازم دې او پريخودل يې ګناه ده ، تهديد مطلب دا چې کول يې جائز نه دې پريخودل يې لازم دې ، دا دواړه معانی په يو وقت کښې نه شي جمع کيدے ، ليکن معتزله وائې جمع کيدے شي مطلقاً.

دويم/۲ اختلاف د عام متکلّمين په درميان کښې دے ، امام شافعی ﷺ وائې چې ممکن الإجتماع وې نو بيا جائز ده او که نه وې نو بيا جائز نه ده ، احناف او عام متکلّمين مطلقاً جمع بين الحقيقت والمجاز ناجائز وائې ، عام ددينه که ممکن الإجتماع وې او که نه وې ، دويم/۲ اختلاف کښې بيا څه صورتونه بالإتفاق جائز دې.

﴿مرادين﴾ دې سره تحرير د محل النزاع طرف ته اشاره کوې ، يعنی قصداً و ارادةً مراد واخستلے شي ، احتراز ددې اتفاقی صورتونو نه راغلے ، يو/۱ دا چې د يو لفظ يوه معنی حقيقی ده او بله معنی مجازې ، ددې دواړو په درميان کښې جمع راشي په طريقه د عموم المجاز سره نو دا جائز دې ، عموم

[1] سورة النساء ، الأية:۴۳.

المجاز مقصد دا چې د يو لفظ يوه معنى حقيقى وې او بله معنى مجازې ، ته ترې يوه دريمه معنى مراد واخلې چې دا معنى مجازې او معنى حقيقى د هغې افراد وې ، دويم/٢ چې په طريقه د احتمال سره د يو لفظ نه معنى حقيقى او معنى مجازې مراد واخلې ، لفظ هم د معنى حقيقى احتمال لرې او هم د معنى مجازې په يو وقت کښې ، دا هم مرادين نه دې ، دريم/٣ چې د يو لفظ نه معنى حقيقى او مجازې دواړه واخلې په طريقه د تناول ظاهرې سره ، مطلب د شک شبهې د وجې نه هم معنى حقيقى واخلې او هم معنى مجازې ، څلورم/٤ دا چې جمع بين الحقيقت والمجاز هغه مُحَال ده چې په لفظ واحد سره وې ، نو که معنى حقيقى دې په يو لفظ سره مراد کړه او معنى مجازې دې په بل لفظ سره مراد کړه نو پديکښې هم جمع جائز ده اتفاقاً ، لکه: يو سړے چاته اوائې «ان دخلت الدار فعبدى حُرٌّ» بيا اوائې «ان دخل زيدٌ الدار فإمرأتى طالق» يو ځائے کښې مراد معنى حقيقى واخلى ؛ چې هغه دار مملوکه دے او بل ځائے معنى مجازې ؛ چې هغه دار عارية دے ، که دغه سړے کور ته ننوتو عام د دې نه که دار مملوکه وې او که عارية وې خو خزه پرې طلاقيګې او غلام به يې آزاديګې ، دا ځکه چې الفاظ جدا جدا دې ، دا څلور/٤ صورتونه په ﴿مرادين بلفظ واحدٍ﴾ سره اوتل ، ليکن شارحين وائې پکار دا وه چې مصنف ﷫ دوه/٢ قيده نور هم لګولے وے يو/١ قيد د "مکان واحد" چې مرادين بلفظ واحد او په مکان واحده کښې ، نو پدې سره به د پنځم/٥ اتفاقى صورت نه احتراز راغلے وے ؛ چې لفظ واحد وې او دواړه معنى مراد وې ، ليکن يوه/١ معنى په يو مکان کښې وې بله په بل مکان کښې او دويم/٢ قيد "په جهت واحد سره" لهٰذا که جهت واحد نه وو نو دا اجتماع هم جائز ده ، حاصل دا چې شپږ صورتونه داسې دې چې په هغه شپږ صورتونو کښې د معنى حقيقى او معنى مجازې په درميان کښې جمع راوستل جائز دې اتفاقاً ، ددينه چې علاوه وې په هغې کښې اختلاف دے ؛ امام شافعى ﷫ په نزد جائز او احنافو په نزد ناجائز.

دليل د امام شافعى ؒ دا دے چې د لفظ دپاره څنګه معنى حقيقى وې نو معنى مجازې ورلره هم وې لهٰذا ته ترې دواړه مراد اخستلے شې، او دليل د احنافو دا دے که دواړه معانى مراد واخلو نو لازميږې اجتماع د متنافيينو ؛ ځکه حقيقت او معنى حقيقى هغې ته وائې چې هغه مراد کيږې بغير د قرينى صارفې نه ؛ يعنى چې قرينه نه وې منع کونکې د اخستلو دمعنى حقيقى نه او معنى مجازې هغې ته وائې چې قرينه وې منع کونکې د اخستلو د معنى حقيقى نه، نو چې دواړه/٢ معنى دې مراد واخستلې نو هم پکښې قرينه مانعه شته دے او هم پکښې نشته، لازم شو منافات، دويم دليل دا دے چې په عرف او استعمال کښې چې کله حقيقت ذکر شې نو هغه معنى مراد وې چې هغه بغير د قرينى نه اغستلے شوې وې او مجاز چې کله ذکر شې نو هغه معنى مراد وې چې په قرينى سره اخستلے شوې وې ، نو په عرف کښې هم ددوئ په مينځ کښې منافات دې ، خلاف د عرف نه راځې چې دواړه مراد واخلې ، دريم دليل دا دے چې عقلاً هم دا خبره ناجائز ده ، وجه دا ده چې د يو لفظ نه

دې معنی حقیقی او معنی مجازې مراد کړه ، نو لفظ ته به یا حقیقت وائې یا مجاز یا به ورته هیڅ نه وائې یا به ورته دواړه وائې ، دا ټول احتمالات باطل دي ، که حقیقت ورته وائې نو د موضوع له لحاظ دې وکړو خو د غیر د موضوع له لحاظ ونه شو ، که مجاز ورته وائې نو خبره په عکس ده ، دواړو صورتونو کښې ترجیح بلامرجح راځې «وهو لایجوز» که هیڅ ورته نه وائې نو په عرف او استعمال کښې لفظ منحصر دے په حقیقت او مجاز کښې او که دواړه ورته وائې نو اجتماع د متنافیینو راځې کما مرَّ ، دا څلور صورتونه عقلاً مُحال دي او کوم شیء چې مستلزم ګرځې محال لره نو هغه هم محال وې ، نو ددې وجې نه اجتماع د معنی حقیقی او معنی مجازې چې مراد شې په یو لفظ سره دا هم محال دې ، بیا دا محال کیدل ددې یو امر معنوې دے ، پټه خبره ده نو مصنف ﷺ تشبیه ورکوې د معقول د محسوس سره په ﴿کما استحال ان یکون﴾ سره ، چې یو سړی یوه/١ جامه په یوه زمانه کښې اغوستلې ده ملکیةً هم او عاریةً هم ، دا خبره محال ده ؛ ځکه که خپله جامه وې نو ملک یې دے او که د بل چا وې نو عاریة دے و داسې نه شي کیدے چې ملکیةً هم وې او عاریةً هم وې ؛ ځکه ملک تقاضاء ددې خبرې کوې چې دا پدیکښې څه قسم تصرف کوې نو کولے شې او عاریة کښې تصرّف نه شې کولے ، نوکول او نه کول اجتماع د متنافیینو ده.

تشبیه: ١ـ دا لفظ به په منزله د لباس شې ، معنی مِنْ حَیثُ المَعنٰی قطع لحاظ د حقیقت او مجاز نه دا په منزله د لابس شوه ، معنی حقیقی په منزله دملک او مجازې په منزله د عاریت ٢ـ لفظ په منزله د لباس ، معنی حقیقی او مجازې په منزله د لابسانو ، حقیقت په منزله د ملک او مجاز په منزله د عاریة ، لکه: یوه/١ جامه دوه/٢ کسانو اغوستلې وې په یو وقت کښې دهر یو ملک هم وې او عاریة هم وې ، دا خبره محال ده ، پدې دواړو طریقو د تشبیه باندې اعتراض راځې:

اوله طریقه داسې چې څه به درته وخایم چې یو سړې به یوه/١ جامه ملکیة هم اغوستلې وې او هم عاریة ، لکه: یو سړې د چا نه قرض اغستلو او په ګانه -رهن ـ کښې ورسره خپله جامه کیږدې ، قرض اغیستونکې او جامه کیخودونکې ته راهن وائې ، قرض ورکونکې ته مرتهن وائې ، او هغه ـ رهن ـ ګانه کړے شوې څیز ته الشیء المرهون وائې ، دغې راهن ته ضرورت راغلو نو هغه جامه یې ترې واپس واغستله او وایې غوستله ، نو دا ملکیةً هم ده او عاریة هم ؛ ځکه د ده د ملک نه دا جامه نه ده وتل ، د مرتهن په ملک کښې نه ده راغل او عاریة هم دې ؛ ځکه په سوال باندې یې د هغې نه غوقتلې ده.**جواب**: ١ـ دا جامی چې دې سړې اغوستلې دې نو دا خالص ملکیةً دې عاریة پکښې نشته ، د مرتهن په ملک کښې نه دې راغلې ؛ ځکه مرتهن پکښې تصرف نه شې کولے ، چې د مرتهن په ملک کښې نه دې راغل نو د راهن په ملک کښې شوې ؛ ځکه که دا د راهن په ملک کښې هم رانه شی نو «وجود د شیء لاإلیٰ مالک» راځې ، البته د قرض د وجې نه د مرتهن ددې سره حق متعلق شوے ، د حق د تعلق د وجې نه د مرتهن د إذن نه بغیر دا مالک نه شې استعمالولے ، دا جامه یې چې

راهن لره ورکړه نو خپل حق يې ساقط کړو دا نه چې په سوال يې ورکړې ده. ۲ـ ددې شیء مرهون مالک مرتهن دے د راهن د ملک نه وتلې دې اګر چې حقيقت کښې نه دې وتلې ليکن د عدم تصرّف د وجې نه وتلې دې؛ ځکه تصرّف پکښې نه شي کولے د قرض ورکولو نه مخکښې او مرتهن په ملک کښې راغلې ده په معلق طريقې سره؛ ځکه که مستقلاً طريقې سره وے نو پکار وه چې تصرّف يې پکښې کولے شوے، کيدے شي قرض ورته ميلاؤ شي نو بيا يې په ملک کښې نه راځي او که ميلاؤ نه شي نو بيا يې په ملک کښې راځي.

اعتراض په دويمه/۲ تشبيه دا دے، چې څه به درته وخايم چې يوه/۱ جامه به وې دوه/۲ کسانو به اغوستلې وې په يو وقت کښې، يو کس دپاره به ملکيةً وې، بل دپاره به عارية وې، لکه: د يخنۍ په موسم کښې دوه/۲ کسان په يو څادر کښې څان پټ کړې او هغه څادر د يو سړي په ملک کښې وې او بل ورسره عاريةً وې؟ **جواب**: پديکښې قيد د"بتمامها" ملحوظ دے، چې دا ټوله جامه دواړه/۲ واغوندې او دلته نيمه يو اغوستلې ده او نيمه بل، حاصل دا شو چې د امام شافعي ﷫ په نزد باندې چې تا يو سړي ته ا وئيل:«لاتقتل الأسد» نو د "أسد" معنى حقيقي حيوان مفترس ده او معنى مجازې يې رجل شجاع ده، نو په يو وقت کښې ترې دا دواړه معنى ته مراد اغستلے شي، چې متعلق به د حکم واقع شي او د احنافو په نزد نه شي اغستلے.

اعتراض: ﴿استحالة اجتماعهما﴾ دا "هما" ضمير حقيقت او مجاز ته راجع دے، حقيقت او مجاز چې ذکر شي نو مراد ترينه لفظ د حقيقت او لفظ د مجاز وې، نو په لفظ د حقيقت خو ټول قائل دي، چې دا خبره محال ده چې لفظ دې هم حقيقت وې او هم مجاز وې، نو ذکر کول ددې لغو شو، که ته وائې زما معنى مراد ده ـ محال والے د معنى حقيقي او معنى مجازې ـ نو مخکښې معنى نه ده ذکر لازم شو اضمار قبل الذكر؟ **جواب**: ۱ـ دلته مونږ صنعة الإستخدام کو، چې حقيقت او مجاز چې په اسم ظاهر سره ذکر وې نو مونږ ترې لفظ مراد اخلو او ضمير سره چې ذکر شي نو معنى ترې مراد اخلو ۲ـ دا عبارت په حذف د مضاف سره وايو «أى: اجتماع مفهومهما» معنى به داسې شي *محال والے د اجتماع د مفهوم د لفظ حقيقت او لفظ مجاز دے*.

> وَ لِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِى الجَامِعِ لَوْ أَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيهِ أَوصىٰ بِثُلُثِ مَالِهِ لِمَوَالِيهِ وَ لَه مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ البَاقِى مَرْدُوداً إِلىَ الوَرَثَةِ وَ لَايَكُونُ لِمَوَالِى مَولَاه لِأَنَّ الحَقِيقَةَ أُرِيدَتْ بِهٰذَا الَّفْظِ فَبَطَلَ المَجَازُ وَ إِنَّمَا عَمَّهُم الأَمَانُ فِيمَا إِذا اسْتَأْمَنُو عَلٰى أَبْنَائِهِمْ وَ مَوَالِيهِم لِأَنَّ إِسْمَ الأَبْنَاءِ وَ المَوالِى ظَاهِراً يَتَنَاوَلُ الفُرُوعَ لٰكِنْ بَطَلَ العَمَلُ بِه لِتَقَدُّمِ الحَقِيقَةِ فَبَقِىَ مُجَرَّدُ الإِسْمِ شُبْهَةً فِى حَقْنِ الدَّمِ وَ صَارَ كَالإِشَارَةِ إِذَا دَعَا بِهَا الكَافِرَ إِلٰى نَفْسِه يَثْبُتُ بِهَا الأَمَانُ لِصُورَةِ المُسَالَمَةِ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيقَةً.

ترجمه: *او ددې وجې نه ـ چې جمع بين الحقيقت والمجاز ناروا ده ـ وئيل دي امام محمد ﷫ په جامع کبير کښې، که چرته يو عربي چې پده باندې ولاء نه وې يعنى د چا غلام نه وې واقع شوې،

وصيت وکړي په دريمه/۳ حصه د مال دپاره د خپلو مواليو او حال دا دے چې ددې عربي دپاره يو آزاد کړے شوے غلام وې ، نو دا به مستحق د نيم مال وي ، او وې به نيم باقی رد کړے شوے وارثانو ته او نه کيږي دپاره د آزاد کړے شوو غلامانو د آزاد کړے شوې دده ؛ ځکه چې حقيقت اراده کړے شوے دے پدې لفظ سره نو مجاز باطل شو او يقيناً شامل شوے دے أبناء الأبناء ته او موالی الموالی ته امان په هغه صورت کښې کله چې امن طلب کړی اهل حرب او کافر په خپلو ځامنو او مواليو باندې ؛ ځکه اسم د أبناء او مواليو په اعتبار د عرف او ظاهر سره شامليږي فروعو ته ليکن باطل شوے دے عمل په دې تناول ظاهري د وجې د تقدّم د حقيقت نه په مجاز نو باقی پاتې شو نفس نوم شبهة په حفاظت د وينې کښې او وګرځيدله دا بقاء د اسم په شان د اشارې په هغه وقت کښې چې رابلل اوکړې دا مسلمان پدې اشارې سره کافر لره خپل ځان ته ، ثابتيږي پدې سره امان د وجې د صورت د صلحې نه اګر چې نه ده اشاره دغه امان ته په طريقه د حقيقت سره*

تشريح: ﴿ولهٰذا قال محمد رحمه الله فی الجامع﴾ دې ځائے نه تفريع کول دې په دويم/۲ حکم باندی ، چې جمع بين الحقيقت والمجاز جائزنه ده ، يعنی دا نه دی جائز چې ديو لفظ نه معنی حقيقی هم مراد کړې او معنی مجازي هم مراد کړې په يو وقت کښې چې هر واحد سره حکم متعلق شوے وې مستقلاً ، بيا تفريع کښې مصنف رحمه الله ﴿قال محمد﴾ اوئيلو ، مراد ترينه امام محمد رحمه الله دے ـ محمد ابن حسن الشيباني ـ دده دا قول ځکه ذکر کوې چې دا د شيبان قبيلې وو ، عربې خالص وو ، لهٰذا دده قول په داسې امورو کښې معتبر دے ؛ ځکه دا د لغت سره تعلق ساتې ، امام محمّد رحمه الله ۹۹۹ کتابونه ليکلې وو ، هغې کښې مشهور شپږ کتابونه دې ۱ـ جامع کبير ۲ـ جامع صغير ۳ـ سير کبير ٤ـ سير صغير ٥ـ مبسوط ٦ـ زيادات ، دلته د جامع نه مراد جامع کبير دے ، دا يې حواله ورکړه ﴿لاولاء عليه﴾ دا د ﴿عربياً﴾ دپاره تفسير کوې ، قيد نه دے د هغې دپاره ، دا مسئله يې په عربی کښې وضع کړه ، عربې مقصد دا چې هغه محرّرالأصل وې ، د چا په غلامۍ کښې نه وې واقع شوے ، نو د عربو په باره کښې هم داسې ده چې دا د چا په غلامۍ کښې نه واقع کيږې يا به اسلام راوړې او يا به قتل کيدلے شې ، غلامان کيدل يې نه دې جائز ؛ ځکه دا يو ذلت دے او عرب د نبی ﷺ قوم دے ، دوئ له به دا ذلت نه شې ورکولے ، البته د عربو نه علاوه عجم ، اهل کتاب غلامان واقع کيدے شې ﴿أوصیٰ بثلث ماله﴾ چې محرّرالأصل وې او په دريمه حصه د مال باندې وصيت وکړې ، په دريمه/۳ حصه کښې مسئله وضع کړه وجه دا ده چې که چرته د دريمې حصی نه په زياته کښې وصيت کوې نو هغه وصيت نه نافذ کيږې ، هله به نافذ کيږې چې ورثاء اجازت وکړې او په دريمه حصه کښې وصيت نافذ کيږې بغير د اجازت نه ﴿لمواليه﴾ دا وصيت د خپلو مواليو دپاره وکړې ، موالی جمع د مولیٰ ده ، دا لفظ مشترک دے په درميان د معتِق او معتَق کښې ، نو که داسې يو سړے وصيت وکړې چې د هغې مُعْتَق ـ چې ده لره چا آزاد کړے وې ـ او مُعْتِق ـ چې ده آزاد کړے وې ـ وې ؛ نو پدې صورت کښې وصيت باطل دے

تر څو پورې چې ده بیان نه وې کړے ، دلته مسئله په عربي کښې وضع ده نو د عربي دپاره مُعْتِق نه وې ، مُعْتَق ورلره واقع کیدے شي ، نو لفظ د مولیٰ مشترک نه شو ، البته ددې یوه/١ معنی حقیقی ده بله یې معنی مجازې ده ، معنی حقیقی یې داده ؛ چې ده چا لره آزاد کړے وې بلاواسطه او معنی مجازې یې مُعْتَق المُعْتَق دے ، چې ده څوک آزاد کړے وې هغه بیا بل چا لره آزاد کړې ، دا مجاز مرسل دے ؛ ځکه دے سبب شو دپاره ددغه مُعْتَق او مُعْتَق سبب شو د بل چا دپاره ، علاقه پکښې د اتصال صورې راغله ، ددې عربي دپاره یو مُعْتَق وو او مُعْتَق المُعْتَق ولره ډیر وو نو دا مُعْتَق وَاحِد به د نیم مال مستحق وې او هغه باق به د ورثاء په حصه کښې راځي. **سوال:** دا ثلث ولې نیموی؟ **جواب:** دا ځکه چې "مَوَالِي" د جمع صیغة ده او مُعْتَقْ یو دے نو ټول یې نه رسي. **سوال:** بیا خو پکار دا ده چې د ثُلُثْ ثُلُثْ ورلره شي ؛ ځکه "مَوَالِي" جمع ده او أقل د جمع درې/٣ دې نو کم از کم درې کسان پدیکښې شریکیږې ، چې درې کسان شریک شو نو هغه ثلث به درې حصی کړو؟ **جواب:** په باب د وصیت او میراث کښې جمع لغوې مراد وې ، جمع لغوې مَافَوقَ الوَاحِد ته وائې. **سوال:** "مَوَالِي" یې جمع ذکر کړې ده ، نصف مُعْتَقلره ورکوی ، نو نصف مُعْتَقُ المُعْتَقْ لره هم ورکول پکار دې؟ **جواب:** مصنف ﷺ جواب کوې په ﴿ولایکون لموالی مولاه﴾ سره ، چې نه به وې دپاره د آزاد کړے شوو د آزاد شوې دده ؛ ځکه چې حقیقت اراده شوے دے پدې لفظ باندې د وجې د اصالت نه ، حقیقت اصل دے او کله چې اتیان بالأصل کیدے شي نو مجاز خلاف الأصل دے ، صیرورت به خلاف الأصل ته نه کیږې ، که مجازی معنی ترې هم مراد واخلو نو جمع به راشي په مابین د حقیقت او مجاز کښې او دا ناجائز ده.

﴿وإنما عمّهم الأمان﴾ دا دفع د سوال ده ؛ چې جمع به راغل وې په درمیان د حقیقت او مجاز کښې ، لکه: د کافرو سره جنګ کیدلو ، هغوئ امن اوغوقتلو چې زمونږه ابناء او موالیو لره امن راکی ، مسلمانانو امن ورکړو ، د دغې کافرو خپل أبناء هم وو او أبناء الأبناء یې هم وو ، دا رنګې مَوَالِی یې هم وو او مَوَالِی المَوَالِی یې هم وو ، نو دا امن به أبناء او موالیو ته هم شاملیګې ، دغه شان أبناء الأبناء ـ نوسې ـ او موالی الموالی ته به هم شاملیږې ، نو دلته جمع بین الحقیقت والمجاز راغله ؛ ځکه د أبناء نه خپل ځامن اغستل حقیقت د او د ځامنو ځامن ـ نوسې ـ ترې اغستل مجاز دے ، دغه شان د موالي نه مُعْتَقْ اغستل حقیقت دے او مُعْتَقُ المُعْتَق اغستل ترې مجاز دے؟ دې سوال مذکور نه یو/١ جواب مصنف ﷺ کړے دویم/٢ جواب عامو اصولینو کړے دے ، عام اصولین داسې جواب کوې ؛ چې دلته چې دا حکم دواړو ته شامل دے نو په طریقه د عموم المجاز سره دے ، مقصد دا چې کافران دا امن غواړې نو دا د اخپل ماتحتو د بچاؤ او حفاظت دپاره ، لهذا دلته ذکر د أبناء مراد ترینه فروع او ذکر د موالی مراد ترینه فروع او دا فروع داسې لفظ دے ، چې أبناء الأبناء دواړه ددې افراد دې او عموم المجاز ناروا نه دے ؛ ځکه عموم المجاز کښې دواړه معنی نه مراد کیږې ، بلکه مجازې معنی مراد وې او معنی حقیقی د هغې سره تبعًا راځي ، دغه شان د موالیو نه هم مراد فروع او ماتحت دې ، نو دا موالیو ته هم شامل

دے او موالی الموالی ته هم شامل دے ، دویم/۲ جواب مصنف ﷫ کړے دے په ﴿و إنما عمّهم الأمان﴾ سره حاصل د جواب دا دے ؛ چې دا لفظ د أبناء او موالیو په اعتبار د تناول ظاهری سره أبناء حقیقی او مجازي ، موالي حقیقی او مجازي دواړو ته شامل دے ؛ ځکه چې په عرف او ظاهر کښې څنګه چې خپل زوي ته زوے وائي نو نوسي ته هم زوے وائي ، دغه شان قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1] ټولو خلقو ته یې بنی آدم اوئیلو ، نو ټول خو بنی آدم نه دي ، بلکه نوسي او کړوسي پکښې هم دي ، دغه شان د موالی اطلاق په مولٰی حقیقی او مجازي باندې کیږي ، نو پدې اعتبار سره دا أبناء ته هم شامل دے او أبناء الأبناء ته هم شامل دے ، لیکن قانون دا دے ، چې جمع بین الحقیقت والمجاز ناروا ده ، چې حقیقت اغستلے کیږي نو مجاز ته به صیرورت نه کو ، دلته مونږ قصداً و ارادةً معنی حقیقی مراد واخستله چې هغه أبناء حقیقی او موالی حقیقی دي ، لیکن بل طرف ته د تناول ظاهرې د وجې نه په أبناء الأبناء او موالی الموالی کښې شبهه جوړه شوه ، شبهه هغې ته وائي چې «یشبه الحق ولاتکون حقًا» روایاتو کښې راځي: ﴿الإنسان بنیان الرّب ملعونٌ من هدم بنیان الربِّ﴾[2] د انسان د وینی حفاظت په شریعت کښې مطلوب دے ، اوس دغه حفاظت د وینی چې ثابتیګي نو په شبهه سره هم ثابتیګي ، شبهه دا معنی چې بغیر د ارادې نه مجاز ته شاملیګي ، دې مقام کښې چې أبناء الأبناء مونږ داخل کړي دي نو بغیر د ارادې نه د وجې د شبهې نه ، جمع بین الحقیقت والمجاز به هله وے چې مرادین وے ، خو دلته اراده د معنی حقیقی شوې ده او معنی مجازي دا بغیر د ارادې نه اغستلے شوې ده د حفاظت د وینی دپاره.

اعتراض: دا خبره چې مصنف ﷫ کوې ددې دپاره دلیل پکار دے ، یو دلیل حقیقی وې هغه د قرآن او سنت نه وې ، هغه دلته نشته ، دویم/۲ دلیل الزامی وې ؛ دا په هغه ځائے کښې راځې چې خصم ته داسې یو ځائے وخائې چې هغه پرې قائل وې ، دلته داسې یو ځائے شته چې د شبهې د وجې نه جمع بین الحقیقت والمجاز راغلې وی؟ **جواب**: مصنف ﷫ جواب کوې په ﴿وصار کالإشارة﴾ سره، حاصل د جواب دا دے چې د کافرو او مسلمانانو په درمیان کښې جنګ جارې دے او یو کافر په مورچه ولاړ وې ، مسلمان ورته اشاره وکړې دپاره د جنګ کولو ، او کافر ترې مقصد د صلحې واخلې او راکوز شې او مسلمان ته اوائې چې ستا د اشارې نه ما دا خبره فهم کړې ده ، نو ددې کافر قتل جائز نه دے ؛ ځکه پدیکښې شک او شبهه پیدا شوه ، دیته چې دا امان میلاؤ شو نو د وجې د معاهدې نه نه ، بلکه د وجې د شک او شبهې نه او امام شافعی ﷫ هم پدې مسئله قائل دے ، دلته د

---

[1] سورة یس ، الأیة: ٦٠.

[2] لم اجد علی هذا اللفظ ولفظ: [تفسیر الرازي = مفاتیح الغیب أو التفسیر الکبیر (١/ ٢٠١)] ، «الآدمي بنیان الرب، ملعون من هدم بنیان الرب».

اشارې معنی حقيقی جګړه کول وو او معنی مجازې يې صلح کول وو ، نو شک او شبهه جوړه شوه لهٰذا ددې سرې قتل جائز نه دے.

وَ إِنَّمَا تُرِکَ فِی الإِسْتِيمَانِ عَلَی الآبَاءِ وَ الأُمَّهَاتِ إِعْتِبَارُ الصُّورَةِ فِی الأَجْدَادِ وَ الجَدَّاتِ لِأَنَّ إِعْتِبَارَ الصُّورَةِ لِثُبُوتِ الحُكْمِ فِی مَحَلٍّ آخَرَ يَكُونُ بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ وَ ذٰلِکَ إِنَّمَا يَلِيقُ بِالفُرُوعِ دُونَ الأُصُولِ.

ترجمه: *او يقيناً پريښودے شوے دے په طلب د امن کښې په آباء باندې او امهاتو باندې او اعتبار ورکول صورت لره په حق د اجدادو کښې او جدّاتو کښې ؛ ځکه اعتبار ورکول صورت لره دپاره د ثبوت د حکم ـ چې امان دے ـ په محل کښې ـ چې هغه أبناء او موالي وو ـ دا اعتبار وې په طريقی د تبعيت سره او دا اعتبار شبهې لره ورکول په طريقی د تبعيت سره يقيناً دا لائق دے د فروعو سره ـ چې أبناء الأبناء دې او موالی الموالی دې ـ نه د اصولو سره*

تشريح: ﴿و إنما ترک فی الإستيمان﴾دې ځائے نه مصنف ﷺ دفع د سوال کوې چې هغه سوال وارديګې په ماقبل جواب باندې ، أبناء الأبناء او موالی الموالی ته حکم شامليږي او حقيقت او مجاز دواړه معنی مراد اغستلے کيږي نو دا په طريقه د تناول ظاهری سره ، نو پدې صورتکښې چې:«آمنونا علیٰ آبائنا و أُمهاتنا» سره امن طلب شې دپاره د آباء او امّهاتو ، نو داخل دې شې په آمان کښې آباء الأباء او امهات الأمهات ؛ ځکه تناول ظاهرې شته نو آباء به اراده شی حقيقةً او آباء الآباء به راشی بغير د ارادې نه د وجې د شبهې نه ؛ چې د وينی حفاظت دے ، دغه شان امهات الأمهات هم ، حالانکه دا تاسو نه داخلوئ په آمان کښې؟ **جواب:** أبناء الأبناء او موالی الموالی چې مونږ داخلو په دې حکم کښې نو دا په طريقې د تبعيت سره ، چې دا أبناء الأبناء تابع دې هم په لفظ کښې او هم په خِلقت او پيدائش کښې ، د کمال تبعيت د وجې نه دوئ ته امن ميلاؤ شو ، پدې صورت کښې أجداد او جدّات په لفظ کښې تابع دې ، ليکن په نفس الأمر کښې تابع نه دې بلکه اصول دې ، آباء او امهات ورلره فروع دې ، که أجداد او جدات پکښې مونږ داخل کړو نو عقلاً يو ناروا کار راځې ، چې أجدات او جدّات به د آباء او امهاتو فروع وګرځولے شي ؛ ځکه نفس الأمر کښې خبره په عکس ده ، لهٰذا قياس کول د آباء او امهاتو په أبناء او مواليو باندې صحيح نه دے ؛ وجه دا ده چې دا خبره مونږ د تابعيت د وجې نه کو او دلته هغه تابعيت په لفظ کښې شته ليکن په نفس الأمر کښې نشته نو خلاف د وضع راځې.

اعتراض: تاسو اوئيل چې اصول تابع ګرځول د فروع جائز نه دې په عقل کښې ، حالانکه فقهاء دا مسئله کوې ، چې يو زوې خپل پلار واغستلو او دا مکاتب وو ، نو دا پلار پده باندې مکاتب شو ، پدې صورت کښې پلار ـ اصل ـ تابع شو او زوے ـ فرع ـ متبوع شو؟ **جواب:** دلته څه اصل او فرع نه ده ذکر شوې ، چې اصل مونږ د فرع تابع کړے دے ، بلکه دلته دا پلار مکاتب شوے دے د بلې وجې نه ؛ چې هر بچے به د خپل مور او پلار سره صلّه رحمی ، احسان او حسن سلوک کوې ، بيا دا د هر چا د خپل طاقت موافق وې ، پدې موقع باندې دا مکاتب کيدل د پلار د صلّه رحمی ، احسان او

حسن سلوک د وجې نه دې ؛ چې دپلار مقام د زوې نه خکته نه شي ، هم ددې وجې نه حديث کښې راځي: ﴿مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ﴾[١].

اعتراض: قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[٢] دلته حکم د حرام والې جدّاتو ته شامل دے ، امهات فرع او جدّات اصل دي ؛ نو اصل تابع شو د فرع؟ **جواب:** ١ـ د جدّاتو حرمت چې په آيت سره راغلے نو په طريقه د فرعيت سره نه دے راغلے ، بلکه په طريقه د اجماع الأمت سره دے او اجماع الأمت حجت قطعي دے ٢ـ دا آيت عبارة النص دے په حرمت د امهاتو کښې او دلالة النص دے په حرمت د جدّاتو کښې ، پدې شان چې هر کله ورو‌کے اصل ـ چې مور ده ـ د هغې سره نکاح کول حرام دي نو د غټ اصل ـ چې امهات الأمهات او امهات الآباء دي ـ د هغې سره به په طريقه أولىٰ سره نکاح کول حرام دي ٣ـ دې مقام کښې جمع بين الحقيقت والمجاز نه ده راغلې ، چې مونږ اصل د فرع تابع ګرځولے ، بلکه دلته معنى حقيقي او معنى مجازې په طريقه د عموم المجاز سره مراد شوي دي ، عموم المجاز داسې چې دلته مونږ د امهاتو نه مراد اصول اخلو ، دا معنى مجازې ده يو فرد يې امهات دي او بل يې جدّات.

فَإِنْ قِيْلَ قَدْ قَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيْعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذَالِكَ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٌ فِيْ مَنْ قَالَ: لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُوْمَ رَجَبًا وَ نَوٰى بِهِ الْيَمِيْنَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِيْنًا وَ فِيْهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ وَإِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُ بِهَا نِسْبَةُ السُّكْنٰى فَاعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا عَتَقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتٰى قَرَنَ بِفِعْلٍ لَايَمْتَدُّ حُمِلَ عَلٰى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ.

ترجمه: * که چرته اوئيلے شي د طرفه د امام شافعي رحمه الله نه په تحقيق سره وئيل دي علماء په باره د هغه چا کښې چې قسم وکی چې دے به نه اږدې خپل قدم په کور د فلان کښې ، داقسم واقع کيږي په ملک باندې او په عارية باندې او په اجاره په ټوله سره او حانث کيږي کله چې داخل شي دغه کور د فلان ته په سورلۍ يا پيدل او دغه شان وئيل دي امام ابوحنيفه رحمه الله او امام محمد رحمه الله په باره د هغه چا کښې چې اوائې دپاره د الله دے وی په مابانديې ؛ چې څه به روژه د رجب نيسم او ده نيت کړے وو پدې قول سره د يمين ، دا نذر او يمين ګرځي او پدې مذکور صورتونو کښې جمع ده په مابين د حقيقت او مجاز کښې ؟ مونږ دا وايو چې وضع د قدم ګرځيدلے دے مجاز د دخول نه او نسبت د کور اراده کولے شي په دې سره نسبت د اوسيدو د فلان نو په هغه وقت کښې معتبر کړے شو عموم المجاز دا اعتبار ورکول مجاز لره دا نظير د هغې دے که اوئې يو سړے چې دده غلام به آذاد وي په

---

[١] سنن أبي داود (٤/ ٢٦).
[٢] سورة النساء ، الأية:٢٣.

هغه وقت کښې چې فلانکے راشې نو راغے د شپې يا د ورځې نو دا غلام به آزاديګی ، ځکه يوم کله چې پيوست شې د يو داسې فعل سره چې په هغې کښې اوږدوالے نه وې نو دا به حملولے شې په مطلق وقت په عرف کښې بيا پدی مطلق وقت کښې داخليږې ليل او نهار *.

تشريح: ﴿فإن قيل قد قالو﴾ غرض د مصنف ﷺ اعتراض کول دې د مجاز په دويم/٢ حکم باندې چې جمع بين الحقيقت والمجاز جائز نه ده ، د اعتراض دوه/٢ شقونه دې ١ـ چې يو سړی داسې قسم وکړو «لايضع قدمه فی دار فلان» نو که د ده يو خاص کور په نيت کښې وو ، نو په بل کور داخليدو سره، نه حانث کيږې، يا د ده په نيت کښې يو کور وو چې زما د دې نه د هغه فلان کور مراد دے و هغې سره به خاص وی، او که د ده دا نيت هم نه وو او تعيين يې هم نه وو کړے ، مطلقاً يې "دار فلان" وئيلے وې ؛ بيا دار فلان چې د سړی خپل کور وې نو دا يې معنی حقيقی ده او چې د اجاری يا عارية په کور کښې اوسيږې نو هغې ته مجازاً دار فلان وائې ، نو علماء وائې چې په کوم صورت کښې يې تعيين نه وې کړے او دار فلان ته ننوتو نو که دا د ده خپل کور وې او که عاريةً وې او که إجارةً وې ، په ټولو صورتونو کښې حانث کيږې ، نو جمع بين الحقيقت والمجاز راغله؟ ٢ـ دويم/٢ شق ؛ ﴿لايضع قدمه فی دار فلان﴾ د دې يوه/١ معنی حقيقی ده دويمه/٢ معنی مجازی ده ، حقيقی معنی داچې يو سړے بغير د پيزار نه د فلان په کور کښې قدم کيږدې او مجازی معنی دا چې يو سړے په سورلۍ لاړشې يا پيدل لاړشې سره د پيزاره ، بيا دلته يو بل حقيقت هم دے خو هغه مهجور دے ؛ چې يو سړے د کور نه بهر وې او خپه په کور کښې دننه کړې بغير د پيزار نه ، پدې اول دواړو صورتونو کښې حانث کيږې ، دلته هم جمع بين الحقيقت والمجاز راغله؟

دويم/٢ سوال: دا سوال په مذهب د طرفينو باندې راځې ؛ چې يو سړے داسې قسم وکړې «لله علیَّ أن اصوم رجباً» او دقسم نيت يې وکړو ، عام د دې نه که د نذر نيت يې کړے وې او که نفی ، دويم/٢ صورت دا چې د قسم او د نذر دواړو نيت يې کړے وې ، نو طرفين وائې چې دا به هم يمين وې او هم به نذر ، حالانکه «لله علیَّ أن اصوم رجباً» حقيقت دے په نذر کښې او مجاز دے په يمين کښې ، نو جمع راغله بين الحقيقت والمجاز؟

﴿ونویٰ به اليمين﴾ ځکه وائې چې پدې مسئله کښې شپږ/٦ صورتونه دې ، اعتراض صرف په دوو/٢ صورتونو راځې ١ـ د نذر نيت وکړې او يمين نفی کړې ؛ نو دا بالاتفاق نذر دے ٢ـ د نذر نيت وکړې او د يمين نه ذکر وکړې او نه نفی ؛ نو پدې صورت کښې بالإتفاق نذر مراد دے ٣ـ نه ده نذر نيت وکړې نه ده يمين ؛ بالإتفاق نذر مراد دے ٤ـ يمين نيت وکړې او نذر نفی کړې ؛ بالإتفاق يمين مراد دے ، دا څلور/٤ اتفاقی صورتونه دې ، دوه/٢ صورتونو کښې اختلاف دے ؛ يو/١ دا چې نيت وکړې د يمين او د نذر نه نيت وکړې او نه نفی ، دويم/٢ دا چې د دواړو/٢ نيت وکړې نو د امام صاحب او د امام محمد ﷺ په نزد باندې دا هم نذر دے او هم يمين، او د امام ابو يوسف ﷺ په نزد باندې چې

د نذر او يمين دواړو نيت وکړي نو دابه نذر وي يا د يمين نيت وکړي او د نذر څه ذکر ونه کړي نو پدې صورت کښې به يمين وي ، مجاز ته به صيرورت نه کو.

﴿رجباً﴾ "رجباً" منوّن دے ، نو د دې نه به غير معين رجب مراد وي ؛ لهذا که دې سړي د هر رجب روژه ونيوله نو د ده نذر هم وشو او وفاء بالنذر واليمين هم وشوه ، بيا د دې ثمره دا ده چې کله دے مړ کيدلو او ده د يو/۱ رجب روژه هم نه وه نيولې نو د نذر او يمين دپاره به وصيت کوې او که "رجباً" غير منوّن وي لکه فخرالاسلام صاحب چې ذکر کړے دے ، نو متصل رجب به ترې بيا مردا وي ؛ ځکه دا غير منصرف دے او غير منصرف کښې تعيين وي ، لهذا که متصل رجب کښې يې روژه ونيوله نو قسم پوره شو او په نذر باندې وفاء وشوه او که روژه يې ونه نيوله ، نو قسم هم پوره نه شو او په نذر وفاء هم ونه شوه ، د يمين به کفاره ورکوې او دنذر به وفاء کوې.

﴿قلنا وضع القدم﴾ مصنف ﷫ چې جواب کوې نو په اعتراض کښې يې "دار فلان" مقدّم کړے وو او دُخُول رُاكِبًا او مَاشِيًا يې وروستو کړے وو ، جواب کښې دخول راکباً ماشيا مخکښې کوې او دار فلان والا جواب روستو کوې ، ځکه دا دار ذات دے او دخول عرض دے ، اعتراض کښې يې د ذات او جوهريت د وجې نه مخکښې کړو او جواب کښې يې "دخول" مخکښې کړو ؛ ځکه قسم کښې "وضع د قدم" مخکښې ده او "دار" روسته دے [مولوی يعقوب صاحب]. حاصل د جواب دا دے چې يو سړے داسې اوائې: «لايضع قدمه فی دار فلان» نو وضع د قدم دپاره دوه/۲ قسمه حقيقت دے ۱ـ حقيقت لغوی ۲ـ حقيقت عرفی ، حقيقت لغوی په عرف کښې مهجور دے ؛ چې يو سړے نور بهر ولاړ وې او قدم ور دننه کړې د چا کور ته بغير د پيزار نه ، دويم/۲ حقيقت عرفيه ؛ چې يو سړے د چاکور ته داخل شې د پيزار نه بغير ، نو عرف کښې دا مهجور نه دے ، هم دا وجه ده چې يو سړی داسې اوئيل: څه د فلانکی په کور کښې قدم نه اږدم او دده مقصد هم دا وو چې بغير د پيزار نه به قدم نه اږدم ، نو د ده دې نيت لره به اعتبار وې ، لهذا که دا په سورلۍ او پيدل لاړو نو نه حانث کيږې ، اوس تاسو وايۍ چې نيت چا نه وې کړے او داسې قسم يې وکړو نو که هغه کور ته حافياً لاړو نو هم حانث کيږې او که متنعّلاً لاړو نو هم حانث کيږې او که راکباً لاړو نو هم حانث کيږې او دا جمع ده بين الحقيقت والمجاز ، نو مونږ وايو چې دا جمع نه ده دلته مونږ دا دخول نه عبارت اخلو ، ذکر د "وضع القدم" مراد ترينه "دخول" دے او "وضع القدم" نه دخول اغستل مجاز دے ، علاقه پکښې د سببيت مُسَبَبِيَتْ ده ، وضع د قدم سبب او دخول ورلره مسبب ، ذکر د سبب مراد ترينه مسبب ، اوس دا داسې مجاز دے چې حقيقت عُرفيه او مجاز عرفيه ددې دوه/۲ فرده دي ، دخول دا معنی مجازی ده او دخول ماشياً حافياً يې يو فرد دے ، ماشياً مُتَنَعَّلاً يې بل فرد دے او راکباً يې بل فرد دے ، نو دا جمع بين الحقيقت والمجاز نه ده بلکه عموم المجاز دے.

﴿واضافة الدّار..﴾ د اوّل شق نه جواب کوي ، چې دلته د دار فُلَان نه مراد "دار سکنٰی فلان" دے ، هغه کور چې فُلَانْ پکښې اوسيګې ؛ ځکه چې يو سړے داسې اوائې چې ځه د فُلَان کور ته نه داخليږم نو بغض د چا د کور سره نه راځې بلکه د اوسيدونکې د کور سره راځې ، اوس دا معنی ـ دار سکنٰی فلان ـ داسې معنی ده چې هغه معنی حقيقی ـ ملکيةً کور ـ او معنی مجازی ـ عاريةً و اجارةً کور ـ ددې افراد دي ، دلته هم عموم المجاز دے جمع بين الحقيقت والمجاز نه ده.

اعتراض: فقهاء داسې وائي ، چې چا قسم وکړو چې ځه به د فُلَان کور ته نه داخليږم او د هغه فُلَان داسې يو کور وو چې په هغې کښې څوک نه اوسيدل ، معطّل وو او دغه کور ته څوک داخل شو نو حانث کيږې ، حالانکه ته وائې "سکنٰی فلانٍ"؟**جواب**: ١ـ د مُحَقّقينو مسلک دا دے چې پدې نه حانث کيږې او چا چې وئيل دې حانث کيږې نو دا د قاضی خان صاحب قول دے ، د **محققينو** قول نه دے او زمونږ کلام بناء دے په مذهب د **محققينو** باندې ٢ـ سُکنٰی عام ده که حقيقتاً وې او که حُکماً ، حقيقتاً دا چې هغه پکښې بالفعل اوسيګې او حکماً دا چې دده خپل کور دے ، چې دے پکښې اوسيګې نو اوسيدلے شې اګرچه دے پکښې بالفعل نه اوسيګې.

﴿وهو نظير مالو قال..﴾ غرض د ماتن ﷺ نظير پيش کول دي د ماقبل خبري دپاره ، چې په ظاهر کښې جمع وې په درميان د حقيقت او مجاز کښې ، ليکن هلته عموم المجاز اغستلے شوے وې ، لکه يو سړی داسې قسم وکړو «عبدی حرٌّ يوم يقدم فلانٌ» دلته د "يوم" معنی حقيقی بياض النهار دے او معنی مجازی يې ليل دے ، که دغه سړے د شپې راغلو نو هم حانث کيږې او که د ورځې راغلو نو هم حانث کيږې ، ظاهر کښې جمع ده بين الحقيقت والمجاز؟**جواب**: ظاهر نظر سره خو جمع بين الحقيقت والمجاز ده ليکن په جور نظر سره داسی نه ده ، بلکه دلته عموم المجاز دے ، ذکر د "يوم" مراد ترينه مطلق وقت دے ، نو ددې نه مونږ معنی مجازی واغستله او دا داسی معنی ده چې يوم او ليل د هغې افراد دي.

﴿لأن اليوم متی قرن ..﴾ غرض د مصنف ﷺ قرينه د مجاز ذکر کول دي ، ځکه د حقيقت نه مجاز ته صيرورت کول قرينه غواړې ، قرينه ددې دپاره عرف او عادت دے ، په عرف او عادت کښې دا قانون دے چې د "يوم" تعلق که د يو داسې فعل سره راځې چې هغه مُمْتَد وې او که د يو داسې فعل سره چې مُمْتَد نه وې ، فعل مُمْتَد هغه دے چې د هغې دپاره ضَرْبُ المُدَّه کيدے شې ، لکه: «ضربته ساعة أو ساعتين» «رکبت ساعة أو ساعتين» «لبثت ثوباً يوماً أو يومين»فعل غير ممتد هغه دے چې د هغې دپاره ضرب المُدَّه نه شې کيدے ، لکه: "قدوم ، خروج ، حريت ، طلاق" چې د يوم تعلق د فعل مُمْتَد سره راشې نو ددې نه به بَيَاضُ النَّهَار مراد اخلو ؛ ځکه د فعل مُمْتَد دپاره يوه زمانه پکار ده ، چې فعل مُمْتَد شو نو وقت ورلره هم مُمْتَد پکار دے او وقت مُمْتَد هله ګرځې چې ټوله ورځ مراد شې او چې تعلق د فعل غير مُمْتَد سره راشې نو په هغې کښې به مطلق وقت مراد اخلو ؛ ځکه دا فعل مُمْتَد نه دے ،

مطلق وقت غواړي اوږد وقت نه غواړي ، دلته حُريت او قدوم فعل غير مُمْتَد دي نو ددي نه به مطلق وقت مراد اخلو او مطلق وقت داسې يوه معنى مجازى ده چې ددې يو فرد نهار دے (معنى حقيقى) او بل فرد يې ليل دے (معنى مجازي) پدې تشريح باندې دا يوم په بياض النهار كښې حقيقت شو او په ليل كښې مجاز وو نو مونږ ترې دريمه معنى مراد واخسته چې هغه مُطْلَق وقت دے ، دا معنى مجازى ده ، معنى حقيقى او معنى مجازى د هغې افراد دي.

بعضى علماء داسې وائي چې لفظ د "يوم" مشترک دے په درميان د بَيَاضُ النَّهَار او مطلق وقت كښې ، ددې اطلاق په بَيَاضُ النَّهَار هم كيږي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾[1] او په مطلق وقت يې هم اطلاق كيږي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ﴾[2] نو مونږ ته به څنګه پته لګى چې د يوم نه مطلق وقت مراد دے كه بَيَاضُ النَّهَار ، نو دا به په قرينى سره معلوميږي ، بيا مجاز كښې هم قرينه وه او دلته هم قرينه ده ، مجاز كښې چې كومه قرينه وې نو دا دپاره د اړولو د لفظ دې د معنى حقيقى نه معنى مجازى ته، او دلته قرينه دپاره د تعيين د يو معنى مشترک وې او هغه داچې كله د "يوم" تعلق راغلے وو د فعل ممتد سره نو بياض النهار به ترې مراد اخلو او كه تعلق يې د فعل غير ممتد سره وو نو مراد به ترې مطلق وقت اخلو ، دلته تعلق د فعل غير ممتد سره راغلے دے نو ځكه ترې مونږ مطلق وقت مراد اخلو.

فائده: د يوم تعلق چې كله د فعل سره راځي نو كله فعل پديكښې عامل وې او هغه ددې نه مخكښې ذكر وې او كله فعل مضاف اليه وې ، روستو ترې ذكر وې نو پديكښې به عامل لره اعتبار وې كه مضاف اليه لره ؟ پديكښې ټول درى/۳ صورتونه دي ، دوه/۲ صورتونو كښې اتفاق يو كښې اختلاف دے ۱ـ عامل فعل ممتد وې او مضاف اليه هم فعل ممتد ، لكه يو سړے اوائي: « اَضرب زيداً يوم يركب فلان » پديكښې اتفاق دے چې ددې نه به بياض النهار مراد اخلو ۲ـ چې مخكښې فعل عامل غير ممتد وې او مضاف اليه هم غير ممتد وې ، لكه: « عبده حر يوم يقدم فلان » دلته بالاتفاق مطلق وقت مراد دے ۳ـ دريم صورت اختلافى دے ، پديكښې بيا دوه/۲ صورتونه دي ، يو/۱ داچې عامل فعل ممتد وې او مضاف اليه فعل غير ممتد وې ، لكه: « اضرب زيداً يوم يقدم فلان » دويم/۲ ددې عكس لكه: « عبده حرٌّ يوم يركب فلان » دې مسئله كښې اختلاف دے ؛ د محققينو او اكثرو مذهب دا دے چې عامل فعل لره به اعتبار وې ، نو كه عامل فعل ممتد وو نو د يوم نه به بياض النهار مراد اخلو او كه عامل فعل غير ممتد وو نو د يوم نه به مطلق وقت مراد اخلو.

---

[1] سورة الجمعة ، الأية:۹.
[2] سورة الأنفال ، الأية:۱۶.

وَأَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ أَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهِ يَمِيْنٌ بِمُوْجَبِهِ وَهُوَ الْإِيْجَابُ لِأَنَّ إِيْجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَإِنَّهُ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهِ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجَبِهِ.

ترجمه: * هر چې مسئله د نذر ده نو نه ده جمع هم دا رنګې بلکه دا نذر دے په اعتبار د صيغې سره يمين دے په اعتبار د حکم سره چې هغه ايجاب دے؛ ځکه دا واجبول د مباح څيز صلاحيت لرې د يمين لکه حرامول د مباحو چې څنګه يمين دے او دا اجتماع د امرينو په صيغة د موجب کښې په شان د اغستلو د قريب دې ځکه دا شراء د قريب تملّک دے په اعتبار د صيغې او آزاديدل دې په اعتبار د حکم سره*.

تشريح: ﴿وأما مسئلة النذر فليس بجمع ايضاً﴾ غرض د مصنف ﷺ د اعتراض د دريم/٣ شق نه جواب کول دې ، چې دا د امام ابوحنيف او امام محمد ﷺ په قول باندې وارديدو ؛ چې يو سړې داسې اوئيل ﴿لله علىَّ ان اصوم رجباً﴾ او ده نيت د نذر او يمين کړے وو نو دا نذر او يمين دواړه دې ، حالانکه دا ﴿لله علىَّ﴾ لفظ په يمين کښې مجاز دے او په نذر کښې حقيقت دے نو جمع راغله په مابين د حقيقت او مجاز کښې **جواب** : حاصل د جواب دا دے چې يو سړے داسې اوائې ﴿لله علىَّ ان اصوم رجباً﴾ او د يمين نيت وکړې نو پدې سره دا نذر او يمين دواړه په ده باندې لازميږې ، که ته وائې جمع راغله په مابين د حقيقت او مجاز کښې ؛ ځکه ﴿لله عليَّ﴾ معنى حقيقى يې نذر دے او معنى مجازى يې يمين دے ، نو مونږ وايو چې جمع نه ده ؛ ځکه جمع به هله وے چې د لفظ ﴿لله علىَّ﴾ نه مونږ نذر او يمين دواړه مراد کولے ، نو دلفظ د ﴿لله علىَّ﴾ نه مونږ نذر اخلو ، ځکه دا صيغة واضع وضع کړې ده دپاره د نذر چې لفظ د ﴿علىَّ﴾ راځې دپاره د الزام ، لازمول د يو شئ په خپل نفس چې د مخکښې نه لازم نه وې او ناروا هم نه وې نو ديته نذر وائې ، او دا يمين په اعتبار د حکم سره راغلے ، ارادې په اعتبار سره نه دے راغلے ، ځکه ددې صيغې وضع د نذر دپاره شوې ده او د نذر حکم ايجاب دے ، چې انسان په ځان باندې يو څيز واجب کړې او دا ايجاب چې کوې نو دا به يو داسې ايجاب وې چې دا په ده باندې مخکښې نه وې واجب ؛ هم دغه وجه ده ؛ چې يو سړے اوائې چې په ماباندې د ماسپخين مونځ نذر دے نو دا نذر نه صحيح کيږې ؛ ځکه دا په ده باندې د نذر نه بغير لازم دے ، او ده داسې څيز ايجاب به هم نه کوې چې ناروا وې ، لکه يو سړے اوائې چې په ماباندې غلا کول نذر دې نو دا په ده نه لازميږى ځکه غلا کول حرام کار دے ، هغه څيز به لازموې چې مباح وې ، لکه روژه د رجب ؛ چې ددې نيول او نه نيول يو شان دې ، خو چې نذر يې کړه نو په ده لازم شوه او صلاحيت د يمين پکښې راغلو.

﴿قوله: لأن ايجاب اليمين.........﴾ دې سره دفع د سوال کوې ، چې دا يمين دې موجب او حکم اوګرځولو او حکم د شئ ثابتيګې بغير د نيت نه ، نو چې دا يمين ددې صيغې موجب شو نو تاسو خو وايئ چې يمين بغير د نيت نه نه راځې، نو دا څنګه موجب شو ، موجب خو بغير د نيت نه راځې ،

مصنف ﷫ پدې قول ﴿لأن ايجاب اليمين﴾ سره جواب کوې ، حاصل د جواب دا دے چې کوم يمين د قرآن نه معلوميږي نو هغه تحريم د مباحو دے ، كما قال الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾[1] شان نزول ددې آيت دا دے چې نبی ﷺ په ځان باندې شهد يا ماريه قبطيه حرام کړې وه ، حالانکه دا دواړه د نبی ﷺ دپاره حلال وو ، نو الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ ورته يمين اوئيلو ، نو يمين اصل کښې تحريم د مباحو دے او دې ځائے کښې «لله عليَّ ان اصوم رجباً» ددې موجب هغه ايجاب د مباحو دے ، نو که موجب ددې تحريم وے صراحتاً نو بيا نيت ته محتاج نه وو ، خو ددې صراحتاً موجب ايجاب دے او دا ايجاب داسې ايجاب دے چې صلاحيت د يمين لرې ، صلاحيت د يمين داسې لرې ؛ چې د رجب نيول او نه نيول دواړه؟ مباح دې ، چې دې سرې په ځان باندې لازم کړه نو هغه ترک يې حرام کړو ، محشی صاحب پدې طريقه د استدلال باندې اعتراض کړے دے ، چې: قرآن کريم کښې کوم آيت دے ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾[2]نو هلته خو نبی ﷺ صراحة تحريم کړے وو ځکه ورته الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يمين اوئيلو او دلته «لله عليَّ ان اصوم رجباً» کښې صراحتاً تحريم نشته ، بلکه په طريقه د استلزام سره راغلے دے ، نو طريقه د دليل صحيح نه شوه ، صحيح طريقه د استدلال هغه حديث دے کوم چې امام مسلم ﷬ ذکر کړے دے : ﴿كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ﴾[3] کفاره د نذر کفاره د يمين ده ، يعنی هغه څوک چې به ځان يو شیء نذر کړې نو کفاره د هغه يمين چې ثابت وې په صيغې د نذر سره په شان د هغه کفارې د يمين ده چې صريحی راغلی وې ، ددغه حديث نه دا معلومه شوه دا يمين د نذر په ضمن کښې راځې ، نو جمع بين الحقيقت والمجاز نه ده بلکه ددې لفظ نه معنی حقيقی مراد ده معنی مجازی ورسره په طريقه د استلزام بغير د ارادی نه راغلی ده او مونږ چې کوم حکم بيان کړے وو نو ﴿مرادين بلفظ﴾ وو او دا مرادين بلفظ نه دې بلکه په لفظ سره اراده د لفظ شوې ده او يمين ورسره راغلے دے په طريقه د استلزام بغير د ارادی نه.

طبعاً دا سوال راځې چې داسې بل ځائے کښې خودلے شې ، چې د لفظ نه مونږ يوه معنی اغستې وې او په طريقې د موجب سره ترې بله معنی اغستلے شوې وې **جواب:** مصنف ﷫ جواب کوې په ﴿قوله: وهذا كشراء القريب.........﴾ سره ، يعنی دا اجتماع د امرينو په صيغة او موجب کښې په شان د شراء القريب ده ، لکه: يو سړے خپل پلار يا زوے يا ورور واخلې نو دا شراء تملک دے په اعتبار د صيغې سره ځکه دا صيغة د شراء د ملک دپاره وضع شوې ده ، دا شراء علت او ملک ورلره معلول او آزاديدل په اعتبار د موجب سره دي ، چې هغه ملک دے ، چې کله په قريب کښې ملک راغلو نو دا علت شو دپاره د آزادولو ، شراء د تحرير دپاره نه ده وضع شوې ؛ ځکه د شراء او تحرير په

---

[1] سورة التحريم ، الأية:١.
[2] سورة التحريم ، الأية:١.
[3] سنن النسائي (٧/ ٢٦).

مينځ کښې منافات دې شراء سره ملکیت راځي او تحریر سره زوال د ملکیت راځي ، خو دا آزادي ددې وجې نه راغله چې دا په اعتبار د صیغې سره ملک او په اعتبار د موجب سره تحریر دے ، شراء علت وو دپاره د ملک او ملک علت شو دپاره د تحریر ، نو صیغة او موجب راجمع شو معنی حقیقی او معنی مجازی د یو لفظ نه په یو وقت کښې نه دې مراد شوې.

اعتراض: شراء د قریب چې وکړې نو دا قریب په ده باندې آزادیګې عام ددینه که ده نیت کړے وې او که نه وې کړے او په «**لله عليَّ ان اصوم رجباً**» کښې یمین هله راځي چې نیت یې کړے وې؟

جواب: دا یمین هم په طریقه د استلزام راځي او تحریر هم په طریقه د استلزام راځي ، یمین هم لازم دے ددې صیغې سره او تحریر هم لازم دے ددې صیغې سره ، خو لازم بیا په دوه/۲ قسمه دے ۱ـ لازم د ماهیت: دا نیت ته نه دے محتاج ۲ـ لازم شرعی : لازم شرعی بیا په دوه/۲ قسمه دے ، یو/۱ هغه دے چې نیت ته محتاج وې دویم/۲ هغه چې نیت ته محتاج نه وې ، نو په دې دواړو مقامونو کښې چې دا یمین لازم دے د «لله عليَّ ان اصوم» سره نو دا لازم شرعی دے او نیت ته محتاج دے او دا تحریر ددې شراء سره لازم دے ؛ نو دا هم لازم شرعی دے ، خو دا نیت ته محتاج نه دے ؛ ځکه دا یمین د «لله عليَّ ان اصوم» سره داسې لازم دے، چې صرف صلاحیت د یمین لرې او دا تحریر داسې دے چې دا صلاحیت والا نه دے ، بلکه دا شراء علت دے دپاره د ملک او ملک علت دے دپاره د تحریر ، او «لله عليَّ ان اصوم رجباً» علت دے او ایجاب د مباحو ورلره معلول دے.

چونکه دا جواب پیچیده دے نو د اصل اعتراض نه **شمس الأئمه** رحمه الله جواب کړے دے، چې: «لله عليَّ ان اصوم رجباً» باندې چې کوم اعتراض تاسو کړے دے چې جمع راغله په مابین د حقیقت او مجاز کښې نو دا هله ناروا ده چې د یو لفظ نه مراد واغستلے شي او دلته د یو لفظ نه دا دواړه نه دې حاصل شوي ، بلکه دا «لله عليَّ ان اصوم رجباً» دوه/۲ لفظه دي ، یو "عليَّ" دے دا د نذر دپاره دے او بل "لله" په معنی د "والله" سره دے ، د قسم دپاره ، نو دا د "لله" نه راغلے دے او نذر د "عليَّ" نه راغلے دے ، دواړه دجدا جدا الفاظو نه راغل دي.

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى أَمْكَنَ سَقَطَ الْـمُجَازُ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ فَإِنْ كَانَتْ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ أَوْ مَهْجُوْرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ.

ترجمه: *او دے د حکم ددې باب نه "باب نه مراد نوعه" چې عمل په حقیقت کله ممکن وې نو ساقط دے عمل په مجاز ځکه مجاز مقابله د اصل سره نه شي کولے چې حقیقت دے کچرته وې حقیقت متعذر (متعسر) لکه قسم وکې چې نه به خورم ددې کجهورې نه یا مهجور وې (متعسر نه وې خو په عرف کښې پرېخودے شوې وې) لکه قسم اوخرې چې د فلانکی کور کښې به قدم نه اېږدم نو دې دواړو صورتونو کښې به بالاتفاق صیرورت کیدے شي مجاز ته*

تشريح: ﴿ومن حكم هذالباب﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷬ د دوو/۲ حكمونو د حقيقت او مجاز نه نو اوس يې شروع اوكړه په دريم/۳ حكم د حقيقت او مجازكښې ، مقصد د عبارت دا شو چې د يو لفظ يوه معنى حقيقى وې بله معنى مجازى ، نو تر څو پورې چې عمل په معنى حقيقى باندې كيږې نو صيرورت به معنى مجازى ته نه كو ، ځكه معنى حقيقى اصل ده او معنى مجازى مستعار ده په عاريت سره غوقتلے شوے څيز د اصل مقابله نه شې كولے، يا معنى حقيقى اصل ده، او معنى مجازى فرع ده او فرع د اصل مقابله نه شې كولے ، بيا دې حكم بيانولو ته ضرورت ددې وجې نه راغلو چې مصنف ﷬ په بعضى اصولينو باندې رد كوې ، ځكه بعضى اصولين وائې چې هر كله د يو لفظ يوه معنى حقيقى وې او بله معنى مجازى وې نو په دغه باندې مونږ عمل نه شو كولے دا واجب التوقف دے ، ځكه كه ته معنى حقيقى اخلې نو بيا معنى مجازى پاتې كيږې او كه معنى مجازى اخلې نو بيا معنى حقيقى پاتې كيږې ، نو مصنف ﷬ پرې رد اوكړو چې د يو لفظ يوه معنى حقيقى وې او بله يې معنى مجازى وې او مانع نه وې موجود د معنى حقيقى نه دا لفظ به مونږ محمولو په معنى حقيقى باندې صيرورت به معنى مجازى ته هم نه كو او توقف به هم نه كو ، كه قرينه مانعه د عمل د معنى حقيقى نه وه نو بيا به مجبوراً دا معنى مجازى اخلو او چې قرينه مانعه نه وې ، نو لفظ چې دائر شې په درميان د معنى حقيقى او معنى مجازى كښې نو دا به محمولولے شې په معنى حقيقى باندې .

﴿قوله: هذالباب...﴾ "باب" په معنى د "نوعي" سره دے او باب په معنى د نوعي سره راځې ، لكه څنګه چې يو روايت كښې راځي ﴿من تعلم باباً﴾[1] دې سره سوال دفع شو ، چې خكته خو مصنف ﷬ باب نه دے ذكر كړے؟ نو جواب وشو چې دلته باب په معنى د نوعي سره دے ، دويم/۲ جواب دا هم دے ، چې: دا مسئله فخرالاسلام صاحب په عنوان د باب سره ذكر كړې ده او مصنف ﷬ هم تابع د فخرالاسلام دے ، دهغه د اتباع د وجې نه ده هم تعبير په باب سره وكړو ، أما دا خبره چې مونږ به څنګه پيژنو چې دا معنى حقيقى ده او دا معنى مجازى ده؟ نو چې د لفظ كومه معنى حقيقى وې نو دهغې انفكاك ددغې لفظ نه جائز نه وې او معنى مجازى كښې انفكاك ددغې لفظ نه جائز وې لكه "اب" شو معنى حقيقى يې پلار دے او معنى مجازى يې جد (نيكه) دے خو نفى د "اب" د پلار نه نه شې كولے خو د جد نه يې كولے شې.

﴿قوله: سقط المجاز﴾ ، «اى: سقط العمل بالمجاز» دې معنى سره دفع د سوال وشوه ؛ چې ته وائې كله ممكن وې عمل په حقيقت نو مجاز به ساقط وې ، نو ددې مقصد داشو چې په معنى حقيقى څوك عمل كوې

---

[1] شرح البخاري للسفيري = المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية (٢/ ١٣٩) ، أورده المنذري في الترغيب والترهيب (١/ ٥٤) وعزاه للديلمي في مسند الفردوس عن عبد الله بن مسعود، ثم قال: وفيه نكارة، وعبارة الحديث: من تعلم باباً من العلم ليعلم الناس أُعطي ثواب ستين صديقاً.

نو مجاز به بالكل ساقط كيږي حالانكه خبره داسې نه ده؟ **جواب:** مجاز نه ساقطيګي عمل بالمجاز ساقطيږي.

﴿قوله: لأن المستعار﴾ دليل ذكر كوي ددې ماقبل خبرې دپاره "**مستعار**" په اصل كښې "**مستعار له**" دے ، ځكه دا "**مستعار**" لفظ دے او "**مستعار له**" دا معنى مجازى ده "**مستعار منه**" معنى حقيقى ده او دلته لفظ نه دے مراد بلكه معنى مجازى مراد ده او ظاهر خو داسې معلوميږي چې لفظ مراد دے؟ **جواب:** دا په حذف د "**له**" سره دے ، كثرت استعمال د وجې نه دا "**له**" دوئ حذف كوي.

مثال ددې دپاره دا دے ، چې: قرآن كريم كښې لفظ د عقد راغلے دے ، دعقد معنى حقيقى لغوى "غُتِه" ده او په اصطلاح كښې يې معنى حقيقى يمين منعقده دے ، قال الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ**:﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾[1] او عقد په معنى د عزم او ارادې سره معنى مجازى ده ، دغه آيت كښې معنى حقيقى اغستلے كيږي چې هغه يمين منعقده دے نو صيرورت به مجاز ته نه كو ، چې عزم او قصد دے ؛ چې دا آيت شامل شي يمين منعقده او غموس دواړو ته ، تفصيل ددې خبرې داسې دے چې قسم په درى/٣ قسمه دے:

١ـ يمين لغو: چې په تير شوې زمانه كښې انسان په يو كار باندې قسم اوخرې په دروغه باندې خو قصداً نه وي ، لكه دده خيال دا وو ، چې زيد به ولاړ وي او ده قسم اوخړلو: چې قسم دے زيد ولاړ دے نو پدې كښې كفاره نشته په دنيا كښې او په آخرت كښې سزاء هم نشته **٢ـ يمين غَموس:** چې په تير شوې زمانه كښې په يو كار باندې قسم وكړي په دروغه باندې قصداً ، لكه يو سړى ته خه پته ده چې زيد نه دے ولاړ او قسم اوخرى چې زيد ولاړ دے ، نو پديكښې زمونږ په نزد په آخرت كښې سزاء ده دنيا كښې پرې كفاره نشته او امام شافعى ﷺ په نزد دنيا كښې به كفاره هم وركوي او آخرت كښې به سزاء هم وي.

٣ـ يمين منعقده: چې په آئنده زمانه كښې څوک د يو كار نه قسم اوخرې د كولو يا نه كولو ، نو كه د كولو قسم يې اوخړلو او بيا يې هغه كار ونه كړو نو حانث كيږي به ، دنيا كښې به كفاره وركوي او آخرت كښې به ګناه ګار وي او كه ده نه كولو قسم يې اوكړو او بيا يې هغه كار وكړو نو هم دا حكم دے ، بيا قرآن كريم كښې د يمين مسئله په دوه/٢ سورتونو كښې ذكر ده ، يو سورة بقره كښې :﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[2] او دويم/٢ سورة مائده كښې: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾[3] نو امام شافعى ﷺ فرمائي چې سورة مائدې كښې ددې ذكر دے مقيّد د كفارې سره او بقره كښې ذكر دے مطلقاً او دا قانون دے : چې يو حكم راشي مطلق او بل

---

[1] قد مر.
[2] سورة البقرة ، الأية:٢٢٥.
[3] سورة المائده ، الأية:٨٩.

مقید نو مطلق به محمولیږي په مقیّد باندي ، لهذا سورة بقره کښې به هم دغه اخذ مقیّد وي په قید د کفارې سره او "عقَّدتم" په معنی د "عزَّمتم" قصد سره دے او قصد یمین غموس ته هم شاملیږي او یمین منعقده ته هم شاملیږي او کفاره په یمین منعقده کښې هم ده او په یمین غموس کښې هم ده ، مونږ ورته وایو چې د عقد معنی حقیقی یمین منعقده دے او قصد ددې معنی مجازی ده او ترڅو چې عمل په معنی حقیقی باندې ممکن وي نو صیرورت به مجاز ته نه کو ، نو سورة مائده کښې ددې نه مراد شو یمین منعقده چې پدې کښې کفاره ده بقره کښې یمین غموس او منعقده دواړو ته شامل شو او دغلته جزاء مطلق ده او مطلق چې ذکر شي نو رجع کیږي فرد کامل ته او فرد کامل په جزاء کښې هغه سزاء د آخرت ده ، لهذا په سورة بقره کښې سزاء د آخرت مراد ده نو هغه په یمین غموس او یمین منعقده دواړو کښې ده او په سورة مائده کښې سزاء ددنیا مراد ده نو هغه په منعقده کښې ده او دا حقیقی معنی ده اغستل ئے ممکن دي؛ نو ولے صیرورت کؤ مجاز ته.

﴿قوله: فإن كانت الحقيقة متعذَّرة﴾ تفصیل کښې دا اوومه/۷ خبره ذکر کوې چې هغه د حقیقت او مجاز مشترک تفصیل کول دې او یو قسم له په ماقبل باندې حکم تفریع هم ده ، پدې تفصیل کښې به درې/۳ اقسام د حقیقت ذکر کړې: ۱ـ حقیقت مهجوره ۲ـ حقیقت متعذره ۳ـ حقیقت مستعمله ، امثله به د هر یو دپاره ذکر کړې په ﴿كما اذا حلف﴾ ﴿كما اذا حلف﴾ ﴿كما اذا حلف﴾ سره ، حکم به ورلره ذکر کړې اوّل صورت کښې وائې ﴿صير الى المجاز﴾ او روستو صورت کښې وائې: ﴿ فعند ابی حنیفة العمل بالحقيقة أولىٰ......﴾ ، تفریعات به وکړې په ﴿ على هذا قلنا ان التوكيل..........﴾ ﴿حتى صحت الاستعارة به عنده﴾سره.

﴿قوله: متعذر﴾: «أى متعسر» دې معنی سره دفع د سوال وشوه ، چې متعذر دیته وائې چې :«لايمكن الوصول اليه اصلاً» او تا چې کوم مثال پیش کړے دے نو دا خو متعذر نه ګرځي ، چې یو سړے اوائې: څه به ددې کجهوری نه نه خورم ، نو د کجهوری څانګه خوړل خو ممکن دې ؟ نو جواب اوشو چې دلته ذکر د متعذر دے خو مراد ترینه متعسر دے ، او متعسر معنی دا ده چې :« لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة » اوس دلته د کجهوري دا لرګے خوړل اګرچې ممکن دې لیکن رسیدل ورته مشکل دې ، نو چې حقیقت متعذر وو نو مونږ به ترې معنی مجازی مراد اخلو ، معنی مجازی بیا داسې چې که دا میوه داره ونه وه نو میوې به ترې مراد وې او که میوه داره ونه نه وه نو د هغې ثمن به مراد وې ؛ لهذا که یو سړی داسې قسم اوکړو ، چې: څه به ددې کجهوری نه نه خورم نو که میوه یې اوخوړله نو حانث کیږې او یا دې کجهوري میوې نه نیولې هغه یې خرڅه کړه ، ثمن یې ورلره استعمال کړه نو بیا هم حانث کیږې ، لیکن که ده مشقت اوکړو او څانګه یې اوخوړله نو بیا نه حانث کیږې ، خو دا په هغه صورت کښې چې کله ده نیت د معنی حقیقی نه وې کړے که نیت یې د معنی حقیقی کړے وې نو بیا په څانګه خوړلو سره هم حانث کیږې.

اشكال: تا اوئيل چې كله حقيقت متعذر وې يعنى هغې ته رسيدل كيږې خو په مشكله او مثال دې پيش كړو «لايأكل من هٰذه النخل» نو د كجهورى نه خوړل خو څه متعذر كار نه دے ، بلكه خوړل يې متعذر كار دے ، نو مثال دې د ممثل سره موافق نه دے ، هله صحيح كيدو چې تا وئيلے وے ، چې: "دا كجهوره به خورم"؟ **جواب**: دلته دا قسم د فعل منفى نه دے ، قسم چې د فعل منفى نه اوشي نو هلته اثبات مقصود وې ، يعنى چې كوم انسان قسم خورې نو دا د دوو/؟ مقصدونو دپاره ١ـ په كولو د يو كار باندې ځان تيزوې ٢ـ چې د يو كار نه ځان ساتې ، او ددې دواړو رجع اثبات ته كيږې ، په يو كار باندې ځان تيزول داسې ، چې يو سړے اوائې چې زما دې قسم وې څه به سبق وايم، او ځان ساتل داسې چې يو سړے اوائې ، چې زما دې قسم وې چې څه به غير حاضرى نه كوم ، ددې دواړو رجع اثبات ته كيږې ، د تيزولو دپاره چې وې نو د هغې رجع خو اثبات ته واضح ده ، خو چې د منع دپاره وې نو هغه داسې چې : څه به غير حاضرى نه كوم كه ماغير حاضرى وكړه نو كذا......... نو دلته هم داسې دے چې: «ان اكلت من هذه النخل فكذا»

﴿أو مهجورة﴾ مقصد د دې دا دے چې هغې ته رسيدل آسان وې خو خلقو پريخودے وې ، لكه يو سړے قسم اوخرې چې نه به اږدم قدم په كور د فلانكى كښې ، نو وضع د قدم معنى حقيقى «اتصال بشرة القدم على وجه الارض» دا په هغه صورت كښې كيږې چې انسان د خپې نه پيزار لرې كړے وې او بهر ولاړ وې او په كور كښې خپه وركيږدې نو دا يې معنى حقيقى ده ، دا آسانه ده خو په عرف كښې دا حقيقت پريخودے شوے دے ، عرف كښې چې دا ذكر شي نو ددې نه مراد دخول وې ، لهذا دلته كښې به هم صيرورت مجاز ته كيږې دخول معنى به يې مراد وې ، نو كه دا دې كور ته ننوتو خپې اپله نو هم حانث كيږې او كه ماشياً متنعلاً ننوتو نو هم حانث كيږې او كه راكباً ننوتو نو هم حانث دے ، او كه يو سړے داسې وكړې چې د خپې نه پيزار لرې كړې او خپه يې دننه كړه كور ته نو بيا نه حانث كيږې ، خو دا په هغه وقت كښې چې ده نيت نه وې كړے د معنى حقيقى او كه ده نيت د معنى حقيقى كړے وو نو بيا حانث كيږې.

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ إِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَتًا أَلَا تَرٰى أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِأَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا.

ترجمه: *بناء پدې باندې (چې كله حقيقت مهجور وې نو صيرورت به كيدے شې مجاز ته) مونږ وايو يقيناً وكيل گرځول چالره په جگړه كولو سره دا توكيل به اوړې مطلق جواب ته ځكه حقيقت (جگړه) پريخودې شوې ده په شريعت كښې او پريخودے شوے شرعاً په شان د هغه مهجور دے په عادت كښې ، آيا ته نه گورې هغه چاته چې قسم يې اوخوړلو چې دې ماشوم سره به خبرې نه كوم نه مقيد كيږې دا قسم د زمانى د وړوكوالى دده سره ، ځكه پريخودل د ماشوم پريخودے شوې دې په شريعت كښې*

تشريح: ﴿وعلى هٰذا قلنا إن التوكيل بالخصومة﴾ د دې ځائے نه مصنف ﷺ په حقيقت مهجوره باندې تفريع کوې ، چې کله حقيقت مهجور وې ؛ مهجور مقصد دا چې رسيدل دغې حقيقت ته آسان وې خو خلقو پريخودے وې په عرف او عادت کښې ، نو صيرورت به کيږې مجاز ته ؛ ځکه دغه حقيقت د پريخودو په وجه باندې کمزورے شو ، چې کمزورے شو نو مجاز ددې سره مقابله کولے شي ، پدې يې دا مسئله تفريع کړې ده ؛ چې د يو کس د بل کس سره نزاع راشي ، مثلاً: يو کس په بل باندې دعویٰ اوکړه چې زما په تا باندې ايک هزار/١٠٠٠ روپۍ دې او هغه بل کس انکار کوې ، نو چاچې دعویٰ کړې ده نو ديته "مدَّعِي" وائې او څوک چې انکار کوې نو ديته "مدَّعىٰ عليه" وائې ، نو دغه مدَّعِي داسې وو چې په خپله کيس ته نه شو حاضريدلے يا کيس ته حاضريدلے شو خو خبري يې نه شوې کولے نو وکيل يې ځان لره ونيولو او دا يې ورته اوئيل چې ته به ددې سره خصومت کوې ، نو د خصومت يوه/١ معنى حقيقى ده : چې هغه انکار کول دې عام ددې نه که مدَّعِي په حق وې او که په باطل ، بله معنى يې مجازى ده : چې هغه جواب ورکول دې عام ددې نه که جواب په طريقه د انکار وې او که په طريقه د تسليم وې ، نو کتابونو دا مسئله ليکلې ده ؛ چې يو کس وکيل بالخصومت وګرځولے شو نو هغه به مطلق جواب په "لا" سره هم ورکولے شي او په "نعم" سره هم جواب ورکولے شي ، هميشه به انکار نه کوې د حق په وقت کښې به اقرار کوې او د باطل په وقت کښې به انکارکوې ، بيا ددې خصومت معنى حقيقى مقيّده ده ، چې جواب ورکول دې په طريقه د انکار سره او مطلق جواب ددې معنى مجازى ده چې دا نه ده مقيَّده ، نو ذکر د مقيَّد مراد ترينه مطلق يا دا معنى حقيقى خاص ده (چې هغه انکار دے فقط) او معنى مجازى عامه ده (چې هغه انکار او اقرار دواړه دې) نو ذکر د خاص مراد ترينه عام ، يا خصومت سبب دے او جواب ورکول مسبب ، نو ذکر د سبب مراد ترينه مسبب ، او ديته مجاز وائې.

﴿لأن الحقيقة مهجورة شرعاً﴾ دليل ذکر کوې ددې خبري دپاره چې دلته په حقيقت باندې ولې عمل نه کيږې ، نو دا ځکه چې دا شريعت د خصومت په حقيقت کښې مهجور دے ؛ ځکه حقيقت د خصومت انکار کول دې که مدَّعِي په حق وې او که په باطله او په شريعت کښې دا مهجور ده ، قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ﴾[1] نو هر کله چې دا معنى په شريعت کښې مهجور شوه نو مجبوراً به مجاز ته صيرورت کو.

﴿والمهجور شرعاً كالمهجور عادتاً﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د سوال ده ؛ هغه قرائن چې د هغې په وجه باندې د حقيقت نه مجاز ته صيرورت کيږې نو هغه مصنف ﷺ ذکر کړې دې روستو چې هغه پنځه/٥ قرائن دې ، ليکن په هغه قرائنو کښې خو شريعت نشته ، چې يو شيء په شريعت کښې مهجور وې

---

[1] سورة النساء ، الأية:٤٦.

او د هغې نه صيرورت وکړې مجاز ته ، بلکه په عادت کښې مهجور وې يا په عرف کښې مهجور وې نو دهغې نه صيرورت مجاز ته کولے شي ، نو حصر د مصنف ﷺ په پنځوو/٥ کښې نه دے صحيح؟

دويم/٢ سوال: د تفريع د متفرَّع عليه سره مناسبت نشته ؛ ځکه متفرّع عليه مهجور عادة دے او تفريع مهجور شرعاً ده ؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې په ﴿والمهجور شرعاً کالمهجور عادتاً.........﴾ سره ، چې مهجور شرعاً دا په منزله د مهجور عادتاً دے ، حاصل د جواب دا دے ؛ چې دلته قرينه د انتقال د حقيقت نه مجاز ته هغه عرف او عادت دے ، خو عرف او عادت دوه/٢ قسمه دے ١ـ عرف عام ٢ـ عرف خاص ، نو دلته عرف خاص مراد دے چې هغه شريعت دے.

﴿ألاترىٰ ان من حلف لايكلّم هذ الصبىَّ﴾ غرض د مصنف ﷺ د ماقبل قول دپاره تائيد هم دے او دفع د سوال هم ده، چې : تا دا قانون پيش کړو چې مهجور شرعاً په شان د مهجور عادتاً وې ، نو دا چرته بل ځائے کښې شته؟ نو مصنف ﷺ وائې چې دا بل ځائے کښې هم شته چې يو سړے قسم اوخرې چې :﴿لايكلّم هذ الصبىَّ﴾ نو ددې معنى حقيقى خو دا ده چې په ماشوم والى کښې د هغې سره خبرې ونکړې خو دا معنى حقيقى په شريعت کښې مهجور ده شريعت کښې دا راغل دې حديث دے: ﴿لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا﴾[1] او دماشوم سره خبرى نه کول دا ددې حديث خلاف راځې ، لهذا دلته معنى حقيقى مهجور ده شرعاً نو مونږ به صيرورت کو معنى مجازى ته ، نو معنى مجازى د "هذالصبى" "هذه الذات" دے ذکر د "هذالصبى" مراد ترينه "هذه الذات" دے ، چې "هذه الذات" ترې واغستلے شو نو هغه شرعې محذور رانغلو ، ځکه مصنف ﷺ وائې چې چا اوئيل «لايكلّم هذالصبى» نو نه دے مقيّد د زمانى د وړوکوالى سره نو که د وړوکوالى په زمانه کښې يې خبرى وکړې نو هم حانث کيږې ، که د بلوغ (ځوانى) په حالت کښې يې خبرې وکړې نو هم حانث کيږې او که د بوډاوالى په حالت کښې يې وکړې نو هم حانث کيږې .

سوال: د حقيقت نه چې مجاز ته صيرورت کيږې نو يوه/١ علاقه غواړې او بله قرينه دلته علاقه څه ده او قرينه څه ده؟ **جواب**: علاقه داده چې "هذالصبى" جزء دے او "هذه الذات" کل دے نو ذکر د جزء مراد ترينه کل دے او دا مجاز وې او قرينه داده چې : ﴿لأن هجران الصبى مهجور شرعاً﴾ او مهجور شرعاً په شان د مهجور عادتاً وې ، نو عرف او عادت ورسره قرينه شوه خو عرف خاص.

اعتراض: تاسو وايى ﴿لايكلّم هذالصبى﴾ ذکر ددې حقيقت دے او مراد ترينه دا مجاز دے چې "هذه الذات" ځکه حقيقت کښې تاسو اوئيل چې دا مهجور دے شرعاً نو که مونږه معنى حقيقى واخلو نو د شرعى په مخالفت کښې واقع کيږو نو مجبوراً به معنى مجازى اخلو چې د شريعت په مخالفت کښې رانشو نو دا خو :

---

[1] المعجم الكبير للطبراني (١١/ ٤٤٩).

زغاختو د بارانـــــه پرنالی لانـــــدې مو شپه شوله
او دا لا څنګه حکومت دے چې اندرشیر پکښې کړپه شوله

هغه دا چې معنى حقيقى ته واخلې نو صرف يو محذور راځې ؛ چې هغه د ماشوم سره خبرې نه كول دې او په هغه باندې ترحّم نه كول دې او معنى مجازى كښې درى/٣ محذورات راځې ؛ يو د ماشوم سره خبرې پريخودل په هغه رحم نه راځې او چې غټ شې خبرې ورسره نه كوې نو توقير د كبير نه راځې او حديث دے ﴿ليس منا من لم يرحم صغيرنا، ولم يوقر كبيرنا﴾[1] او دريم د مسلمان سره ورانه راځې فوق ثلاثة ايّام او دا منع ده شرعاً ، نو خه خبره داده چې په معنى حقيقى باندې عمل اوكى چې صرف په يو محذور شرعى كښې راشى او معنى مجازى ته صيرورت مه كوئ چې د محذوراتو ثلثو په شرعه كښې واقع نه شى؟ **جواب**: په شريعت كښې دهغه مهجور نه منع شوې ده چې هغه محذورقصداً وې ، ځكه په هغې كښې جرم ډير دے ، چې ضمناً راځې نو دهغې جرم ډير زيات نه دے ، اوس چې د هذالصبى نه ماشوم معنى مراد واخلو نو دا مهجور قصداً دے او چې "هذه الذات" معنى ترې مراد واخلو نو دهغې سره هغه محذورات ثلثه راځې خو ضمناً او دا مهجور قصداً اوچت دے په جرم كښې د هغه مهجور ضمناً نه اګرچه درى/٣ دې ، هم دغه وجه ده كه يو سړې داسې اوئيل چې «لا اكلّم هذه الذات» نو دے ګنهګار نه ګرځي او كه ده «لا اكلّم هذالصبى» اوئيل نو دے ګنهګار ګرځي ، ځكه قسم واقع كيږې په هغه مقصودې څيز نو چې "هذالصبى" په خپله معنى كړو نو تصريح په ګناه راځې او چې په خپله معنى يې نه كړو نو تصريح په ګناه نه راځې ، ددې وجې نه كتابونو دا مسئله ليكلې ده چې يو سړې اوئيل چې څه به دا خمر څكمه نو پدې باندې دے ګنهګار ګرځي ځكه په ګناه يې تصريح اوكړه او كه داسې اوئيل چې څه به دا شىء څكمه او په هغې كښې خمر وو نو دے ګنهګار نه ګرځي ، دخمرو په څكلو ګنهګار دے خو په قسم كولو ګنهګار نه ګرځي ، ځكه په يو صورت كښې تصريح شوې ده په ګناه او په بل صورت كښې نه ده شوې.

اعتراض: ﴿لايكلّم هذالصبى﴾ كښې چې انتقال ﴿هٰذه الذات﴾ ته شوے دے نو دا ددې وجې نه نه دے شوے چې دا مهجور دے شرعاً او مهجور شرعاً په شان د مهجور عادتاً وې ، بلكه دا د بلې وجې نه شوے دے ؛ چې دا "هٰذا" اسم اشاره ده او دا د "حاضر" دپاره راځې او "الصبى" وصف دے او دا قانو دے چې وصف په حاضر كښې لغو وې په غائب كښې معتبر وې هر كله چې وصف په حاضر كښې لغو شو نو صرف "هذا" پاتې شو نو ذات ترېنه په دې معنى سره جوړ شو؟ **جواب**: وصف په حاضر كښې مطلقاً لغو نه دے بلكه ددې دپاره يو قانون او ضابطه ده ؛ چې وصف په دوه/٢ قسمه دے ١ـ چې داعى الى اليمين وې ٢ـ چې داعى الى اليمين نه وې ، هغه وصف چې داعې الى اليمين وې

---

[1] شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (١٠/ ٣١٨٥) ، رواه الترمذي، وقال: هذا حديث غريب. [٤٩٧٠].

نو دا لغو نه دے عام ددې نه كه په معرفه كېږي وي او كه په نكره كېږي او كه وصف داعي نه وو يمين ته نو دا په نكره كېږي معتبر دے او په معرفه كېږي لغو دے [مولوی یعقوب] اوس دلته چې مونږ سوچ اوكړو په صباء كېږي نو دا داعی الی اليمين دے ؛ ځكه د ماشومانو سره چې د خبرو كولو نه قسم خوري نو دا ځكه چې ماشومان بےوقوفه وي بے ادبه وي ، نو چې دے دهغوئ سره خبرې وكړې نو دده بے ادبی به وكړي ، نو چې يو سړے قسم اوخرى چې ددې ماشوم سره به خبری نه كوم نو چې دا يې په نكره كېږي اوئيلو نو هم معتبر دے او كه په معرفعه كېږي يې اوئيلو نو هم معتبر دے ، نو هر كله چې صفت معتبر شو نو مهجور شرعاً معتبر شو او مهجور شرعاً په شان د مهجور عادتاً وي ، ددې وجې نه مونږ د حقيقت نه انتقال مجاز ته وكړو ددې وجې نه نه دے چې دا وصف لغو دے ، هغه وصف لغو وي چې هغه داعي الی اليمين نه وي ، لكه يو سړے قسم اوخرى چې څه به ددې "حِمل" (ګډورې) غوخه نه خورمه نو كه دې سړې ددې "حِمَل" غوخه اوخوړله نو دا به حانث كيږي او كه دغه "حِمَل" غټ شو او بيا يې ورلره غوخه اوخوړله نو هم حانث كيږي ، ځكه دې وقت لره اعتبار نشته ، دا داعې الی اليمين نه دے ، ده غوخې نه چې يو سړے قسم خوري نو دا ځكه چې ديته ضرر رسوې نو چې د ګډورى غوخه كچه ديته ضرر رسوې نو چې كچه نه وي هغه به په طريقه أولىٰ سره ضرر رسوي.

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ، كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ أَوْ لَايَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ أَبِىْ حَنِيْفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ أَوْلٰى، وَهٰذَا يَرْجِعُ إِلٰى أَصْلٍ وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِىْ التَّكَلُّمِ عِنْدَ أَبِىْ حَنِيْفَة حَتّٰى صَحَّتِ الْإِسْتِعَارَةُ بِهِ عِنْدَهُ وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِإِيْجَابِ الْحَقِيْقَةِ كَمَا فِىْ قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ: هٰذَا اِبْنِىْ، فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِىْ التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى، وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِىْ الْحُكْمِ وَفِيْ الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِإِشْتِمَالِهِ علٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ فَصَارَ أَوْلٰى.

ترجمه: *كه چرته وي لفظ چې وي د دغې لفظ دپاره معنى حقيقى مستعمله او معنى مجازى متعارفه لكه يو سړے قسم اوخرې چې نه به خورې ددې غنمو نه يا به نه څكې ددې فرات نه نو په نزد د امام ابوحنيفة ﷺ عمل په حقيقت باندې اولى دے دعمل نه په مجاز باندې او په نزد د صاحبينو باندې عمل په عموم مجاز باندې اولى دے د عمل نه په حقيقت باندې او دا خلاف چې ذكر شو په درميان ددوئ كېږي دا راجع دے يو اصل ته داسې اصل چې بل دے او مختلف دے ددوئ په درميان كېږي (او دا خلاف چې رجع ئے كيږي يو بل اصل ته چې مختلف فيه دے) او هغه اصل دا دے چې مجاز خليفه دے د حقيقت نه په تكلّم كېږي په نزد د امام ابو حنيفه ﷺ تردې چې صحيح ده استعاره (مجاز) په دې كلام سره ، په نزد د امام ابو حنيفه ﷺ اګرچه نه وي منعقد شوے كلام دپاه د ثابتولو د معنى حقيقى ، لكه پدې قول د سړې كېږي چې خپل غلام ته اوائي ، په داسې حال كېږي چې هغه لوئ وي په عمر كېږي د مولى نه ، ﴿هذاابنی﴾ پس تكلّم بالحقيقت په وقت د امكان كېږي راجح دے

د تكلّم بالمجاز نه نو اوګرځيدو حقيقت اولی د مجاز نه او په نزد د صاحبينو مجاز خليفه دے د حقيقت نه په حكم كښې ـ په معنى كښې ـ او په حكم كښې د مجاز دپاره رجحان دے په حقيقت د وجې د اشتمال د مجاز نه په حكم د حقيقت په صورت د عموم المجاز كښې نو اوګرځيدو مجاز اولی د حقيقت نه*

تشريح: دې ځائے نه دريم/٣ قسم د حقيقت ذكر كوې او دهغې په مقابله كښې مجاز ، چې حقيقت مستعمل وې او مجاز متعارف وې نو د هغې حكم به ذكر كړې ، حكم كښې اختلاف دے نو دهغې نه مخكښې به ورلره مثال ذكر كړې .

دلفظ چې يوه معنى حقيقى او بله معنى مجازى وى نو ددې چند صورتونه اتفاق دې ١ـ چې حقيقت متعذر وې نو بالاتفاق به صيرورت مجاز ته كيږې ٢ـ حقيقت مهجور وې نو بالاتفاق به صيرورت مجاز ته كيږې ٣ـ معنى حقيقى او معنى مجازى كښې مساوات وې نو بالاتفاق به عمل په حقيقت باندې كيږې ٤ـ چې حقيقت غالب وې او دهغې په مقابله كښې معنى مجازى مغلوب وې نو عمل به په حقيقت كيږې بالاتفاق ٥ـ معنى حقيقى دپاره معنى مجازى نه وې نو عمل به په حقيقت كيږې بالاتفاق ، دا پنځه/٥ صورتونه اتفاق دې ٦ـ شپږم صورت اختلافى دے ؛ چې دلفظ معنى حقيقى هم مستعمله وې او معنى مجازى هم مستعمله وې ، خو فرق دا وې چې معنى مجازى په نسبت سره معنى حقيقى ته متعارفه وې ، بيا د متعارف څه مقصد دے نو پديكښې د علماء بلخ (بخارىٰ) او علماء عراق اختلاف دے ، **علماء بلخ**: وائ چې په عرف (تعامل) او استعمال كښې كثير وې، **علماء عراق**: وائ چې فهم ته زر راځې ، ثمره د اختلاف دا ده ؛ چې يو سړې اوئيل چې «لاآكل لحماً» نو چې دې سړې د انسان يا د خنزير غوخه اوخوړله نو حانث كيږې به كه نه حانث كيږې ؟ نو څوك چې د متعارف معنى كوې چې سمدست فهم ته راځې نو د هغوئ په نزد حانث كيږې ؛ ځكه "لحم" چې ذكر شې نو ذهن ته ترې لحم الانسان هم راځې او لحم الخنزير هم راځې ، خو د علماء بلخ په نزد نه حانث كيږې ؛ ځكه هغوئ د متعارف معنى كوې ، چې دهغې استعمال ډير وې او په عرف كښې چې غوخه استعماليږې نو هغه د خنزير او انسان نه علاوه وې.

مثال د مجاز متعارفه: چې يو سړے اوائې ، چې: «لايأكل من هذه الحنطة» چې څه به نه خورم ددې حنطو نه ، نو ددې يوه معنى حقيقى ده: چې د غنمو دانې اوخوړلے شې او دويمه/٢ معنى مجازى ده چې د هغې روټى اوخوړلے شې او معنى حقيقى هم مستعمل ده ، چې د غنمو دانې خلق خورې خو متعارف نه ده ؛ ځكه چې كله هم څوک حنطة ذكر كړې نو ددې نه روټى ذهن ته راځې سمدست او زيات استعمال هم په روټو كښې كيږې نو دا متعارف ده ، دلته حقيقت مستعمل دے او مجاز متعارف دے يا يو سړے داسې اوائې : چې «لايشرب من هذه الفرات» څه به ددې فرات نه نه څكم ، نو ددې يوه/١ معنى حقيقى ده ؛ هغه دا چې پديكښې "من" راغلے دے او "من" راځې دپاره د ابتداءالغاية ،

مقصد دا چې دا سرے بغیر د واسطی نه ددغې فرات نه په خوله باندې اوبه اوڅکي دا يې معنی حقیقی ده او دا مستعمل هم ده ، چنانچه زمیندار خلق داسې کوې او مجازی معنی يې دا ده چې په لپه یا لوښې کښې يې ترې راواخلې او بیا يې اوڅکې ، اوس حقیقت مستعمل دے او مجاز متعارف دے ، مجاز داسې متعارف دے چې استعمال هم ډیر دے او سمدست ذهن ته هم دا معنی راځې.

نو پدیکښې اختلاف دے ؛ امام صاحب وائې چې عمل په حقیقت باندې اولیٰ دے د عمل بالمجاز نه او صاحبین په یو روایت کښې وائې چې عمل بالمجاز اولیٰ دے د عمل بالحقیقت نه او بل روایت کښې وائې چې عموم المجاز اولیٰ دے دعمل بالحقیقت نه ، زمونږ مصنف ﷺ عموم المجاز واله روایت راغستے دے ، نو پدې مثالونو کښې د امام صاحب په نزد که د حنطو دانې يې اوخوړلې نو حانث دے که روټۍ يې اوخوړلې نو نه دے حانث، او که د فرات اوبه يې په کرعه (خوله لګولو سره) وڅکې نو حانث دے، او که په لپه یا لوښې يې وڅکې نو نه دے حانث، او د صاحبین په یو قول کښې چې که روټۍ يې وخوړله نو حانث دے او که دانې اوخوړلې نو نه دے حانث، او که اوبه يې په لپه یا لوښې وڅکلې نو حانث دے که په خوله يې وڅکلې نو نه دے حانث ، او په دویم/۲ روایت باندې د حنطو نه یوه دریمه/۳ معنی مراد اخلو چې معنی حقیقی او معنی مجازی د هغې فردین ګرځې ، چې هغه "اندرون دغنم دے" نو دا دې دانې ته هم شامل ده او روټۍ ته هم شامل ده ، لهذا که دانې يې اوخوړلې نو هم حانث کیږې او که روټۍ يې اوخوړلې نو هم حانث کیږې ، د صاحبینو په مذهب اعتراض راځې چې هر کله تاسو عموم المجاز اوکړو نو پکار ده چې په سَتُّوانو خوړلو دې هم حانث شې ؛ سَتُّوان دیته وائې چې غنم په اور وراته کړے شې او بیا وټکولے شې بیا پکښې شربت واچولے شې ، د هغې نه به يې ککوړې جوړ کړه او بیا به خلقو خوارہ ، حالانکه تاسو وایۍ چې د ستوانو په خوړلو نه حانث کیږې؟ **جواب**: مبنیٰ د قسمونو په عرف باندې ده او په عرف کښې "ستو" ځان لره قسم دے اګر چه د لغت په اعتبار سره عموم المجاز چې مونږ وکړو نو هغه معنی دیته شاملیږې خو چونکه دا ځان لره قسم دے نو په عرف کښې ځان لره قسم استعمالیږې ، د عرف په اعتبار سره دیته دغه قسم نه شاملیږې ، دغه شان «لایشرب من هذه الفرات» چې يې اوئیلو نو د صاحبینو په یو قول باندې ، چې هغه وائې عمل بالمجاز اولیٰ دے نو که په لپه یا لوښې سره يې اوبه وڅکلې نو حانث کیږې که په خوله يې وڅکې نو نه حانث کیږې او دویم/۲ قول عموم المجاز کوې ، مقصد دا چې ذکر د "هذه الفرات" خو مراد ترینه "اوبه" دې او دا لپې او لوښې ته هم شاملیږې او کرعی ته هم شاملیږې ، لهذا که دې سرې په لپه یا لوښی اوبه وڅکلې نو هم حانث کیږې او که په کرعه يې اوڅکلې نو هم حانث کیږې ، خو که چرته د فرات نه یوه/۱ وله وتلې وه او دهغې نه يې اوبه وڅکلې نو بیا نه حانث کیږې بالاتفاق ؛ ځکه دهغې نه د فرات هغه نوم قطع شوے دے ، هاں ! که داسې يې وئیل وو چې:« لا یشرب من ماء الفرات» نو بیا حانث کیږې ؛ ځکه دیته هم د فرات اوبه وئیلے شې.

خو دا تفصيل په هغه وقت کښې دے چې کله ده نيت نه وې کړے ، که نيت يې کړے نو بيا به په «على ما نوىٰ» باندې محموليږى اتفاقاً.

﴿وهذا يرجع إلىٰ أصل﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺدا خبره ذکر کوې ؛ چې د امام صاحب او د صاحبينو په مينځ کښې کوم اختلاف دے نو دا اختلاف ددوئ ابتدائي نه دے بلکه بنائي دے ، تفصيل ددې خبرې داسې دے ؛ چې کوم مسائل د مجتهدينو په درميان کښې اختلافي وې نو دا دوه/٢ قسمه دې:

١ـ **اختلاف ابتدائي**: چې يو/١ مجتهد يو قول وکړې او دويم/٢ بل قول وکړې ، پدې شان سره چې کوم نص راغلے وي، نو په هغې کښې دوئ تحقيق وکړې د يو مجتهد تحقيق په يو جانب لاړشي او د بل تحقيق په بل جانب لاړشي او دغه نص کښې ددې دواړو جانبينو صلاحيت وې.

٢ـ **اختلاف بنائي**: چې د دوو/٢ مجتهدينو په درميان کښې په يوه مسئله کښې اختلاف راشي ، خو پدې مسئله باندې نور مسائل بناء کيږې ، نو چې پدې اصل مسئله کښې اختلاف راغلو نو هغه مسائل چې پدې بناء کيږې چې هغه ددې فروع دې نو هغې ته هم اختلاف صيرورت وکړې ، دلته هم اختلاف بنائي دے دا بناء دے په يو بل اختلاف باندې.

يوه مسئله کښې چې اختلاف راشي نو په هغې کښې پنځه/٥ خبرې پيژندل ضرورې دې ١ـ تحرير د محل النزاع ؛ دا ددې دپاره چې اختلافى صور او اتفاقې صور جدا شي٢ـ تعيين د مختلفينو ؛ دا ددې دپاره چې جوانب معلوم شي ٣ـ دعوىٰ دهر واحد ٤ـ دليل د هر واحد ٥ـ ترجيح د ماهوالراجح.

ابتدائې مسئله کښې چې اختلاف راغلے دے ، نو په هغې کښې څلور/٤ صورتونه اتفاق دې ، يو/١ دا چې مجاز خليفه دے د حقيقت نه ، دويم/٢ دا چې مجاز خليفه وې د حقيقت نه نو د معنى حقيقى د تصوّر امکان شرط دے ؛ مقصد دا چې نحوې طريقى سره به ترکيب د حقيقت هم صحيح وې او د ترجمې په اعتبار سره به عبارت هم صحيح وې ، دريم/٣ دا چې تعذر د معنى حقيقى به راغلے وے د يوې معنى خارجى نه ، څلورم/٤ دا چې حقيقت او مجاز دواړه صفات د لفظ دې "اوّلاً بالذّات" او دواړه صفات د معنى دې "ثانياً بالعرض" پنځم/٥ صورت کښې اختلاف دے ، هغه دا چې دا کفيت د خَلَفيّت به څنګه وې ، دا مجاز چې د حقيقت خليفه دے نو په کومه طريقه خليفه دے ، نو د امام ابوحنيفة ﷺ په نزد مجاز خليفه دے د حقيقت نه په تکلّم کښې، فائده يې دا شوه چې استعاره (مجاز) پدې باندې صحيح کيږې اګرچه ددې هغه معنى حقيقى او حکم نه صحيح کيږې د وجې د يوې/١ قرينى خارجى نه ، خو چې کله ترکيب نحوي صحيح وو او ترجمه صحيح کيدله ، لکه دا قول د متکلّم خپل غلام ته «هذا ابنى» چې دا خپل غلام ته اوائې او دا غلام ددې مولىٰ نه په عمر کښې ډير وې نو د امام صاحب په نزد باندې د «هذا ابنى» معنى حقيقى "بنوّت" دے او معنى مجازى يې حُرِّيت دے ، ځکه ابن د انسان غلام نه شي ګرځيدلے ، نو دا لفظ صحيح دے من حيث العربيت والترکيب "هذا" مبتداء او "ابنى" خبر ، جمله اسميه خبريه او معنى مجازى يې هم متصوّر او ممکن ده

ددې عبارت ؛ ځکه «هذا ابنی» په نسبت سره یو "قائل ما" او "محل ما" ته بغیر د تعیین د قائل او محل نه دا معنی صحیح ده ، لکه: چې یوسړے اوائې دا زما زوے دے او تعیین اونکړې نو دا معنی صحیح کیږې ، البته معنی حقیقی نه شو مراد کولے او ممکنه هم نه ده د وجې د یوې/۱ معنی خارجې نه او هغه معنی خارجې چې "هذا" دے ، دې سره یې اشاره داسې کس ته کړې ده چې هغه دده زوے نه شې کیدلے ؛ ځکه هغه دده نه په عمر کښې زیات دے ، نو صحت د معنی حقیقی د امام صاحب په نزد ضرورې نه دے.

اوس امام صاحب چې مجاز خلیفه د حقیقت نه په تکلّم کښې وائې؛ نو یو/۱ دلیل ئے دا دے ، چې: لکه څنګه اراده د معنی حقیقی موقوف علیه ده په صحت د لفظ کښې نو دغه شان اراده د معنی مجازی هم موقوف علیه ده په صحت د لفظ کښې ، دویم/۲ دلیل ئے دا دے ، چې: حقیقت او مجاز بالاتفاق صفات د لفظ واقع کیږې بالذات او د معنی دپاره صفات واقع کیږې ثانیاً بالعرض ، لهذا ددې وجې نه خلفیت په تکلّم کښې بهتر دے د خلفیت نه په حکم کښې .

﴿وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم﴾ صاحبین ﷭ وائې چې مجاز خلیفه دے د حقیقت نه په حکم کښې ، چې کوم حکم وې نو هغه اصل شو ، مجاز طرف ته صیرورت کول په دغه حکم کښې مجاز دے نو دهغوئ په نزد امکان د معنی حقیقی شرط دے ، نو که د معنی حقیقی حکم ممکن وو ، خو د څه مانع د وجې نه په دغه معنی حقیقی عمل نه کیدلو نو مجاز ته به صیرورت کو او که نه وو ممکن نو چونکه حقیقیت نه دے ممکن نو مجاز ته هم صیرورت نه شو کولے ، لهذا که یو "مولیٰ" چې په عمر کښې کم وې د خپل غلام نه ، چې دا غلام دده بچے نه شې ګرځیدلے او هغه ته «هذا ابنی» اوائې ، نو ددې عربیت اګرچه صحیح دے خو معنی حقیقی یې صحیح نه ده ، نو چونکه حقیقت ممکن نه دے نو مجاز ته صیرورت هم نه دے صحیح ؛ لهذا دا لفظ لغو دے.

د صاحبینو دپاره هم دوه/۲ دلائل دې ؛ یو/۱ دلیل دا دے ، چې: مقصود د الفاظو نه معانی او احکام دې او الفاظ وسائل دې او خلفیت په مقصود کښې اولیٰ دے د خلفیت نه په وسائلو کښې ، دویم/۲ دلیل دا دے ، چې: دا خلفیت په حکم کښې شې نو دا کثیرالفائده دے او چې په تکلّم او لفظ کښې شې نو دا کثیرالفائده نه دے او خلفیت په کثیرالفائده کښې اولیٰ دے د خلفیت نه په قلیل الفائده کښې ، دا اصل اختلاف شو.

اوس دا اختلاف ولې بناء دے په هغې باندې ؛ نو دا ځکه چې امام صاحب مجاز خلیفه وائې د حقیقت نه په تکلّم کښې ، چې په تکلّم کښې خلفیت شو ، نو حقیقت مستعمل دے او دا اصل دے ، مجاز اګرچه متعارف دے خو اصل مستعمل دے نو دا فرع ددې سره مزاحمت نه شې کولے ، نو ځکه عمل بالحقیقت اولیٰ دے د عمل بالمجاز یا د عموم المجاز نه.

صاحبين دا وائي چې دا خلفيت په حكم كښې دے او حكم د حقيقت د هغې دپاره رجحان دے په حكم د مجاز كښې ؛ ځكه په صورت د عموم المجاز كښې حكم د حقيقت هم راځي او حكم د مجاز هم راځي او چې عمل بالحقيقت اوكړو نو د حقيقت حكم ته شامليږي خو د مجاز حكم ته نه شامليږي نو ددې فائده عامه شوه ، أما دا قول چې صاحبين وائي چې په مجاز متعارف باندې عمل كول اولىٰ دي د عمل بالحقيقت نه د هغې دپاره دليل دا دے ، چې هغه كثيرالاستعمال وي او حقيقت قليل الاستعمال وي او كثيرالاستعمال له ترجيح وي په قليل الاستعمال باندې ، ددې وجې نه كه چرته مصنف ﷺ پدې مقام كښې داسې وئيلے وے چې «الغلبة الاستعمال» نو دا دې دواړو ته شامليدو ؛ ځكه چې عموم المجاز كښې هم غلبه د استعمال ده او په مجاز متعارف چې عمل كوې نو هم پكښې غلبه د استعمال ده.

ثمرة الاختلاف: ثمره د اختلاف كښې درى/٣ صورتونه دي ، يو/١ صورت كښې بالاتفاق صيرورت مجاز ته كيږي ، چې يو سړے په عمر كښې لوئ دے او د ځان نه په عمر كښې كشر ته اوائي ، داسې كشر چې معروف النسب من غير وي ، چې: «هذا ابنى» نو بالاتفاق به صيرورت مجاز ته كيږي د امام صاحب په نزد ځكه ؛ چې «هذا ابنى» مراد ترينه "بنوت" دا ملزوم دے او «هذا ابنى» مراد ترينه "حُرّيت" دا ورسه لازم دے ، نو ذكر د ملزوم مراد ترينه لازم او د صاحبينو په نزد دا سې ، چې: «هذا ابنى» مراد ترينه "بنوّت" هغې حكم دے ، نو دا حكم چې بنوّت ترې مراد واخلې نو دا ممكن دے او «هذا ابنى» مراد ترينه "حُرّيت" دا ورسره لازم دے ، خو دا سړے معروف النسب من الغير دے ، نو ددې قرينې خارجي د وجې نه په حقيقت عمل نه شي كيدلے نو صيرورت به مجاز ته كيدلے شي.

دويم/٢ صورت دا دے ، چې يو سړے اوائي : «عبدي حرٌّ قبل ان اخلق» نو دلته بالاتفاق صيرورت مجاز ته نه كيږي ، د صاحبينو په نزد واضح ده چې معنى حقيقى نه ده ممكن او د امام صاحب په نزد ځكه چې ددې عربيت خو صحيح دے ليكن ترجمه يې صحيح نه ده.

دريم/٣ صورت اختلافى دے ، چې: «هذا ابنى» يو سړے داسے چا ته اوائي ، چې دده نه په عمر كښې غټ وي ؛ نو پدې صورت كښې د امام صاحب په نزد صيرورت مجاز ته كيدلے شي ، پدې طريقه چې «هذا ابنى» مراد ترينه "بنوت" شي ملزوم او «هذا ابنى» مراد ترينه "حُرّيت" شي دا ورسره لازم ، قرينه ورسره اشاره كول دي ، چې داسې كس ته يې اشاره كړې ده چې په هغې عمل بالحقيقت نه صحيح كيږي او د صاحبينو په نزد صيرورت مجاز ته نه شي كيدلے ؛ ځكه چې د هغوئ په نزد امكان د معنى حقيقى شرط دے او دلته معنى حقيقى ممكنه نه ده.

تشريح ما يترک به الحقيقة

ثُمَّ جُمْلَةُ مّا تُتْرَکُ بِهِ الْحَقِيْقَةُ خَمْسَةٌ، قَدْ تُتْرَکُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلام وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا، وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَّرْجِعُ إِلٰى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِيْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾[1]، وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِيْ نَفْسِهٖ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَکِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَايأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ، عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ لِقُصُوْرٍ فِيْ الْمَعْنَى الْمَطْلُوْبِ فِيْ الْأَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِيْ الثَّانِيْ.

ترجمه: *بيا ټول هغه چې پرېخودلے شي په هغې سره حقيقت پنځه دي ، كله كله پرېخودلے شي حقيقت په دلالت د محل الكلام سره او كله كله پرېخودلے شي حقيقت په دلالت العادت سره لكه څنګه چې مونږ ذكر كړې دي او كله كله پرېخودلے شي حقيقت په دلالت د يوه معنى سره چې د هغې رجع كيږي متكم ته لكه په يمين الفور كښې او كله كله پرېخودلے شي حقيقت په دلالت د چلولو د كلام سره لكه پدې قول د الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** كښې پس د چاچې خوخه وي نو ايمان دې راوړي او د چاچې خوخه وى نو كفر دې وكړي يقيناً مونږ تيار كړے دے دپاره د ظالمانو اور، او كله كله پرېخودلے شي حقيقت په دلالت د لفظ سره په اعتبار د ذات ددې سره لكه يو سړي قسم اوخوړلو چې د مهى غوخه به نه خورم پس ده اوخوړله غوخه د مهى نو نه حانث كيږي، هم دغه رنګې يو سړي قسم اوخوړلو چې دے به ميوه نه خوري پس انګور يې اوخوړلو نو نه حانث كيږي په نزد د امام ابوحنفة ﷺ د وجې د كوتاهۍ نه په معنى مطلوب كښې په اول كښې او د وجې د زيادت نه په معنى ثانى كښې*

﴿ثم جملة ما تترک به الحقيقة﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اوو/٧ خبرو د تفصيل نه نو اوس شروع كوي په تفصيل د اتمى/٨ خبرې ، چې هغه قرائن د ترک د حقيقت دي يا دا چې د لفظ يوه/١ معنى حقيقى وي بله يې معنى مجازى وي د معنى حقيقى نه چې معنى مجازى ته صيرورت كيږي نو يوه علاقه غواړي دويمه قرينه ، علاقي مصنف ﷺ مخكښې ذكر كړې ؛ چې د هغې غټ دوه/٢ قسمونه دي ، يو معنوې او بله صورې ، بيا د صورې دپاره ٢٤ اقسام وو او يوه/١ ورسره معنوې وه نو ټول ٢٥ اقسام وو ، دويمه قرينه وې ، قرينه مانعه د اغستلو د معنى حقيقى نه نو هغه قرائن مصنف ﷺ ذكر كوې چې پنځه/٥ دي ، بيا دا حصر پدې پنځوو/٥ كښې استقرائي دے او د امام ابو حنيفه ﷺ په نزد باندې دے ؛ ځكه د صاحبينو په نزد پكښې شپږم قسم هم دے ، هغه دا چې كله حقيقت مستعمل وې او مجاز متعارف وې نو د هغوئ په نزد صيرورت به كيږي مجاز ته.

﴿قد تترک بدلالة محل الكلام﴾ دا اولنے قسم ذكر كوې د قرينې ، چې په هغې سره حقيقت پرېخودے شي او صيرورت كيږي مجاز ته نو هغه دلالت د محل الكلام دے ، محل الكلام عبارت دے د

---

[1] سورة الكهف ، الأية:٢٩.

هغې محل نه چې دهغې سره د كلام تعلق راغلے وې او دلالت د كلام معنى دا چې دا كلام په كومه معنى باندې دلالت كوې پدې محل كښې نو دا محل مونږ ته وائې ، چې معنى حقيقى اغستل ممكن نه دې ؛ ځكه معنى حقيقى اغستلو كښې محظور او محال راځې او دا جائز نه وې ، لهذا صيرورت به مجاز ته كولے شې.

مثال ددې دپاره دا دے ، چې حديث كښې راځې نبى ﷺ فرمائې: ﴿**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**﴾[1] ددې معنى حقيقى خو دا ده ، چې زما د امت نه به خطاء او نسيان نه صادريږې ، حالانكه دا معنى حقيقى اغستل ممكن نه دې ، ځكه كه دا معنى حقيقى مونږ واخلو نو محظور او محال راځې ، هغه محظور او محال دا دے چې د پيغمبرﷺ په كلام كښې كذب راځې ؛ ځكه د امت نه خو خطاء او نسيان صادريږې او پيغمبر ﷺ د كذب نه معصوم دے ، لهذا معنى مجازى ته به صيرورت كولے شي چې: "رفع شوے دے زما د امت نه اثم د خطاء او نسيان " دويم/٢ مثال ، قال النبى ﷺ: ﴿**إنما الأعمال بالنيات**﴾[2] ددې معنى حقيقى خو دا ده چې چا د يو عمل نيت كړے وو نو هله به موجوديږې او كه نيت يې نه وو كړے نو بيا نه موجوديږې ، حالانكه ډير اعمال داسې دې چې څوک د هغې نيت نه كوې او موجوديږې ، لكه: يو سړے روټۍ خورې نو كه د موړوالې نيت كوې او كه نه كوې خو موړوالے راځې ، نو كه ددې معنى حقيقى مونږ واخلو نو محل الكلام ددې تقاضا كوې چې معنى حقيقى اغستل ممكن نه دې ، لهذا صيرورت به مجاز ته كو پدې شان چې دلته به تقدير رااوباسو ، چې: «**انما حكم الاعمال بالنيات**» يا «**انما ثواب الاعمال بالنيات**» اول مقصد دا چې كه نيت يې كړے وو نو دهغې حكم به ورته ميلاويږې ، حكم بيا دوه/٢ قسمه دے ١ـ حكم دنيوى ٢ـ حكم اخروى ، حكم دنيوې صحت دے او حكم اخروې ثواب دے نو باالاتفاق ثواب مراد دے او كه "ثواب" دې مقدر رااوستلو نو مقصد دا چې كه نيت د ثواب دې كړے وو په عمل كښې نو ثواب به درته ميلاويږې.

﴿وبدلالة العادت كما ذكرنا﴾ دويمه قرينه چې په هغې سره حقيقت پريخودلے شې هغه دلالة العادت دے ؛ چې د لفظ يوه معنى حقيقى ده ليكن په عرف او عادت كښې دغه معنى حقيقى پريخودے شوې ده او كلام خو وضع شوے دے ددې دپاره چې كله متكلم مخاطب ته يو كلام پيش كړې نو مخاطب د هغې نه هغه معنى واخلې كوم چې د مخاطب ذهن ته راځې ، نو په عرف او عادت كښې چې كله معنى حقيقى پريخودے شوه او ته ترې معنى حقيقى اخلې نو دا خو د مخاطب په ذهن كښې نه

---

[1] تفسير البغوي - إحياء التراث (١/ ٤٠٣) ، ع ضعيف، أخرجه ابن ماجه ٢٠٤٥ والبيهقي ٧/ ٣٥٦- ٣٥٧ من طريق الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن عطاء، عن ابن عباس مرفوعا ، وبلفظ آخر كما فى: [سنن ابن ماجه (١/ ٦٥٩)] ، إن الله قد تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه.

[2] صحيح البخاري (/ ٠).

راځې نو مجبوراً به انتقال معنی مجازی ته کو ، کومه چې په عرف او عادت کښې مراد ده ، لکه: يو سړے اوائې «لا اٰکُل من هذه النخلة» نو معنی حقيقی ددې په عرف او عادت کښې لرګے دے معنی ددې ترک ده ؛ ځکه دا نه ده مراد ، بلکه ددې معنی مجازی مراد ده ، چې هغه ثمر دې که دا مثمره وې او ثمن دې که مثمره نه وې ، لهذا که د کجهورې ونه يې اوخوړله نو نه حانث کيږې او که ميوه يې ورلره اوخوړله نو حانث کيږې ، دغه شان يو سړې قسم اوخوړلو چې ﴿لاضع قدمه فی دار فلان﴾ نو ددې معنی حقيقی په عرف او عادت کښې ترک شوې ده چې د هغې بيان مخکښې تير شوے دے ، نو معنی مجازی ترې مراد ده چې هغه دخول دے .

﴿وبدلالة معنی يرجع إلی المتکم﴾ او کله کله پريخودے شې حقيقت په دلالت د يوه معنی سره چې د هغې رجع کيږې متکلم ته ، دريمه قرينه ده دپاره د ترک د حقيقت ؛ مقصد ددې دا دے چې متکلم کښې يوه/۱ معنی وې هغه دا تقاضا کوې چې دلته معنی حقيقی نه ده مراد او معنی مجازی مراد ده ، ﴿کما فی يمين الفور﴾ لکه په "يمين فور" کښې "يمين" قسم ته وائې او "فور" په لغت کښې د «فارة القدر» نه مأخوذ دے «اذا غلت» کله چې کټوئ وجوشيګې ، بيا ددې نه دا نقل شوې ده هغه حالت ته چې انسان ته د غصی د وجې نه عارض کيږې ، چې په هغې کښې ودريدل او صبر نه وې ، لکه: د يو سړې او خزې په درميان کښې اختلاف راشې او خزه اوائې چې ځه د پلار کور ته زمه نو خاوند ورته اوائې «ان خرجتِ فأنتِ طالق» اوس ددې لفظ معنی حقيقی خو دا ده چې دا خزه په هر وقت کښې اوتله نو دا دې طلاقه شې ، ليکن دې متکلم کښې يوه معنی ده چې هغه ددې خبری تقاضا کوې چې معنی حقيقی نه ده مراد ، هغه د متکلم دا غصه ده ؛ نو ثمره دا شوه چې که دا خزه په دغه وقت کښې ونه وتله نو دا نه ده طلاقه او که دهغې نه يوه/۱ دوه/۲ ورځې بعد اوتله نو بيا هم نه طلاقيګې ، خو که په دغه وقت کښې اوتله نو بيا طلاقيګې ، نو هغه معنی حقيقی چې عموم وو پکښې دهغه معنی د وجې نه چې رجع يې متکلم ته کيدله په هغې کښې خصوص پيدا شو .

"يمين فور" هغه يمين دے ، چې ددې تشريح امام ابوحنيفه ﷺ کړې وه ددې نه مخکښې "يمين" دوه/۲ قسمه وو ۱ـ يمين مؤبد ۲ـ يمين مؤقت ، امام صاحب اجتهاداتو سره ددې يمين وضاحت اوکړو. **سوال**: دا خو امام صاحب بدعت اوکړو ځکه په دين کښې نوے کار دے؟ **جواب**: دا امام صاحب اخذ کړے دے د يو حديث نه چې : عبدالله بن جابر او د هغې پلار جابر ﷺ قسم خوړلے وو د يو سړې په باره کښې چې مونږ به ستا نصرت نه کو او بيا په بل وقت کښې ئے د هغه نصرت کړے ؤ ، نبی ﷺ چې خبردار شو نو ددوئ د حنث حکم يې ونه کړلو ، نو معلوم شوه چې دا يمين مؤبد دے لفظاً او مؤقت دے معنیً.

﴿وبدلالة سياق النظم..﴾ او کله کله حقيقت پريخودې شې په دلالت د چلولو د کلام سره ، چې نص يوه/۱ قرينه لفظيه وې په کلام کښې چې هغه دا تقاضا کوې چې دلته معنی حقيقی نه ده مراد

بلکه معنی مجازی مراد ده ، بیا دغه قرینه لفظیه عامه ده که د مخکښې نه معلومیږي او که د وروستو نه ، لغت کښې سیاق هغې قرینې ته وائي چې هغه د کلام لاحق نه معلومیږي او سباق هغې قرینې ته وائي چې هغه د مخکښې کلام نه معلومیږي ، خو دلته ترې مراد مطلق قرینه لفظیه ده که لاحق وي او که سابق.

کما فی قَولِه تعالٰی: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾[1] دې آيت کښې يو/١ د مجموعې په اعتبار سره معنی حقيقی ده ، خو دغه معنی حقيقی د مجموعې په اعتبار سره ترک شوې ده او صيرورت شوے دے معنی مجازی ته او د هر فرد په اعتبار سره هم ترک شوې ده صيرورت مجاز ته شيوے دے ، د وجې د قرينې لفظي نه چې هغه د سباق الکلام نه معلوميږي ، د مجموعه په اعتبار داسې چې دلته اختيار ورکړے شوے دې مخاطبينو ته په ايمان او کفر کښې ، نو چې اختيار يې ورکړو نو ددې نه دا معلوميږي چې که څوک مسلمان کيږي نو هم پرې څه نشته او که کفر کوې نو هم پرې څه نشته ، دا يې معنی حقيقی ده ، ليکن روسته وائې ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾[2] نو مونږ ته ددې قرينې نه دا معلومه شوه چې ددې معنی حقيقی چې تخيير دے نه ده مراد ، بلکه زجر او توبيخ دے ، ځکه که اختيار معنی وے نو بيا څنګه سزا ورکوې په اختيار کښې خو سزاء نه وي ، د هر واحد په اعتبار سره داسې چې "فليکفر" امر دے ، دا راځې دپاره د وجوب نو مقصد دا شو چې کفر واجب دے ، حالانکه کفر قبيح دے څنګه د هغې وجوب کيږي ، خو ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ قرينې نه دا معلوميږي چې دلته دا امر دپاره د زجر او توبيخ دے ، دغه شان "فليؤمنْ کښې امر په طريقه د مشيئت سره شوے دے حالانکه ايمان کښې امر په قطعی طريقې سره دے ، خو ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ قرينې نه دا معلوميږي چې دلته د "ايمان" دا امر په طريقه د مشيئت سره نه دے مراد بلکه زجر او توبيخ مراد دے.

﴿وبدلالة اللفظ﴾ پنځمه/٥ قرينه ذکرکوې دپاره دپريخودلو د حقيقت او صيرورت کولو معنی مجازی ته ، هغه دا چې کله کله پريخودې شي حقيقت په دلالت د لفظ سره په اعتبار د ذات ددې سره ؛ مقصد داچې لفظ ته فی نفسه اوګورو نو دا لفظ دلالت کوې په يوه/١ معنی ، چې په هغه معنی کښې سختی وي نو ددې وجې نه هغه افراد ترې اوځي کوم کښې چې ضعف او نقصان وی اګر چې لفظ ورته شامليږي يا دې لفظ ته چې مونږ اوګورو نو په معنی کښې نقصان وي ؛ نو لهذا هغه افراد به ترې اوځي کوم کښې چې زيادت او شدت وي.

﴿کما اذا حلف لا يأکل لحماً.........﴾ دا ددې دپاره مثال ذکرکوې لکه يو سړے قسم اوخرې چې څه به غوښه نه خورمه او دې سړې بيا د مهی غوښه اوخوړله نو نه حانث کيږي ، ځکه دلته لحم

---

[1] سورة الکهف ، الأية:٢٩.
[2] سورة الکهف ، الأية:٢٩.

اګرچې په اعتبار د ظاهر سره ټولو غوښو ته شامل دے ، که هغه غوښه د مهی وی، او که غیر د مهی وې او پدې معنی سره قرآن کښې هم مستعمل دے ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ : ﴿لَحۡمًا طَرِيًّا﴾[1] هم ددې وجې نه امام شافعی او امام مالک ﷺ وايې چې د مهی غوښه چا اوخوړله نو حانث کيږې ، ليکن د امام صاحب په نزد نه حانث کيږې ، دلته معنی خاص مراد ده ، ځکه د "لحم" ماده ـ ل ، ح ، م ـ په شدت دلالت کوې ، چنانچه خلق وائې « التحم القتال اذاشتدّ » او "الملحمة الکبریٰ" جنګ عظیم ته وائې ؛ ځکه پدې کښې هم شدت وې او ملح چې په طعام کښې واچولے شې نو په هغې کښې هم مضبوطوالے راشې ، بیا په لحم کښې شدت راغلے دے نو دا ددې وجې نه چې لحم د وینی نه جوړیږې ، چې د یو شیء خوراک اوکړې شي د هغې نه وینه جوړه شې بیا د هغې نه غوښه جوړه شې نو په هغې کښې شدّت راشې ، "لحم د سمک" کښې شدت نشته وجه داده چې دا د وینی نه ندے جوړ ؛ ځکه کوم شیء چې د وینی نه جوړ وې نو هغه په اوبو کښې ژوند نه شې تیرولے ، دویم/۲ دا چې که پدې کښې وینه وے نو ددې حلال والے به بغیر د ذبحې نه جائزنه وے ، دریم/۳ دا چې کومه څیز کښې وینه وې او وینه د هغې توئ شې او نَمَرْ پرې ولګې نو دهغې رنګ توروالی طرف ته مائل کړې او د مهی په وینه چې نَمَرْ ولګې نو ددې رنګ سپین شې ، هم دا وجه ده چې د مهی غوښه څوک خرڅوې نو هغې ته بائع اللحم نه وائې ، نو پدې مناسبت سره چې چا د مهی غوښه اوخوړله نو نه حانث کیږې ، خو پدې شرط چې نیت یې نه وې کړے.

﴿وکذا إذا حلف لایأکل﴾ دا د هغې مثال دے چې د هغې په معنی کښې ضعف وې او د هغې نه هغه فرد اوځې چې د هغې په معنی کښې شدت او قوت وې ، لکه یو سړے قسم اوخرې چې څه به "فاکهة" نه خورم او بیا دې سړې "انګور ، انار یا کجهوري" اوخړلې نو د امام صاحب په نزد دا نه حانث کیږې ؛ ځکه فاکهة هغې ته وائې چې : « ما یتفکه به الانسان » چې په هغې انسان خوند حاصلوې غذائیت پکښې نه وې او "انګور ، انار ، کجهوری" دیکښې صرف تفکّه نه وې بلکه د غذائیت دپاره هم مستعملیږې ، لهذا که ددې سړې نیت نه وو او داسې قسم یې اوخوړلو او بیا یې "انګور یا انار یا کجهوري" اوخوړلې نو د امام صاحب په نزد نه حانث کیږې ، بیا د امام صاحب او د صاحبینو په نزد چې کومه اختلاف دے نو دا یا بناء دے په زمانه ؛ چې د امام صاحب په زمانه کښې "انګور ، انار یا کجهوري" په طریقه د تفکه سره نه استعمالیدې، او د صاحبینو په زمانه کښې استعمالیدې یا بناء دے په تعریف د فاکهې ؛ ځکه امام صاحب تعریف کوې: «ما یتفکه به الانسان فقط» او صاحبین تعریف کوې چې : «ما یتفکه به الانسان مع الغذائیت ».

---

[1] سورة النحل ، الأیة:۱۴.

اعتراض: ستا د کلام نه دا معلومه شوه ، چې د يو لفظ په معنی کښې نقصان وو او بل يو څيز کښې زيادت وو نو هغه زائد به ددې ناقص نه اوځي او "طرّار" تاسو د "سارق" په معنی کښې داخلوئ ، حالانکه د "سارق" په معنی کښې نقصان دے او د "طرّار" په معنی کښې زيادت دے؟

جواب: زائد دوه/۲ قسمه دے: ۱ـ چې په ناقص کښې تکميل راولې ۲ـ چې په ناقص کښې تغيير راولې ، "طرّار" معنی کښې زيادت وو خو داسې زيادت چې د سرقې تکميل يې راوستلو او د "عنب" او "رمان" په معنی کښې زيادت دے خو دا زيادت داسې دے چې د فاکهې په معنی کښې تغيير راولې ، ځکه "فاکهة" صرف « ما يتفکه به » ته وائي او دا «ما يتفتکه به مع الغذائيت » ته وائې نو ځکه مونږ فرق وکړو.

تشريح الصريح و الکناية

وَأَمَّا الصَّرِيْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهِ: بِعْتُ ، وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْمُرَادِ ، وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَايَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَتِرُالْمُرَادِوَذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا

ترجمه: * او هر چې صريح دے لکه دا قول شو چې يو کس اوائي "بعت واشتريت ووهبت" او اثر مرتب په صريح تعلق د حکم شرعی دے د ذات د کلام سره او قيام ددې لفظ په مقام د معنی کښې تردې چې مستغنی دے متکلم په اثر کولو کښې په لفظ باندې د نيت او قصد نه ځکه چې دا ظاهرالمراد دے او اثر مرتب په کناية يقيناً دا لفظ د کناية نه دے واجب عمل پدې لفظ د کنايې مګر په نيت سره ؛ ځکه چې دا مستترالمراد وې او دا کناية په مثل د مجاز ده مخکښې ددې نه چې دا متعارف نه وی ګرځيدلې*

تشريح: ﴿وأما الصريح ﴾ دې مقام کښې چند خبرې پيژندل ضرورې دې: ۱ـ ربط د ماقبل سره ۲ـ لغوې تحقيق د "صريح" ۳ـ اصطلاحی تعريف د "صريح" ٤ـ مثال د "صريح" ٥ـ حکم د "صريح".

۱ـ ربط؛ ربط معنوی: دا دے چې کله فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/۲ اقسامو د تقسيم ثالث نه نو شروع يې اوکړه په تفصيل د دريم/۳ قسم د تقسيم ثالث ، دری/۳ سولات مخې ته شول ۱ـ نفس تفصيل ولې کوې؟ ۲ـ تفصيل کښې يې دا په دريم/۳ مقام کښې ولې ذکر کړو؟ ۳ـ تفصيل څنګه کوې؟ **الجواب عن الاوّل:** ځکه تفصيل بعد الاجمال اوقع فی الذهن وې ، بل دا چې تفصيل ته محتاج دے، **الجواب عن الثانی:** تفصيل کښې يې په دريم/۳ مقام کښې ځکه ذکر کړو چې اجمال کښې په دريم/۳ مقام کښې ذکر وو ، اجمال کښې ځکه په دريم/۳ مقام کښې ذکر کړے وو ؛ چې حقيقت او مجاز اصل دې د صريح او کنايې دپاره او دا ئے فرع دې نو اصل طبع کښې مقدم وې نو په وضع کښې ئے هم مقدم کړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شې ، د کنايې نه يې

ځکه مقدم کړو ؛ چې په کلام کښې اصل صريح دے، او کنابه خلاف الاصل وې او اصل په طبع کښې مقدم وې نو په وضع کښې يې هم مقدم کړو **الجواب عن الثالث**: ١ـ تعيين به د قسم ثالث وکړې په ﴿اماالصريح﴾ سره ٢ـ تعريف بالمثال به وکړې ﴿فمثل قوله بعت و اشتريت ﴾ سره ٣ـ حکم په ورلره ذکر کړې په ﴿وحکمه تعلق الحکم فی عين الکلام﴾ ٤ـ تفريع به په دغې حکم وکړې ﴿حتی استغنی عن العزيمة﴾ ٥ـ دليل ددغې تفريع به ذکر کړې ﴿لأنه ظاهر المراد﴾ سره **ربط لفظی**: "أماالصريح" مبتداء "مثل قوله....الخ" خبر ، مبتداء خبر جمله اسميه خبريه ده.

٢ـ لغوی تحقيق: لغوې تحقيق کښې د درې/٣ خبرو اهتمام ضرورې دے ١ـ صيغة ٢ـ معنی ٣ـ مناسبت ، ﴿صريح﴾ "فعيل" وزن دے ، دا کله بمعنی الفاعل راځې او کله بمعنی المفعول راځې ، دلته دا بمعنی الفاعل دے ، دا مأخوذ دے د "صرحاً" نه "صرح" په لغت کښې خالص ته وائې [منجد ، مولوی يعقوب] مصطلح صريح ته هم ځکه صريح وائې ، چې دے د احتمالاتو نه پاک وې او "صرح" په معنی د ظهر سره هم راځي ، ددې وجې نه بنګلې ته هم "صرح" وائې ، کما قال الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** ﴿إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ﴾[1] او ديته صرح ځکه وائې چې دا ښکاره او ظاهر وې د نورو آبادو نه ، اصطلاحی صريح ته هم ځکه صريح وائې ، چې دے ظاهر المراد وې.

٣ـ اصطلاحی تعريف: دلته دوه/٢ خبرې دې: **أـ** اصطلاحی تعريف د "صريح" **ب ـ** ماتن اصطلاحی تعريف ولې ونه کړلو.

أـ « لفظ ظهر المراد به ظهوراً تاماً بالاستعمال حقيقتاً کان أو مجازاً » "لفظ" په منزله د جنس دے ټول اقسام د کتاب الله شامل وو "ظهر المراد" سره خفی ، مشکل ، مجمل ، متشابه اوتل "ظهوراً تاماً" سره ظاهر اوتلو ؛ ځکه د هغې ظهور تام نه وې ، البته نص ، مفسر ، محکم پکښې داخل دې ؛ ځکه د هغې ظهور تام وې "بالاستعمال" سره ترې دا هم اوتل ؛ ځکه د هغوئ ظهور تام دے ، خو د نورو د قرائنو د وجې نه او دصريح ظهور د استعمال د وجې نه تام دے "حقيقتاً کان أو مجازاً" دې تعميم کښې ئے اشاره دې خبرې ته اوکړه چې صريح حقيقت هم راتلے شي او مجاز هم راتلے شي او کنايه کښې به هم راشي چې حقيقت هم راتلے شي او مجاز هم راتلے شي.

پدې اعتبار سره صريح دوه/٢ قسمه دے: ١ـ صريح وې او حقيقت وې ، لکه: حقيقت مستعمل متعارف ٢ـ صريح وې او مجاز وې ، لکه: مجاز متعارف ، دغه شان کنايه هم په دوه/٢ قسمه راځې ١ـ حقيقت وې کنايه وې ، لکه: حقيقت مهجوره ٢ـ مجاز وې کنايه وې ، لکه: مجاز غير متعارف.

سوال: دا قانون دے چې په اقسامو د تقسيم واحد کښې يو تقسيم د بل سره نه جمع کيږې او دا اقسام د تقسيم واحد دي ، نو څنګه صريح د حقيقت سره جمع کيږې؟ **جواب**: ددې په مينځ کښې

---

[1] سورة النمل ، الأية:٤٤.

لګ فرق دے ، چې اقسام د تقسیم ثالث اوّلاً حقیقت اومجاز دي ، بیا صریح او کنایه د حقیقت او مجاز اقسام دي ، جمع په هغې کښې ناروا ده چې اقسام اولی وې او دا اقسام ثانوې دي.

ب ـ مصنف ﷺ تعریف بالمفهوم ولې ونه کړو او تعریف بالمثال یې وکړ؟ **جواب:** مصنف ﷺ پدې طریقې سره اشاره کوې دې خبرې ته چې لکه څنګه د "صریح" مراد ظاهر دے ، نو تعریف یې هم ظاهر دے ، دویم/۲ دا چې بالکلیه یې تعریف نه دے پریخودے روستو دلیل کښې یې ورته اشاره کړې ده ﴿لأنه ظاهر المراد﴾ سره [مولوی یعقوب] یا دا متن دے او مبنٰی د متونو په اختصار ده.

٤ـ مثال: ﴿فمثل قوله بعت واشتريت ووهبت﴾ لکه دا قول شو چې یو کس اوائې : "بعت و اشتریت و وهبت" څکه د "بعت" چې کومه معنی ده، چې: یو څیز د خپل ملک نه ویستل بالعوض او "اشتریت" معنی: یو څیز په خپل ملک کښې راوستل بالعوض او "وهبت" معنی: یو څیز د خپل ملک نه ویستل بلا عوض ؛ نو دا معانی واضح دې ، کله چې هم دا ذکر شې او شرائط ددې پوره وې نو ددې هغه معنی سمدست ذهن ته راځې.

٥ـ حکم: ﴿وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام﴾ حکم اوّل نه مراد اثر مرتب دے او ثانی نه مراد حکم شرعی دے ؛ اثر مرتب د صریح تعلق د حکم شرعی دے د هغه ذات د کلام ، یعنی چې کله هم ذات د کلام ذکر شې نو د هغه لفظ د کلام سره به دغه حکم شرعی ثابتیګی قطع لحاظ ددې نه که ددغه حکم شرعی نیت یې کړے وې او که نه وې کړے ، لکه یو سړې "بعت" اوئیلو او مکان کښې ورسره بل چا قبول وکړو نو بیع اوشوه که قصد یې کړے وې او که نه وې کړے.

اعتراض: د حکم تعلق خو د معانیو سره راځې نه د الفاظو سره څکه الفاظ خو وسائل او ذرائع دې ، پدې اثر نه مرتب کیږې ، مثلاً: ته یو پنجابی ته کنځل وکړې نو هغه خو پدې نه پوهیګې ؛ څکه کنځل چې چاته وکړې نو په سامع دا اثر مرتب کوې چې هغه یا خفه شې یا جګړه کوې او پنجابی مثلا چې ستا په خبرو نه پوهیګې نو هغه دا یو هم نه کوې؟ **جواب:** مصنف ﷺ ددې جواب کوې په ﴿قوله: وقيامه مقام معناه﴾ چې دا لفظ قائم شوے دے په مقام د معنی کښې ؛ او قانون دا دے ، چې: کله یو شیء د بل شیء په ځائے قائم شې نو هغه اثر پرې مرتب کیږې ، نو چې کله لفظ په ځائے د معنی قائم شو نو د معنی اثر پدې لفظ راځې.

﴿حتى استغنى عن العزيمة﴾ دا پرې تفریع کوې ، چې فائده یې دا شوه چې : مستغنی دے متکلم په اثر کولو په لفظ باندې د نیت او قصد نه یا مستغنی دے لفظ د صریح په اثر مرتب کولو کښې د نیت او ارادی نه ، چنانچه فقهاؤ دا مسئله بیان کړې ده ، چې یو سړې لره پرنجے راغلو او خزه یې ورته مخامخ ناسته وه پرنجی نه پس یې د "الحمدلله" په ځائے باندې "انتِ طالقٌ" اوئیل نو دا خزه په ده باندې طلاقه شوه ، اګرچې ده قصد د طلاقو نه دے کړے ؛ څکه دا لفظ د طلاق په خپل معنی کښې صریح دے.

﴿لأنه ظاهر المراد﴾ دليل پيش کوي ددې تفريع دپاره چې ولې مستغنی دے د نيت نه ؟ نو دا ځکه چې نيت وئيلے شي تعيين ته او دا بعد الابهام راځي او صريح ظاهرالمراد وي ابهام پکښې نشته.

﴿وحكم الكناية أنه لايجب العمل به الا باالنية﴾ دې مقام کښې هم چند خبرې پيژندل ضرورې دي: ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوي تحقيق د "كناية" ٣ـ اصطلاحی تعريف د "كناية" ٤ـ حكم الكناية ٥ـ مثال د "كناية" ٦ـ نور تفصيلا پديکښې.

١ـ ربط: ربط معنوي دا دے چې کله فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دريو/٣ اقسامو د اقسام اربعو د تقسيم ثالث نه نو اوس يې شروع اوکړه په تفصيل د څلورم/٤ قسم د اقسام اربعو د تقسيم ثالث نه ، دری/٣ سوالات معهوده رامخی ته شول جوابات بالترتيب ١ـ نفس تفصيل کوی د وجې د "مامرّ" نه ٢ـ تفصيل کښې يې په څلورم مقام کښې ذکر کړو د وجې د "مامرّ" نه ٣ـ يو/١ به د كناية حكم ذکر کړې په ﴿وحكم الكناية﴾ سره ، دويم/٢ مثال به ورلره ذکر کړې په ﴿وذالک مثل المجاز﴾ سره ، دفع د سوال به وکړې په ﴿و سمى البائن والحرام﴾ سره ، څلورم/٤ يو قانو به ذکر کړې ﴿ثم الاصل فی الكلام هو الصريح﴾ ، پنځم/٥ به پدې قانون تفريع وکړې ﴿وظهر هذالتفاوت فيما يدرأ بالشبهات﴾.

٢ـ لغوی تحقيق: درې/٣ خبرې پيژندل پکار دي: ١ـ صيغة ٢ـ معنی ٣ـ مناسبت ، "كناية" صيغة د مصدر ده ، د باب "ضَرَبَ يَضْرِبُ" نه ، لغت کښې په معنی د اشاري سره هم راځي او په معنی د استتاره سره هم راځي ، او مصطلح کناية کښې هم په اشارو خبرې کيږې او استتار پکښې هم وي، او بعضی خلق د کناية دا معنی کوي، چې : تعبير کول د يو شئ معلوم نه په يو داسې لفظ سره چې هغه واضح الدلالت نه وي په مقصود باندې دپاره د يو غرض د اغراضو نه ، لکه: يو سړې ته خه پته ده چې زيد مجلس ته حاضر شوے دے، او د هغې نوم نه اخلی او اوائي چې « جاء فلان » نو پديکښې غرض ابهام شو په سامعينو باندې.

٣ـ اصطلاحی تعريف: « لفظ استترالمراد منه بالاستعمال حقيقتاً كان او مجازاً » "لفظ" په منزله د جنس وو ټولو ته شامليدو "استترالمراد" سره د جانب د ظهور ټول اقسام اوتل "بالاستعمال" سره خفی ، مشكل ، مجمل ، متشابه اوتل ، ځکه د هغې استتار د استعمال د وجې نه نه دے "حقيقتاً كان او مجازاً" کښې عموم طرف ته اشاره شوه چې داد حقيقت او مجاز سره جمع کيدے شي.

سوال: ماتن ولې تعريف ونه کړو د کناية؟ **جواب**: ديکښې اشاره ده دې خبری ته چې لکه څنګه کناية کښې استتار دے نو تعريف يې هم مستتر دے بل دا چې تعريف يې بالکليه نه دے ترک کړے ، روستو يې اشارة ذکر کړے دے په ﴿لأنه مستتر المراد﴾ سره [مولوی يعقوب] يا دا چې دا متن دے او مبنی د متونو په اختصار وي.

٤ـ حكم: ﴿وحكم الكناية انه لايجب العمل به الا بالنيّة﴾ مقصد دا چې که چرې تا يو کنايي لفظ استعمال کړو نو پدې حکم شرعی نه مرتب کيږي تر څو چې تا نيت نوې کړے ، مثلاً : "انتِ بائن" تا خزي ته اوئيل نو پدې چې اثر د حکم شرعی ـ جدا والے ـ مرتب کيږي ، نو دا پدې لفظ د "انتِ بائن" سره نه مرتب کيږي بلکه دا په نيت سره مرتب کيږي ، بيا عام ددې نه که حقيقتاً وې او که حکماً ، حقيقتاً دا چې خزي ته دې "انتِ بائن" اوئيل او نيت دې د طلاقو وکړو، او حکماً دا چې مذاکره دطلاقو کيدله او دې سړې خپلې خزې ته اوئيل "انتِ بائن" نو اګرچې ده نيت نه دے کړے خو دا حالت د مذاکرې د طلاقو قائم دے په مقام د نيت ، بيا نيت ځکه ضروری دے چې نيت تعيين ته وئيلے شي او تعيين راځي بعدالابهام او کنايي کښې هم ابهام وې.

٥ـ مثال: ﴿وذالک مثل المجاز قبل ان يصير متعارفاً﴾ او دا کنايه داسې ده لکه **مجاز** مخکښې ددې نه چې متعارف نه وې ګرځيدلے ، نو **مجاز** چې متعارف نه وې ګرځيدلے نو دا هغې مراد مستتر وې ؛ لهذا که ده نيت کړے وو، نو اثر پرې مرتب کيږي او که نيت يې نه وو کړے نو بيا پرې اثر نه مرتب کيږي ، معلوم شوه دا خبره چې **مجاز** متعارف شي نو دا صريح ګرځي او چې متعارف شوے نه وې نو دا کنايه ګرځي ، د حقيقت او کنايې په درميان کښې نسبت د عموم خصوص من وجه شو ؛ حقيقت به هم وی کناية به هم وې ، لکه: حقيقت مهجوره ، حقيقت به وې کناية به نه وې ، لکه : حقيقت مستعمله، او کنايه به وې خو حقيقت به نه وې ، لکه: **مجاز غير متعارف**.

وَسُمِّىَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَاكِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا؛ لِأَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِىْ لَكِنَّ الْإِبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَتَعْمَلُ فِيْهِ؛ فَلِذٰلِکَ شَابَهَتْ الْكِنَايَاتِ، فَسُمِّيَتْ بِذٰلِکَ مَجَازًا، وَلِهٰذَا الْإِبْهَامِ أُحْتِيْجَ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِكَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَاعَامِلًا بِمَوْجَبِهِ إِلَّا فِىْ قَوْلِ الرَّجُلِ إِعْتَدِّىْ؛ لِأَنَّ حَقِيْقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَاأَثَرَ لِذٰلِکَ فِىْ النِّكَاحِ، وَالْإِعْتِدَادُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُّرَادَ بِه مَايُعَدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَقْرَاءِ، فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ وَزَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِه الطَّلَاقُ؛ بَعْدَ الدُّخُوْلِ إِقْتِضَاءً، وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ فَاسْتُعِيْرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهِ، وَكَذٰلِکَ قَوْلُهُ إِسْتَبْرِئِىْ رَحِمَکِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ أَنَّ النَّبِىَّ صَلَّي الله عَلَيْه وَ سَلَّم قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: " اعْتَدِّي "[١] ثُمَّ رَاجَعَهَا، وَكَذٰلِکَ أَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ، فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلاً بِمُوْجَبِهِ ـ ثُمَّ الْأَصْلُ فِىْ الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيْحُ فَأَمَّاالْكِنَايَةُ فَفِيْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَقْصِرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ ـ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيْمَا يُدْرَأُ بِالشُّبْهَاتِ حَتّٰى أَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰى نَفْسِه بِبَعْضِ الْأَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْعُقُوْبَةِ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوْبَةَ.

---

[١] السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ٥٦١).

ترجمه: *او مسمّیٰ کړے شوے دے لفظ د بائن او حرامو او ددې په شان نور چې کوم الفاظ دې په کنایات الطلاق سره په طریقه د مجاز باندې ځکه چې دا معلومة المعانی دې لیکن ابهام ثابت دے په هغه څه کښې چې دا کنایات متصل کیږې د هغې سره او دا الفاظ اثر کوې په دې کښې پس ددې ابهام د وجې نه دا الفاظ مشابه شو د کنایات حقیقیؤ سره نو دا الفاظ مسمّیٰ شو په دغه نوم د کنایة سره په طریقه د مجاز باندې او ددې ابهام د وجې محتاج کړے شو دا الفاظ نیت ته نو پس کله چې زائل شو ابهام په نیت کولو سره (چې هغه قطع د وصلت عن النکاح او عن الزوج ده) نو واجب شو عمل په موجباتو او مقتضیاتو ددې الفاظو باندې بغیر د ګرځولے کیدلو ددې الفاظو نه عبارت د صریح کلام نه او ددې وجې نه مونږ ګرځولي دې دی لره بوائن مګر په قول د سړې کښې "اعتدّی" عدت تیر کړه یا شمیر وکړه ځکه حقیقت ددې قول دپاره د حساب کولو دے او ددې حساب دپاره په قطع کولو د نکاح کښې هیڅ اثر نشته او شمیر کول احتمال لرې چې اراده شې پدې سره هغه څه چې شمیریدلے شې د غیر اقراء نه نو کله چې دے نیت وکړې د حیضونو او زائل شې ابهام په نیت سره نو ثابت شو پدې قول چې "اعتدّی" دے طلاق پس د دخول نه په طریقه د اقتضاء سره او مخکښې د دخول نه ګرځولے شې دا لفظ د "اعتدّی" مجاز محض د طلاق نه ځکه دا طلاق ددې سبب دے، نو استعاره وشوه د حکم ـ چې اعتداد دے ـ د خپل سبب دپاره ـ چې طلاق دے ـ او دغه شان دا قول چې "استبرئی رحمک" او په تحقیق سره راغلے دے پدې سره سنت چې نبی ﷺ ام المؤمنین سوده ﷺ ته وئیل وو "اعتدّی" چې ته عدت تیر کړه بیا یې ورته رجوع اوکړه او په مثل د "اعتدّی" ، "انت واحدة" هم احتمال لرې صفت دپاره د "طلقة" او احتمال د صفت لرې دپاره د "مرئی" نو هر کله چې زائل شو ابهام په نیت سره نو کیږې دا "انت واحدة" دلیل په صریحی طلاقو باندې نه دې عامل کونکې په اعتبار د موجب او معنی سره، بیا راجح په کلام کښې صریح دے هر چې کنایة دے نوپه هغې کښې یو قسم ته قصور او کوتاهی ده په دې حیثیت چې دا لفظ د کنایة قاصر دے، او کوتاه دے د اظهار المراد نه بغیر د نیت نه، او ظاهریږې اثر ددې تفاوت په هغه احکامو کښې چې هغه دفع کیدلے شې په شبهاتو سره فائده یې دا شوه چې اقرار کونکے په نفس خپل باندې په بعض اسبابو هسی اسباب چې موجب للعقوبت وې ترڅو چې ذکر نه کړې لفظ صریح لره نو نه واجبوې حد او سزا لره *

﴿قوله: وسمی البائن والحرام ونحوهما.........﴾ دې ځائے نه مصنف ﷺ په اجمالی خبرو کښې شپږمه خبره ذکر کوې ؛ نور تفصیلات په کنایة کښې او په تفصیل کښې دریمه خبره ذکر کوې ؛ چې هغه دفع د سوال ده ، دا جمله مستأنفه ده واقع شوې ده په جواب د سوال مقدر کښې ، چې تا چې کوم تعریف د کنایة کړے دے « ماастتر المراد » نو دا نه دے صحیح ځکه داسې الفاظ مونږ تاته خودلے شو چې په هغې دا تعریف نه صادقیږي ، لکه : "البائن ، الحرام ، بتتة ، بتلة " شو ؛ وجه دا ده چې ددې کوم معانی دې نو هغه عارف د لغت ته ظاهر دې مستتر نه دې ، چې "بائن" د "بینونت" نه دے جدا

والی ته وائي ، "حرام" د "حرمت" نه منع ته وائي ، "بتلة" د "بتل" نه دے په معنی د قطع راځي او "بت" هم په معنی د قطعی او جداوالي راځي ، نو دیته کنایات وئیل نه دي پکار ؛ ځکه د دوئ د معانيؤ مراد ظاهر دي او حال دا دے چې تاسو دیته کنایات الطلاق وایئ ، فقهاء هم دا وائي چې چا خپلې خزی ته "انتِ بائن یا انتِ حرام" اوئیل نو پدې سره طلاق بائن واقع کیږي په طریقه د کنایې سره، یا دا چې د کنایې کوم تعریف تاسو وکړو نو دا نه دے صحیح ، ځکه دا جامع نه دے او کوم تعریف چې شان یې دا وي نو هغه نه وي صحیح نو دا تعریف هم صحیح نه شو ، دا خبره خو واضح ده چې کوم تعریف جامع نه وي نو هغه نه وي صجیح ؛ ځکه تعریف کښې جامعیت مانعیت شرط دے ، تعریف جامع ځکه نه دے ؛ چې "بائن او حرامٌ" یا دغه شان نور الفاظ دغه افرادو ته دا تعریف نه شامليږي ، ځکه دا ظاهر المراد دي؟ نو ددې اعتراض مذکور نه مصنف ﷺ پدې الفاظو سره جواب وکړو ، حاصل د جواب دا دے چې : کنایات الطلاق ته چې کنایات وئیلے کیږي نو دا ورته مجازاً وئیلے کیږي ، نو که زمونږ تعریف ورته شامل نه شي نو خیر دے ، ځکه دغه تعریف دے د کنایات حقیقيؤ او دا کنایات مجازی دي او کنایات حقیقی ځکه نه دي چې معانی یې معلوم دي.

﴿لکن الابهام فیما تتصل به﴾ "لکن" راځي دپاره د استدراک او استدراک وئیلے شي : "دفع د توهم چې ناشی وي د کلام سابق نه" نو ماقبل نه دا وهم پیدا شو چې هر کله دا معلومة المعانی دي نو بیا ورته کنایات مجازاً ولې وایئ ، نو مصنف ﷺ جواب کوي چې د معانیو په اعتبار سره پکښې ابهام نشته خو د اتصال په اعتبار سره پکښې ابهام دے ، هغه پدې شان چې دا الفاظ ـ انتِ بائن ـ چې استعمالیږي ، نو د "بائن" معنی خو معلوم ده چې بینونت جداوالے دے ، خو دا جدا والے د اتصال په اعتبار سره مبهم دے ؛ ځکه جداوالے سبق اتصال غواړي ، دا جدا والے د اتصال پدې شان سره مبهم دے ، چې دا اتصال دې جدا شي د اقاربو نه یا د زوج نه ، نو کنایة حقیقی مشبه به شوه، او کنایات الطلاق یې مشبه شو ، وجه د شبه پکښې ابهام ابهام دے ، البته جهت د ابهام کښې فرق دے کنایة حقیقی کښې ابهام فی المعانی او دلته ابهام فی الاتصال دے.

﴿وتعمل فیه﴾ دا عطف تفسیر دے دپاره د ﴿ما یتصل به﴾ بیا دې عطف تفسیر ته ولی ضرورت راغلو؟ نو دا دپاره د دفع د سوال ، چې کنایات الطلاق یا د ژبې سره متصل کیږي ؛ ځکه دهغې نه یې صدور کیږي یا د خزی سره متصل کیږي ؛ ځکه په هغې یې وقوع کیږي او دا دواړه معلوم دي، یا دا چې "کنایات الطلاق" الفاظ دي او الفاظ د معانیو سره متصل کیږي ، نو په کلام کښې دې تعارض راغلو ؛ مخکښې دې اوئیل چې « معلو مة المعانی » دي او اوس وائي چې ابهام په « ما تتصل به » ددې کښې دے یعنی په معانیو کښې ابهام دے؟ نو مصنف ﷺ په ﴿وتعمل فیه﴾ سره جواب کوي چې دلته مراد اتصال په طریقه د تأثیر دے ، چې دا الفاظ په کوم شیء کښې اثر کوي او الفاظ په قطع د وصلت کښې اثر کوي چې دا اتصال ختم کړي او دا اتصال خو مبهم دے.

﴿فلذالک شابهت الکنایات﴾ دا الفاظ د کنایات الطلاق مشبه او کنایات حقیقی ورسره مشبه به شو او چې ذکر د یو لفظ وشي او هغه په خپله معنی حقیقی کښې مستعل نه شي په غیر کښې مستعمل شي نو د معنی موضوع له نه چې انتقال غیر موضوع له ته وشي نو ددې په مینځ کښې کله اتصال معنوي وي او کله صوری ، نو دلته دا اتصال معنوي شو ؛ چې هغه مشبه او مشبه به دې.

﴿ولهذاالابهام احتیج الی النیّة﴾ دا په ماقبل باندې بله تفریع ده او پدې سره مقصود دفع د سوال ده ، چې دا الفاظ کنایات الطلاق شو نو چې یو سړے خپلې خزی ته "انتِ طالق" اوائي نو دا طلاق واقع کیګي که دي سړي نیت کړے وي او که نه وي کړے او چې "انتِ بائن" اوائي نو دا طلاق به هله واقع کیږي چې نیت یې کړے وي او چې نیت یې نه وي کړے نو بیا نه طلاق نه واقع کیږي ، نو دا څنګه د طلاقو نه کنایة شوه؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي ، چې: نیت تعیین ته وائي او تعیین بعدالابهام راځي نو پدې الفاظو د طلاقو کنائیو کښې ابهام وو ، ددې ابهام د وجې نه دا نیت ته محتاج شو او هر چې "انتِ طالق" نو په هغې کښې ابهام نه وو هغه صریح وو نو نیت ته نه وو محتاج.

﴿فإذا زال الابهام بالنیّة﴾ دا دفع د بل سوال ده، دا قانون دے چې کنایة کښې یو "مکنِی" وي او بل "مکنِی عنه" او "مکنِی" په حکم د "مکنِی عنه" کښې وي ، اوس چې یو سړے خپلی خزی ته "انتِ بائن" اوائي نو دا "مکنِی" دے او ددې "مکنِی عنه" "انتِ طالق" دے، نو په "مکنِی عنه" سره طلاق رجعی واقع کیږي؟ نو پکار ده چې پدې سره هم رجعی طلاق واقع شي ، حالانکه تاسو وایئ چې پدې طلاق بائن واقع کیږي ، نو مصنف ﷺ جواب کوي چې پدې باندې اطلاق د کنایې مجازاً شوے دے او ستا دا قانون په کنایة حقیقةً کښې دے ، نو دلته دا الفاظ بنفسها مؤثّر وایو هر کله چې دا الفاظ بنفسها مؤثّر شو نو ددې الفاظو په معنی کښې جداوالے دے ، چې جدا والے شو نو ځکه پرې طلاق بائن واقع کیږي طلاق رجعی کښې جدا والے نه وي ، دا مسلک د احنافو دے ، امام شافعی او امام زفر ﷺ حلاف کوي او هغوئ وائي چې په کنایات الطلاق باندې طلاق رجعی واقع کیږي.

﴿الا فی قول الرجل اعتدّی﴾ دا استثناء ده د ﴿بوائن﴾ نه ؛ چې کنایات الطلاق سره به طلاق بائن واقع کیږي خو دری/۳ الفاظ ترې مستثنیٰ دي ۱۔ اعتدّی ۲۔ استبرئی رحمک ۳۔ انتِ واحدة ، نو دا دری/۳ الفاظ چې یو سړي خپلی خزی ته اوئیل او نیت یې د طلاقو کړے وو ، نو دا هم کنایات الطلاق دي خو پدې باندې به طلاق رجعی واقع کیږي ، د هغې وجه دا ده چې دا کنایه ګرځیدلے شي د صریح طلاقو نه او په صریح طلاقو باندې ـ چې واقع شي په مدخول بها زنانه ـ نو طلاق رجعی پرې واقع کیږي ، نو دري سوالات مخې ته راغلل ۱ـ کنایات الطلاق ورته مجازاً ولې وایی ؟ حقیقة کنایه ورته ولې نه وایی ؟ ۲ـ "اعتدّی" ته تاسو کنایات الطلاق ولی وایی؟ ۳ـ پدې تاسو طلاق رجعی واقع کوئ نو طلاق بائن پرې ولې نه واقع کوئ ؟ **الجواب عن الاوّل**: ﴿لأن حقیقته للحساب﴾ دیته مونږه کنایة حقیقة نه وایو ؛ ځکه کنایة حقیقی هغې ته وائي چې د هغې معنی معلوم المراد نه وي او ددې الفاظو

معنى خو معلوم المراد ده، **الجواب عن الثانى:** ﴿ولا اثر لذالک فى النکاح﴾ کنایه مجازی ورته ځکه وایو چې ددې حساب دپاره په قطع کولو د نکاح کښې څه اثر نشته. **سوال:** چې د نکاح په قطع کولو کښې يې اثر نشته نو بيا ولې نکاح قطع کوی؟ **جواب:** ﴿والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد..﴾ مصنف ﷺ جواب کوې حاصل د جواب دا دے ، چې دا "إعتدّى" لفظ د محل په اعبار سره مبهم دے ؛ ځکه دا "إعتداد" ـ شمیرول ـ احتمال د "أقراء" هم لرې او د "غير أقراء" هم لرې ، احتمال د "غير أقراء" داسې ، چې: شمير که د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نعمتونه کوم چې په تا کړې دې يا شمير کړه هغه پيسی چې کومه تاته ميلاؤ شوې دي ... او احتمال د "أقراء" داسې ، چې: ته خپل عدت شمير کړه ، نو د دې وجې نه پديکښې إبهام پيدا شو ؛ چې دا شمير د "أقراء"مراد دے که د "غير أقراء" ، نو ځکه ورته کناية مجازاً وائې؟

الجواب عن الثالث : ﴿فإذا نوى الأقراء..﴾ مقصد د دې دا دے چې خزه دوه/٢ قسمه راځې ١ـ مدخول بها ٢ـ غير مدخول بها ، نو که "اعتدّى" يو سړې مدخول بها زنانه ته اوئيل نو پدې سره طلاق رجعى واقع کيږې او غير مدخول بها ته يې اوئيل نو پدې سره طلاق بائن واقع کيږې ، خو د وقوع طريقه يې مختلف ده ، مدخول بها ته چې "اعتدّى" اوائې او نيت د طلاقو وکړې نو پدې سره طلاق رجعى واقع کيږې په طريقه د اقتضاء النص سره او غير مدخول بها ته چې "اعتدّى" اوائې او نيت د طلاقو وکړې نو پدې سره طلاق بائن واقع کيږې په طريقه د مجاز محض سره ، بيا دلته چند خبرې پيژندل غواړې ١ـ مدخول بها ٢ـ غير مدخول بها ٣ـ "اعتدّى" چې مدخول بها ته اوئيلے شي نو طلاق رجعى پرې ولې واقع کيږې او چې غير مدخول بها ته اوئيلے شي نو طلاق بائن ولې واقع کيږې ؟ ٤ـ تفصيل د طريقى ، اوس تفصيل د هرې خبرې بالترتيب.

١ـ مدخول بها هغې زنانه ته وائې چې د هغې سره د نکاح نه پس صحبت شوے وې ، که دا صحبت په طريقه د جماع سره وې او که په طريقه د خلوت صحيحه سره ٢ـ غير مدخول بها هغې ته وائې چې د زنانه سره د نکاح نه پس صحبت نه وې شوے ، نه په طريقه د جماع سره او نه په طريقه د خلوت صحيحه سره ٣ـ دا ځکه چې مدخول بها دپاره عدت شته دے نو چې د کومې زنانه دپاره عدت وې ، دهغې طلاق په درى/٣ قسمه راځې: **أـ** طلاق رجعى **ب ـ** طلاق بائن **ج ـ** طلاق مغلظ ، او غير مدخول بها زنانه طلاق په دوه/٢ قسمه راځې **أـ** طلاق بائن **ب ـ** طلاق مغلظ ، نو ددې وجې نه طلاق بائن واقع کيږې پدې باندې ٤ـ تفصيل ددې داسې دے ، چې مدخول بها ته يو سړے "اعتدّى" اوائې ، نو د حيضونو او عدت شمير چې کيږې نو دا حکم دے او مسبب دے ، ددې دپاره سبب پکار وې نو سبب ددې دپاره به په طريقه د اقتضاء سره مخى ته راولې نو هله به عدت تيروې ، اوس هغه سبب ددې دپاره طلاق دې ، عدت ولې تيروه ؟ ځکه چې ته ما طلاقه کړې يې ؛ نو دا "اعتدّى" لفظ "مقتضِى" دے او "لأنى طلقتکِ" ورلره "مقتضىٰ" دے ، اقتضاء النص ديته وائې ، چې: «جعل غير

المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق» دې سړې چې "اعتدّی" اوئلو نو دلته مونږ "طلقتکِ" رااوستلو دا منطوق نه وو، خو مونږ منطوق وګرځولو د "اعتدّی" لفظ د صحیح کولو دپاره، نو هر کله چې طلاق په طریقه د اقتضاءالنص سره رااوتل، نو چې صریح طلاق وې او په مدخول بها باندې واقع شې نو پدې سره طلاق رجعی واقع کیږې، دویم دا اقتضاءالنص د قبیلې د ضروریاتو نه دے او قانون دا دے، چې: «ما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرالضرورة» په طلاقو کښې په اعتبار د کیف سره په رجعی زمونږ ضرورت پوره کیږې، نو صیرورت کول بائن ته دا د ضرورت نه زیات کار کول دې او په اعتبار د کم سره په یو/١ باندې زمونږ ضرورت پوره کیږې نو صیرورت کول دوه/٢ یا دری/٣ ته زیاتے کول دې په ضرورت باندې.

او چې زنانه مدخول بها نه وې او هغې ته یو سړے "اعتدّی" اوائې او نیت پرې د شمیرلو د عدت یا د حیض وکړې نو په دغه صورت کښې د غیر مدخول بها طلاق دوه/٢ قسمه راځې أـ طلاق بائن ب ـ طلاق مغلظ، طلاق رجعی پکښې نه راځې؛ ځکه د هغې تعلق د عدت سره دے او په غیر مدخول باندې عدت نشته، نو دلته به طلاق بائن واقع کیږې په طریقه د اقتضاءالنص نه، بلکه دا "اعتدّی" به مجاز ګوځو د "کونی طالقاً" نه، بیا مونږ اوئیل چې دا به د "کونی طالقاً" نه مجاز ګرځو، دا دپاره د دفع د **سوال**، چې: غیر مدخول بها زنانه ته یو سړے "اعتدّی" اوائې نو دا مجاز دے د طلاقو نه نو ددې دپاره به مستعار منه څه ګرځوې؟ یا به "انتِ طالق" ګرځوې یا "انتِ مطلّقة" یا "طلّقتُکِ" یا "طلِّقی" او دا ټول نه صحیح کیږې؛ ځکه دا ټول اخبارات دې او "اعتدّی" امر دے، دا انشاء وې دویم/٢ دا چې "انتِ طالق او انت مطلَّقة" دا جملې اسمي دې او "طلَّقتُکِ" جمله فعلیه ده او "اعتدّی" جمله انشائیه ده او که د "طلِّقی" نه یې مجاز ګرځوې نو دا خو تفویض الطلاق دے، طلاق نه دے او تاسو وایئ پدې سره طلاق واقع کیږې؟ نو جواب وشو چې دا ددې یو نه هم مجاز نه ګرځو، بلکه دا د "کونی طالقاً" نه مجاز ګرځو نو مناسبت راغلو په درمیان د مستعار او مستعارمنه کښې.

سوال: د حقیقت نه چې مجاز ته صیرورت وشي نو دوه/٢ خبرې غواړې ١ـ قرینه ٢ـ علاقه، دلته قرینه څه ده او علاقه څه ده؟ **جواب**: قرینه دا ده چې "اعتدّی" په خپله معنی نه صحیح کیږې، ځکه دا چې په خپله معنی واخلو نو معنی دا چې عدت تیر کړه او په غیر مدخول بها باندې عدت نه وې، نو "دلالة نفس الکلام" په دې باندې قرینه شوله، علاقه مصنف ﷬ ذکر کوې په ﴿لأنه سبب﴾ سره، چې دا طلاق سبب د عدت دے، طلاق سبب، عدت ورلره مسبب، نو ذکر د مسبب (عدت) مراد ترینه سبب (طلاق).

اعتراض: چې ته وائې چې طلاق سبب دے دپاره د عدت او عدت ورلره مسبب دے، نو ستا د کلام نه دا معلوم شوه، چې عدت صرف په طلاقو سره راځې؛ چې کله طلاق راشې نو عدت به ضرور راځې، حالانکه غیر مدخول بها ته چې دا لفظ استعمال کړې نو طلاق راغله او عدت

نشته؟ **جواب**: د استعارى دپاره سببيت فى الجمله ضرورۍ دے په محل د استعارى كښې سببيت ضرورۍ نه دے ؛ چې په يو ځائے د ځايونو كښې سبب وې نو اګرچې په محل د استعاره كښې سببيت نه وې نو دا هم كافى كيږې ، نو هغه زنانه چې مدخول بها ده او هغې له طلاق وركړے شې نو عدت پرې شته نو فى الجمله سببيت راغلو.

اعتراض: ته وائې طلاق سبب دے او عدت مسبب نو دلته ذكر د مسبب او مراد ترينه سبب شو ، حالانكه مخكښې مصنف ﷺ دا خبره كړې ده ؛ چې سبب مسبب كښې استعاره د يو جانب نه وې ، چې ذكر د سبب وشې او مراد ترينه مسبب وې او د بل حانب نه صحيح كيږې ؛ چې ذكر د مسبب وشې او مراد ترينه سبب شې؟ **جواب** : دلته سبب مسبب په معنى د علت معلول سره دې او كله چې سبب مسبب په معنى د علت معلول سره شې نو هلته استعاره د جانبينو نه صحيح كيږې. **سوال**: سبب په معنى د علت سره په هغه ځائے كښې راځې ، چې د سبب او مسبب په درميان كښې مساوات وې ، د يو بل سره خاص وې ، لكه: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾[1] او دلته داسې نه ده ؛ ځكه عدت د طلاقو سره نه دے خاص ، عدت به وې طلاق به نه وې ، لكه: يو سړې ام ولده آزاده كړه نو دا چې نكاح كوې د بل چا سره نو عدت به تيروې، يا يو سړې وينځه د چا نه واغستله او دا ورسره نكاح كول غواړې نو يوه مياشت عدت به تيروې، يا د يو سړې وينځه وه او هغه د چا په نكاح كښې وه دې سړې هغه آزاده كړه نو ددې دپاره خيار عتق دے ، چې ددې خاوند په نكاح كښې ځان پريږدې كه ځان آزادوې ، نو كه دې خزې د خاوند د نكاح نه ځان آزاد كړو نو دا به عدت تيروې او طلاق نشته؟ **جواب**: مونږ وايو دا عدت خاص دے د طلاقو سره ، خو دلته مونږ د طلاقو معنى كو: "مزيل د ملك نكاحى" او عدت نه هغه عدت مراد اخلو چې دپاره د استبراء د رحم وې ، نه د استحداد نو دا داسې سبب مسبب شو چې مساوات دې پكښې د يو بل سره خاص شو .

﴿وكذالک قوله استبرئى رحمک﴾ دا دويم/٢ قول ذكر كوې هغه الفاظو نه چې هغه كنايات د طلاق مجازاً دې او طلاق رجعى پرې واقع كيږې ، نو دلته هم هغه سوالات دې ١ـ"استبرئي رحمک" تاسو كنايه حقيقى ولې نه ګرځوئ ؟ ٢ـ مجازاً ورته ولې كنايه وايئ ؟ ٣ـ طلاق رجعى پرې ولې واقع كيږې ؟ **الجواب عن الاوّل**: ددې په معنى مراده كښې څه استتار نشته معنى مراده ې ظاهر ده نو ددې وجې نه ورته مونږ حقيقة كنايه نه وايو **الجواب عن الثانى**: مجازى ځكه ده چې ددې په محل كښې ابهام دے ؛ ځكه دا "استبرئي رحمک" ددې احتمال هم لرې چې ته رحم پاک كړه د جماع كولو دپاره چې څه درسره په حالت د پاكوالى كښې جماع او كړم او بچے پيدا شې، او دا معنى هم ده چې رحم دې پاک كړه د بل خاوند دپاره ؛ ځكه ماتاله طلاق دركړې دې ، نو پدې ابهام كښې په كنايه حقيقى او مجازى

[1] سورة يوسف ، الأية:٣٦.

کښې اشتراک دے ، اګر چې د ابهام جهت بدل دے ، د کنایه حقیقي ابهام په معنی مراد کښې دے او دلته په محل کښې دے ، نو ددې وجې نه ورته کنایه مجازی وایو، **الجواب عن الثالث**: چې مدخول بها وې نو طلاق رجعی ځکه واقع کیږي ، چې مونږ په طریقه د اقتضاءالنص سره مخکښې را اوباسو چې « استبرئی رحمک للجماع لأنی طلَّقتُکِ » نو "طلَّقتُکِ" لفظ صریح دے او په صریح سره طلاق رجعی واقع کیږي او دغه شان دا ثابت شوے په طریقه د ضرورت سره او « ما ثبت بالضرورة يتقدّر بقدر الضرورة » دلته ضرورت په مدخول بها کښې طلاق رجعی دے په اعتبار د کیف سره او یو دے په اعتبار د کم سره ؛ لهذا یو/١ طلاق رجعی به واقع کیږي ، که طلاق بائن واقع کړو نو دا د ضرورت نه زیات کار کول دي په کیف کښې او که دوه/٢ یا درې/٣ واقع کړو نو دا د ضرورت نه زیات کار کول دي په کم کښې او چې غیر مدخول بها وې نو دا "استبرئي رحمک" به مونږ مجاز ګرځو د "کونی طالقاً " نه ، علاقه پکښې ذکر د مسبب مراد ترینه سبب دے ؛ نور تفصیل مخکښې تیر شوے دے.

﴿وقد جاءت به السنة..﴾ دا دلیل نقلي پیش کوې ددې دپاره ، دا حدیث امام مسلم ﷫ ذکر کړے دے ، پس منظر د حدیث دا وو ؛ چې نبی ﷺ داخل شو په سوده ﷞ باندې او دې جړل په هغه چاباندې چې قتل شوي وو، ددې د اقاربو نه په ورځ د بدر او د هغوئ مرثیه یې کوله په اشعار د اهل مکه باندې ، دا خبره نبی ﷺ بده وګڼله نو وے وئیل ورته چې "اعتدّی" نو سوده ﷞ په خپل فعل باندې خفه شوه او سفارش یې نبی ﷺ ته وکړلو چې ما خپل نمبر عائشی ﷞ ته بخلے دے او ځه پدې اکتفاء کوم چې د قیامت په ورځ باندې ځه ستا په بیبیانو کښې راپاسم نو نبی ﷺ ورته رجوع وکړله .

بیا پکار مصنف ﷫ له دا وه چې دا یې د "اعتدّی" نه روستو ذکر کړے وے ، ځکه ددې تعلق د "اعتدّی" سره دے ، لیکن مصنف ﷫ دلته ځکه ذکر کړو چې دا حدیث د "اعتدی" په باره کښې عبارة النص دے او د "استبرئی" په باره کښې دلالة النص دے نو کله چې په "اعتدّی" سره رجوع ثابت شوه نو په "استبرئي رحمک" سره به په طریقه اولی رجوع ثابتیګي.

﴿قوله : وکذالک انت واحدة﴾ دا دریم لفظ ذکر کوې ، چې کنایات الطلاق دیته مجازاً وائې او طلاق رجعی پرې واقع کیږي دلته هم هغه درې/٣ خبري دي ؛ نو کنایه حقیقتاً ورته ځکه نه وایو چې "انتِ واحدةٌ" معنی ظاهره ده او کنایه حقیقي هغې ته وائې چې په معنی کښې یې استتار وې ، کنایه مجازی ورته ځکه وایو ، چې: ﴿یحتمل نعتاً للطلقة ویحتمل صفة للمرأة﴾ پدې کښې ابهام دے د نعت په اعتبار سره ، دا احتمال پکښې هم شته چې دا د طلاقو دپاره صفت شي «انتِ طلقة واحدة» خو بیا چونکه د "طلقة" حمل نه صحیح کیږي په زنانه باندې ، نو مجبوراً به مونږ مخکښې د هغې نه داسې وایو چې «انتِ طالق طلقة واحدة» یا « انت ذات طلقة واحدة» نو یو صورت کښې دغه "واحدة" صفت قائم شو په مقام د موصوف چې طلقة دے او بل صورت کښې صفت قائم شو په مقام د مضاف او مضاف الیه محذوفه او دا احتمال هم لرې چې دا صفت شي دپاره د زنانه ، چې «انت واحدة» ته یکتا یې په

حسن او جمال کښې یا ته یکتا یې زما په نزد باندې ستا په مثل بله زنانه نشته ، نو ددې ابهام د وجې نه یې د کنایة حقیقی سره مشابهت راغلو ، هلته هم ابهام وو او دلته هم ابهام ، اګرچې جهاتو کښې فرق دے کنایة حقیقی کښې په معنی مراد کښې ابهام وې او دلته په محل د اتصال کښې ابهام دے طلاق رجعی پرې ځکه واقع کیږي چې ﴿فأذا زال الابهام ..﴾ دلته دا ابهام په نیت سره زائل شو ، نیت تعیین ته وائې او تعیین پس د ابهام نه راځي او ابهام پدیکښې پدې طریقی سره وو چې دا صفت د طلاقو د ے که د ''مرئی'' دے ، نو چې یو انسان تعیین د طلاقو وکړلو په نیت سره ، نو دا صریح طلاق شو او په صریح طلاقو سره طلاق رجعی واقع کیږي چې کله ذکر وې ، نو چې کله ذکر نه وې نو په طریقه اولیٰ سره به طلاق رجعی واقع کیږي.

﴿لاعاملا بموجبه﴾ نه دې عمل کونکې په اعتبار د موجب او معنی سره ؛ ځکه په موجب ددې دری/۳ الفاظو کښې صلاحیت دقطع د نکاح نشته ، نو چې صلاحیت د قطع د نکاح پکښې نشته نو طلاق بائن پرې نه واقع کیږي ، نو پدې دری/۳ الفاظو کښې به ته طلاق رااوباسې او طلاق دې چې رااوستل نو هغه صریح شو، او په صریح طلاقو سره طلاق رجعی واقع کیږي، او دې الفاظو کښې صلاحیت د قطع د نکاح نشته نو دا مونږ په اعتبار د موجب سره عامل نه ګرځو ؛ ګنی چې طلاق بائن پرې واقع کړو.

اعتراض: تا اوئیل چې په ''انتِ واحدةٌ'' باندې به په نیت سره طلاق واقع کیږي ؛ ځکه پدې کښې ابهام دے ، حالانکه پدې کښې درې/۳ صورتونه دې او صرف په یو صورت کښې ابهام دے ؛ چې هغه صورت د وقف دے چې په ''انتِ واحدةٌ'' باندې وقف وکړې نو بیا پکښې ابهام شته ، پدې شان چې دا احتمال هم لرې چې دا صفت د طلاقو شې او دا احتمال هم لرې چې دا صفت د ''مرئیې'' شې ، نو نیت ته پکښې احتیاج راغلو او په صورت د نصب کښې دا متعین دے دپاره ددې چې دا صفت د ''طلقة او طلاقو'' شې ، نو چې صفت دپاره د طلاقو شو نو بغیر د نیت نه به طلاق واقع کیږي او ''انتِ واحدةٌ'' چې مرفوع شې نو دا متعین دے ددې دپاره چې دا خبر د ''انتِ'' دے او ''انت'' مبتداء ده ، معنی دا شوه چې * ته یوه یې * نو پدیکښې دسره نه طلاق نه واقع کیږي که نیت یې کړے وې، او که نه وې کړے؟ **جواب**: فقهاء وائې چې یو سړے خپلې خزې ته ''انتِ واحدةٌ'' اوائې نو که هر قسم اعراب پرې اوائې نو طلاق واقع کیږي ، ځکه طلاق امیان ورکوې او امیان د اعرباتو په مینځ کښې فرق نه شې راوستلے یا دویم/۲ جواب دا هم کیدے شې ، چې: څنګه ''انتِ واحدةٌ'' موقوف شې هغه محتاج دے نیت ته ځکه احتمال لرې نو دغه شان چې ''انتِ واحدةٌ'' منصوب شې نو بیا پکښې هم احتمال شته چې دا صفت شې دپاره د ''طلاقو'' او دا احتمال هم شته چې دا خبر شې دپاره د ''کان'' محذوفه « ای انتِ کنت واحدة » او په صورت د مرفوع کښې څنګه دا احتمال لرې چې صفت د مرئیې شې نو دا احتمال هم لرې چې صفت د طلاقو شې « ای انت ذات طلقة واحدة ».

﴿ثم الاصل فى الكلام هو الصريح﴾ تفصيل كښې څلورمه/٤ خبره يو قانون ذكر كول دي او دا قانون دپاره د دفع د اعتراض ذكر كوي ، چې: صريح سره هم اثبات د حكم شرعى كيږي او كنايې سره هم اثبات د حكم شرعى كيږي نو څه وجه ده چې مصنف ﷫ صريح مخكښې كړو په كناية باندې ؟ نو مصنف ﷫ جواب اوكړو ؛ چې صريح په كلام كښې اصل دے او كناية كښې قصور دے نو ددې وجې نه يې مخكښې كړو ، تفصيل ددې خبرې دا دے ؛ چې راجح په كلام كښې دا دے چې ته صريح ذكر كړې وجه دا ده چې كله لفظ مفرد وي او مركب نو دا ددې دپاره وضع شوے دے چې پدې سره افهام د مخاطب اوشي ، نو صريح دلالت كوي په افهام د مخاطب باندې بالذات ، بلا واسطه او كنايه دلالت كوي په افهام د مخاطب باندې بالواسطه ؛ هغه واسطه دا چې يا به نيت كوي او يا به حال قائم وي په مقام دنيت باندې يا قرينه مقاليه، او كوم لفظ چې به افهام د مخاطب باندې بالذات دلالت كوي نو هغه اولیٰ بالتقديم دے په هغې باندې چې بالواسطه دلالت كوي.

﴿انه يقصر﴾ "انه" ضمير كناية ته راجع دے خو كنايه مؤول ده په لفظ سره "لفظ د كنايي" يا په تأويل د مذكور سره ، دې سره دا سوال دفع شو ؛ چې راجع مرجع كښې موافقت نشته.

اعتراض: معانى واله وائي « الكناية ابلغ من الصريح » نو معلوم شوه چې اصل په كلام كښې كناية ده او تاسو وايى چې ﴿ثم الاصل فى الكلام هوالصريح﴾ چې اصل صريح دے په كلام كښې؟

جواب: معانى واله چې كناية ابلغ ګرځوي نو په ځان لره جهت سره ؛ چې په هغې كښې تفصيل بعد الاجمال وي او تفصيل بعد الاجمال اوقع فى الذهن وي ، بل په هغې كښې حصول د علم بعد الطلب وي او حصول د علم بعد الطلب "الذ" وي نو پدې اعتبار سره كناية ابلغه د صريح نه شوه او په صريح كښې دا دوه/٢ خبرى نه وي او دوئ چې وائي صريح اصل دے نو دا په دې اعتبار سره چې دا په مراد باندې دلالت كوي بغير د واسطى نه او كنايه كښې چې قصور وايو نو پدې اعتبار چې دا په مراد باندې دلالت كوي بالواسطه.

﴿وظهر هذالتفاوت..﴾ دا پنځمه/٥ خبره د تفصيل ده چې هغه تفريع كول دي او دا تفريع هم دپاره د دفع د اعتراض كوي ، چې صريح او كناية دواړه اقسام د كتاب الله دي او دواړه/٢ اثبات د حكم شرعي كوي ، نو بيا ددوئ په مينځ كښې څه فرق شو ؛ چې ته وائې صريح اصل دے د كناية نه؟ نو مصنف ﷫ جواب كوي ، چې كوم احكام دفع كيږي په شبهاتو ، لكه: حدود او كفارات شو ؛ نو دا په كناياتو سره نه ثابتيږي او په صريح سره ثابتيږي ، هم دغه وجه ده كه يو سړې اقرار اوكړو په داسې الفاظو سره چې هغه كنايې وو نو په هغې سره حد نه ثابتيږي ، لكه: « واقعت فلانة » يا « جامعت فلانة » نو پدې سره حد نه ثابتيږي ، ځكه دا كنايات دي صريح په زناء كښې نه دي ، ځكه وقوع په فلانكۍ احتمال ددې هم لري چې دا وقوع د زناء وي او ددې هم احتمال لري چې دا وقوع د زناء نه وي په نكاح سره وي ، دغه شان جماع حرامه دا هم ده چې زناء وي او جماع حرامه دا هم ده چې

په حالت د حيض كښې ورسره وطى كړې وې ، هله به حد ثابتيګې چې دے صريح لفظ استعمال كړې او صريح لفظ د زناء دا دے چې دے اوائې : «زنيت بفلانة» يا «نكت فلانة».

اعتراض: تاسو دا اوئيل چې كنايې الفاظو سره حد نه راځې ، يو سړې دا خبره كړې وه چې «زنيت بفلانة» يا «نكت فلانة» او بل سړې ورته اوئيل چې «هو كما قلت» ددې اولى سړې تصديق يې وكړو ، نو دا «هو كما قلت» الفاظ صريح نه دي او سره ددينه تاسو وايئ چې دا لفظ چا استعمال كړو نو په ده باندې حد قذف راځې ، نو دا خبره دې نه منم چې په صريح سره حد ثابتيږې، او په كناية سره حد نه ثابتيږې؟ **جواب**: دلته لفظ د "كاف" راغلے دے او دا رځې دپاره د تشبيه نو دا عموم راولې په هغه محل كښې چې هغه محل عموم قبلوې نو هغه سړې چې اوئيل «زنيت بفلانة» يا «نكت فلانة» نو دا صريح وو نو ګويا چې ده هم په ده باندې تهمت ولګوو په صريح زنا او په صريح الفاظو سره ، په خلاف ددې چې يو سړے وئيل وو «زنيت بفلانة» يا «نكت فلانة» او بل ورته اوئيل چې "صدقت" نو پدې حد نه ثابتيږې ؛ ځكه دا صريح نه دے ، دا احتمال پكښې هم شته چې ته پدې خپل قول كښې صادق يې او دا احتمال پكښې هم شته چې دده دا قول پرې رد كوې ؛ چې تا خو مخكښې رشتيا وئيل دا دروغ دې اوس ولې شروع كړه.

تشريح التقسيم الرّابع

وَالْقِسْمُ الرَّابِعْ فِيْ مَعْرِفَةِ وُجُوهِ الْوُقُوْفِ عَلٰى أَحْكَامِ النَّظْمِ وَهِىَ أَرْبَعَةٌ الْإِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ وَبِاِقْتِضَائِهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ وَ أُرِيْدَ بِهِ قَصْدًا

ترجمه: * او تقسيم څلورم كائن دے په معلوملو د اقسامو د وقوف او خبردارى كښې چې دا خبردارے به راځې په احكامو د نظم باندې او دغه اقسام د وقوف څلور/٤ دې ، استدلال نيول په عبارة النص سره او په اشارة النص سره، او په دلالة النص سره او په اقتضاء النص سره هر چې دے حكم ثابت په اول سره نو هغه حكم دے چې چلولے شوې وې كلام د هغې د وجې نه او اراده كړے شوے وې دغه حكم پدې كلام سره په قصدې طريقى سره*

تشريح: ﴿والقسم الرابع فى معرفة وجوه﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د اقسام د تقسيمات ثلاثو نه ؛ چې تقسيم اوّل په نظم د كتاب الله كښې وو په اعتبار د وضع سره په هغې كښې يې څلور/٤ اقسام ذكر كړه او تقسيم ثانې په لفظ د كتاب الله كښې وو په اعتبار د بيان سره په هغې كښې دوه/٢ جانبه وو يو جانب د ظهور او بل جانب د خفاء ، په هغې كښې يې اته/٨ اقسام ذكر كړه ، څلور/٤ د جانب د ظهور او څلور/٤ د جانب د خفاء او تقسيم ثالث په لفظ د كتاب الله كښې وو په اعتبار د استعمال سره ، په هغې كښې هم څلور/٤ اقسام وو ، دا ټول شپاړس اقسام شو ؛ نو اوس يې شروع وكړه په تفصيل د تقسيم رابع باندې چې دا تعلق ساتې د لفظ او معنى د كتاب الله سره په

اعتباره د استدلال سره ، نو دری/٣ سوالات راغلل ١ـ نفس تفصيل ولې کوې؟ ٢ـ تفصيل کښې يې دا په څلورم مقام کښې ولې ذکرکړو؟ ٣ـ او تفصيل څنګه کوې؟ **الجواب عن الاوّل**: ځکه تفصيل بعد الإجمال أوقع فى الذهن وې ، **الجواب عن الثانى**: په څلورم/٤ مقام کښې يې ذکر کړو ځکه په اجمال کښې په څلورم مقام کښې وو ، چې تفصيل د إجمال سره موافق شې يا دا چې مخکښې تقسيمات په منزله د مفرد باندې وو د وجې د عدم اختلاف نه او دا په منزله د مرکب دې د وجې د اختلاف نه ، عين مفرد مقدّم وې په عين مرکب باندې نو هغه چې په منزله د مفرد وې هغه هم مقدّم وې په هغې چې په منزله د مرکب باندې وې په طبع کښې نو په وضع کښې يې هم مقدّم کړو دپاره د دې چې وضع د طبع سره موافق شې، **الجواب عن الثالث**: تفصيل داسې کوې چې ١ـ جهت به د اقسام د تقسيم رابع متعين کړې په ﴿فى معرفة وجوه الوقوف﴾ سره ٢ـ إجمالى مقدار به ورلره ذکر کړې په ﴿ وهى أربعة﴾ سره ٣ـ تعيين د دغه اقسامو به وکړې په ﴿الاستدلال بعبارة النص وبإشارة النص..﴾ سره ٤ـ تفصيل به د دغه اقسامو وکړې په ﴿أمّا الأوّل فما سيق الكلام..﴾ سره ، **ربط لفظى**: "واؤ" استنافيه "القسم" په معنى د تقسيم سره موصوف دے او "الرابع" صفت ، موصوف صفت مبتداء "فى معرفة وجوه" په اعتبار د متعلق سره خبر ، مبتداء او خبر جمله اسميه مستأنفه.

اعتراض: دلته چې تا کومه اقسام ذکر کړه نو دا د کتاب الله اقسام دې او د کتاب الله په باره کښې تا مخکښې وئيل دې ، چې: ﴿**وهو اسم للنظم والمعنى جميعا**﴾[1] نو دا اقسام د تقسيم رابع د اقسامو د کتاب الله نه شميرول صحيح نه دې ؛ ځکه دا اقسام د وقوف دې او وقوف صفت د مجتهد دے ، نو دا خو اقسام شو د هغه وقوف چې هغه صفت د مجتهد دے او حالانکه مقصود دلته اقسام د کتاب الله دې او کتاب الله عبارت دے د نظم او معنى نه؟ **جواب**: په اعتبار د ظاهر سره خو دا اقسام د وقوف دې او واقف کيدل په احکامو د نظم باندې دا صفت د مجتهد دے ، ليکن د دې رجع الفاظ او معانيو ته هم کيږې ؛ معنى ته بالذات او لفظ ته په واسطه د معنى ، ځکه مجتهد چې په معنى او مراد باندې ځان پوهه کوې نو دا واقف کيدل د مجتهد چې راځې نو دا په مراد او په معنى راځې ، هغه مراد او معنى چې دهغې رجع لفظ ته کيږې ؛ مقصد دا چې مجتهد ځان خبروې په حکم باندې نو داسې چې دا حکم د دې معنى او مراد نه حاصل شوے دے او دا معنى او مراد د نظم نه حاصل شوې دې ، نو دا په کومه طريقه؟ په طريقه د عبارة النص سره او که په طريقه د اشارة النص سره او که په طريقه د دلالة النص سره او که په طريقه د إقتضاء النص سره ، نو دغه وقوف د مجتهد په واسطې د معنى سره يې رجع لفظ ته هم وشوه چې دا لفظ پدې معنى باندې څنګه دلالت کوې؟ په طريقه د عبارة النص سره او که په طريقه د اشارة النص سره او که په طريقه د دلالة النص سره او که په طريقه د اقتضاء

---

[1] التفسير المنير للزحيلي (١/ ٣٧) ، التفسير المظهري (٧/ ٨٤).

النص سره ، نو حاصل دا شو چې په ظاهر اعتبار سره اګرچې دا اقسام د وقوف دي ليکن د دې رجع الفاظ او معانيو ته کيږي ، خو چونکه مقصود اصلي پيدېکښې د وقوف په احکامو باندې تعلق د معنى سره دے د دې وجې نه عام مشهوره دا ده چې دا اقسام د تقسيم رابع تعلق د معنى سره ساتې ، ليکن دا خبره مشهوره ده خو صحيح نه ده صحيح خبره دا ده چې د دې تعلق هم د لفظ سره دے او هم د معنى سره دے.

دا خبره بناء ده په يوه بله خبره باندې ؛ چې پدې تقسيم رابع کښې معرفت د اقسامو د وقوف په احکامو د نظم چې راځي ، نو درى/٣ څيزونه مستعمليږي ١ـ نظم ٢ـ معنى ٣ـ استدلال ، نو د بعضو خلقو نظر صرف په نظم لګيدلے وو ؛ نو هغوئ فقط د نظم اقسام وائي او د بعضو نظر صرف په معنى لګيدلے وو نو هغوئ فقط د معنى اقسام وائي او د بعضو نظر په دواړو لګيدلے وو نو هغوئ وائي چې اولنى دوه/٢ قسمونه د لفظ دي او روستنى دوه/٢ قسمونه د معنى دي او د بعضو نظر صرف په استدلال لګيدلے وو نو هغوئ يې د استدلال اقسام وائي ، ليکن صحيح خبره دا ده ؛ چې دا اقسام خالص د نظم هم نه دي او خالص د معنى هم نه دي او خالص د استدلال هم نه دي ، بلکه دا اقسام د لفظ او معنى دواړو/٢ دي ، دې سره سبب د اختلاف هم معلوم شو.

﴿وهى اربعة﴾ دا اقسام د وقوف څلور دي ، اجمالي مقدار د دې اقسام اربعو ذکر کوي ١ـ استدلال په عبارة النص سره ٢ـ په اشارة النص سره ٣ـ په دلالة النص سره ٤ـ په اقتضاء النص سره.

وجه الحصر: دا مستدِل چې دليل نيسي نو يا به دليل نيسي د منطوق ـ لفظ ـ نه يا د غير منطوق ـ معنى ـ که د منطوق نه وو نو بيا به خالي نه وي يا به پکښې سوق شوے وي يا نه ؛ اوّل عبارة النص ثانى اشارة النص او که د غير منطوق نه وو ، نو يا به د معنى لغوي نه استدلال نيسى يا غير لغوي نه ، که د معنى لغوى نه وو نو دلالة النص او که د غير لغوى نه وو نو دا نص به دې ته محتاج وي شرعاً او عقلاً يا به نه وي ؛ اوّل اقتضاء النص ثانى تَمَسُّکات فاسده ، چې د دې تفصيل روستو فصل کښې راروان دے.

بيا دې مقام کښې مصنف ﷬ لفظ د "إستدلال" راؤړو ، دا دليل نيولو ته وائي ، بيا دا دليل دوه/٢ قسمه راځي: ١ـ «انتقال من الأثر إلى المؤثر» لکه: لوګے دې وليدو او د هغې نه دې دليل ونيولو په اور باندې ، ٢ـ «انتقال من المؤثر إلى الأثر» لکه: د اور نه دليل ونيسى په لوګي باندې ، دې مقام کښې کوم استدلال دے پديکښې چې مونږ سوچ فکر وکړو ، نو دا استدلال نيولے کيږي په احکامو د شرع او حکم اثر وي او دليل ورلره مؤثر وي ، نو دا انتقال د مُؤثّر نه اثر ته کيږي.

تشريح الاستدلال بعبارة النص

﴿أماالأوّل فما سيق الكلام له..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د اقسام اربعو د تقسيم رابع نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د اقسام اربعو د تقسيم رابع ، دلته هم درى/٣ سوالات دې جوابات بالترتيب ؛ نفس تفصيل کوې د وجې د "مَا مَرَّ" نه ، تفصيل کښې اول اشارة النص ذکر کوې بيا عبارة النص دا ځکه چې په اجمال کښې داسې وو او په اجمال کښې ځکه چې ترقى د اعلى نه روانه ده ادنى ته او تفصيل داسې کوې چې ١ـ د قسم اوّل او ثاني تعيين به وکړې په ﴿أماالاوّل .. والاشارة ..﴾ سره ٢ـ د دواړو تعريف به وکړې په ﴿فماسيق الکلام .. ما ثبت بالنظم ..﴾ سره ٣ـ د دواړو په درميان کښې به فرق ذکر کړې په ﴿الاانه ما سيق الکلام له﴾ سره ٤ـ مثال ددې دواړو دپاره به ذکر کړې په ﴿کما فى قوله تعالى ..﴾ سره ٥ـ تطبيق د مثال به د ممثل سره وکړې په ﴿سيق الکلام لبيان ايجاب سهمٍ﴾ سره ٦ـ حکم به ذکر کړې د دواړو په ﴿وهما سواء فى ايجاب الحکم﴾ سره ٧ـ دفع د اعتراض به وکړې په ﴿إلا أن الأوّل أحق عند التعارض﴾ سره.

﴿قوله: أما الأوّل﴾ «أى: الحکم الثابت بالأوّل» دې معنى سره دفع د سوال وشوه ؛ چې "أما الأوّل" يا عبارت دے د عبارة النص نه يا د استدلال نه بعبارة النص او ﴿فما سيق الکلام﴾ تا د دې دپاره تعريف وګرځولو او کلام چې د چا دپاره چلولے شوے وې نو د حکم نه عبارت وې او بل طرفته دا قانون دے چې تعريف په معرّف باندې محمول وې ، او دلته حمل نه صحيح کيږې ؛ ځکه که عبارة النص مونږ واخلو نو عبارة النص دليل دے او ﴿ماسيق الکلام﴾ حکم دے ، حکم ځان لره شىء وې او دليل ځان لره شىء وې ؛ دليل مؤثر وې حکم يې اثر وې ، د دواړو په مينځ کښې مباينت دے حمل د مبائن راځې په مبائن باندې او دا صحيح نه وې او که د استدلال نه عبارت شې اول نو استدلا فعل د مجتهد دے او ﴿ماسيق الکلام له﴾ فعل د متکلم دے ، نو څنګه د يو فعل په بل باندې حمل کوئ ؟ **جواب**: دا اعتراض به تا هله کولے چې "أوّل" مونږ عبارت اغستلے دعبارة النص يا د استدلال النص نه ، خو مونږ وايو «الحکم الثابت بالأوّل» نو په جانب د معرّف کښې حکم ثابت شو او په جانب د تعريف کښې هم حکم دے ، لهٰذا حمل د حکم راغلو په حکم باندې.

بيا دا خبره ذهن نشين کول پکار دې ، چې: په عبارة النص کښې هم سوق د کلام وې او تقسيم ثانى کښې چې کوم نص دے نو په هغې کښې هم سوق د کلام وې ، نو بيا د دواړو په درميان کښې فرق څه شو؟ يعنى د نص او عبارة النص په درميان کښې ؛ نو علماء وائې چې د دوئ په درميان کښې اتحاد ذاتى او فرق اعتبارى دے ؛ پدې شان چې هغه د بيان قسم دے او دا داستدلال قسم دے او داسې هم وئيلے شى، چې په نص او عبارة النص کښې فرق داسې دے چې نص کښې سوق شوے وې خو دا مقصود اصلى وې نو دا خاص شو او عبارة النص کښې هم سوق شوے وې ، خو عام د دينه

كه مقصود اصلي وې او كه نه وې ، نو پديكښې عموم دے ؛ د دې تفصيل داسې دے چې يوه معنى د لفظ نه اغستلے كيږې نو كله دا لفظ د دغې معنى دپاره چلولے شوې وې او دا معنى مقصود اصلي وې او كله دا لفظ د يوې معنى دپاره چلولے شوې وې خو دا معنى مقصود اصلي نه وې او كله د يو لفظ نه معنى اغستلے كيږې دا نه مقصود او نه مقصود اصلي وې خو په طريقه د التزام سره ترې اغستلے كيږې ، نو عبارة النص دغې اولنو دواړو ته شامل دے چې مقصود اصلي او نفس مقصود وې ، دريمې ته نه دے شامل چې كوم په طريقه د التزام سره وې او نص صرف اولنى قسم ته شامل دے چې مقصود اصلي وې ، دويم/۲ دريم/۳ ته نه دے شامل.

مثال: الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾[1] اوس د دې آيت نه دا عدد اغستل د دې دپاره د آيت چلولے شوے دے او دا ترې مقصود اصلي دے ، نو دا نص شو خو د دې آيت نه اباحت د نكاح هم معلوميږې او دا هم د دې مقصود دے ، اګر چې مقصود اصلي نه دے ؛ نو كه د دې آيت نه څوک استدلال پيش كړې په عدد باندې نو ديته مونږ نص هم وئيلے شو او عبارة النص ورته هم وئيلے شو او كه د دې آيت نه څوک استدلال پيش كړې په جواز د نكاح نو عبارة النص ورته وئيلے شو خو نص ورته نه شو وئيلے او دليل پيش كول په حرمت د بيع الكلب د هغه حديث نه چې نبي ﷺ فرمائي: ﴿وَثَمَنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ﴾[2] د دې حديث نه چې د خرڅولو حرمت څوک ثابتوي نو نه په طريقه د نص سره معلوميږې او نه په طريقه د عبارة النص سره ؛ ځكه د دې نص سوق شوے دے دپاره د حُرمت د ثمنو د كلب او دبيع ذكر پكښې نشته ، ليكن په طريقه د التزام سره ترې حُرمت د بيع معلوميږې ؛ ځكه د سپي ثمن چې حاصلوې نو په طريقه د بيع سره به يې حاصلوې.

﴿واريد به قصداً﴾ **سوال**: هر كله چې مصنف ﷫ ﴿ماسيق الكلام﴾ اوئيلو ، چې "سوق" وشو نو ﴿ما اريد به قصداً﴾ پكښې راغلو ، لهذا دا ذكر كول مستدرک دې؟ **جواب**: ﴿ماسيق الكلام﴾ په ﴿ماريد به قصداً﴾ باندې دلالت كوې ضمناً ، ليكن مصنف ﷫ صراحتاً ذكر كړو ؛ ديته "تصريح بما علم ضمناً" وائي.

---

[1] سورة النساء ، الأية:۳.
[2] المعجم الكبير للطبراني (۱/ ۷۳).

تشريح الاستدلال باشارة النص

وَالْإِشَارَةُ مَاثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّهُ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ﴾(۱) سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ إِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ إِشَارَةٌ إِلٰى زَوَالِ أَمْلَاكِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَ هُمَا سَوَاءٌ فِيْ إِيْجَابِ الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمه: * او هغه حکم چې ثابت وي په اشارة النص هغه حکم دے چې ثابت شوے وي دغه په نظم ـ لفظ ـ سره په شان د اول مگر ثابت په اشارة النص سره نه وي چلولے شوے کلام د هغې دپاره لکه پدې قول د باری تعالی کښې چې دا مال فيء دے دپاره د مهاجرينو هغه کسانو چې ويستلے شوې دې د خپلو کورونو نه ؛ تر آخره آيت اولوله ، چلولے شوے دے کلام دپاره د حصو د مال فيء د دې فقراء دپاره او پديکښې اشاره ده زائل کيدلو د أملاکو د دې صحابه کرامو ﷺ او مهاجرينو ته په نقل کيدلو د دغه أملاکو سره دې کافرانو ته او دا عبارة النص او اشارة النص برابر دې په ايجاب د حکم کښې مگر دا چې دا أوّل ډير أحق دے په وقت د تعارض کښې د اشارة النص نه*

تشريح: ﴿والإشارة ما ثبت بالنظم﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تعريف د قسم أوّل د أقسام أربعو د تقسيم رابع نه نو شروع يې وکړه په تعريف د قسم ثانی د أقسام أربعو د تقسيم رابع.

بيا معنی د عبارت مونږ داسې وکړه: *هغه حکم چې ثابت وي په اشارة النص سره* دې معنی سره سوال دفع شو ؛ چې "اشارة" خو "اشارة النص" دے او "ما" عبارت دے د حکم نه ، لهٰذا حمل نه صحيح کيږي؟ نو جواب وشو چې هلته عبارت داسې دے «الثابت بإشارة النص» او ثابت په اشارة النص سره حکم وي نو حمل د حکم راغے په حکم باندې ، مقصد د دې دا دے چې کوم حکم ثابت وي په عبارة النص سره نو دا هم په نظم سره ثابت دے او کوم چې په اشارة النص سره ثابت وي نو دا هم په نظم سره ثابت دے ، پدې سره يې احتراز وکړو د دلالة النص نه ؛ ځکه په دلالت چې کوم حکم ثابتيګي نو هغه په معنی سره ثابتيګي د نظم نه نه ثابتيګي.

﴿إلاأنه ماسيق الكلام له﴾ دې ځائے نه فرق ذکر کوي په درميان د قسم أوّل او قسم ثانی کښې ؛ حاصل د دې دا دے چې پديکښې خو دا دواړه مشترک دې چې حکم ثابت دے په دواړو کښې په نظم سره ليکن فرق دا دے چې په اوّل کښې دغه حکم ثابت بالنظم مقصود وي او په دويم کښې مقصود نه وي ، دويم/۲ فرق دا دے چې اوّل کښې کلام د دغې حکم دپاره چلولے شوے وي او په دويم کښې نه وي چلولے شوے ، تَبْعًا راځي دريم/۳ فرق دا دے چې اوّل کښې ظاهر مِنْ کُلِّ الوجه وي او دويم کښې ضروري نه وي ، دې سره سوال دفع شو ؛ چې هر کله حکم ثابت بالأوّل او بِالثّانی يو شيء دے ، نو بيا يې ځان ځان لره ولې ذکر کوي نو جواب وشو چې دواړو کښې فرق دے.

---

(۱) سورة الحشر ، الأية:۸.

مثال ددې دپاره په محسوساتو کښې: چې ته قصداً يو شيء ته ګورې نو تبعًا ورسره په بل شيء باندې هم نظر لګي ، نو دا قصداً کتل د عبارة النص مثال دے او تبعًا ورسره نور أشياء په نظر راتلل د اشارة النص مثال دے.

﴿كما فى قوله تعالىٰ﴾ دا څلورمه خبره ذکر کوي ، مثال ددې دواړو دپاره.

تطبيق د مثال د ممثل سره: ﴿سيق الكلام لبيان ايجاب..﴾ حاصل ددې دا دے چې د دې آيت يو عبارة النص دے دويم/؟ اشارةالنص دے ، عبارة النص دا چې د دې آيت د چا دپاره سوق شوے دے او مقصود دے ؛ نو هغه بيان د مصارفو د مال فَيء دے او دا د دې مقصود دے ، مال فَيء هغې ته وائي: چې د کافرو نه حاصل شوے وي بغير د جنګ نه ، نو د دې مصارف هم تقريباً هغه دي کوم چې د خُمَسْ مصارف دي او خُمَسْ په مال غنيمت کښې راځي ؛ چې هغه رسول ﷺ ، ذوى القربىٰ د رسول ﷺ ، فقراء ، مساکين ، يتمىٰ او إبن السبيل دي ، خو د دې آيت نه په طريقه د اشارة النص سره دا خبره معلوم شوه چې کوم مهاجرين صحابه کرام ﷺ کافرانو د مکې مکرّمی نه ويستلي وو نو د هغوئ چې په مکه کښې کومه کورونه او مالونه وو ، نو د هغه کورونو او مالونو نه د دوئ ملک زائل شوے دے ، بيا دا ترې دا سې معلوم شو چې دغه مهاجرينو باندې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** اطلاق د **فقراء** کړے دے ، "**فقراء**" جمع د "**فقير**" ده ، حقيقى معنى يې دا ده چې د هغه ملک د هغه په مال او جائداد باندې نه وي.

بيا دلته يو اختلافى مسئله ده ، چې کله يو کافر د مسلمانانو په کورونو او مالونو باندې قابض شي نو دا د دې کافرانو په ملک کښې راځي او که نه راځي ، دې مسئله کښې اختلاف دے يو طرفته امام ابوحنيفه او امام مالک ﷺ دي او بل طرفته امام شافعى او امام احمد ﷺ دي ، په نزد د امام صاحب او امام مالک ﷺ باندې دا مال د هغوئ په ملک کښې راځي او د امام شافعى او امام احمد ﷺ په نزد نه راځي.

دليل د امام شافعى او امام احمد ﷺ دا دے ، چې: ملک يو نعمت دے او کافران د دې اهل نه دي چې دا نعمت دوئ لره ورکړے شي ، امام صاحب ددې آيت نه استدلال نيولے ، چې: مهاجرين صحابه کرام ﷺ د مکې نه راويستلے شوي وو او د هغوئ په مکه کښې ډير مالونه او کورونه وو او بيا هم الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** پدوئ باندې اطلاق د فقرآء کړے دے او فقرآء هغه چاته وائي چې د هغوئ په ملک کښې څه نه وي ، که دغه مالونه د کافرانو په ملک کښې نه وے نو دا به د دې مهاجرينو په ملک کښې وے ، نو اطلاق د فقراء پرې بيا نه صحيح کيږې او داسې هم نه شي کيدے چې د مهاجرينو د ملک نه اوتل او د کافرانو په ملک کښې رانغله ځکه ثبوت د ملک راځي "لاإلىٰ مالکٍ" او دا د چا مسلک نه دے ، نو د کافرانو غالب کيدل د دوئ په مالونو باندې د کافرانو ملک ګرځي ، امام شافعى ﷺ جواب کوي ، چې دا اطلاق د فقراء په دوئ باندې مجازاً شوے دے په اعتبار د بُعْدِ يَد سره ،

چې د دې مسلمانو د لاسونو نه لرې وو دوئ ترې فائده نه شوه اغستلے ، امام صاحب جواب کوې ، چې اصل په کلام کښې حقیقت دے ترڅو پورې چې إتیان بالأصل کیدے شې نو صیرورت به مجاز ته نه کو چې خلاف الأصل دے دلته إتیان بالأصل کیدے شې او د بُعْدِ یَدْ د وجې نه چاته فقیر نه وئیلے کیږې ، د دې وجې نه فقهاؤ لیکل دې ؛ چې یو سړے په سفر کښې دے او په کور کښې د هغه سره ډیر مال دے نو دے به د هغې نه زکوٰة ورکوې او قرینه په هغې دا ده چې ﴿اخرجو من دیارهم﴾ د دوئ چې کوم کورونه دې نو دوئ د هغې نه ویستلے شوې دې.

ثمرة الاختلاف: ثمره د اختلاف دا ده چې که چرته کافرانو د مسلمانانو یو کلے ونیولو او د هغوئ مالونه یې واغستل او بیا مسلمانان الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ په هغوئ باندې غالب کړل او هغه مالونه یې ترې واغستل نو دا به مال غنیمت وې اوکه نه به وې؟ امام شافعی او امام احمد ﷺ وائې چې دا مال غنیمت نه دے ، ځکه دا د کافرانو په ملک نه دے راغلے او امام صاحب او امام مالک ﷺ وائې چې دا مال غنیمت دے ؛ ځکه دا د کافرانو په ملک کښې راغلے دے.

﴿وهما سواء فی الایجاب﴾ شپږمه/٦ خبره حکم د دې دواړو ذکر کوې ؛ چې څنګه په عبارة النص سره حکم ثابتیګې په طریقه د قطع او یقین سره نو په اشارة النص سره به هم حکم ثابتیګې په طریقه د قطع او یقین سره.

﴿إلا أن الأوّل أحقّ عند التعارض﴾ دا دفع د اعتراض ده چې علماء دا قانون پیش کوې ؛ چې تفاوت په ادلو کښې دلالت کوې په تفاوت د مدلولاتو کښې ، دلته ادلو کښې تفاوت شته عبارة النص ځان لره دلیل دے او اشارة النص ځان لره دلیل دے او مدلول کښې تفاوت نشته ؛ ځکه دواړه برابر دې په ایجاب د حکم کښې؟ مصنف ﷺ جواب کوې ؛ چې کله د عبارة النص او اشارة النص په درمیان کښې تعارض راشې ، په یو حکم کښې عبارة النص یو شان حکم ثابتوې او اشارة النص د هغې خلاف حکم ثابتوې نو ترجیح به عبارة النص لره ورکو په اشارة النص باندې ، ځکه عبارة النص منظوم دے مسوق له دے او اشارة النص منظوم دے خو مسوق له نه دے.

مثال د تعارض په مابین د عبارة النص او اشارة النص کښې: یو اختلافی فقهی مسئله ده ، چې: د حیض اکثره مده څومره ده ، نو د امام صاحب ﷺ په نزد اکثره مده د حیض لس/١٠ ورځې ده او د امام شافعی ﷺ په نزد اکثره مده د حیض پنځلس/١٥ ورځې ده ، دلیل د امام شافعی ﷺ دپاره هغه حدیث مشهوره دے کوم چې نبی ﷺ د زنانو په باره کښې وئیلے وو ، چې: ﴿انهن ناقصات عقل ودین فقیل مانقصان دینهن قال تقعد احدٰهن فی قعر بیتها شطر عمرها ای نصفه لاتصوم ولاتصلی﴾ اوس د دې حدیث نه عبارة النص د زنانو د عقل او د دین د نقصان بیان کوې ، خو په طریقه د اشارة النص سره ترې دا معلوم شوه چې اکثره مده د حیض پنځلس/١٥ ورځې ده ؛ ځکه د انسان عمر معلومیږې د

كالونو نه او كالونه د مياشتو نه معلوميږي او مياشت چې په مينځ نيمه كړې نو پنځلس/١٥ ترې جوړيګي ، نو ښڅپله معلومه شوه چې زياته مده د حيض پنځلس/١٥ ورځې ده.

دليل د امام صاحب دپاره حديث د ابو امامة الباهلي ﷺ دے چې: ﴿**أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ**﴾[1] اوس د دې حديث نه په طريقه د عبارة النص سره دا معلوم شوه چې اكثره مده د حيض لس/١٠ ورځې ده ، هلته د اشارة النص نه معلوميدله چې زياته مده پنځلس/١٥ ورځې ده او دلته د عبارة النص نه معلوم شوه چې زياته مده لس/١٠ ورځې ده ، د دواړو په درميان كښې تعارض راغلو نو ترجيح به عبارة النص لره وركو.

تشريح دلالة النّص

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا إِسْتِنْبَاطًا بِالرَّاىِ كَالنَّهِىْ عَنِ التَّاْفِيْفِ يُوْقَفُ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّأَمُّلِ وَالْإِجْتِهَادِ ، وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْإِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ إِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْإِشَارَةِ

ترجمه: *او هر چې هغه حكم دے چې ثابت وي په دلالة النص سره ، هغه حكم دے چې دا ثابت شوي وي په معنى التزامى د نص سره او دا معنى د نص په اعتبار د لغت سره مراد ده نه په طريقه د راويستلو سره په رأى ، لكه منع شوه د "أُفْ أُفْ" كولو نه خبردار كيدے شي پدې نهى عَنِ التَّأْفِيفْ سره په حرمت د وهلو بغير د واسطى د سوچ فكر او اجتهاد نه ، او هغه حكم چې ثابت وي په دلالة النص سره په شان د هغه حكم دے چې ثابت وي په اشارة النص سره ، فائده يې دا شوه چې صحيح دے اثبات د حدودو او كفاراتو په دلالات النصوص سره ، مګر په وقت د تعارض كښې دا دلالة النص خكته دے د اشارة النص نه*

تشريح: ﴿وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص﴾ هر كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/٢ اقسامو د أقسام اربعو د كتاب الله د تقسيم رابع نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د دريم/٣ قسم د أقسام أربعو د كتاب الله د تقسيم رابع نه ، درې/٣ سوالات معهوده رامخې ته شو ، جوابات بالترتيب ؛ نفس تفصيل ځكه كوي چې تفصيل بعد الإجمال أوقع فى الذهن وي بل دا تفصيل ته محتاج دے ، تفصيل كښې يې دا په دريم/٣ مقام كښې ځكه ذكر كړو چې په اجمال كښې په دريم/٣ مقام كښې ذكر وو دپاره د دې چې تفصيل د اجمال سره موافق شي او اجمال كښې يې په دريم/٣ مقام كښې ځكه ذكر كړے وو ؛ چې ترقى د ادنى نه اعلى ته روانه ده ، اعلى عبارة وو بيا اشارة بيا دلالة ، او تفصل داسې

---

[1] سنن الدارقطني (١/ ٤٠٧).

کوي چي ١ـ تعريف د دلالة النص به وكړي په ﴿ما ثبت بالنظم﴾ سره ٢ـ فرق به ذكر كړي په درميان د عبارة النص ، اشارة النص او دلالة النص كښي په ﴿لاإستنباطاً بالرأى﴾ سره ٣ـ مثال به ورلره ذكر كړي په ﴿كالنهى عن التأفيف﴾ سره ٤ـ تطبيق به وكړي د مثال د ممثل سره په ﴿يوقف به على حرمة﴾ سره ٥ـ حكم به ورلره ذكر كړي په ﴿والثابت بدلالة النص﴾ سره ٦ـ تفريع به پرې وكړي په ﴿حتّى صحَّ إثبات الحدود﴾ سره ٧ـ دفع د سوال به وكړي په ﴿إلا عند التعارض﴾ سره.

﴿فما ثبت بمعنى النص﴾ دې سره اوله خبره تعريف د عبارة النص كوي ، حاصل د تعريف دا دے : "چې د نص كومه معنى ده د هغې سره به يوه معنى التزامى وي د هغې نه به دغه حكم ثابت وي په داسې شان سره چې په اعتبار د ظاهر سره به علت دپاره د حكم دغه معنى د نص وي عبارت او لفظ به نه وي" دا تعريف چې مصنف ﷺ وكړو نو دا تعريف حقيقى نه دے ، بلكه دا تعريف رسمى دے ، ځكه دا تعريف د حكم دے ، دلالة النص اصل تعريف دا دے: "هغه كلام چې دلالت كوي په معنى باندې إلتزاماً او دغه معنى إلتزامى علّت دپاره د حكم وي او دغه معنى التزامى نه وي موقوف په رأى او استنباط باندې"

﴿معنى النص﴾ نه مراد معنى إلتزامى ده ؛ ځكه كه ته معنى مطابقى يا معنى تضمنى مراد واخلې ، نو دال په معنى مطابقى او تضمنى باندې عبارت او نظم وي نو دا خو بيا عبارة النص ګرځي ، دې سره يې احتراز وكړو د عبارة النص او اشارة النص نه ؛ ځكه په هغې هم حكم ثابتيږي خو هغه د نظم نه ثابتيږي ، يعنى دال بِالحُكَم لفظ او نظم وي ، دلته دَال بِالحُكَم معنى وي او دې سره يې احتراز د محذوف نه هم وكړو ، لكه: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾[1] چې په اصل كښې ﴿واسئل اهل القرية﴾ دے ، دينه احتراز ځكه وشو چې «المحذوف كالمذكور» وي نسبت يې لفظ ته كيږي.

﴿لغة﴾ مقصد دا چې هر عَارِفْ بِاللُّغَة دا نص واؤرې نو د دې نه دا معلومولے شي چې د دې نه دا معنى التزامى را اوځي نو دا علت دے دپاره د حكم ، دې سره يې احتراز وكړو د هغې نه چې دا معنى ثابت شوې وي په اعتبار د شرع سره يا په عقل سره ، نو د اقتضاء النص نه احتراز راغلو ؛ ځكه اقتضاء النص سره هم معنى ثابتيږي خو عقلاً يا شرعاً او پدې سره د قياس نه هم احتراز راغلو ؛ ځكه قياس په عقل او رَأْيِ سره ثابتيږي.

﴿لاإستنباطاً بالرأى﴾ دا تأكيد دے دپاره د "لغة" ځكه چې "لغة" يې اوئيلو نو په خپله معلوم شوه چې إستنباط بالرأى به نه وي ، نو پدې سره رد كوي په بعض الناس باندې او فرق ذكر كوي په درميان د دلالة النص او قياس كښې ؛ بعضې خلق وائي چې عبارة النص او قياس يو شئ دے او دليل دا پيش كوي چې كومه امور أربعه په قياس كښې وي نو هغه په دلالة النص كښې هم وي ، په

---

[1] سورة يوسف ، الأية:٨٢.

قياس کښې يو اصل وي چې هغې ته مقيس عليه وائي ، دويم/٢ فرع وي چې هغې ته مقيس وائي ، دريم/٣ وصف وي هغې ته علت مشترکة وائي ، څلورم/٤ حکم وي چې هغه د مقيس عليه نه نقل کيږي مقيس ته ، اوس دا څلور/٤ خبرې په دلالة النص کښې شته ، لکه روستو مثال يې ذکر کړے دے ﴿کالنهی عن التأفيف﴾ نو نَہِی عَنِ التَّأْفِيف شوې ده په طريقه د عبارة النص سره او نَہِی عَنِ الضَّرب والشَّتَم معلوميږي په طريقه د دلالة النص سره ، نو هغه امور أربعه دلته داسې ، چې: دا تَأْفِيف کول اصل دے او ضَرَبْ شَتَمْ وغيره دا يې فرع شوه او د دوئ په مينځ کښې وصف مشترکة او علت مشترکة هغه إيلام او إيذاء ده او حکم د دې حُرمت دے ؛ چې اُف کول د مور او پلار مخی ته حرام وو په علت د إيلام او أَذِی سره نو دا وهل هم حرام شو ، خو دومره فرق دے چې ديته قياس جلی وائي او هغې بل ته فقط قياس وائي ، قياس جلی ديته وائي چې دا امور أبعه پکښې ظاهر وي او په قياس کښې ظاهر نه وي ، نو ده پرې رد وکړو په ﴿لا إستنباطاً بالرأی﴾ سره چې د دې دواړو په درميان کښې فرق دے ، بيا دا فرق په ګڼو طريقو سره دے دلته يو څو طريقې ذکر کو:

- ❖ دلالة النص قطعی وي او قياس ظنی وي.
- ❖ دلالة النص کښې چې کومه معنی التزامی علت د حکم ګرځيدلې وي نو پدې باندې هر عَارِفْ بِاللغة او صاحب زبان پوهيږي او په قياس صرف مجتهد پوهيږي.
- ❖ د دلالة النص نه څوک انکار نه کوي او قياس نه ډير خلق انکار کوي.
- ❖ د دلالة النص مشروعيت د ابتداء نه دے او قياس ثانياً مشروع دے.
- ❖ د دلالة النص نسبت نص ته کيږي او د قياس نسبت رأی او عقل ته کيږي.

﴿کالنهی عن التأفيف﴾ دا دريمه/٣ خبره ذکر کوي مثالددې دپاره ؛ لکه منع شوه د "اُفْ اُفْ" کولو نه.

﴿يوقف به علی حرمة﴾ څلورمه/٤ خبره ذکر کوي ؛ تطبيق د مثال د ممثل سره ، مقصد ددې دا دے چې هر عارف باللغة کله دا خبره واوري ﴿ولاتقلهما اُفٍّ﴾ نو د هغې نه دا خبره معلوموي چې هر کله د مور او پلار مخی ته د "اُفْ" کولو نه منع راغل ده نو مور او پلار وهل او هغوئ ته بدی ردې وئيلو نه په طريقه اولیٰ سره منع راغل ده ؛ دا ځکه چې د مور او پلار مخې ته چې د "اُفْ" کولو نه منع راغل ده نو پدې لفظ کښې څه کراهت نشته ، د دې دپاره علت هغه تکليف دے ؛ چې يو بچے راشې او هغه ستړے وي "اُفْ اُفْ" کوي نو پدې سره مور او پلار ته تکليف رسيګي ، نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حکم وکړو چې د مور او پلار مخې ته "اُفْ اُفْ" مه کوئ ، اوس دا منطوق دے او عبارة النص دے ؛ ځکه په لفظ سره ثابت شوے دے ، خو د نَہِی عَنِ التَّأْفِيفْ دپاره علت او معنی التزامی ددې سره ايلام او أذی ده ، اوس دا ايلام او أذې په مسکوت عنه کښې ـ چې ضرب او شتم دے ـ په طريقه أولیٰ سره دے ، نو په ضرب او شتم وغيره کښې په طريقه أولیٰ سره منع راغله ، د دې وجې نه په دلالة

النص كښې يو منطوق وي او بل مسكوت عنه وي ؛ منطوق په عبارة النص سره راغلے وي او مسكوت عنه په دلالة النص سره ثابتيږي او مسكوت عنه أولیٰ وي د منطوق نه ، لكه پدې "أُفْ أُفْ" كښې مور او پلار ته دومره تكليف نه رسيږي چې څومره تكليف په ضرب او شتم كښې دے ، نو دا عبارة النص شو په نهى د "أُفْ أُفْ" كښې او دلالة النص شو په نهى د ضرب او شتم وغيره كښې ؛ ځكه دلته دا ايلام نه معنى حقيقى ده او نه تضمنى بلكه معنى إلتزامى ده.

بيا مصنف ﷫ پدې مثال ذكر كولو كښې تسامح كړې ده ؛ ځكه مصنف ﷫ مثال ﴿كالنهى عن التأفيف﴾ پيش كړے دے حالانكه دا مثال د عبارة النص دے ﴿ولاتقلهما أُفٍّ﴾ دا منع د "أُفْ" چې راغلي ده نو دا ثابت شوې ده په عبارة النص سره ، نو مصنف ﷫ لره داسې وئيل پكار وو: «كحرمة ضرب الذى يوقف عليه من النهى عن التأفيف»

﴿والثابت بدلالة النص﴾ دې ځائے نه پنځمه/٥ خبره ؛ حكم د دلالة النص ذكر كوې ، بيا دا حكم يې دپاره د دفع د وهم ذكر كړو ، چې: اشارة النص كښې حكم ثابت وې په نظم نو هغه به قطعيت راولې او دلالة النص كښې حكم ثابت وې په معنى التزامى سره نو دا به قطعيت نه راولې ، د دغه وهم د دفع كولو دپاره يې دا حكم ذكر كړو.

﴿حتّٰى صحَّ اثبات الحدود﴾ دا شپږمه/٦ خبره ذكر كوې تفريع كول دې په دغه حكم باندې ، نو فائده د دې حكم دا شوه چې صحيح دے اثبات د حدودو او كفاراتو په دلالات النصوص سره ؛ ځكه حدود او كفارات چې ثابتيږي نو په هغه څه سره ثابتيږي چې په هغې كښې قطعيت وي او په دلالة النص كښې هم قطعيت دے ، څنګه چې په اشارة النص سره داثابتيږي نو په دلالة النص سره به هم ثابتيږي ، نو معلوم شوه چې پديكښې قطعيت دے شبهه پكښې نشته ؛ ځكه «الحدود تندرأ بالشبهات» مثال د هغې چې اثبات د حدودو شوے وې په دلالة النص سره ، لكه حديث د ماعز اسلمى ﷛ كښې راځي چې د نبى ﷺ خواته راغلو او وے وئيل اے د الله نبى ﷺ څه خو د هلاكت سره مخامخ شوم په أقصیٰ وادیٰ كښې ما د پردئ زنانه سره بدكارى وكړه او د نبى ﷺ په مجلس كښې يې څلور/٤ ځله اقرار وكړو ، نو نبى ﷺ كاږنى زمكې ته اويستو او حكم يې وكړو د هغه په رجم كولو باندې ، نو اوس د ماعِز أسلمى په حق كښې دا رجم ثابت شو په عبارة النص سره ، خو په غير د ماعِز أسلمى كښې چې څوک زنا وكړې نو رجم ثابت دے په دلالة النص سره ، ځكه دې ماعِز أسلمى لره چې دا رجم وركړے شوے وو نو دا پدې وجه نه چې دے صحابى وو ، د دې دپاره علت دوه/٢ نورې خبرې دې يو/١ دے محصن وو او دويم/٢ ده زنا كړې وه ، نو هغه چې د پيغمبر ﷺ صحبت ورته حاصل شوے دے او زنا وكړې نو دهغې دپاره رجم دے ، نو چې صحبت د پيغمبر ﷺ ورته نه وې حاصل شوے او محصن يې او جماع وكړې نو هغې لره به په طريقه اولیٰ رجم ثابت وې.

﴿والكفارات﴾ ددې دپاره هم مثال يو حديث دے ، چې يو صحابي راغلو او نبي ﷺ ته يې اوئيل چې اے د الله نبي ﷺ څه خو هلاک شوم ؛ ځکه ما د خپلې بي بي سره په رمضان کښې جماع وکړه ، نو نبي ﷺ ورته اوفرمائيل چې ستا طاقت شته چې ته يو غلام آزاد کړې نو هغه صحابي اوئيل چې دا طاقت خو مې نشته ، نبي ﷺ ورته اوفرمائيل: چې ستا طاقت شته چې دوه/٢ مياشتې پرله پسې روژې ونيسې نو صحابي اوئيل دا طاقت مې هم نشته ، نبي ﷺ ورته اوفرمائيل: چې ستا طاقت شته چې ته ٦٠ مسکينانو ته صباح بيګاه خوراک ورکړې نو هغه صحابي اوئيل چې دا طاقت مې هم نشته ؛ نو نبي ﷺ ورته اوفرمائيل: دلته کينه ، کجهورې راغلې نو نبي ﷺ هغه صحابي ته اوفرمائيل چې دا کجهورې واخله او دا پدې وادۍ کښې په فقيرانو باندې تقسيم کړه ، دا ستا کفاره شوه ، نو هغه صحابي اوئيل چې پدې وادۍ کښې زما او زما د اهل نه بل څوک فقير نشته ، نو نبي ﷺ مُسْکے شو او اجازت يې ورکړو چې دا خپل اهل و عيال لره ويسه ؛ اوس د دې حديث نه کفاره ثابت شوه په عبارة النص سره په حق د دغه صحابي کښې او په جماع کښې او د دغه صحابي په بي بي باندې هم کفاره ثابت شوه په دلالة النص سره ، ځکه دا کفاره پدې باندې د دې وجې نه نه ده راغلې چې دے صحابي او سړے دے ، بلکه د دې وجې نه چې ده روژه فاسده کړه قصداً او د ده بي بي هم روژه فاسده کړه قصداً ؛ نو اوس د دې حديث نه په اشارة النص سره دا معلوميږي چې که څوک په رمضان کښې خوراک څکاک وکړې قصداً نو په هغې باندې هم کفاره راځي او دا ځکه چې په دغه صحابي د کفارې حکم راغلے دے نو دا د دې وجې نه چې ده د روژې منافي موجود کړو قصداً ، چې هغه جماع کول وو ؛ ځکه روژه د ورځې د خوراک ، څکاک او جماع نه ځان ساتلو ته وائې ، په جماع کښې منافات دې نو په خوراک څکاک کښې به په طريقه أولیٰ سره منافات وې ، ځکه په جماع کښې د بدن نه خروج کيږي او په خوراک څکاک کښې بدن ته دخول کيږي ، چې د هغې سره خه قوت حاصليګي ، چې د بدن نه کوم شيء اوتلو او په هغې کفاره راغله نو چې بدن ته کوم شيء داخل شي او د روژې منافي وو نو په هغې به په طريقه أولیٰ سره کفاره راځي ، دا مسلک د امام ابوحنيفه ﷫ دے او امام شافعي ﷫ کفاره خاص کوي د جماع سره ځکه هغه علت د کفارې دپاره جماع وائې او په خوراک څکاک کښې جماع نشته او امام صاحب علت وائې: قصداً د روژې منافي شيء موجود کول بيا که هغه خوراک وې او که څکاک وې او که جماع وې.

﴿إلاإنها عندا التعارض﴾ دا اوومه/٧ خبره ذکر کوې دفع د اعتراض ؛ چې تفاوت په ادلو کښې مستلزم دے تفاوت لره په دوالو کښې ، ادلو کښې تفاوت شته ؛ عبارة النص ځان لره دليل دے او اشارة النص ځان لره او دلالة ځان لره او مدلول کښې تفاوت نشته ؛ ځکه کومه حکم چې ثابتيګي په عبارة النص او اشارة النص سره نو دغه حکم په دلالة النص سره هم ثابتيګي ، لهٰذا خلاف راغلو د قانون د علماء نه؟ مصنف ﷫ د هغې نه جواب کوې چې په مدلول کښې هم تفاوت شته

پدې شان چې كله تعارض راشي په درميان د اشارة النص او دلالة النص كښې نو ترجيح به اشارة لنص لره وي ؛ ځكه په اشارة النص كښې د حكم د ثابتولو دپاره دوه/٢ خبرې دي ، يو/١ عبارت دے دويمه/٢ معنٰى ده او دلالة النص كښې يوه خبره ده ، چې صرف معنى ده اوس د دې معنى او د هغې په درميان كښې تعارض راغلو نو دواړه ساقط شوې او عبارة بلاتعارض پاتى شو نو هغې لره ځكه ترجيح ده ، نامى واله وائي چې عبارة النص كښې حكم ثابتيږي بلاواسطه او دلالة النص كښې حكم ثابتيږي په واسطه ، چې هغه واسطه د معنى التزامى ده ، نو كوم شيء چې حكم ثابتوې بلا واسطه هغه أقوىٰ دے د هغې نه چې حكم ثابتوې په واسطى سره.

مثال د تعارض په مابين د اشارة النص او دلالة النص كښې: قتل عمد چې څوک وكړې نو آيا پديكښې كفاره شته او كه نشته؟ امام شافعى ﷺ په نزد كفاره پكښې شته او امام ابو حنيفه ﷺ په نزد كفاره نشته. امام شافعى ﷺ دليل دا پيش كوې: چې يو سړے قتل خطاء وكړې نو په ده باندې كفاره شته ، كما قال الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ﴾[١] حالانكه قتل خطاء أدنٰى دے د قتل عمد نه ، په أدنٰى كښې كفاره شته چې قتل خطاء دے نو په أعلٰى كښې به په طريقه أولٰى سره كفاره وي چې قتل عمد دے په طريقه د دلالة النص سر ، امام ابوحنيفه ﷺ وائي چې اشارة النص سره دا معلوميږي چې په قتل عمد كښې كفاره نشته ، ځكه الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾[٢] ددې آيت نه په طريقه د اشارة النص سره دا معلوميږي چې كفاره نشته په قتل عمد كښې ، ځكه دلته جزاء د ده "جهنم" ذكر ده او جزاء پوره بدلې ته وائي ، كه مونږ كفاره اوايو نو بيا جهنم پوره بدله نه شوه ، نو دلالة النص وائي چې كفاره دې راشي او اشارة النص وائي چې كفاره دې رانه شي ، د دواړو په درميان كښې تعارض راغلو ترجيح به اشارة النص لره وركو.

اعتراض: چې هر كله قتل عمد كښې پوره جزاء جهنم شوه نو بيا دې پكښې قصاص هم رانشي او پديكښې خو قصاص شته ، يا دا چې بعض قتل عمد سړے وكړې ، لكه: پلار خپل زوے قتل كړې يا زوے خپل پلار قتل كړې نو پديكښې به ديت وركوې ، نو بايد چې دا ديت رانشي؟

جواب: پدې قتل كښې دوه/٢ جزاګانې دي يو/١ جزاء د فعل ده او دويمه/٢ جزاء د محل ده ، نو كفاره او جهنم تعلق ساتې د جزاء د فعل سره ، لهٰذا په قتل خطاء كښې پوره جزاء د فعل كفاره ده جهنم پكښې نشته او په قتل عمد كښې پوره جزاء د فعل جهنم دے كفاره پكښې نشته ، هر چې قصاص يا ديت دے نو دا د انسان او محل بدله ده د فعل بدله نه ده ؛ نو د ثبوت د قصاص يا ديت په قتل كښې منافات د پوره جزاء سره رانغلو ، علاوه لا دا وايو چې قصاص په عبارة النص سره ثابت دے ، كما قال

[١] سورة النساء ، الأية:٩٢.
[٢] سورة النساء ، الأية:٩٣.

الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٧٩ ﴾[1]، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ ﴾[2] نو تعارض د عبارة النص سره راغلو، لهذا عبارة النص لره به ترجيح ورکو.

تشريح الاستدلال باقتضآء النص

وَأَمَّا الْمُقْتَضٰى فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لَصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيْمُهُ لِتَصْحِيْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُ فَصَارَ الْمُقْتَضٰى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ ، وَالثَّابِتُ بِهِ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهِ

ترجمه: *او هر چې مقتضىٰ دے دغه کلام زیاتې کړے شوے وې په نص باندې (یعنی په کلام کښې چې مذکور او منصوص علیه وې) څکه ثابتیګې دغه کلام مزید او غیر منصوص علیه په طریقه د شرطیت سره (چې دا مزید علیه به موقوف علیه وې) دپاره د صحت د منصوص علیه، هر کله چې نه وو مستغني دغه نص او منصوص علیه کلام د هغه کلام نه چې مزید او غیر منصوص علیه دے یا د وجې د هغې نه چې نه دے مستغنی دا منصوص علیه د دغه غیر منصوص علیه نه، نو واجب شو تقدیم د کلام چې غیر منصوص علیه دے دپاره د صحیح کولو د کلام منصوص؛ نو په تحقیق سره طلب کړو دغه مزید علیه غیر منصوص لره نص ـ یعنی منصوص علبه کلام ـ پس وګرځیدو غیر منصوص کلام د خپل حکم سره حکم دپاره د منصوص کلام او حکم ثابت په مقتضٰى برابر دے د هغه حکم سره چې ثابت وې په دلالة النص مګر په وقت د تعارض کښې د دی سره*

تشریح: هر کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصیل د دریو/٣ اقسامو د اقسام اربعو د تقسیم رابع نه؛ نو شروع یې وکړه په تفصیل د څلورم/٤ قسم د اقسام اربعو د تقسیم رابع، درې/٣ سوالات راغلل ١ـ نفس تفصیل ولې کوې؟ ٢ـ تفصیل کښې یې دا په څلورم/٤ مقام کښې ولې ذکر کړو؟ ٣ـ تفصیل څنګه کوې؟ **الجواب عن الاوّل**: څکه تفصیل بعد الإجمال أوقع فی الذهن وې او تفصیل ته یې احتیاج هم دے، **الجواب عن الثانی**: تفصیل کښې یې په څلورم/٤ مقام کښې څکه ذکر کړو چې په اجمال کښې په څلورم/٤ مقام کښې ذکر وو، دپاره ددې چې تفصیل د اجمال سره موافق شې او اجمال کښې په څلورم/٤ مقام کښې څکه ذکر وو چې ترقی د أدنٰی نه أعلٰی ته روانه ده، أعلٰی عبارة النص وو بیا اشارة النص بیا دلالة النص بیا اقتضاء النص، **الجواب عن الثالث**: تفصیل داسې کوې چې ١ـ د اقتضاء النص تعریف به ذکر کړې په ﴿فزیادة علی النص﴾ سره ٢ـ د تعریف تشریح به وکړې په ﴿فوجب تقدیمه لتصحیح المنصوص﴾ سره ٣ـ حکم به ورله ذکر کړې په ﴿والثابت به یعدل﴾ سره ٤ـ دفع

[1] سورة البقرة، الأية:١٧٩.
[2] سورة البقرة، الأية:١٧٨.

د اعتراض به وكړي په ﴿إلا عند المعارضة﴾ سره ه‍ـ فرق به ذكر كړي په درميان د اقتضاء النص او محذوف كښې په ﴿وقد يشكل على السامع﴾ سره.

﴿فزيادة على النص﴾ دې سره د "مقتضىٰ" تعريف كوي ، خو دا تعريف د "مقتضىٰ" او "إقتضاء النص" دے ، د حكم ثابت نه دے لكه څنگه چې مخكښې اقسام ثلاثو كښې تعريف د حكم ثابت وو ، بيا "مقتضىٰ" صيغة د اسم مفعول ده او "مقتضِى" صيغة د اسم فاعل ده او "إقتضاء" د دې مصدر دے ، په لغت كښې طلب ته وائي ، نو د "مقتضىٰ" معنى معلوم شوه چې مطلوب ته وائي او مصطلح "مقتضىٰ" ته هم ځكه "مقتضىٰ" وائي ، چې "مقتضِى" د دې طلب كوي ؛ نو كه دا "مقتضىٰ" راويستلے شو نو "مقتضِى" كلام صحيح كيږي او كه راونه ويستلے شو نو بيا كلام نه صحيح كيږي.

﴿فزيادة﴾ دا مصدر دے او مصدر كله مبنى للفاعل راځي او كله مبنى للمفعول ، دلته مبنى للمفعول دے په معنى د "مزيد" زياتى كړے شوې سره ، بيا دا "مزيد" اسم مفعول شو ، دا مشتق وې صفت وې ، موصوف غواړي ؛ نو د دې دپاره موصوف "كلام" دے ، معنى كښې ددې اظهار شوے دے.

﴿على النص﴾ نص هغه كلام ته وائي چې منطوق عليه وي ، ددې معنى ده: «كل لفظ يفهم منه المعنى» بيا عام د دې نه كه ظاهر وي او كه نص وي او كه مفسر او كه محكم وي ، دلته هغه معنى د نص نه ده كوم چې تقسيم ثانى كښې وئيلې شوې وه ، طبعاً دا خبره ذهن ته راځي ؛ چې دا كلام ولې زياتې كولے شي پدې منطوق كلام باندې ، يعنى هغه غير منطوق كلام ته كلام مزيد وائي او كوم چې منطوق وي د هغې نه تعبير په نص سره كوي؟ نو مصنف ﷺ د هغې وجه ذكر كوي په ﴿ثبت شرطاً﴾ سره ؛ چې ثابت شوے دے دغه كلام مزيد عليه په داسې حال كښې چې دا به موقوف عليه وي دپاره د صحت د منصوص عليه چې "مقتضِى" ورته وائي ، بيا ثبت كښې ضمير راجع دے "كلام مزيد" ته ، **اعتراض**: راجع مرجع كښې موافقت نشته ؛ ځكه "ثبت" مؤنث او "زيادة" مذكر دے؟ **جواب**: "زيادة" مؤول دے په تأويل د "مزيد عليه" بل دا چې دا مصدر دے او مصدر ته ضمير د مؤنث او مذكر دواړه راجع كيږي.

﴿لمّا لم يستغن عنه﴾ كه دا "لمّا" شرطيه وي نو دا ﴿ثبت شرطاً﴾ به د دې دپاره جزاء مقدم شي ، دا د هغه چا په نزد چې هغوئ تقديم د جزاء جائز وائي په شرط باندې چې هغه كوفيان دي او څوک چې تقديم د جزاء په شرط جائز نه وائي لكه بصريان ، نو بيا به تعبير داسې كوي چې دا "دَال بِالجَزَاء مقدّم" ده ، اصل جزاء محذوف ده دا پرې دلالت كوي ، معنى به داسې شي *چې كله نه وو مستغنى دا نص د دغې كلام مزيد نه نو ثابت شو دغه كلام مزيد په داسې حال كښې چې موقوف عليه دے دپاره د صحت د منصوص عليه* او كه دا "لِمَا" شي ، نو بيا جزاء او شرط ته ضرورت نشته بيا به معنى داسې شي *چې ثابت دے دغه كلام مزيد په داسې حال كښې چې موقوف عليه دے دپاره د تصحيح د

منصوص عليه ، د وجې د هغې نه چې نه دے مستغني دغه نص د دغه كلام مزيد نه* د دې تشريح نه دا معلوم شوه ؛ چې بعض شارحينو دا "لمَّا" شرط گرځولے دے او "فَوَجَبَ" يې ورلره جزاء گرځولې ده ، دا نه صحيح كيږي ؛ ځكه د "لمَّا" شرط په جزاء كښې "فاء" نه راځي او دلته "فاء" راغلې ده نو دا جزاء نه صحيح كيږي بلكه دا تفريع ده په ماقبل باندې او دا تفريع كوي دپاره د دفع د سوال ، چې تاسو دا كلام مزيد ولې مخكښې گرځوى؟ نو مصنف ﷺ جواب كوي ؛ چې دا د دې دپاره شرط دے او شرط د شيء مقدم عَلى الشَّيء وي ، نو واجب شو تقديم د كلام مزيد او كلام غير منطوق او مقتضٰى.

﴿لتصحيح المنصوص﴾ دا تصحيح د منصوص چې كوي نو په اعتبار د تَرَتُّبْ د حكم سره نه په اعتبار د لغت سره ، مقصد د دې دا دے چې په مذكور كلام باندې د كوم حكم تَرَتُّبْ كيږي نو دا بغير د دغې غير منصوص كلام نه نه صحصح كيږي ، دغه تَرَتُّبْ د حكم به هله صحيح كيږي چې غير منصوص كلام مخكښې را اوباسي او دا د دې وجې نه چې شرع او عقل يې تقاضاء كوي ، لغت يې تقاضاء نه كوي.

پس ددې نه دا معلوم شوه چې پدې مقام كښې څلور/٤ څيزونه دي ١ـ مُقْتَضِىْ (اسم فاعل) كلام منطوق ته وائي ٢ـ مُقْتَضىٰ (اسم مفعول) كلام مزيد او غير منطوق ته وائي ٣ـ إقتضاء: طلب د "مقتضِى" دپاره د "مقتضىٰ" يا دلالت د دې كلام منصوص عليه په كلام غير منصوص عليه باندې يا نسبت په درميان د "مقتضِى" او "مقتضىٰ" كښې ٤ـ حكم : دا هغې ته وائي چې پدې منصوص باندې مرتب كيږي.

﴿فقد اقتضاه النص﴾ پديكښې وجې تسمي طرف ته اشاره كوي ؛ چې دې قسم ته "مقتضىٰ" ځكه وائي ، چې "مقتضىٰ" په معنى د مطلوب سره دے او "إقتضاء" طلب ته وائي ، نو دا مذكور كلام تقاضا كوي د دې كلام غير منصوص.

﴿فصار المقتضىٰ بحكمه﴾ دا پرې بله تفريع كوي ؛ چې دا "مقتضىٰ" او كلام مزيد او كلام غير منطوق وگرځيدو سره د خپل حكم نه حكم دپاره د نص ، مثال د دې دپاره دا دے ، چې: يو سړے بل ته اووائي «أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّى بِأَلْفٍ» اوس دې مقام كښې چې دا كلام دې متكلم مخاطب ته اوئيلو نو دا د توكيل كلام دے ، چې ته زما د طرفنه وكيل شه په آزادولو د خپل غلام كښې ، نو د دې كلام چې كوم حكم دے ؛ يعنى عتق د طرفه د مؤكِّل نه نو شرعاً دا نه صحيح كيږي ، ځكه حديث كښې راځي ﴿لَاعتق الا فى مايملک ابن آدم﴾[1] دا كلام به هله صحيح كيږي چې دلته يوه "مقتضىٰ" رااوباسو ، نو په طريقه د اقتضاء سره به دلته بيع رااوباسو ، نو بيا به داسې شي چې گويا دې متكلم داسې اوئيل: «**بِعْ عَبْدَكَ عَلَىَّ بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِى بِالإِعتَاقِ**» ، «**أَعْتِقْ عَبْدَكَ**» كلام مقتضِى شو او بيع يې "مقتضىٰ" شوه ، نو د

---

[1] لم اجد على هذا اللفظ ولفظ: [مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٩/ ١٨٥)] هكذا،لَا عِتْقَ إِلَّا فِيمَا يَمْلِكُ؟

بيع په ذريعه سره به د دې متكلم ملک راشې په دغه غلام کښې او بيا يې وکيل وګرځولو په اعتاق نو كلام صحيح شو مخکښې کلام نه وو صحيح ؛ ځکه هلته عتق وو "فيما لا يملک" کښې او دلته عتق "فيما يملک" کښې راغلو ، که دلته مونږ بيع اقتضاءً ثابت نه کړو نو دا کلام "مقتضِی" نه صحيح کيږې ؛ ځکه دا «أَعْتِقْ عَبْدَکَ» کلام د دې تقاضاء کوې چې بيع دې پکښې راشې که رانه شې نو دا کلام شرعاً نه صحيح کيږې ؛ يعنی تَرَتُّبْ د حکم ـ اعتاق ـ پرې نه کيږې ، ځکه ملک يې پرې نشته او چې بيع راغله نو حکم مرتب شو ځکه ملکيت راغلو ، نو وګرځيدو دا "مقتضیٰ" چې هغه بيع وه سره د خپل حکم نه چې "ملک" دے ، حکم دپاره نص چې "إعتاق" دے ، خو دومره فرق دے چې "مقتضیٰ" د دې "مقتضِی" دپاره حکم دے بلاواسطه او د "مقتضیٰ" هغه حکم د دې "مقتضِی" دپاره حکم دے په واسطه د "مقتضیٰ" نو دا بيع "مقتضیٰ" وه او د بيع "مقتضیٰ" ملک دے نو د دې "مقتضِی" دپاره "مقتضیٰ" ملک شو ؛ ځکه "مقتضیٰ" د "مقتضیٰ" د شیء دا "مقتضیٰ" د هغه شیء وې.

اعتراض: ستا د کلام نه تعارض معلوميږې ، مخکښې دې اوئيل چې دا "مقتضیٰ" شرط دے او شرط د شیء مقدم عَلی الشَّیءِ وې او اوس دې دغه "مقتضیٰ" حکم وګرځولو او حکم د شیء اثر د شیء وې ، دا روستو راځې ؛ نو د مخکښې کلام نه دا معلوم شوه چې مقتضیٰ به مخکښې وې او وروسته کلام نه دا معلوميږې چې دا به وروسته وې ، لهٰذا تعارض راغلو؟ **جواب**: جهات يې بدل دې "مقتضیٰ" چې شرط وايو نو دپاره د صحت ؛ يعنی دا چې مقدم کو او موقوف عليه يې وايو نو د صحت په اعتبار سره او مؤخّر چې مونږ ګرځولے دے نو دا په اعتبار د اثر او حکم سره.

﴿والثابت به يعدل﴾ دې سره حکم ذکر کوې ؛ چې ثابت په اقتضاء النص سره برابر دے دهغې حکم سره کوم حکم چې ثابت وې په دلالة النص سره ، ځکه دا دواړه په قطعيت کښې برابر دې.

﴿إلاعندالتعارض﴾ دا دفع د سوال کوې ، چې دا خو تفاوت په ادلو کښې دے او په مدلولاتو کښې تفاوت نشته؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې چې تفاوت شته پدې شان چې کله د إقتضاء النص او دلالة النص په درميان کښې تعارض راشې نو ترجيح به دلالة النص لره ورکو ؛ ځکه دلالة النص اثبات د حکم کوې بلا واسطه او إقتضاء النص اثبات د حکم کوې بالواسطه او اثبات د حکم بلا واسطه اقویٰ دے د اثبات د حکم نه بالواسطه.

مثال ددې تعارض په شرعياتو کښې: يو کس تاته اوئيل چې ته خپل غلام آزاد کړه زما د طرف نه په ۱۰۰۰ روپۍ باندې ، نو د دې نه په طريقه د إقتضاء النص سره دا ثابت شوه چې ته زما وکيل شوې او بيا يې ورته اوئيل: چې ته زما دپاره يوه/۱ دړۍ هم وانخلې ځکه ته خائن يې ، نو د دې نه په طريقه د دلالة النص سره دا معلوم شوه چې دړۍ زما دپاره مه اخله نو د دړۍ نه زيات څيز په طريقه اولی سره مه اخله ، د وکالت نه يې معزول کوې ، نو اقتضاء النص اثبات د وکالت کوې او دلالة النص يې نفی کوې تعارض راغلو ، لهذا ترجيح به دلالة النص لره ورکو.

مثال ددې د حديث نه: نبی ﷺ عائشی ؓ ته اوئيل: ﴿حُتِّيهِ، ثمَّ اقرُصِيهِ، ثمّ اغسليه بالماء﴾[1] ددې حديث نه په طريقه د اقتضاء النص سره معلوم شوه چې کوم شئ ګنده شو نو بغير د اوبو نه نه پاکيږې ، خو په طريقه د دلالة النص سره دا معلوميږې چې مقصود پديکښې د نجس شئ لرې کول دي ، که هغه په هر څه سره لرې کيږې ، په نورو مائعاتو کښې علاوه د اوبو نه چې قلع د نجس راولې هم صفائی حاصليګې ، نو اقتضاء النص وائې چې صفاء دې نه شې او دلالة النص وائې چې صفائې دې راشې ، تعارض راغلو نو ترجيح به دلالة النص لره ورکو او دا مسلک د امام صاحب ؒ دے ؛ يعنی چې څنګه په اوبو سره نجاست لرې کيږې نو په نورو مائعاتو چې قلع د نجاست راولې هم نجاست لرې کيږې خلاف ثابت دے امام شافعی ؒ لره.

اعتراض: چې تاسو بيع ثابتوئ په طريقه د اقتضاء سره نو د بيع ثابتيدل په طريقه د اقتضاء سره نه صحيح کيږې ؛ ځکه بيع کښې يو ايجاب دے او بل قبول دے او دلته خو نه ايجاب شته او نه قبول؟ **جواب:** بيع يوه/١ هغه ده چې صريحی وې او بله هغه ده چې په طريقه د اقتضاء سره وې ، ايجاب او قبول لازم وې په هغه بيع کښې چې هغه صراحتاً راغل وې دلته دا بيع صراحتاً نه ده راغلې ، ضمناً په طريقه د اقتضاء النص سره راغلی ده او په داسې بيع کښې ايجاب او قبول ته ضرورت نشته.

چنانچه امام ابو يوسف ؒ پدې باندې دا مسئله تفريع کړې ده چې يو کس بل ته اوئيل : «أَعتِق عَبْدَکَ عَنِّی» او دا "ألفو" ذکر يې ورته ونه کړو او هغه کس دا غلام آزاد کړو نو دا د دې مُعْتِقْ د طرفنه آزاديګې د وکيل د طرفنه نه آزاديګې ، لهذا د دغې غلام مُعْتَقْ وَلاء به د مؤکّل دپاره وې او دا ځکه چې دلته هبة راغل ده اقتضاءً ؛ مقصد دا چې ته دا غلام ما ته هبة کړه ، نو د هبې په ذريعه به زما په ملک کښې راشې او دهغې نه پس ته زما وکيل شه په آزادولو د غلام کښې ، نو امام ابويوسف ؒ فرمائې چې هبة تماميګې په قبضې د موهوب له سره ، خو دا په هغه صورت کښې چې صراحتاً هبه راغلې وې او کومه هبه چې په طريقه د اقتضاء النص سره راغلې وې نو په هغې کښې قبض ته ضرورت نشته ، او ديته ضرورت ځکه نشته چې دا ايجاب او قبول په بيع کښې ارکان دې او رکن د شئ داخل فی الشیء وې د بيع نه په طريقه د اقتضاء سره دا ساقط شو نو قبول چې شرط دے په هبة کښې او شرط د شئ خارج من الشیء وې ، دا به په طريقه أولٰی سره ساقطيګې ، طرفين ؒ امام ابويوسف ؒ ته جواب کوې چې دا خبره مونږ تسليمو چې هبة کښې قبض شرط دے او په بيع کښې ايجاب او قبول ارکان دې ، ليکن دا ايجاب او قبول احتمال د سقوط لرې اګرچې ارکان دې او قبض دا احتمال د سقوط نه لرې اګرچې شرط دے ، د دې دپاره مثال بيع د تعاطی ده ؛ چې پديکښې ايجاب او قبول نه وې او بيع ده ، لهذا بيع اقتضاءً ثابتيدلے شې.

---

[1] المسالك في شرح موطأ مالك (٢/ ٦٧).

تعريف بيع التعاطي: «دادن گرفتن بلا گفتن» پيسې ورکول او شيء راغستل او وَيْنه نه کول.

پدې صورت کښې که چرته يو سړې بل ته وئيل وو ، چې ته دا خپل غلام زما د طرفنه آزاد کړه او د "الفو" ذکر يې ورته نه وو کړے او دغه مأمور دا غلام آزاد کړو ، نو دا به د مأمور د طرفنه وې د اٰمر د طرفنه به نه وې.

تشريح الفرق بين المقتضى و المحذوف

وَقَدْ يُشْكَلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ ، وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا ، وَاٰيَةُ ذٰلِکَ أَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهُ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْإِقْتِضَاءِ ، وَ إِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا إِنْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1] فَإِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمَحْذُوْفِ ، وَهُوَ الْأَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهِ ، ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْحَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تُعْمَلُ نِيَّتُهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُومَ لَهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيْ رحمه الله ، وَالتَّخْصِيْصَ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ ، وَ كَذٰلِکَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ ، وَأَمَّاالثَّابِتُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِإِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمه: *او کله کله مشکل کيږي په اوريدونکي باندې فرق راوستل په درميان د مقتضیٰ او محذوف کښې او دا محذوف ثابت دے لغةً او مقتضیٰ ثابت دے عقلاً او شرعاً او علامه د دې فرق دا ده چې يقيناً هغه کلام منصوص چې هغه تقاضا کوې د غير خپل نو تقرر به مومې په وقت د وجود د مقتضیٰ کښې او کله چې ما يحتاج إليه منطوق محذوف وې نو دا معتبر کړے شي مذکور نو منقطع کيږي دغه کلام د مذکور نه او تعلق يې راځي د غير مذکور سره لکه پدې قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې چې: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ ځکه تپوس اوړي د قرية نه محذوف ته چې هغه اهل دے په وقت د تصريح کښې پدې سره ، بيا ثابت په مقتضى النص سره احتمال نه لري د تخصيص ، فائده يې دا شوه چې قسم اوخوړلو يو سړي چې ځه به څکل نه کوم او نيت يې وکو د څکلو علاوه د نورو څکلو ، نو د ده نيت عمل نه کوې ځکه د مقتضٰى دپاره عموم نشته ، خلاف ثابت دے امام شافعى رحمه الله او تخصيص وې په هغه کښې چې احتمال د عموم لرې او دغه رنګې ثابت په دلالة النص سره هم احتمال نه لرې د تخصيص ؛ ځکه معنى د نص چې کله ثابت شي کون د دې معنى علت نو نه لرې دا احتمال چې دغه معنى غير علت شي او هر چې هغه حکم دے چې ثابت وې په اشارة النص سره ، احتمال لرې چې دا عام شي ، تخصيص دې پکښې وشي ، ځکه دغه حکم ثابت دے په صيغى د کلام سره او عموم په اعتبار د صيغى سره وي*

---

[1] سورة يوسف ، الأية: ٨٢.

تشريح: ﴿وقد يشكل على السامع﴾ دې ځائے نه فرق ذكر كوې په درميان د مقتضٰى او محذوف كښې او دغه شان اختلاف ذكر كوې په درميان د متقدمينو او متأخرينو كښې او ترجيح د ما هوالراجح عنده كوې ؛ چې هغه مذهب د متأخرينو دے ، تفصيل د دې خبرې داسې دے ؛ چې كوم كلام غير مذكور وې نو دا په درى/۳ قسمه راځي:

۱ـ چې مذكور محذوف ته محتاج وې لغةً ، لكه: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ تپوس دكلى نه نه كيږې ، بلكه تپوس د هغه شىء نه كيږې چې هغه دقبيلې د ذوى الأرواح او ذوى العقول نه وې ، لغت دا تقاضاء كوې چې دلته څه محذوف دے چې دا كلام صحيح شي ، نو "أهل" لفظ به را اوباسو «أى: واسئل أهل القرية»

۲ـ چې مذكور محذوف ته محتاج وې شرعاً ، لكه: «أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ» دا محذوف ته محتاج دے په شرع كښې ، چې عتق د "مَالَايَمْلِکُ" شرع كښې ناجائز دے ، نو شرعاً دې لره دا محذوف رااوباسو «أىْ: بِعْ عَبْدَکَ عَلَیَّ بِأَلْفٍ ثُمَّ کُنْ وَکِیلِی بِالإِعْتَاقِ»

۳ـ چې مذكور محذوف ته محتاج وې عقلاً ، لكه يو سړے اوائي: «لَاَشْرَبُ» نو دا مذكور دے ، محتاج دے محذوف ته چې هغه "مشروب" دے عقلاً او دا "اَشْرَبُ" بغير د "مشروب" نه په عقل كښې نه تماميږي ؛ ځكه شُرب فاعل غواړي او مفعول غواړي ، نو متكلم يې فاعل شو او دغه شُرب فعل شو مفعول ورلره مَشْرُوب شو.

پدې درى/۳ اقسامو كښې اختلاف دے په درميان د متقدمينو او متأخرينو كښې ، پدې شان سره چې متقدمين دې درى/۳ واړو ته مقتضىٰ وائي «جَعْلُ غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق» بيا عام د دې نه كه دا لغةً وې او كه شرعاً وې او كه عقلاً وې ، دويم/۲ مذهب د متأخرينو دے ؛ هغوئ دې درى/۳ اقسامو كښې دوو/۲ ته مقتضىٰ وائي ، چې دا مذكور محذوف ته محتاج وې شرعاً او عقلاً او يو/۱ قسم ته محذوف وائي چې مذكور غيرمذكور ته محتاج وې لغةً ، اوس باعث په متأخرينو څه دے ددې فرق دپاره؟ نو هغه دا چې كه د متقدمينو په مذهب مونږ روان شو نو په كلام كښې تعارض راځي ؛ پدې شان چې يو طرفته تاسو وايې چې د مقتضٰى دپاره عموم نشته او بل طرفته په بعضى صورتونو د مقتضٰى كښې عموم خصوص راځي ، لكه غير مذكور شو لغةً ، اګرچې متقدمين متأخرينو ته جواب كوې ، چې دا عموم چې مونږ نه وايو نو دا په اعتبار د بعضى افرادو سره ، نه په اعتبار د كل افرادو سره ، د دې نه دا خبره معلوم شوه چې متقدمين د مقتضٰى او د محذوف په درميان كښې فرق نه كوې او متأخرين كوې ، نو مصنف ﷺ هغه فرق ذكر كوې په درى/۳ طريقو سره.

﴿وقد يشكل﴾ دا مشكلات د دې وجې نه جوړيږي چې مقتضٰى كښې هم كلام غير مذكور وې او محذوف هم كلام غير مذكور وې ، هغه كلام چې د مذكور كلام صحت په هغې موقوف وې ، چې هغې ته غير مذكور كلام وائي او دا په دواړو كښې نه وې موجود.

﴿وهو ثابت لغة﴾ دا اولنے فرق ذكر كوې په درميان د مقتضىٰ او محذوف كښې ؛ چې دا ثابت وې شرعاً او عقلاً او محذوف ثابت وې لغةً ، يعنى محذوف كښې دا مذكور كلام دغه محذوف ته محتاج وې په اعتبار د لغت سره او په مقتضٰى كښې دا مذكور كلام غير مذكور كلام ته محتاج وې په اعتبار د شريعت سره ، دا فرق شو د دواړو په درميان كښې بإعتبارالمفهوم.

﴿وآية ذالک ان ما اقتضىٰ﴾ دا دويم/٢ فرق ذكر كوې ، دا فرق په اعتبار د علامى او ظاهر سره دے ؛ يعنى د مقتضٰى د راويستلو نه مخكښې چې د دې كلام كوم مراد وو او مطلوب وو ، نو چې مقتضٰى را اويستلے شي نو اوس به هم هغه مراد او مطلوب وې ، څه تغير به پكښې نه وې راغلے ، لكه: «أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّى بِأَلْفٍ» نو د غير مذكور كلام راويستلو نه مخكښې د دې حكم او مراد آزادول د غلام دې د متكلم نه په طريقې د وكالت سره او چې غير مذكور كلام را اويستلے شي «أَىْ: بِعْ عَبْدَکَ عَنِّى بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيلِى بِالإِعْتَاقِ» نو دلته هم هغه معنى ده ؛ چې عتق د عبد دے د متكلم نه په طريقه د وكالت سره.

﴿واذاكان محذوفاً..﴾ مقصد د دې دا دے ، چې: كله هغه «ما يحتاج إليه المنطوق» محذوف وې نو دا معتبر كړے شي مذكور ، نو دغه كلام منقطع كيږې د مذكور نه او تعلق يې راځې د غير مذكور سره ، نو حاصل دا شو چې غير منطوق كلام په مقتضٰى كښې را اويستلے شي نو هغه مراد به متقرر وې كوم چې د دغه غير مذكور كلام نه مخكښې متقرر وو او په محذوف كښې چې را اويستلے شي نو په هغې كښې به تغير راځې ، مخكښې يې د يو/١ سره تعلق وو ، اوس به يې د بل سره تعلق راشي.

﴿كما فى قوله تعالى: واسئل القرية﴾ دا مثال ذكر كوې د دې دپاره ؛ دلته كلام محذوف دے چې "أهل" دے ، چې كله دغه محذوف او غيرمذكور كلام نه وو راويستلے شوے نو د سوال تعلق د "قرية" سره وو او چې كله مذكور را اويستلے شو ، نو بيا تعلق د "أهل" سره راغلو ، نو د مذكور نه قطع شو او د هغې د محذوف سره متعلق شو ، دغه شان ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ كښې دا "قرية" مخكښې منصوب وه او چې "اهل القرية" شو نو مجرور شوه ، اعراب كښې هم فرق راغلو.

پدې قاعده او فرق باندې بعضې خلقو اعتراض كړے دے ، چې: ستا د كلام نه دا معلومه شوه چې په مقتضٰى كښې په وقت د ذكر د غير مذكور كښې تغير نه راځې او په محذوف كښې به راځې ، دا قاعده دې منقوضه په «بِعْ عَبْدَکَ عَنِّى بِأَلْفٍ» باندې ؛ ځكه دلته چې مقتضٰى مونږ را اوباسو نو پدې سره عتق د عبد د مخاطب راځې او چې غير مذكور كلام را اوباسو نو بيا عتق د عبد د متكلم راځې او مراد كښې هم تغير راځې ، مخكښې نسبت مخاطب ته وو اوس متكلم ته ، دغه شان د قبيلې د محذوف نه به وې او تغير به پكښې نه وې راغلے ، كما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ

لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ﴾[1] دلته خلق محذوف رااوباسي «أى: فضربها بالعصا فانفجرت» نو تغير پکښې رانغلو؟ **جواب**: ۱ـ دا قاعده اکثريه ده کليه نه ده ۲ـ تغير په مقتضٰى کښې راتلل دا کليه ده ، او ددې مقصد دا دے چې د محذوف نه مخکښې د کلام کوم مراد وو ؛ نو دهغې د ذکر کولو نه پس به هم هغه مراد وې په خلاف د محذوف ، هلته تغير په مراد کښې راځې.

﴿ثم الثابت بمقتضى النص﴾ دا دريم/۳ فرق ذکر کوې په درميان د مقتضٰى او محذوف کښې ؛ چې ثابت په مقتضى النص سره احتمال د تخصيص نه لرې ﴿لأن المقتضىٰ لا عموم له﴾ دا دليل ذکر کوې د دې دپاره ، چې دا حتمال د تخصيص ځکه نه لرې ؛ چې دا احتمال د تعميم نه لرې او تعميم فرع د تخيصيص ده ، چې تعميم پکښې نشته نو تخصيص پکښې هم نشته ؛ ځکه تخصيص وئيلے شې "قصر کول د عام په بعض مسمّياتو پورې په دليل مستقل سره" نو اول به پديکښې عموم راځې او عموم خو پدې کښې نه راځې لهٰذا تخصيص پکښې هم نه راځې.

اعتراض: "ثابت بمقتضى النص" حکم دے او حکم کښې د تخصيص او تعميم څه معنى نشته دا خو په الفاظو کښې مراد وې؟ **جواب**: ثابت نه مراد مقتضىٰ دے ، نو معنى به شې *بياهغه مقتضىٰ چې ثابت دے په اقتضاء النص سره* يا "بمقتضى النص" کښې "باء" زائده ده او "ثابت" نه به مقتضىٰ مراد واخلې او "مقتضى النص" به دهغې دپاره عطف بيان شې ، معنى به شې *بيا ثابت چې مقتضىٰ دے يعنى مقتضى النص ..*

﴿حتى لوحلف لايشرب﴾ دا پرې تفريع کوې ؛ "لايَشْرَبُ" کښې عقل د دې خبرې تقاضاء کوې چې يو مشروب را اوباسې ، نو هغه مشروب غير مذکور دلته ثابت دے په طريقه د إقتضاء النص سره ، نو په هغې کښې مونږ تخصيص نه شو کولے ؛ پدې شان چې يو سړے اوائې "زما ترې دا څکل مراد دې او دا نه دې مراد" د ده نيت پديکښې عمل نه کوې ، بلکه هر قسم څکل چې ده وکړه نو حانث کيږې به.

اعتراض: تاسو خو پکښې تعميم راوستلو ؛ ځکه تاسو اوئيل چې هر قسمه څکلو سره به دے حانث کيږې دا خو عموم شو ، حالانکه پديکښې عموم نه راځې؟ **جواب**: ۱ـ دلته دا عموم د مادې د وجې نه راغلے دے ، چې د شرب دا ماده په هر فرد کښې موجود ده او ممنوع هغه دے چې تعميم راشې د مقتضٰى د وجې نه. ۲ـ يو عموم (عام) دے او بل مطلق (إطلاق) ، **عموم** وئيلے شې: "چې صدق د لفظ واحد وشې په امورو کثيروو دفعةً واحدةً " بيا دغه صدق چې کيږې نو کله لفظاً وې لکه : «مسلمون» او کله معنًى وې لکه: «مَا ، من» ، **مطلق او اطلاق** وئيلے شې "دلالت د لفظ په

---
[1] سورة البقرة ، الأية : ۶۰.

ماهيت كليه چې دا ماهيت كليه موجود وي په ضمن د افرادو كثيرو كښې په طريقه د بدليت سره" لكه لفظ د "مسلم" شو ، دا يو ماهيت كليه دے ، دا موجوديګي په ضمن د افرادو كثيرو كښې خو ټول نه ، يو/١ يو/١ په طريقه د بدليت سره او عام كښې ټول په يو وقت كښې مراد وي ، اوس "لَايَشْرَبُ" كښې چې عموم راولې نو كم از كم درى/٣ افراد به مراد وي او چې تخصيص راولې نو يو فرد به ترې مراد واخلې بيا بل فرد بيا بل فرد ... ، لهٰذا ته دا سې نه شې كولے چې د "لَايَشْرَبُ" نه كم از كم درى/٣ افراد مراد واخلې يا تخصيص پكښې وكړې چې يو/١ يو/١ ترې مراد واخلې ، نو په هر قسم څكلو چې حانث كيږي نو دا په طريقه د إطلاق سره ، چې دا يو امر كلي دے په ضمن د دغه ډيرو افرادو كښې موجود دے په طريقه د بدليت سره ، لهذا كه ده اوبه اوڅكې نو حانث شو ، كه بيا يې اوڅكې نو نه حانث كيږي په هغې او كه د دې نه يې عموم اغستلے وي نو بيا په هر كرت اوبو څكلو سره حانث كيږي ؛ دا فرق شو.

﴿خلافاً للشافعی ؒ﴾ خلاف ثابت دے امام شافعي ﷺ لره ، ځكه هغه وائي چې پديكښې عموم راتلے شي ، چې عموم پكښې راتلے شي ؛ نو دے پكښې د شراب دون الشراب نيت كولے شي.

﴿والتخصيص فيما يحتمل﴾ دا د دليل دپاره مقدّمه تاموي ، چې تخصيص په هغې كښې وي چې احتمال د عموم لري ، د مقتضٰى دپاره عموم نشته نو تخصيص به ورلره هم نه وي ، أمَّا دا خبره چې په مقتضٰى كښې عموم ولې نه راځي ، نو يوه/١ وجه دا ده چې مقتضٰى د ضرورت وجې نه راځي او دا قانون دے چې: «ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرالضرورة» ضرورت په نفس ثابتيدلو سره پوره كيږي ، تعميم تخصيص امر زائد د ضرورت نه دے ، دويمه/٢ وجه دا ده ؛ چې دا عموم خصوص صفات د لفظ دې او مقتضٰى د وجې د عدم ذكر نه دا په منزله د معنٰى دے او معنٰى كښې عموم خصوص نه راځي.

﴿وكذالک الثابت بدلالة النص﴾ څنګه چې مقتضى النص احتمال د تخصيص نه لري نو دغه شان دلالة النص هم احتمال د تخصيص نه لري ، "ثابت بدلالة النص" مشبه شو او "ثابت بمقتضى النص" مشبه به شو او "كذالک" كښې "كاف" آدات د تشبيه دې او وجه د شبه عدم احتمال د تخصيص دے ، د دې دپاره يو دليل هغه دے كوم چې مونږ مخكښې ذكر كړو ؛ چې عموم او خصوص صفات د ألفاظو دي او مقتضى النص دا د قبيلې د معانيو نه دے ، دا احتمال د تعميم نه لري لهٰذا تخصيص پكښې هم نه راځي ، دويم/٢ دليل مصنف ﷺ ذكر كوي ؛ حاصل يې دا دے چې كله ثابت شي كيدل د دې معنى د نص علت نو دا احتمال نه لري چې دا معنى د نص دې غير علت شي ، كه پديكښې احتمال راولې نو علت به غير علت وګرځي ، لكه ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] دلته حرمت د

---

[1] سورة الإسراء ، الأية:٢٣.

تَأْفِيف معلوم شو او علت د هغې دپاره "إيذاء" وو، چې "إيذاء" علت شو دپاره د حُرمت د تَأْفِيف، نو چې مونږ پديکښې تخصيص کو نو د دې به دا مقصد شي چې "إِيذاء" به يو ځائے کښې وي او حُرمت د تَأْفِيف به نه وي، حالانکه کوم شیء چې علت شو نو په هغې کښې بيا دا نه کيږي چې هغه علت دې وي او معلول دې نه وي، چې "إيذاء" وه نو حرمت د تَأْفِيف او ضرب وغيره به ورسره وي.

﴿واماالثابت بإشارة النص﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دفع د وهم ده؛ چې "ثابت بإشارة النص" دپاره سوق د کلام نه وي شوے، نو په هغې کښې به هم احتمال د تخصيص نه وي، د دې وهم د دفع کولو دپاره مصنف ﷺ اوئيل: "هغه حکم چې ثابت وي په اشارة النص سره نو پديکښې احتمال د تعميم او تخصيص شته" وجه دا ده چې دغه حکم ثابت دے په صيغة د کلام سره او عموم خصوص هم صفات د الفاظو دي، ددې دپاره مثال، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾[1] دا په طريقه د عبارة النص سره پدې خبره دلالت کوي چې په پلار باندې د اولاد نفقه لازم ده خو په طريقه د اشارة النص سره پدې خبره باندې دلالت کوي چې پلار د بچې په ټول مال کښې تصرّف کولے شي، دا حکم عام دے؛ ليکن د دې نه يې دا حکم خاص کړے دے، چې: دې پلار لره د بچې د وينځې سره وطی کول حلال نه دي، عموم خو دا تقاضا کوي چې دا وطی دې د دې پلار دپاره حلاله شي، خو دا يې د دې حکم نه خاص کړے دے؛ چې بغير د ضمانت نه د پلار دپاره وطی کول حلال نه دي، او داسې هم وئيلے شی؛ چې «مولود له» کښې دا "لام" د ملک دپاره دے د دې وجې نه دا زوے به د پلار مملوک وي، خو شرعاً دا منع دے، د دې وجې بقدرالإمکان د دې اثر باقی پاتې کوي او داسې وئيلے شو چې بوقت ضرورت دا پلار د زوی د ټول مال مالک کيدے شي.

بيا د عبارة النص ذکر يې ځکه ونه کړو؛ چې په هغې کښې اتفاق دے چې دا لفظ دے او سوق يې هم شوے دے نو په هغې کښې هم خصوص راتلے شي، حاصل دا شو؛ چې د ادلو کوم څلور/٤ اقسام شو نو په عبارة النص او اشارة النص کښې احتمال د عموم خصوص شته؛ ځکه دا دالفاظو د قبيلې نه دي او دوه/٢ قسمونو دلالة النص او اقتضاء النص کښې احتمال د عموم او خصوص نشته؛ ځکه دا دقبيلې د معانيو نه دي.

---

[1] سورة البقرة، الأية:٢٣٣.

تشريح الوجوه الفاسدة

فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِىْ النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِیَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا ، مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَي الشَّىْءِ بِإِسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْیَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ ، وَهٰذا فَاسِدٌ ؛ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا

ترجمه: *فصل دے په وجوه فاسدو كښې زمونږ په نزد ، او دې بعضې د خلقو نه چې هغه عمل كوې په نصوصو كښې په اقسامو نورو سره ، چې هغه فاسد دې زمونږ په نزد ، د دغې وجوهو فاسدو نه هغه دې چې وئيل دې بعضو پدې خلقو كښې چې تصريح كول په يو شیء باندې په نوم د هغه سره چې علم دے دا واجبوې تخصيص او نفی كول د حكم د هغه څيز نه چې د دغې علم نه علاوه وې او دا قول د دوئ فاسد دے ؛ ځكه نص مسكوت عنه ته شامل نه دے نو څنګه به ثابت شې حكم په دغه مسكوت عنه كښې په طريقه د نفی سره يا په طريقه د اثبات سره*

تشريح: ﴿فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ﴾ دې مقام كښې چند خبرې پيژندل پكار دې ۱ـ ربط د ماقبل سره ۲ـ د لفظ "فصل" تحقيق ۳ـ د مابعد عبارت تشريح.

۱ـ ربط: هر كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د اقسام د استدلالات صحيحو نه عندنا ، چې هغه څلور/٤ اقسام وو: «إستدلال بعبارة النص و بإشارة النص و بدلالة النص و بإقضاء النص» نو اوس يې شروع وكړه په بيان د هغه استدلالاتو كښې چې ددې څلورو/٤ نه علاوه دې او زمونږ په نزد هغه فاسد دې ، د نورو علماء په نزد صحيح دې.

۲ـ لفظ "فصل" تشريح: پديكښې درى/۳ قسمه تشريح ده أـ لغوې تحقيق **ب ـ** اصطلاحی تعريف **ج ـ** مضمون ددې فصل ؛ لغوې تحقيق كښې صيغة ، معنى او مناسبت پيژندل ضرورې دې ، فصل صيغة د مصدر ده لغت كښې جداوالی ته وائې ، مصطلح فصل ته هم ځكه فصل وائې چې پديكښې د جداوالې معنى وې ، دويمه/۲ خبره اصطلاحی تعريف دے ؛ نو د دې تفصيلې تعريف په «إنارة الضَّحو شرح د هداية النحو» كښې ذكر شوے دے «فانظر هناک ان كنت شائقاً..! » **مشهور تعريف:** «هو الحاجز بين الحكمين المتغايرين» مخكښې وجوه د استدلال وو صحيحه او دلته وجوه د استدلال ذكر كوې فاسده ، نو فرق راغلو او مضمون هم د دې معلوم شو ؛ چې هغه بيان د وجوه فاسدو د استدلال دے عندنا.

۳ـ مابعد عبارت تشريح: ﴿ومن الناس من عمل فی النصوص﴾ دا عبارت عطف دے او د دې معطوف عليه محذوف دے ، چې د فحوئ د كلام نه معلوميږې ؛ نو تقدير د عبارت به داسې شې «**من الناس من عمل فی النصوص بالوجوه الصحيحة ومن الناس من عمل فی النصوص بوجوه أُخرىٰ وهی فاسدة**» تفصيل د دې خبرى داسې دے چې زمونږ په نزد د استدلال دپاره څلور/٤ طرق دې ؛ چې مراد ثابتيګې د نص نه په عبارة النص سره يعنی نص به د هغې دپاره چلولے شوے وې يا به د نص نه

معلوميږي په طريقه د اشارة سره چې نص د هغې دپاره نه وي چلولے شوے خو دا به ترې معلوميږي ، يا به د نص نه معلوميږي په اعتبار د معنٰى لغوي التزامى سره يعنى دلالة النص سره يا به د نص نه معلوميږي په طريقه د إقتضاء النص سره ، دا څلور/٤ وجوه صحيح دي ، نور علماء د استدلال داسې تفصيل نه كوي ؛ هغوئ دلالة الفظ تقسيم كړے دے منطوق او مفهوم ته ، د **منطوق** مقصد دا چې: «ما دل عليه اللفظ فى محل النطق» بيا د دې لاندې دوئ هغه اقسام داخل كړي دي چې مونږ ورته عبارة النص ، اشارة النص ، دلالة النص او إقتضاء النص وايو او **مفهوم** مقصد دا چې: «ما دل عليه اللفظ فى غير محل النطق» بيا دغه مفهوم په دوه/٢ قسمه دے **١ـ مفهوم موافق**: چې كوم حكم د مسكوت عنه نه ثابتيږي هغه موافق وي د هغې حكم سره كوم چې د منطوق نه ثابتيږي ، پدې شان چې كه چرته منطوق اثبات وو نو مسكوت عنه به هم اثبات وي او كه منطوق نفى وه نو مسكوت عنه به هم نفى وي ، ديته دوئ مفهوم موافق ، مفهوم الخطاب او لحن الخطاب وائي ، مونږ ديته دلالة النص وايو **٢ـ مفهوم مخالف**: چې كوم حكم د محل د مسكوت عنه نه ثابتيږي دا مخالف وي د هغه حكم نه چې كوم د منطوق نه ثابتيږي پدې شان چې منطوق كښې اثبات وي نو مسكوت عنه كښې نفى وي او چې منطوق كښې نفى وي نو مسكوت عنه كښې به اثبات وي ، ديته دوئ دليل الخلاف وائي او مونږ د هغې نه تعبير په «**تخصيص بإسم الشيء بِالذِّكر**» سره كو ، دا بيا په چند قسمه راځي:

١ـ مفهوم اللقب: د دې مقصد دا چې تصريح په نوم د يو شيء وشوه ، دچا په نوم چې تصريح نه ده شوې نو هغه مسكوت عنه شو ، ديله چې كوم حكم ثابت وي نو مسكوت عنه به د دې نه خلاف وي.

٢ـ مفهوم الشرط: چې د يو/١ تعليق بالشرط وشو نو د كوم چې تعليق بالشرط نه يې شوے هغې ته مسكوت عنه وائي ، هغه د دې نه خلاف حكم ثابت كړي.

٣ـ مفهوم الوصف: يو حكم موصوف شي په يو وصف باندې كوم چې مسكوت عنه وي نو په هغې كښې هغه وصف نه وي ، مخالف حكم چې هغې ته ثابت شو نو دا په طريقه د مفهوم الوصف سره.

٤ـ مفهوم العدد: چې يو حكم په عدد سره مقرون شو ، نو دغې عدد لره به دا حكم ثابتيږي كوم چې مسكوت عنه دے هغې له به نه ثابتيږي.

٥ـ مفهوم الغاية: د دې مقصد دا چې دا حكم به دې غاية پورې ثابتيږي ، ماوراء د غاية لره به دا حكم نه ثابتيږي ؛ ځكه هغه مسكوت عنه دے.

٦ـ مفهوم الحصر: چې تقديم د مَاحقُّه التَّأخير وشي نو دا حصر راولي په مذكور كښې او مَاعَدا نه يې نفى كوي.

﴿ومن الناس﴾ د هغه خلقو نه يې تعبير په "ناس" سره وکړو داسې نه وائې چې «ومن العلماء» شارحين پديکښې دا نکته وائي چې دغه خلق چې استدلال په وجوه فاسدو سره نيسي نو دا نه دې مستحق چې مسمّٰى کړے شي په علماء باندې، بلکه دا مستحق د دې دې چې مسمّٰى کړے شي په نوم د عوامو باندې، ليکن مولوی يعقوب؛ چې د دې کتاب شرح ده، دهغې محشين وائي: چې دا وجه نه ده صحيح؛ ځکه هغه خلق علماء دي او که مونږ دا وجه اوايو، نو پديکښې نسبت د بے ادبی کيږي اهل علمو ته او دا خه خبره نه ده، لهٰذا صحيح وجه دا ده چې مصنف؆ تعبير په "الناس" سره کړے دپاره د تعظيم او تکريم، چې دا هم اوچت خلق دي؛ د دې نه دا ادب حاصل شو چې فروعی مسائلو کښې کوم اختلافات د ائموو په درميان کښې راځي نو دا به د ادب په دائره کښې دننه وي او پدې سره دا خبره هم معلوم شوه؛ چې امام بخاري ؆ کله په بعض خلقو باندې رد کوي په «قال بعض الناس» سره، نو په هغې کښې د بخاري شارحين وائي چې امام ابو حنيفه ؆ ته پکښې هم اشاره وي، دا تعبير امام بخاری ؆ ځکه مختاره کړے چې دا تعبير د تکريم او تعظيم دے.

﴿عَمِلَ﴾ عمل په دوه/۲ قسمه دے يو/۱ عمل د جوارحو دے، په لاس خپو کار کول، په سترګو کتل، په غوږونو اوريدل وغيره، دويم/۲ عمل د قلب دے، هغې ته استدلال وائي، دلته د عمل نه عمل قلب مراد دے؛ چې استدلال دے نو معنی شوه «**من استدل**»، **سوال**: چې «**من استدل**» مراد شو نو د إستدلال په صله کښې خو "فی" نه راځي؟ **جواب**: دلته "فی" په معنی د "باء" سره ده ﴿بوجوه أُخر﴾ "وجوه" په معنی د اقسامو سره دے. **سوال**: ولې دا مخکښې اقسام نه وو؟ **جواب**: ﴿أُخر﴾ نور اقسام مراد دي. **سوال**: هر کله چې نور وجوه دپاره د استدلال شته نو ته يې ولې نه ذکر کوې؟ **جواب**: ﴿هی فاسدة﴾ هغه فاسد دي ځکه مونږ نه دې ذکر کړې **سوال**: چې فاسد دي نو بيا هغوئ دليل پدې باندې ولې نيسي؟ **جواب**: ﴿عندنا﴾ زمونږ په نزد فاسد دي د هغوئ په نزد نه دي فاسد، اوس د دې خبري نه لابدی ده چې مونږ هغه استدلالات ذکر کړو، دويم/۲ دهغې د قائل تعيين وکړو او دريم/۳ بيا زمونږ د طرفنه هغوئ ته جواب ورکول، نو مصنف ؆ دا ذکر کوي په «منها منها» سره.

﴿منها ماقال بعضهم..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ؆ د اجمال د وجوهو فاسدو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د هغې باندې، نو مونږ به درې خبرې بيانو: يو/۱ تعيين د قائل، دويم/۲ مقصد ددې او دريم/۳ هغوئ ته جواب کول؛ نو د دې خلقو نه مراد ابوبکر دقاق، ابوحامد او بعضی حنابلة او أشعرية دي، مقصد ددوئ قول دا دے؛ چې کله تصريح په يو شیء وشي په نوم عَلَمی د هغې سره، نو دغه حکم به د دغې اسم علم سره خاص وي او د دغې نه علاوه به بل چاته نه شامليګي، بيا دا خبره ذهن نشين کول پکار دي؛ چې اسم مقابل د فعل او حرف راځي،کوم اسم چې مقابل د فعل او حرف راشي، دهغې اطلاق په اسم جامد هم کيږي، په اسم مشتق هم کيږي او په مصدر هم کيږي او کله اسم مقابل د وصف راځي، نو که تا د اسم تصور وکړو او نفس تصور مانع وو د شرکت د غير

نه نو ديته اسم عَلَمْ وائي او كه مانع نه وو نو يا به دلالت په ذات مع الوصف كوي يا صرف په ذات به دلالت كوي ، كه دلالت يې كوو په ذات مَعَ الوَصَفْ ؛ نو هغې ته اسم جنس وائي او كه دلالت يې كوو په وصف نو هغې ته مصدر وائي ، دلته «اسمه العلم» مقابل د وصف راغلے ؛ ځکه روستو مصنف رحمه الله د وصف ذكر كوي په ﴿أو أُضيف إلٰى مسمًّى بوصف﴾ نو د دې نه هغه اسم علم مراد دے چې صفت نه وي ، كه علم وي او كه اسم جنس ، د علم مثال: "زيد عمر بكر" اسم جنس مثال: "الماء ، الفرس ، الحمار" لهٰذا كله چې تصريح وشوه په عَلَمْ د يو شيء نو كه علم شخصي وي او كه اسم جنس وي ، خو چې كومه حكم راغلے وي نو هغه به د دې سره خاص وي مَا عَدَا ته به تجاوز نه كوي.

بيا دا خبره دوئ مطلق نه كوي ، بلكه د دې دپاره څه شرائط دي ١ـ چې دغه مسكوت عنه أعلٰى نه وي د دې منطوق نه ٢ـ مساوي به ورسره نه وي ٣ـ تصريح بإسم الشيء به په طور د عادت نه وي شوې ٤ـ تصريح بإسم الشيء به په جواب د سوال كښې نه وي ٥ـ تصريح بإسم الشيء به په حادثة كښې نه وي ٦ـ د مدح دپاره به نه وي ٧ـ د ذم دپاره به نه وي ٨ ـ د كشف دپاره به نه وي ، او كه پدې اته/٨ خبرو كښې يوه هم نه وه نو بيا تصريح بإسم الشيء دلالت په حكم د مَا عَدَا نه كوي.

مثال د هغې دپاره چې مسكوت عنه أعلٰى وي د دې منطوق نه ، لكه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] د "اُفْ" تخصيص وشو د مور ، پلار نه او د ضرب ذكر پكښې نه دے شوے ، خو علت د لته إيلام دے ، نو دا إيلام په ضرب كښې چونكه په طريقه أولٰى سره دے ، لهذا حرمت ثابتيگي په دلالت النص سره دې سره خاص نه دے ، او چې مساوي وي نو د هغې وجه دا ده چې هلته حكم په قياس سره ثابتيگي ؛ لكه د "پيشو جوټه" د بار بار تگ را تگ د وجې نه دهغې نجاست ساقط شوے دے اوس نور سواكن البيوت هم پدې تلو راتلو كښې د دې پيشو سره برابر دي ، نو هغه حكم چې د هغې نه ساقط شوے دے د نجاست ديته هم متجاوز شو په قياس سره او هغه چې په طريقه د عادت سره ذكر وي ، لكه: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾[2] دلته دا "**فى حجوركم**" هسى عادةً ذكر شوے دے ، داسې نه چې په "**فى حجوركم**" وي نو هغې سره نكاح حرام ده او چې "**فى حجوركم**" نه وي نو بيا ورسره نكاح نه ده حرام ، او چې په جواب د سوال كښې وي ، لكه: ته مفتي شوې او ستا نه چا تپوس وكړو ؛ چې په سونا كښې زكوٰة شته؟ تا ورته په نعم سره جواب وركړو نو دلته يې د سونا نوم واغستو **تصريح بإسم الشيء** وشوه ، خو د دې مقصد دا نه دے چې د سوناؤ نه علاوه په نورو څيزونو كښې زكوٰة نشته ، او چې په حادثه كښې واقع شوې وي ، لكه: يو صحابي منقذ ابن حبان راغورزيدلے وو او په دماغو كښې فرق راغلے وو ، ده به بيع او شراء كوله ، كور خلق ترې خفه وو چې داسې مه كوه ، خو دا بيا هم نه قلاريدو او د نبي ﷺ خواته راغلو ؛ چې څه بيع او شراء كوم كه څه دوهوكه شم....؟

---

[1] سورة الإسراء ، الأية:٢٣.
[2] سورة النساء الأية:٢٣.

نو نبی ﷺ ورته اوفرمائيل: چې ته کله بيع او شراء کوې نو داسې وايه «لاخلابة ولی الخيار ثلاثة ايام» اوس دا د دې صحابی سره خاص نه دے ، بلکه عام د نورو خلقو دپاره به هم خيار وې ، او دغه شان که د مدح او ذم دپاره تخصيص شوے وو ، لکه: «جاءنی زيد العالم» پديکښې د زيد مدح مقصود ده يا کشف مقصود وو «جاءنی زيد الجاهل» نو د دې دا مقصد نه دے چې د دې نه علاوه بل چاته دا حکم ـ علم يا جهل ـ نه شامليږي.

چنانچه بعض الناس پدې باندې دا مسئله تفريع کوې ، چې حديث کښې راځي: ﴿**الماء من الماء**﴾[١] ددې معنی دا ده چې: "استعمالول د اوبو يعنی غُسَل کول ، دا د اوبو نه دې يعنی د منی نه" دلته وجوب د غُسَل راغلو او دا حکم چې راغلو نو دا خاص شو د يو اسم سره چې هغه منی ده ، د دې نه دا معلوم شوه چې که منی نه وه نو په هغې کښې غُسَل نشته ، نو تفريعاً بعض الناس وائي چې په إکسال کښې غُسَل نشته ، إکسال ديته وائي چې انسان د خپلې بی بی سره صحبت وکړې او د منی د خارجيدلو نه مخکښې إخراج د آلة التَّناسل وکړې ، پدې صورت کښې غُسَل شته او که نشته؟ بعضی صحابه کرام ﷺ وائي چې غُسَل نشته او خاص طور باندې انصارو دا فهم کړې وه ، نو د هغوئ نه دوئ دا استدلال نيسي چې که تصريح بإسم الشیء دلالت نه کولے په نفی د حکم د مَاعَدَا نو انصار اهل لسان وو ، هغوئ به د دې نه دا استدلال نه نيولے ، پديکښې بعضی داسې هم وائي: چې که چرته يو حکم داسې وو چې مقرون بالعدد شو نو دا په نفی د حکم د مَا عَدَا دلالت کوې او چې مقرون بالعدد نه وو نو بيا نه کوې ؛ چنانچه حديث يې پيش کړے: ﴿**خمس من الفواسق يقتلن فی الحل والحرم الحدأة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب**﴾[٢] دې ځائے کښې دا حکم مقرون شو د مفهوم العدد سره نو د دغې پورې خاص دے ، د دې نه علاوه بل چاته متجاوز نه دے ؛ دليل د دې دپاره دا وائي چې که چرته مونږ دا د دې سره خاص نه کړو نو بيا د دې عدد ذکر کولو څه فائده نشته.

﴿وهذا فاسد﴾ داقول ددوئ فاسد دے ، ځکه دغه نص مسکوت عنه ته شامل نه دے ، لکه تا اوئيل: «جاءنی زيد» نو د زيد نه علاوه چې "عمر او بکر" دے هغوئ ته دا حکم نه دے شامل ، چې تناول را نغلو نو په مسکوت عنه کښې به حکم څنګه ثابت شې په طريقه د نفی يا اثبات سره ، نفی په هغه وقت کښې چې په دغه منطوق کښې اثبات وې او اثبات په هغه وقت کښې چې په دغه منطوق کښې نفی وې او دا ځکه چې وجوب د حکم فرع د تناول ده او چې تناول نشته نو وجوب د حکم به په هغې کښې څنګه راولې او پاتې شوه دا خبره چې تصريح بإسم الشیء دلالت کوې په نفی

---

[١] سنن ابن ماجه (١/ ١٩٩).

[٢] لم اجده علي هذا الفظ ولفظ : [المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم (٣/ ٢٨٧)] ، خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْحِدَأَةُ وَالْغُرَابُ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ وَالْعَقْرَبُ.

د حکم د ماعدا او بیا یې په استدلال کښې حدیث د ﴿الماء من الماء﴾[1] ذکر کړو ، که خبره داسې شې ، نو په بعضې صورتونو کښې دا کلام مستلزم ګرځې کفر لره ؛ لکه یو سړے اوائې: «محمدٌ رسول الله» د محمّد ﷺ تصریح وشوه او د نورو انبیاء تصریح نه ده شوې ، نو معنی دا چې محمد ﷺ رسول دے او د محمد ﷺ نه علاوه نور رسولان نشته ، انکار د رسالت د انبیاء نه راځې چې دا مستلزم دے کفر لره ، او هر چې ﴿الماء من الماء﴾[2] دے نو انصارو د "ألف لام" استغراق نه دا حصر فهم کړے وو ؛ ځکه "الماء" کښې "ألف لام" استغراق دې ، معنی دا چې هر قسم غُسَل چې د شهوت د وجې نه وې دا منحصر دے د اوبو سره چې هغه منی ده ، بیا دغه منی عامه ده که حقیقتاً وې او که حُکْمًا وې ؛ حقیقتاً هغه چې اخراج د منی وشې او حکمًا هغه چې نفس ایلاج وشې ، او د دې دپاره نظیر شته ؛ لکه په باب د سفر کښې خلق قصر کوې د هغې دپاره علت مشقت دے ، بیا که سفر کښې مشقت وې او که نه وې ، خو چې سفر راغلو نو دا قائم د ے په مقام د مشقت ، دویم/۲ دا جواب هم کیدے شې چې دغه حکم منسوخ دے دا په ابتداء د اسلام کښې وو.

اعتراض: تصریح بإسم الشيء چې وشې په اعتبار د عَلَمْ سره چې دلالت په نفی د حکم د ما عدا نه کوې نو فائده یې څه شوه؟ **جواب**: فائده د هغې دا ده چې مجتهدین پدې نص کښې سوچ وکې ؛ چې د دې اسم دپاره دا حکم ثابت شو ، نو دا په کوم علت سره.

او هر چې د مفهوم العدد خبره ده ؛ چې که مفهوم العدد کښې مونږ حکم د مَاعَدَا دپاره ثابت کړو نو بیا د مفهوم العدد فائده نه پاتې کیږي؟ نو د هغې جواب دا دے ، چې: مفهوم العدد د اهتمام د وجې نه ذکر کیږي ، لکه دا پنځه څیزونه چې حدیث کښې ذکر شو ، نو د دوئ دا قتل ډیر مُهْتَم بِالشَّان دے ، لکه څنګه چې قرآن کښې راځي ، چې أَشْحر الحرم څلور/٤ میاشتې دي او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْۚ﴾[3] نو د دې دا مقصد نه دے چې په أشهر الحرم کښې ظلم مه کوئ او په نورو میاشتو کښې ظلم کوئ ، بلکه د دې دا تخصیص د اهتمام د وجې نه شوے دے.

فائده: دلته مونږ یوه خبره وکړه چې هر قسم غُسَل دا د منی د وجې نه وې ، نو که څوک اعتراض وکې ؛ چې حیض کښې هم غُسَل دے ، نفاس کښې هم غُسَل دے او هلته خو منی نشته ، نو مونږ ورسره یو/١ قید وئیلے وو چې هر هغه غُسَل چې د شهوت د وجې نه وې ؛ نو دا خاص دے د خروج المنی سره.

---

[1] قد مر.
[2] قد مر.
[3] سورة التوبة ، الأية:٣٦.

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ: إِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيْفَ إِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَ لِهٰذا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[1] وَحَاصِلُهُ أَنَّهٗ أَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ

ترجمه: *او بعضی د وجوهو فاسدو نه هغه وجه فاسد ده چې وئيل دې امام شافعی رحمه الله يقيناً حکم کله چې معلق کړے شي د يو شرط سره يا يې نسبت وشي يو ذات ته داسې ذات چې موصوف وي په يو صفت خاص سره ، واجبوي دا تعلق په صورت اول کښې او اضافت په صورت ثانی کښې نفی د حکم لره په وقت د نِشت والي د شرط کښې يا په وصف کښې او د دې وجې نه نه دې جائز کړې امام شافعی رحمه الله نکاح کول د وينځې سره په وقت د فوت کيدلو د شرط يا وصف کښې هسې شرط او وصف چې دواړه ذکر کړے شوې دې پدې قول د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ کښې: "او څوک چې نه لري په تاسو کښې طاقت د نکاح کولو د آزاد کړے شوو مؤمنانو سره نو نکاح دې وکړي د هغه چا سره چې مالکان وي خې لاسونه ستاسو د وينځو ستاسو مؤمنو نه" او حاصل د قول د امام شافعی رحمه الله دا دے چې ده ملحق کړے دے وصف لره د شرط سره او معتبر کړے دے امام شافعی رحمه الله تعليق بالشرط مؤ ثر په منع کولو د حکم کښې نه په منع کولو د سبب کښې*

تشريح: ﴿وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ﴾ کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصيل د يوې/١ وجهی د وجوهو فاسدوو نه ؛ نو اوس تفصيل د دويمی/٢ او دريمی/٣ وجهی کوې ، دا يې په يو/١ "منها" کښې ذکر کړه ؛ ديته مفهوم الشرط او مفهوم الوصف وائي ، بيا مصنف رحمه الله چې د دې تفصيل کوې نو دا په څو طريقو سره کوې ١ـ قائل ددې به متعيّن کړې په ﴿ماقال الشافعی﴾ سره ٢ـ تعيين د دغې وجهی ثانی او ثالث به وکړې په ﴿ان الحکم متی علّق بشرط﴾ سرخ ٣ـ په هغې به تفريع وکړې په ﴿ولهذا لم يجوّز نکاح الامة﴾ سره ٤ـ ددې حاصل به ذکر کړې په ﴿وحاصله انه الحق الوصف﴾ سره ٥ـ په دغې حاصل باندې به د مسائلو تفريع وکړې په ﴿ولذالک ابطل تعليق الطلاق﴾ سرخ ٦ـ جواب به ورکړې هغه چاته چې څوک پدې دوو/٢ وجهو قائل وي په ﴿وإنا نقول بان اقصی﴾ سره ٧ـ دفع د اعتراضاتو به وکړې چې کوم په جواب باندې وارديګي په ﴿وهذا بخلاف خيار الشرط﴾ سره.

چې يو حکم وو او دا حکم معلّق شوے وو د شرط سره ، شرط نه مراد شرط نحوی د) ، لکه يو سړے خپلې خزې ته اوائي: «**انت طالق ان دخلت الدار**» نو دا طلاق واقع کيدل په دې خزې باندې يو حکم دے ، خو دا معلق شوے دے د يو شرط سره چې «**ان دخلت الدار**» دے يا يې نسبت وشي يو ذات ته ، خو دغه ذات داسې وي چې موصوف شوے وي په يو وصف خاص سره ، لکه يو سړے

[1] سورة النساء ، الأية:٢٥.

خپلې خزې ته اوائې «**انت طالق راكبةً**» دلته د وصف نه وصف نحوی نه دے مراد ، بلکه په معنی د نفس قائم بالغير سره دے يا په معنی د نفس قيد سره د) ، پدې سره سوال دفع شو ؛ چې «**انت طالق راكبة**» کښې خو "**راكبةً**" حال دے د ضمير د "**طالق**" نه دا خو وصف نه دے؟ نو جواب وشو چې دلته د وصف نه وصف نحوی نه دے مراد ، نو دا حکم د طلاقو د دې نسبت وشو يو ذات ته چې هغه زنانه وه ، خو دغه زنانه په يو قيد مقيّده شوه چې هغه رکوب دے ، نو امام شافعی ﷺ د دې باره کښې وائې: چې دغه حکم به نفی وې چې کله شرط نفی وې او دغه حکم به موجوديګې چې کله شرط موجود وو ، او دغه شان دغه حکم به نفی وې چې کله وصف نفی وو او دغه حکم به موجوديګې چې کله وصف موجود وو ؛ نو پدې مثالينو کښې چې يو سړے «**انت طالق ان دخلت الدار**» اوائې نو طلاق نفی دے کله چې دخول د دار نفی وې ، او طلاق به واقع وې کله چې دخول د دار موجود شې ، دغه شان «**انت طالق راكبةً**» طلاق به نفی وې ترڅو چې رُکُوب نفی وې او طلاق به وې چې کله رکوب موجود شو.

﴿ولهذا لم يجوِّز نكاح الامة﴾ دا پرې تفريع کوې ، پدې تفريع د پوهيدو نه مخکښې يو فقهی مسئله پيژندل غواړې ، هغه دا چې کله يو انسان آزاد وې او دده طاقت شته چې دے د آزادې خزې سره نکاح وکړې ، نو دے د وينځې سره نکاح کولے شې که نه شې؟ يا يو انسان داسې دے چې طاقت يې نشته چې د آزادې خزی سره نکاح وکړې نو هغه خو بالإتفاق د وينځې سره نکاح کولے شې ، خو د وينځې کتابيې سره نکاح کولے شې او که نه شې کولے؟ پدې دواړو مسئلو کښې دامام ابوحنيفه او امام شافعی ﷺ اختلاف دے ، امام ابوحنيفه ﷺ فرمائي چې د وينځې سره نکاح کول د آزاد سړې دپاره جائز دې عام د دې که طاقت يې وې د آزادې خزې سره د نکاح کولو او که نه وې ، خو بهتره دا ده چې د آزادې سره نکاح وکړې چې طاقت يې وې ، خو نفس جواز شته او بيا د وينځې سره چې نکاح کوې نو بهتره دا ده چې د مؤمنې سره وکړې ، نفس جواز د کتابيې سره هم شته او امام شافعی ﷺفرمائي چې که د آزادې خزې سره يې طاقت د نکاح وو نو بيا د وينځې سره نه شې کولے او چې طاقت يې نه وو نو د وينځې سره کولے شې ، خو د مؤمنې سره د کتابيې سره نه شې کولے.

دليل د امام شافعی ﷺ دا دے چې کله يو حکم معلق بشرطٍ شې نو عدم د شرط دلالت کوې په عدم د حکم باندې او وجود د شرط دلالت کوې په وجود د حکم باندې ، دغه شان چې د يو حکم نسبت وشې ذات ته چې هغه موصوف وې په يو صفت سره ، نو عدم د صفت به دلالت کوې په عدم د حکم باندې او وجود د صفت به دلالت کوې په وجود د حکم باندې ، لکه دې آيت کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د وينځو سره نکاح کول معلق کړې دې په عدم د **طول الحُرَّة** باندې لهٰذا که عدم د **طول الحرة** وو ، نو نکاح د وينځې سره کولے شې او که عدم د **طول الحرة** نه وو نو بيا نه شې

كولے ، بيا يې دا اوئېل چې ستاسو **طول** نه وو نو نكاح كولے شی د وينځو سره خو دا يې موصوف كړې په صفت د مؤمنانو سره ، نو كه دا صفت پكښې وو نو نكاح كولے شې او كه دا صفت نه وو نو نكاح نه شې كولے.

امام صاحب فرمائي چې زمونږ په نزد باندې عدم د شرط په عدم د حكم باندې دلالت نه كوې او عدم د وصف په عدم د حكم دلالت نه كوې او نكاح كول د وينځې او كتابيې سره ثابت دې د نورو نصوصو نه ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[1] ، ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾[2] ، ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[3] البته دلته چې دا كوم تعليق يا وصف ذكر كړے دے ، نو دا دپاره د اولويت دے ؛ چې يو سړے طاقت د حُرّى لرې نو أولىٰ دا ده چې آزادې سره نكاح وكړې او چې د وينځې سره نكاح كوې نو أولىٰ دا ده چې د مؤمنى سره نكاح وكړې.

﴿وحاصله انه الحق﴾ دې ځائے نه څلورمه/٤ خبره ذكر كوې ؛ حاصل د قول د امام شافعى ﷺ او دا دپاره د دفع د اعتراض ذكر كوې ، چې: دا مفهوم الشرط او مفهوم الوصف جدا جدا وجوه دې د وجوه فاسدو نه ؛ نو پكار دا وه چې دا يې په جدا جدا "منها" كښې ذكر كړے وے ، نو په ﴿حاصله﴾ سره دهغې جواب كوې ؛ چې حاصل د قول د امام شافعى ﷺ دوه/٢ خبرې دې ، يوه/١ خبره دا چې امام شافعى ﷺ دا وصف ملحِق كړے دے د شرط سره ، نو شرط "**ملحَق به**" او وصف "**ملحِق**" او دا قانون دے چې د **ملحِق** او **ملحَق به** په درميان كښې يو علت مشترك پكار دے ، نو هغه علت مشتركه دوه/٢ خبرې دې ١ـ چې څنګه شرط مؤثر دے په منع د حكم كښې نو وصف هم مؤثر دے په منع د حكم كښې «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» كښې دا «**ان دخلت الدار**» چې څنګه مؤثر دے په منع د حكم كښې ؛ چې هغه وقوع د طلاق ده ، نو دغه شان وصف هم مؤثر دے په منع د حكم كښې ، په «**انت طالق راكبةً**» كښې چې دا ركوب نه وې نو طلاق نه واقع كيږې ٢ـ څنګه چې حكم موقوف دے په شرط باندې ؛ چې د وجود د شرط سره وجود د حكم راځې ، چې دخول د دار وشو نو طلاق راځې ، نو دغه شان دا حكم موقوف دے په وصف باندې ؛ چې د وجود وصف سره وجود د حكم راځې ، چې ركوب وشو نو طلاق به راځې.

﴿واعتبر التعليق﴾ دې ځائے نه دويمه/٢ خبره ذكر كوې حاصل د قول د امام شافعى ﷺ ، تفصيل ددې دا دے ، چې «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» كښې درې خبرې پيژندل پكار دې ١ـ سبب ٢ـ شرط ٣ـ حكم ؛ حكم خو وقوع د طلاقو ده ، يعنى زوال د ملك متعى ، سبب ورلره «**انت طالق**» لفظ وئيل

---

[1] سورة النساء الأية:٣.
[2] سورة النور ، الأية:٣٢.
[3] سورة النساء الأية:٢٣.

دي او شرط ورلره «**ان دخلت الدار**» دے ، امام شافعی رحمه الله وائي چې دا تعليق بالشرط «**ان دخلت الدار**» مؤثر دے په منع د حکم کښې ؛ يعنی وقوع د طلاقو دا مؤخر کوي تر وجود الشرط پورې او فِي الحَال يې منع کوي ، خو دا تعليق بالشرط نه دے مؤثر په منع کولو د سبب کښې چې «**أنت** طالقٌ» دے.

لهذا پدې صورت کښې چې فی الحال پدې خزه باندې طلاق نه دې واقع او طلاق يې معدوم شوي دې ، نو دا په عدم اصلی نه دې معدوم ، بلکه دا په عدم شرعی سره معدوم دې ، ځکه «**انت طالق**» سبب چې راغلو نو بايد چې دا حکم راشي ، ليکن پدې صورت مذکوره کښې چې دا حکم نه راځي نو دا د دې تعليق الشرط د وجې نه نه راځي ، نو امام شافعی رحمه الله فرمائي ؛ چې کله يو حکم معقول المعنی وي نو په داسې صورتونو کښې جائز دې ، چې ته دا حکم بل ځائے ته نقل کړې ، چنانچه امام شافعی رحمه الله فرمائي چې په کفاره د قتل کښې د رقبې دپاره قيد د ايمان شرط دے او داپه نص کښې راغلے دے او عدم شرعی دے ، نو دا مونږ کفارې د يمين ته نقل کولے شو د قياس په ذريعه باندې.

امام شافعی رحمه الله يو قياس کړے دے ، نورالانوار کښې د هغې بيان شوے دے ؛ **محسوساتو** کښې د هغې مثال ، لکه ''پکے'' چې په چهت پورې کلک شوے وې د کونډې په ذريعه باندې او د دې ''پکی'' د خکته راغورزيدو دپاره سبب ثقل دے ، خو دا ''پکے'' چې خکته نه راغورزيګې نو د دې دپاره مانع دا کونډه ګرځيدلې ده ، نو دغه شان امام شافعی رحمه الله وائي چې «**انت طالق**» کښې سبب موجود دے ، څنګه چې هلته ثقل سبب موجود دے ، خو مانع دپاره د حکم هغه تعليق دے ؛ لکه دې مثال کښې چې د خکته راغوزيدلو نه مانع هغه کونډه ده ، ليکن امام صاحب رحمه الله فرمائي: چې تعليق بالشرط په منع د حکم کښې فقط نه دے مؤثر ، بلکه په منع د سبب کښې هم مؤثر دے ، چې يو سړې د «**انت طالق**» نه پس «**ان دخلت الدار**» اوئيلو ، نو د «**ان دخلت الدار**» وئيلو په وجه باندې «**انت طالق**» د سره موجود نه شو ، نو هر کله چې سبب موجود نه شو او حکم نه دے موجود نو ديته عدم شرعی نه وائي ، بلکه عدم اصلی ورته وائي ، لهذا پدې صورت مذکوره کښې چې «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» دے ، وقوع د طلاقو نه ده شوې ، دا وقوع د طلاقو عدم ده په عدم اصلی سره ، يعنی د دې تعليق بالشرط هغه سبب نشته چې «**انت طالق**» دے.

سوال: دا خو انکار شو د بدهياتو نه ؛ ځکه «**انت طالق**» خو هغه وئيل دې دا څنګه د هغې نه مانع دے؟ **جواب**: دا شرط چې مونږ مانع وايو نو د ذات د «**انت طالق**» نه يې نه وايو ، بلکه د «**انت طالق**» ددې وصف نه يې مانع وايو ؛ چې سبب دے ، چې کله «**ان دخلت الدار**» دې اوئيلو نو دا «**انت طالق**» ذات يې د سببيت نه اويستلو ، لفظ شته خو سببيت پکښې نشته ، لهذا دا معدوم شو په عدم اصلی سره او قانون په عدم اصلی کښې دا دے ؛ چې د قياس په ذريعه سره دا بل ځائے ته نه شې نقل کولے ، اوس چې امام شافعی رحمه الله کوم قياس کړے دے د «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» په هغه څيز سره

چې درون وې او د کونډې په ذریعه په چهت پورې کلک شوے وې ، نو دا قیاس نه دے صحیح ؛ ځکه تعلیق په هغه احکامو او امورو کښې راځي چې موجود نه وې معدوم وې ، خو امکان د وجود لرې چې په دغه شرط سره په هغې کښې وجود اوّل راشي ، لکه یو سړے چې خپلې خزي ته اوائي: «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» نو خزه د یو سړي په نکاح کښې وې نو په دغه وقت کښې طلاق معدوم دې ، خو احتمال د وجود لرې ، چې کله شرط «**ان دخلت الدار**» موجود شو ، نو طلاق به ثابت شي په وجود اوّل سره او د تعلیق استعمال په هغه ځایونو کښې نه کیږې چې کوم ځایونو کښې یو شيء د مخکښې نه موجود وې ، اوس امام شافعي رحمه الله چې په "پڼې" باندې کوم قیاس کړے دے ، نو دا "پڼے" د مخکښې نه موجود دے ، خو صرف انتقال د یو مکان نه بې وشو بل مکان ته ، لهذا دا قیاس مع الفارق دے.

حاصل دا شو چې یو سړے خپلې خزي ته اوائي «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» نو د امام شافعي رحمه الله په نزد دا حکم معدوم دے په عدم شرعي او د امام صاحب په نزد معدوم دے په عدم أصلي.

وَلِذَالِکَ اَبْطَلَ تَعلِیقَ الطَّلَاقِ وَالعِتَاقِ بِالمِلکِ ، وَ جَوَّزَ التَّکفِیرَ بِالمَالِ قَبْلَ الحِنثِ ؛ لِاَنَّ الوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلیٰ اَصلِه وَوُجُوبُ الاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنهُ بِالشَّرطِ ، وَالمَالِيُّ یَحتَمِلُ الفَصلَ بَیْنَ وُجُوْبِه وَوَجُوْبِ اَدَائِه ، أَمَّاالبَدَنِيُّ لَا یَحْتَمِلُ الفَصْلَ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الاَدَاءُ لَمْ یَبْقَ الوُجُوْبُ

ترجمه: *او ددې وجې نه چې تعلیق مؤثر دے په منع د حکم کښې فقط باطل کړے دے امام شافعي رحمه الله معلّق کول د اعتاق او طلاقو د ملک سره او جائز کړے دے امام شافعي رحمه الله کفاره ورکول په مال سره مخکښې د حانث کیدلو نه ؛ ځکه وجوب د کفارې حاصل دے په سبب بناء کولو په اصل د امام شافعي رحمه الله او وجوب د اداء روستو دے ددې نه په سبب د شرط سره او کفاره مالي احتمال د فصل لرې په درمیان د نفس وجوب او وجوب اداء کښې ، هر چې بدني ده نو دا احتمال د جداوالي نه لرې ، نو کله چې وروسته شوه وجوب اداء د وجې د عدم وجود د شرط نه نو نفس وجوب پاتې نه شو*

تشریح: ﴿ولذالک ابطل تعلیق الطلاق﴾ دې ځائے نه مصنف رحمه الله پنځمه/۵ خبره ذکر کوې ، چې په دغه قاعده باندې تفریع د مسائلو کول دې ، امام شافعي رحمه الله دوه/۲ خبرې کړې وې ، یو/۱ دا چې وصف ملحق دے د شرط سره ؛ دویم/۲ دا چې تعلیق بالشرط مؤثر دے په منع د حکم کښې نه په منع د سبب کښې ، نو اوس پدې باندې دا دوه/۲ مسئلې تفریع کوې ، د یوې/۱ نه تعبیر په ﴿ابطل﴾ سره کوې او د بلې نه په ﴿جوّز﴾ سره.

اولنۍ مسئله دا ده ؛ چې یو سړے خپلې خزي ته اوائي «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» که دا خزه دې کور نه ننوته نو بالإتفاق طلاقیګې یا یو سړے خپل غلام ته اوائي «**ان دخلت الدار فأنت حرٌّ**» نو په ننوتلو د غلام سره دې کور ته دا بالإتفاق آزادیګې او که دې سړي دا چرته پردۍ خزي یا پردې غلام ته وئیل وو نو بیا خزه هم نه طلاقیګې او غلام هم نه آزادیګې بالإتفاق ، دریم/۳ صورت پکښې دا

دے ؛ چې یو سړے پردۍ زنانه ته اوائي «**ان تزوّجتک فأنت طالق**» یا پردي غلام ته اوائي «**ان اشتريتک فأنت حرٌّ**» او بيا يې د دې خزې سره نکاح وکړه نو دا خزه په ده باندې طلاقيږي او که نه طلاقيږي؟ يا دا غلام يې واغستو نو دا آزاديږي که نه آزاديږي؟ دې مسئله کښې اختلاف دے ؛ د امام صاحب مسلک دا دے چې د دې خزې سره يې نکاح وکړه نو دا طلاقيږي او غلام يې واغستو نو آزاديږي ، او د امام شافعی رحمه الله په نزد نه طلاق واقع کيږي او نه غلام آزاديږي ؛ ځکه هغه فرمائي چې دلته دې سړي تعليق کړے دے او تعليق مانع دے د حکم نه د سبب نه مانع نه دے او پدې کښې اتفاق دے چې سبب په حين د تأثير کښې محل غواړي ، نو امام شافعی رحمه الله فرمائي چې کله دې سړي «**انت طالق**» اوئيلو نو محل نه وو لهٰذا دا لفظ لغو شو يا «**انت حرٌّ**» يې اوئيلو نو هم محل نه وو نو لفظ لغو شو ، او د امام صاحب په نزد دا تعليق صرف مانع د حکم نه ، نه دے بلکه مانع من السبب هم دے ؛ چې «**انت طالق**» يا «**انت حرٌّ**» ده وئيلے دے نو دلته دا ذات موجود دے ، تعليق مانع د ذات نه ، نه دے خو دا تعليق مانع دے د دې سببيت نه ؛ چې کله مانع شو د سببيت نه ، نو دا الفاظ نه دې راغل لهٰذا محل نه غواړي ، چې کله نکاح اوشوه نو اوس الفاظ راغله چې «**انت طالق**» محل هم شته او چې کله شراء وشوه نو الفاظ راغله چې «**انت حرٌّ**» او محل هم شته.

حاصل دا شو چې امام شافعی رحمه الله فرمائي : کوم وقت کښې چې طلاق اعتاق واقع کيده نو هغه وقت کښې محل نه وو او کوم وقت کښې چې محل شته نو هغه وقت کښې طلاق او إعتاق نشته ، امام صاحب رحمه الله فرمائي: چې مخکښې طلاق إعتاق نه واقع کيږي ، دا تعليق چې څنګه مانع دے د حکم نه نو دغه شان د سبب نه هم مانع دے.

﴿وجوّز التکفير بالمال﴾ دا دويمه/۲ مسئله ذکر کوي ؛ چې يو سړي داسې قسم اوخوړلو «**والله لااکلم فلاناً**» د دې مقصد دا چې که ما د فلانکې سره خبرې وکړې نو څه دې حانث يمه ، اوس دا قسم چې يو انسان اوخرې ، نو که دې سړي د هغه فلان سره خبرې وکړې حانث شو ، دهغې نه روستو چې کفاره ورکوي نو بالإتفاق صحيح کيږي ، خو که يو سړے حانث شوے نه دے او دا کفاره ورکوي د حانث کيدو نه مخکښې نو دا کفاره صحيح کيږي که نه صحيح کيږي؟ که د حانث کيدلو نه يې مخکښې روژې ونيولې نو بالإتفاق دا کفاره نه ده صحيح ، خو که غلام يې آزاد کړو د حانث کيدو نه مخکښې يا يې لس/۱۰ مسکينانو ته صباح بيګاه طعام ورکړو يا جامې ، نو امام شافعی رحمه الله وائي کفاره صحيح ده ، چې دے حانث شو نو بله کفاره به نه ورکوي او زمونږ په نزد نه صحيح کيږي چې حانث شو نو کفاره به ورکوي.

دليل د امام شافعی رحمه الله دا دے ، چې دې سړي تعليق کړے دے اوس دا تعليق مانع من السبب نه دے صرف مانع من الحکم دے فی الحال ، حکم يې روستو کړے دے تر وجود الشرط پورې او سبب د کفارې دپاره يمين دے او کفاره د هغې دپاره حکم دے ، تعليق چې کله مانع من السبب نه

شو نو سبب موجود شو چې سبب موجود شو نو د دې سړي په ذمه باندې نفس وجوب د كفارې راغلو او حانث كيدلو سره پده باندې وجوب الاداء راځي او دا قانون دے چې د چا په ذمه نفس وجوب راشي او وجوب الاداء نه وي راغلي نو د وجوب اداء نه مخكښې اداء كولے شي ، لكه يو سړے مالک د نصاب شو پده باندې نفس وجوب راغلو او حولان حول سره وجوب اداء راځي ، نو دا سړے د حولان حول نه مخكښې زكوٰة وركولے شي ، نو امام شافعي ؒ وائي چې دغه شان د حانث كيدلو نه مخكښې مخكښې كفاره هم وركولے شي يا د چا نه دې په اُدهار باندې يو شئ واغستو د يوې مياشتې دپاره نو په اغستلو سره نفس وجوب راغلو او مياشت چې كله پوره شي نو وجوب اداء راځي او د مياشت پوره كيدو نه مخكښې روپۍ وركولے شي ، نو دلته هم امام شافعي ؒ وائي چې قسم سبب دے ، نفس وجوب راغلے دے او تعليق صرف مانع د حكم نه دے د سبب نه مانع نه دے ، كه كفاره مخكښې وركوي نو د نفس وجوب د وجې نه وركولے شي ، امام ابوحنيفة ؒ فرمائي چې يمين سبب دپاره د كفارې نه دے ، ځكه سبب هغې ته وائي ؛ چې هغه وضع شوے وي دپاره د مسبب ، د يمين وضع دكفارى دپاره نه ده شوې ، بلكه دپاره د وفاء شوې ده ، نو لهٰذا كه چا د حانث كيدو نه مخكښې كفاره وركړه ، نو مثال يې دا شو: چې پده باندې يو شئ واجب نه دے او د واجب كيدو نه مخكښې هغه كوي نو دا نه كيږي ، لكه د ماسپخين د مونځ دپاره سبب د ماسپخين وقت دے ، نو كه د وقت د داخليدو نه مخكښې دا مونځ كوي نو دا مونځ يې نه كيږي يا لكه يو سړے صاحب د نصاب نه دے گرځيدلے نو زكوٰة پده نه دے واجب او دا زكوٰة وركوي ؛ نو دا زكوٰة نه كيږي هسې صدقه ده ، دغه شان چې يو انسان حانث شوے دے او د هغې نه مخكښې يې كفاره وركړه ماليه نو دا خيرات شو ، دلته په امام شافعي ؒ سوال راځي ؛ چې كفاره كښې خو تعليق نشته «**والله لا اكلم فلاناً**» دلته خو يې قسم خوړلے دے تعليق نشته؟ **جواب**: دا تعليق عام دے كه لفظاً وي او كه تقديراً ، دلته اگرچې لفظاً نشته خو تقديراً شته ؛ ځكه د دې تقدير داسې جوړيگي «**ان كَلَّمتُ فلاناً فعلىَّ كفارة اليمين**» او پديكښې تعليق شته.

﴿والماليُّ يحتمل الفصل﴾ غرض د مصنف ؒ دفع د اعتراض ده چې وارديگي په امام شافعي ؒ باندې ، چې كله يو سړے قسم اوخري او حانث شوے نه دے د حانث كيدو نه مخكښې ده روژه ونيوله نو دا كفاره نه صحيح كيږي او چې مال مخكښې وركړي نو امام شافعي ؒ وائي چې كفاره صحيح كيږي ، نو پكار ده چې په روژه كښې هم صحيح شي ، دا فرق ولي كوي؟ نو مصنف ؒ جواب كوي ؛ چې دا فرق مونږ ځكه كو چې عبادت بدني كښې د نفس وجوب او وجوب اداء په درميان كښې فصل او جداوالے نه راځي ، دا نفس وجوب د وجوب اداء نه ، نه منفک كيږي ؛ ځكه عبادت نه دے مگر د دغې افعالو اداء كول دي او عبادت مالى كښې نفس وجوب د وجوب ادآء نه منفک كيږي وجه دا ده ؛ چې عبادت مالى كښې مال ځان له شئ وي او ادآء ځان له شئ وي او

تعليق سره وجوب اداء روستو شوې ده او نفس وجوب د وجوب اداء نه ، نه جدا کيږي نو هغه هم روستو شو ؛ ظاهره خبره ده چې د حانث کيدلو نه مخکښې څوک روژی نيسي نو د ده په ذمه باندې نفس وجوب نشته ، نو دا داسې دے لکه د سبب نه بغير چې دے إتيان بالحکم کوي او د سبب نه بغير إتيان بالحکم معتبر نه دے ، لهذا دا کفاره بدنی به معتبر نه وي ، په خلاف د مالی باندې ؛ ځکه په مالی کښې نفس وجوب د وجوب اداء نه جدا کيږي ، لکه: په نصاب سره نفس وجوب راغلو او په حولان حول سره وجوب اداء ، دغه شان په بيع سره نفس وجوب راغلو په انسان باندې او چې وقت پوره شي نو بيا وجوب اداء راغله.

الرد على مذهب امام شافعی رحمه الله : فرق په درميان د عبادت بدنی او مالی او فرق په درميان د مال او بدن کښې دا دے چې په مال کښې نفس وجوب جدا کيږي د وجوب اداء نه او په بدن کښې نه جدا کيږي دا فرق د انسانانو په حقوقو کښې دے ، البته د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ په حقوقو کښې چې څنګه په عبادت بدني کښې نفس وجوب د وجوب الادا نه ، نه جدا کيږي نو دغه شان په عبادت مالی کښې هم نفس وجوب د وجوب الأداء نه ، نه جدا کيږي ؛ وجه دا ده چې انسان محتاج دے مال ته ، د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مال ته احتياج نشته ، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د انسان نه دا غواړي چې د خپل خواهش خلاف يو کار وکه ، عام د دې نه که د هغې تعلق د عبادت بدنی سره وي او که د عبادت مالی سره وي.

وَإِنَّا نَقُولُ: بِاَنَّ اَقْصٰى دَرَجَاتِ الوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤَثِّراً اَنْ يَكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِه تَعَالٰى: اَلزَّانِى وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِيْ النَّفْيِ بِلَاخِلَافٍ ، وَلَوْكَانَ شَرْطاً فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُونَ الحُكْمِ ، فَمَنَعَهُ مِنْ اِتِّصَالِه بِمَحَلِّه وَ بِدُونِ الاِتِّصَالِ بِالمَحَلِّ لَايَنْعَقِدُ سَبَباً ، وَلِهٰذَا لَوْحَلَفَ لَايُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرطِ لَايَحْنَثُ مَا لَمْ يُوجَدِالشَّرطُ ، وَ هٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِالشَّرطِ فِى البَيْعِ لِأَنَّ الخِيَارَ داخِلٌ عَلَى الحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ ، وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الخِيَارِ يَحْنَثُ ، وَ اِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيقَ تَصَرُّفٌ فِى السَّبَبِ بِإِعْدَامِه اِلٰى زَمَانِ وَجُودِ الشَّرطِ لَا فِى اِحْكَامِه صَحَّ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالعِتَاقِ بِالمِلكِ ، وَ بَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالمَالِ قَبْلَ الحِنْثِ ، وَ فَرْقُه بَيْنَ المَالِيِّ وَالبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِأَنَّ حَقَّ اللهِ تَعَالٰى فِى المَالِيِّ فِعلُ الأَدَاءِ وَالمَالُ اٰلَةٌ وَ اِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ المَالِ فِى حُقُوقِ العِبَادِ.

ترجمه: *او يقينا مونږ وايو چې هغه ډير اوچت په درجاتو د وصف کښې کيدل د وصف دې علت دپاره د حکم ، کله چې دا صفت مؤثر وي پدې حکم کښې ، لکه پدې قول د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ کښې چې ﴿ اَلزَّانِي[1] وَالسَّارِقُ[2] ﴾ او نشته اثر دپاره د علت بغير د خلاف نه او که چرته شي دا وصف شرط نو شرط داخل دے په سبب باندې نه په حکم باندې ، نو منع کړے يې دے دې «**انت طالق**» لره د اتصال ددينه د خپل محل سره او بغير د اتصال نه د محل سره نه منعقد کيږي دا «**انت طالق**» سبب

[1] سورة النور الأية:۳.
[2] سورة المائده ، الأية:۳۸.

او د دې وجې نه ـ چې دا شرط داخل دے په سبب او دا سبب يې منع کړے دے د اتصال نه د خپل محل سره ـ که يو سړې قسم اوخوړلو چې طلاق به خزي لره نه ورکوم پس معلق يې کړو طلاق د شرط سره نو نه حانث کيږي تر څو چې نه وې موجود شوے شرط ، او دا په خلاف د خيارالشرط دے په بيع کښې ؛ ځکه خيار داخل دے په حکم کښې نه په سبب کښې او د دې وجې نه که يو سړې قسم اوخوړلو چې ځه به بيع نه کوم پس بيع يې وکړه په شرط د خيار باندې نو دے حانث کيږي او کله چې ثابت شو چې تعليق بالشرط تصرّف دے په معدوم کولو د سبب سره تر زمانی د وجود الشرط پورې نه په مضبوطولو د سبب کښې نو صحيح شو تعليق د طلاقو او إعتاق د ملک سره او باطل ده کفاره ورکول په مال سره مخکښې د حانث کيدلو نه ، او فرق کول د امام شافعی ﷫ په درميان د مالی او بدنی کښې ساقط دے ځکه حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په مال کښې فعل د ادآء دے او مال دا آله او ذريعه ده او قصد کولے شي عين مال په حقوق العباد کښې*

تشريح: د دې ځائے نه شپږمه خبره شروع کوې چې هغه امام شافعی ﷫ ته جواب کول دې ، امام شافعی ﷫ دعویٰ کړې وه او دا دعویٰ مرکبه ده د پنځو/٥ مقدمو نه.

١ـ امام شافعی ﷫ إلحاق د وصف کړے بالشرط ، لکه څنګه چې عدم د شرط دلالت کوې په عدم د حکم باندې نو دغه شان عدم د وصف هم دلالت کوې په عدم د حکم باندې.

٢ـ چې شرط مانع دے د حکم نه فقط نه د سبب نه ، د دې وجې نه امام شافعی ﷫ عدم ته عدم شرعي وائي عدم اصلی ورته نه وائي.

٣ـ ابطال د تعليق الطلاق والعتاق بالملک ، چې څوک طلاق يا عتاق د ملک سره معلّق کړې نو دا باطل دے.

٤ـ جواز د تقديم د کفاري مالي په حنث باندې نه ده کفاري بدنی.

٥ـ فرق په درميان د عبادت بدنی او مالی کښې.

﴿وانا نقول﴾ سره مصنف ﷫ ددې پنځو/٥ مقدماتو رد کوې ، اوله مقدمه الحاق د وصف وو د شرط سره ﴿وانا نقول﴾ سره مصنف ﷫ جواب ورکوې ، چې دا وصف د شرط سره ملحق کول مطلقاً او تفصيل پکښې نه کول ، دا صحيح نه دې ؛ دا ځکه چې د وصف دپاره دری/٣ درجات دې ، يوه/١ ادنیٰ درجه ده چې هغې ته وصف اوقيد اتفاق وائي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾[1] نو دا حجور يو/١ قيد او وصف دے دا قيد اتفاق دے ، اتفاق مقصد دا چې عام طور باندې چې څوک د يوې کونډې زنانه سره نکاح وکړې او د هغې لور وې ، نو د دې زنانه هغه لور د ده په پرورش کښې وې ، عام عرف کښې داسې وې عام د دې که دغه لور حقيقتاً د ده په پرورش

---

[1] سورة النساء ، الأية:٢٣.

کښې وي او که نه وي ، اوس دا مقصد نه دے چې دا د دې مدخول بها زنانه په پرورش کښې وه نو نکاح ورسره نه ده جائز او که نه وه نو بیا ورسره جائز ده ، بلکه دا قید اتفاقی دے ، دویم/۲ وصف هغه دے چې په معنی د شرط کښې وي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِۚ﴾[۱] «**اى إن كانت مؤمنة**» دریم/۳ قسم هغه دے چې په معنی د علت سره وي ، لکه مصنف ﷺ دا ذکر کوي او دا اعلیٰ وصف دے ، اول ادنی ، دویم متوسط ، دریم اعلی.

اعتراض: ظاهر عبارت نه صحیح کیږي : ځکه معنی داسې ده *چې په اعلیٰ درجه د وصف کښې کله چې مؤثر وي داچې وي علت دپاره د حکم* نو هر کله چې وصف مؤثر شو نو دا به علت دپاره د حکم وي ، داسې نه شي کیدلے چې وصف دې مؤثر وي او هم دې علت وي او هم دې علت نه وي؟ **جواب**: دلته عبارت کښې قلب دے ، اصل عبارت داسې دے «**بأن اقصى درجات الوصف ان يكون علّة للحكم اذا كان مؤثراً**» نو بیا معنی صحیح کیږي.

﴿كما فى قوله تعالى: الزانى والسّارق﴾ مثال ذکر کوي ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍۖ﴾[۲] اوس دا جلد د مأة یو حکم دے او دا چې مرتب شوے نو دا په "الزانی" مرتب شوے دے او قانون دا دے چې کله حکم په یو مشتقی باندې وشي نو علت د هغې دپاره مبدأ د اشتقاق وي ، چې هغه دلته زنا ده او زنا یو وصف دے ، دلته وصف په معنی د علت سره شو ، دغه شان ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[۳] دا قطع د ید یو حکم دے او دا چې شوے دے نو پدې مشتقی چې ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ دے او دهغه قانون موافق چې کله حکم په مشتقی اوشي نو علت دپاره د حکم مبدأ د اشتقاق وي ، چې هغه معنی مصدری "سرقه" ده او سرقه وصف دے دا وصف په معنی د علت سره شو دا یې اعلیٰ مقام دے.

﴿ولااثر للعلة﴾ مقصد دا چې پدیکښې اتفاق دے چې هغه اعلیٰ درجه د وصف ؛ چې وصف په معنی د علت وي ، نو په دغه اعلیٰ درجه کښې چې ترڅو پورې دا معلول او حکم د دې علت سره خاص نه وي ، نو انتفاء د علت په انتفاء د معلول او حکم دلالت نه کوي ؛ ځکه کله چې حکم د علت سره خاص نه شو نو د دې حکم او د معلول دپاره علل شتّٰی کیدے شي اوس یو علت نه وو نو دا لازم نه ده چې حکم دې موجود نه شي کیدے شي د هغه بل علت د وجې موجود شي ، لکه ملک یو حکم دے ، بیع او شراء د هغې دپاره یو علت دے ، انتفاء د بیع په انتفاء د بیع دلالت نه کوي ، ځکه د دې ملک دپاره فقط دا بیع علت نه دے ، بلکه د دې نه علاوه ورسره نور علتونه هم شته ، لکه: هبه ، إرث شو ؛ نو هر کله چې هغه وصف چې په اعلیٰ مرتبه کښې دے په هغې کښې انتفاء د

---

[۱] سورة النساء ، الأية:۲۵.
[۲] سورة النور ، الأية:۲.
[۳] سورة المائده ، الأية۳۸.

وصف په انتفاء د حکم دلالت نه کوي نو په ادنیٰ درجه کښې چې کوم وصف دے په هغې کښې به په طريقه اولیٰ سره دلالت نه کوي ، نو دا خبره صحيح نه شوه چې وصف د شرط سره ملحق دے مطلقاً ؛ ځکه په شرط کښې دا قانون دے چې انتفاء د شرط دلالت په انتفاء د مشروط کوي او وصف په دوه/۲ قسمونو ـ يو/۱ چې بمعنی العلة وي او دويم/۲ چې قيد اتفاقي وي ـ کښې انتفاء د وصف په انتفاء د حکم دلالت نه کوي.

﴿ولوكان شرطاً﴾ دا د امام شافعی رحمه الله په دويمې/۲ مقدمې باندې رد کوي ؛ چې وصف مانع دے د حکم نه فقط او مانع من السبب نه دے نو مصنف رحمه الله پرې رد کوي ، "**لو**" په ممتنعاتو کښې راځي ، مقصد داچې اوّل خو نه منو چې وصف ملحق دے دشرط سره که بالفرض اومنو چې وصف مُلحِقْ دے د شرط سره نو بيا درسره دا نه منو چې وصف مانع دے د حکم نه فقط ، بلکه مانع من السبب هم دے ، امام شافعی رحمه الله وئيل وو چې دا حکم نفی شوے دے نو دا عدم شرعی دے ، نو مصنف رحمه الله وائي ؛ چې دا شرط مانع من الحکم نه دے فقط بلکه شرط مانع من السبب هم دے لهٰذا دا معدوم دے په عدم اصلی سره ، د عدم سبب د وجې نه راغلے دے ، پديکښې قياسات نه چليګي چې بل ځائے ته يې نقل کړې ، ځکه د شرط تعلق د امر موجود سره راځي او موجود پدې مقام کښې سبب دے ، چې يو سړے خزې ته اوائي «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» نو د شرط تعلق د دې موجود سره دے چې «**انت طالق**» دے د معدوم سره نه دے چې هغه حکم دے ، سوال راغلو چې دا خو انکار شو د بدهياتو نه ، ځکه «**انت طالق**» سبب موجود دے او ته وائي شرط د هغې نه مانع دے؟ **جواب**: داسې مونږ نه وايو چې دا شرط مانع دے د ذات د سبب نه ، دا مانع دے د دې سبب نه په حيثيت د سببيت سره ، طبعاً دا سوال راځي ؛ چې څنګه يې د سبب نه ويستلے دے؟ **جواب**: ﴿فمنعه من اتصاله﴾ چې منع کړے دے دې «**انت طالق**» لره د اتصال د «**انت طالق**» نه د خپل محل سره ، محل د دې دپاره هغه زنانه ده ، ځکه «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» کښې يو شرط دے چې «**ان دخلت الدار**» دے بل سبب دے چې «**أنت طالق**» دے بل حکم دے چې زوال د ملک متعی دے او بل محل دے چې هغه زنانه ده ، نو ده په خوله باندې «**انت طالق**» اوئيل ، خو دې "**ان**" دا حکم منع کړے دے نه يې متصل کوي او دا قانون دے چې حال د اسبابو او علل شرعيو په شان د اسباب او عللو حسيو دے او علل حسيو کښې دا قانون دے ، چې اتصال يې د محل سره نه وي شوے نو هغه علت نه ګرځي ، هر کله چې حال د سبب شرعی په شان د حال د سبب حسی شو ، نو چې دغه سبب شرعی هم د محل سره نه وي متصل شوے نو دے سبب نه ګرځي ﴿وبدون الاتصال بالمحل﴾ بغير د اتصال نه د محل سره دا «**انت طالق**» سبب نه منعقد کيږي.

﴿ولهٰذا لو حلف﴾ دا تفريع هم ده او يو قِسَم الزامی دليل هم دے په امام شافعی رحمه الله باندې ، يعنی يو داسې مسئله ورته ذکر کوي چې په هغه مسئله باندې امام شافعی رحمه الله هم قائل وي ، چې يو

سړي داسي قسم اوخوړلو: «**والله لااطلق امرأتی**» او بيا د دې قول نه پس دې سړې اوئيل: «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» نو دا سړے په قسم کښې حانث شو که حانث نه شو؟ نو بالإتفاق د امام صاحب او امام شافعی ﷬ په نزد دا سړے نه حانث کيږې اوس که دا شرط مانع من السبب نه شې نو پکار ده چې دا سړے حانث شې ، نو معلوم شوه دا خبره چې «**ان دخلت الدار**» مانع دے د «**أنت طالق**» د سببيت نه ؛ ځکه نه حانث کيږې.

﴿وهذا بخلاف خيار الشرط﴾ دې سره دفع د اعتراض کوې اوومه/۷ خبره ذکر کوې ، او دا امام شافعی ﷬ يو قياس کړے دے د هغې نه جواب کول دې ، امام شافعی ﷬ دا تعليق بالطلاق او دغه شان تعليق بالعتاق قياس کړې دې په خيار الشرط باندې ، چې کله يو سړے بيع وکړې او هغه اوائې زما دپاره دې اختيار وې دری/۳ ورځې ، نو دا هم يو تعليق شو ، دا تعليق صرف مانع من الحکم دے مانع من السبب نه دے ؛ ځکه بيع منعقد شوې ده ، نو دا تعليق چې خيارالشرط دے دا مانع من السبب نه دے ؛ ځکه يو ته بائع وائې او بل ته مشتری وائې ، البته مانع من الحکم دے چې د مشتری ملک په مبيعه باندې راشې او د بائع په ثمنو باندې ، نو دغه شان چې څوک «**ان دخلت الدار فأنت طالق**» اوائې نو دا مانع من الحکم ګرځې او مانع من السبب نه ګرځې ، يا غلام ته اوائې: «**ان دخلت الدار فأنت حرٌّ**» دا مانع من الحکم ګرځې مانع من السبب نه ګرځې ، نو مصنف ﷬ په ﴿وهذا بخلاف خيار الشرط﴾ سره جواب ورکوې ؛ چې قياس د تعليق د طلاقو او إعتاق په تعليق د بيع باندې صحيح نه دے ، ځکه دا قياس مع الفارق دے ؛ وجه دا ده چې بيع د قبيلې د تمليکاتو نه ده او طلاق ، إعتاق د قبيلې د اسقاطاتو نه دې او هغه شیء چې د قبيلې د تمليکاتو نه وې ، په هغې کښې قانون د دې خبرې تقاضا کوې چې په هغې کښې شرط ونه لګولے شي ، ځکه نبی ﷺ منع کړې ده په بيع کښې د شرط لګولو نه ، وجه دا ده چې شرط په معنی د قِمار"جواری" سره ګرځې او دوئ د قِمار تعريف هم داسې کوې: "چې تعليق وشې د يو داسې څيز سره چې هغه متردد وې" خو دا خيار الشرط د ضرورت د وجې نه جائز شوے دے ، مخکښې هم حديث تير شوے وو د صحابی ﷛ ، چې د بعضو خلقو سره دهوکه کيدو نو د هغه دپاره جائز شو د وجې د ضرورت نه او قانون دا دے چې: «**ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرالضرورة**» لهٰذا هغه ضرورت هم دا دے چې دا صرف مَانِع مِنَ الحُکم وګرځو مانع مِنَ السَّبب يې نه ګرځو ، اوس که دا مانع مِنَ السَّبب وګرځو نو دا د ضرورت نه زياتے دے ، بل دا چې په بيع کښې تعليق مانع من الحکم فقط ګرځيدلے دے خلاف القياس او کوم شیء چې خلاف القياس ثابت شې هغه خپل مورد پورې خاص وې ، لهٰذا طلاق او عتاق په هغې باندې نه شې قياس کولے.

﴿ولهٰذا لو حلف لايبيع﴾ دا پرې تفريع کوې ، چې يو سړې داسې قسم اوخوړلو: «**لايبيع**» او بيا يې بيع وکړه په شرط د خيار سره نو دا سړے به حانث کيږې ؛ ځکه دا خيار الشرط مانع من الحکم

دے فقط مانع من السبب نه دے ، پدې باندې بيع تامه شوې ده ، البته حکم يې نه دے راغلے چې ملک راتلل دې.

سوال: دلته دا خيار الشرط د ضرورت د وجې نه وائې ، نو مانع من السبب يې اوايه او مانع من الحکم يې مه وايه؟ **جواب:** مانع من السبب يې نه وايو ؛ ځکه دا مستلزم گرځي منع د حکم لره ، پديکښې د ضرورت نه زياتی کار راځي ، نو مجبوراً يې مانع من الحکم وايو ؛ ځکه منع مِنَ الحُکَم دا مستلزم نه گرځي منع د سبب لره ، لهٰذا د ضرورت نه زياتې کار نه راځي.

﴿واذا ثبت أن التعليق﴾ دې ځائے نه په دريمه/٣ مقدمه د امام شافعی ﷺ باندې رد کوې ، چې د تعليق الطلاق والعتاق د ملک سره باطل نه دے ، لهٰذا که يو سړې پردۍ خزې ته اوئيل: «**ان نکحتکِ فأنت طالق**» يا غلام ته يې اوئيل: «**ان اشتريتک فأنت حرٌّ**» که د دې خزې سره يې نکاح وکړه نو دا پرې طلاقيگي يا يې دا غلام واغستلو نو دا پرې آزاديگي او دا ځکه چې تعليق مانع مِنَ السَّبب دے مانع مِنَ الحُکَم نه دے هرکله چې مانع مِنَ السَّبب شو نو پدې امثلو مذکورو کښې دا "**إن إن**" د دغه سبب د اتصال نه مانع دے د خپل محل سره ، لهٰذا دا «**أنت طالق**» او «**أنت حرٌّ**» د تعليق په وقت کښې د محل تقاضا نه کوې ، ځکه تعليق ددې نه مانع دے او چې کله شرط راغلو نو محل موجود شو ، نو گويا چې ده دا «**أنت طالق**» او «**أنت حرٌّ**» په هغه وقت کښې اوئيلو نو اوس محل شته ؛ ځکه نکاح او ملکيت راغله ، لهذا پدې سره په يو/١ صورت کښې طلاق واقع کيږي او په بل صورت کښې إعتاق واقع کيږي ﴿قوله: لافی إحکامه﴾ دلته دوه/٢ نسخې دي يو/١ بکسر الهمزة نو مقصد داسې شو ، چې تعليق بالشرط سبب نه مضبوطوې فی الحال بلکه سبب معدوم کوې او دا معدومول به تر زمانی د وجود الشرط پورې وې ، دويم/٢ بفتح الهمزة نو مقصد دا شو چې دا تعليق بالشرط نه دے تصرف په حکم د سبب کښې ؛ کنی چې دا صرف مَانع مِنَ الحُکم دے او مَانع مِنَ السَّبب نه دے ، بلکه مَانع مِنَ السَّبب هم دے ؛ لهٰذا داسې ته وئيلے شې چې «**إن نکحتک فأنت طالق**» يا «**إن ملکتک فأنت حرٌّ**» نو دا «**أنت طالق**» او «**أنت حرٌّ**» اسباب دې خو د تعليق د وجې نه فی الحال دا معدوم شوې دې ،محل نه غواړې او چې کله شرط موجود شو نو بيا دا موجود شو او محل ورلره هم موجود شو.

﴿وبطل التکفير بالماليّ﴾ غرض د مصنف ﷺ د څلورمی/٤ مقدمی نه جواب کول دې ، چې يو سړې قسم اوخوړلو او حانث شوے نه دے او د حانث کيدو نه مخکښې يې کفاره بالمال ادآء کړه نو دا صحيح ده او که کفاره بالصوم يې ادآء کړه نو دا نه ده صحيح او وجه يې دا وئيلې وه چې يمين سبب دے دپاره د کفارې نو چې کله ده قسم اوخوړلو نو هغه نفس وجوب د ده په ذمه باندې راغلو او په حانث کيدلو سره وجوب ادآء راځي او کفاره ماليه کښې نفس وجوب د وجوب ادآء نه جدا کيدے شي ، چې نفس وجوب د ده په ذمه باندې راغلو او ده کفاره ورکړه نو إتيان بالحکم يې وکړو پس د وجود السبب نه او دا جائز وې ؛ نو مصنف ﷺ پرې رد کوې چې دا کفاره ورکول په مال سره مخکښې

د حانث كيدلو نه باطل دې ، يو خو د دې وجې نه چې يمين سبب نه دے دپاره د كفاري بلكه سبب دپاره د كفاري حنث دے ، چې يو سړے حانث شوے نه دے او مخكښې كفاره وركوې نو دا إتيان بالحكم دے مخكښې د سبب نه او إتيان بِالحكم و بِالمُسَبّب مخكښې د وجود السَّبب نه جائز نه دے ، لكه يو سړے د ماسپخين وقت د داخليدو نه مخكښې مونځ وكړې نو دا مونځ نه صحيح كيږې.

دويمه/۲ طريقه دا چې كه بالفرض دا مونږ اومنو چې يمين سبب دے دپاره د كفاري نو دا يمين خالص سبب نه دے ، بلكه يمين بشرط الحنث سبب د كفاري دپاره ګرځي ؛ او دا ځكه چې د يمين وضع دپاره دوفاء شوې ده ، حنث ورسره منافى دے ، نو هر كله چې يمين منافي شو د حنث سره او بل طرفته حنث لازم دے د كفاري سره او كفاره ورسره ملزوم ؛ ځكه چې يو سړے حانث شو نو كفاره به وركوې او قانون دا دے ، چې: منافى د لازم دا منافى وې د ملزوم سره ، نو يمين هم منافى شو د كفاري سره ، هر كله چې يمين منافى شو د كفارې سره نو ته څنګه يو منافى شيء سبب دپاره د كفاري وائې ، هم د دې وجې نه مونږ وايو چې يمين سبب دپاره د كفاري نه دے او كه سبب دے نو په شرط د حنث سره او مخكښې دا خبره شوې ده ؛ چې يو سړې قسم اوخوړلو نو دا د قبيلې د تعليقاتو نه ګرځي ، لكه: «**والله لاافعل كذا**» معنى دا ده چې «**ان حنثت فعلىَّ كفارة تلک اليمين**» اوس دا سړے چې كفاره د مال د حنث نه مخكښې وركوې ، نو دا داسې دے چې دے إتيان بالحكم كوې مخكښې د سبب نه او دا جائز نه دے.

سوال: چې يمين سبب د كفاري نه دے ، نو د كفاري نسبت ورته څنګه كيږې؟ **جواب**: دا نسبت مجازاً دے ، سبب دا حنث دے خو دا حنث چې راځې نو دا پس د يمين نه راځې ، نو مجازاً په اعتبار مَايَئُولُ إِلَيهِ سره ورته نسبت وشو.

﴿وفرقه بين المالىّ والبدنىّ﴾ د امام شافعى ﷺ د پنځمى/۵ مقدمي نه جواب كول دې ، چې امام شافعى ﷺ د عبادت مالى او بدنى په درميان كښې فرق كړے وو ؛ په داسې طريقې سره چې په عبادت مالى كښې نفس وجوب د وجوب ادآء نه جدا كيږې او په عبادت بدنى كښې نه جدا كيږې ، نو مصنف ﷺ پرې رد كوې ، چې دا فرق كول د امام شافعى ﷺ ساقط دے ، چې څنګه په عبادت بدنى كښې نفس وجوب د وجوب ادآء نه ، نه جدا كيږې ؛ ځكه مقصود پديكښې هغه فعل وې ، نو دا نفس وجوب دغه وجوب ادآء ته وروستو شو ؛ نو دغه شان په عبادت مالي كښې هم نفس وجوب د وجوب ادآء نه ، نه جدا كيږې په حقوق الله كښې ؛ ځكه څنګه چې په عبادت بدنى كښې مقصود نفس فعل دے ، نو په عبادت مالى كښې هم مقصود نفس فعل دے او مال مقصود نه دے ، بلكه دا مال يوه ذريعه واسطه او وسيله ده د دغې فعل دپاره ، بيا دفعل مقصد دا چې بنده كار وكړې دالله د رضاء دپاره د خپل خواهش خلاف ، د دې وجې نه د مال په باره كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لَن

يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَـٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾[1] البته په حقوق العباد کښې د مالی او بدنی فرق شته ؛ پدې شان چې هلته مقصود مال وې لکه څنګه چې فعل مقصود وې نو مال هم مقصود وې.

بیا دا جواب چې امام شافعی ﷺ ته کوې نو په طریقه د الزام سره ، ورنه زمونږ هم دا مسلک دے ؛ چې یو نفس وجوب دے بل وجوب اداء ده ، د دواړو په درمیان کښې فرق شته ، هم په اعتبار د مفهوم سره ، هم په اعتبار د مصداق سره ، هم په عبادت بدنی کښې او هم په عبادت مالی کښې ، مفهوماً داسې چې: نفس وجوب عبارت دے د "**شغل الذِمّة**" نه او وجوب اداء عبارت دے د "**تفریغ الذمّة**" نه ، مصداقاً داسې: لکه مال ستا په ذمه باندې راغلو په بیع کښې تر یو نیټې پورې ، نو نفس وجوب راغلو او چې نیټه پوره شوه نو وجوب اداء راغله او بدنی کښې هم داسې شته ، لکه یو سړے د ماسپخین په وقت کښې اوده دے ، نو پده نفس وجوب شته ؛ ځکه که دا سړے اوده پاتی شو او دغه مونځ ترې قضاء شو نو د دې قضاء به کوې او قضاء هله وې چې د انسان په ذمه وجوب راشي او وجوب اداء پرې نشته ځکه چې اوده دے ، که پده باندې وجوب اداء وے نو پکار ده چې ده په روستو وقت کښې دا مونځ کولے نو ګنهګار شوے وے ، حالانکه دے ګنهګار نه ګرځي ؛ نو نفس وجوب د وجوب اداء نه جدا شو په بدنی کښې هم.

> وَمِنْ هٰذِه الجُمْلَةِ مَاقَالَ الشَّافِعِيُّ: إِنَّ المُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى المُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ القَتْلِ وَسَائِرِ الكَفَارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَالإِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْيَ الحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي المَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَفِي نَظِيرِه مِنَ الكَفَارَاتِ لِأَنَّهَا جِنسٌ وَاحِدٌ ، وَ عِنْدَنَا لَايُحْمَلُ المُطْلَقُ عَلَى المُقَيَّدِ وَ إِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ اَنْ يَكُوْنَا فِي حُكْمَيْنِ لِإِمْكَانِ العَمَلِ بِهِمَا ، قَالَ اَبُو حَنِيْفَةَ وَ مُحَمَّدٌ رح فِيْمَنْ قَرُبَ الَّتِي ظَاهَرَ مِنْهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلاً عَامِداً اَوْ نَهَاراً نَاسِياً: إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرِبَهَا فِي خِلَالِ الإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ ؛ لِأَنَّ شَرْطَ الإِخْلَاءِ عَنِ المَسِيسِ مِنْ ضَرُورَةِ شَرْطِ التَّقْدِيمِ عَلَى المَسِيسِ وَذٰلِكَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الإِعْتَاقِ وَالقِيَامِ دُوْنَ الإِطْعَامِ

ترجمه: *او د دې وجوهو فاسدو نه هغه وجه ده چې وئیل دې امام شافعی ﷺ مطلق به حمل کولے شي په مقید باندې اګرکه وې دا مطلق او مقید په دوو/۲ حادثو کښې ، لکه کفاره د قتل او باقی مانده کفارات ، ځکه قید د ایمان زیات والے د وصف دے جارې کیږې په ځائے د شرط باندې ، پس واجبوې نفی د حکم په وقت د نشت والی د شرط کښې په منصوص علیه کښې او په نظیر د دې کښې د کفاراتو نه ؛ ځکه چې دا جنس یو دے ، او زمونږ په نزد باندې نه شي محمولیدے مطلق په مقید باندې ، اګر که وې په حادثه یوه کښې پس دهغې نه چې وې دا مطلق او مقیّد په دوو/۲ حکمونو کښې د وجې د امکان د عمل نه په دواړو باندې ، وئیل دې امام ابوحنیفه او امام محمدﷺ په

[1] سورة الحج ، الأية:٣٧.

باره د هغه چا کښې چې قريب شي هغه زنانه ته چې ظهار يې ورسره کړے وې په مينځ د روژې کښې د شپې قصداً او د ورځې په هيره باندې نو دا کس به سر دوباره روژې نيسي او که نزدې شو دې زنانه ته په مينځ د طعام کښې نو سر دوباره به طعام نه واپس کوې ؛ ځکه شرط د خالي والې د جماع نه دا د ضرورت د شرط د تقديم نه دے په جماع باندې او دا تقديم په إعتاق او صِيَام کښې په منصوص عليه سره دے نه په طعام کښې*

تشريح: ﴿وَمِنْ هٰذِه الجُمْلَةِ مَاقَالَ الشَّافِعِيُّ﴾ کله چې فارغ شو مصنف د تفصيل د دريو/٣ وجوهو فاسدو نه ، چې يو/١ مفهوم اللَّقب وو ، دويم/٢ مفهوم الشرط او دريم/٣ مفهوم الوصف وو ، نو د دې ځائے نه يې په څلورمه/٤ وجه فاسده باندې شروع وکړه ، چې پدې باندې امام شافعی ﷫ قائل دے ؛ چې مطلق په مقيد باندې محمولولے شي او زمونږ په نزد نه شي محمولولے ، مصنف ﷫ به قائل د دې متعين کړې ، تفصيل به يې وکړې ، خپل مذهب به ذکر کړې او جوابونه به وکړې امام شافعی ﷫ ته ، معلوم شوه چې مسئله کښې اختلاف دے ؛ هر اختلاف کښې پنځه خبرې پيژندل غواړې ١ـ تحرير د محل النزاع ٢ـ تعيين د مختلفينو ٣ـ دعویٰ د هر واحد ٤ـ دليل د هر واحد ٥ـ ترجيح د ماهو الراجح.

د تحرير د محل النزاع نه مخکښې د حمل د مُطْلق عَلَی المُقَيَّد په مقصد باندې ځان پوهه کول پکار دې ، مطلق عبارت دے د دې نه چې صرف ذات مراد وې او مقيَّد عبارت دے د ذات مع القيد نه ، او د حمل مقصد هغه نه دے کوم چې د منطق په کتابونو کښې وئيلے شوے دے ، چې: "**إتحاد المتغائرين مفهوماً فی الخارج**" بلکه د حمل معنی دا چې مطلق سره به هم هغه قيد مراد وې کوم چې د مقيد سره لګولے شوے دے ، لهٰذا چې څوک وائې مطلق محمول دے په مقيَّد باندې ، نو مقصد د دې دا شو چې په مقيد کښې کوم قيد مراد وې نو دا به په مطلق کښې هم مراد وې او چې څوک وائې نه محموليږې نو مقصد دا چې مقيَّد کښې کوم قيد مراد وې نو د هغې راؤړل په مطلق کښې ضروری نه دې.

تحرير د محل النزاع کښې ټول پنځه/٥ صورتونه دې:

١ـ چې دا إِطْلَاق او تَقْيِيد په سبب او شرط کښې راغلي وې ، پدې شان چې يو سبب مُطْلَق وې او بل مقيَّد ؛ لکه حديث کښې راځي نبی ﷺ فرمائي: ﴿**ادُّوا عن کل عبدٍ وحرٍّ**﴾[1] دلته دا عبد مطلق دے او بل حديث کښې راځي ﴿**ادُّوا عن کل حرٍّ و عبدٍ مسلمين**﴾[2] دلته عبد مقيَّد شو په قيد د "**مسلمين**" سره.

---

[1] لم اجد.
[2] لم اجد.

٢ـ چې دا په سبب او شرط کښې نه وي خو حکم او حادثه يوه/١ وي ، لکه: كفارة اليمين کښې ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ﴾[١] راځي نو عام قرأتونو کښې دا مطلق دے او په قرأت د عبدالله ابن مسعود ﷺ کښې مقيد دے په قيد د "**متتابعات**" باندې.

٣ـ چې حادثه هم جدا وي او حکم هم جدا وي ، لکه: کفاره د ظهار کښې راغل دي: ﴿فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ﴾[٢] دا مقيَّد دے په قيد د ﴿مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ﴾ باندې او په کفاره د يمين کښې ﴿إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾[٣] راغلے ، او دا نه دے مقيَّد په قيد سره ، نو حادثه هم جدا شوه او حکم هم جدا شو.

٤ـ چې حادثه يوه/١ وي او حکم جدا وي ، لکه: ظهار حادثه ده پدې کښې الله **سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ** درې/٣ حکمونه راوړي دي ١ـ ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾[٤] ٢ـ ﴿فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ﴾ ٣ـ ﴿ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗاۚ﴾ پديکښې قيد د ﴿ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ نشته.

٥ـ حادثه جدا ده خو حکم يو دے ، لکه: کفاره د قتل کښې الله **سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[٥] او په کفاره د يمين او ظهار کښې فرمائي: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ قيد د مؤمنة ورسره نشته ، اوس يوه حادثه د قتل ده او بله د ظهار او يمين خو حکم يو دے.

پدې پنځوو/٥ صورتونو کښې په دوه/٢ صورتونو کښې اتفاق دے او په دريو/٣ صورتونو کښې اختلاف دے ، يو صورت دا اتفاق دے ، چې حمل د مطلق به په مقيَّد کيږي چې يوه/١ حادثه ده او حکم يې هم يو/١ دے ، د هغې مثال کفاره د يمين کښې حکم د ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ﴾ حادثه هم يوه ده چې کفاره د يمين ده او حکم هم يو دے چې روژه نيول دي ، خو يو قرأت کښې دا مطلق دے او بل کښې مقيَّد دے په قيد د "**متتابعات**" سره ، نو دلته په اتفاق سره مطلق حمل کيږي په مقيَّد باندې ؛ وجه دا ده که مونږ حمل ونه کړو نو بيا اجتماع د متضادينو راځي ځکه مقيَّد دا وائي چې که پرله پسې دې روژې ونه نيولې نو کفاره ونه شوه او مطلق وائي چې کفاره وشوه ، که ته وائې دا خو زيادت په کتاب الله باندې راغلو؟ **جواب**: دا خبر مشهور دے او په خبر مشهور سره زيادت په کتاب الله صحيح دے ، البته د امام شافعي ﷺ په نزد خبر متواتر شرط دے نو دا مثال د هغه په مسلک نه صحيح کيږي ، دهغې دپاره مثال : چې اعرابي نبي ﷺ ته راغلے وو ، يو/١ روايت کښې راځي ؛ چې نبي ﷺ ورته اوفرمائيل چې ته به دوه/٢ مياشتې روژې نيسې او بل روايت کښې راځي چې ته به دوه/٢ مياشتې روژې نيسې پرله پسې ، دويم/٢ اتفاقي صورت هغه دے چې هلته بالإتفاق حمل نه کيږي ؛ چې

---

[١] سورة المائدة الأية:٨٩.
[٢] سورة المجادلة ، الأية:٤.
[٣] قد مر.
[٤] سورة المجادلة ، الأية:٢.
[٥] سورة النساء ، الأية:٩٢.

حادثه هم جدا وي او حكم هم جدا وي ، لكه: په حادثه د ظِهَار كښې صوم حكم دے مقيَّد دے په قيد د ﴿مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[1] او په حادثه د يمين كښې د "**إطعام**" حكم دے چې نه دے مقيَّد په څه قيد سره ، نو اوَّل به په خپل تَقْيِيد جارى كيږي او ثانى به په خپل إطلاق جارى كيږي.

دري/٣ صورتونو كښې اختلاف دے يو/١ صورت دا دے ، چې په سبب كښې إطلاق او تَقْيِيد راغلے وي نو مونږ وايو مطلق به جارى كيږي په خپل إطلاق او مقيَّد به جارى كيږي په خپل تَقْيِيد ، لهذا كه د چا په ملک كښې كافر غلام وو نو هم به د هغې نه صدقة الفطر وركوي او كه مسلمان وو نو هم به وركوي ، دا يو ثابت دے په هغه نص چې مطلق دے او بل په هغه چې مقيَّد دے او امام شافعى ﷺ مطلق محمولوي په مقيد باندې. **سوال**: بيا پديكښې څه فائده شوه؟ **جواب**: فائده پديكښې د اولويت ده چې ستا په ملک كښې عبد كافر وي د هغې نه صدقة الفطر وركوې نو چې عبد مسلمان وي د هغې نه به په طريقه اولیٰ سره صدقة الفطر وركوې ، دويم/٢ صورت چې حادثه يوه/١ وي حكم جدا وي ، لكه: كفاره د ظهار كښې په تحرير د رقبة كښې او په صوم د شهرينو كښې ﴿مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[2] قيد شته او ﴿مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ كښې نشته ، نو مونږ وايو مطلق به جارى كيږي په خپل إطلاق او مقيَّد به جاري كيږي په خپل تَقْيِيد او امام شافعى ﷺ وائي چې مطلق به محموليږي په مقيَّد ، دريم/٣ صورت چې حادثة جدا وي خو حكم يو/١ وي ، لكه: كفاره د قتل كښې حكم دے ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[3] او په كفاره د يمين او ظهار كښې ورسره قيد د "**مؤمنة**" نشته ، نو مونږ وايو مطلق به جارى كيږي په خپل إطلاق او مقيَّد به جاري كيږي په خپل تَقْيِيد او امام شافعى ﷺ مطلق محمولوي په مقيَّد باندې.

﴿وان كان فى حادثتين﴾ دا "**إنْ**" وصليه دے ، دا ثابتوي حكم لره په خلاف د شرط كښې په طريقه أولیٰ سره ، دا دپاره د دفع د وهم دے ، چا به دا وهم كولو چې دا مطلق چې په مقيد باندې محموليږي نو دا به په هغه صورت كښې وي چې حادثه يوه/١ وي ، چې په هغې كښې مونږ مطلق محمولو په مقيد باندې د وجې د قرب نه او چې حادثه جدا جدا وي نو مقيَّد به نه محموليږي په مقيَّد باندې د وجې د بُعَدْ نه ، نو د دې وهم دفع كولو دپاره يې اوئيل: چې اكر كه دا په دوو/١ حادثو كښې وي ، هر كله چې په دوو/٢ حادثو كښې محموليږي په مقيَّد ، نو په يوه/١ حادثه كښې به په طريقه أولیٰ سره محموليږي.

﴿لِأَنَّ قيدَ الإيمان﴾ دا دليل د امام شافعى ﷺ ذكر كوي ، حاصل د دې دليل دا دے ؛ امام شافعى ﷺ وائي چې په كفاره د قتل كښې دا قيد د ايمان يو وصف دے او مخكښې مونږ دا خبره كړې وه ؛

---

[1] سورة المجادلة ، الأية:۴.
[2] قد مر.
[3] قد مر.

چې د هغه په نزد وصف ملحق دے د شرط سره نو د ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ حاصل هم دا شو چې «**فتحرير رقبة إن كانت مؤمنة**» او دا خبره هم په مسلک د امام شافعی ﷺ کښې شوې وه ؛ چې تعليق بِالشَّرط مَانِع مِنَ الحكم وې مَانِع مِنَ السَّبب نه وې ، لهٰذا که رقبه مؤمنه نه وه نو حکم نه راځې چې کفاره ده ، نو عدم د کفارې راغلو د وجې د عدم د شرط نه او ديته عدم شرعی وائې او په عدم شرعی کښې قياس کيږې ، نو د دې وجې نه پدې مقام کښې چې دا عدم د حکم راغلے دے نو دا پدې نص سره ثابت شو او نور کفارات پدې باندې قياس دې ؛ کفاره د قتل مقيس عليه او کفاره د ظهار او يمين مقيس ، علت مشترکة ورلره ﴿لأنها جنس واحدٌ﴾ دے ؛ ځکه دا يو جنس دے ، خومره کفارات چې دې نو دا ټول يو جنس دې ، ځکه مقصد يې "**زجر**" او "**تَسَتُّر**" دے ، چې انسان د ګناهونو نه ځان وساتی او په ده باندې پرده راشي ، نو دا يو جنس شو ، هلته چې عدم د حکم د وجې د عدم د شرط نه راتلو نو دلته به هم داسې وې.

﴿وعندنا لايحمل المطلق﴾ دې ځائے نه مصنف ﷺ خپل مذهب ذکر کوې ؛ چې زمونږ په نزد نه شي محموليدلے مطلق په مقيد باندې ﴿قوله: وان كان فی حادثة﴾ دا بيا دفع د وهم کوې ، چا به دا وهم کولو چې دا مطلق چې نه محموليږې په مقيد باندې نو دا به په هغه وقت کښې وې چې دوه/۲ حادثی وې ، نو د بُعَد د وجې نه به مطلق نه محموليږې په مقيَّد باندې ، که حادثه يوه وې نو مطلق به محموليږې په مقيَّد باندې د وجې د قُرب نه ؛ نو مصنف ﷺ دا وهم دفع کړو ، چې اګر که په يوه حادثه کښې وې ، لهٰذا چې په دوو/۲ کښې وې نو په طريقه أولیٰ سره به نه محموليږې.

اعتراض: په يوه/۱ حادثه کښې تاسو مطلق محمول کړے دے په مقيَّد باندې ، لکه: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ مطلق دے او ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٌ﴾[1] مقيَّد دے؟ **جواب**: ﴿بعد أن يكونا فی حكمين﴾ پس د هغې نه چې وې دا مطلق او مقيد په دوو/۲ حکمونو کښې او که په يوه حادثه او حکم کښې وه نو د هغې حکم مخکښې تير شو چې مطلق به محمولولے شي په مقيد باندې. ﴿قوله: لإمكان العمل بهما﴾ دا د دې دپاره دليل ذکر کوې ، چې په مطلق باندې هم عمل کيږې او په مقيَّد باندې هم عمل کيږې او اصل په دلائلو کښې **إعمال** دے نه **إهمال** ، چې عمل په مطلق وکړو په إطلاق نو **إعمال** راغلو او چې ته يې په مقيَّد باندې حمل کړې نو **إهمال** راغلو او **إعمال** اصل دے د **إهمال** نه.

سوال: بيا د مطلق اومقيد فائده څه شوه ، چې مقيَّد په خپل إطلاق جاری کيږې او مقيَّد په خپل تقييد؟ **جواب**: کيدے شي د شارع مقصد پدې يو حکم کښې تشدد او تضيق وې او په بل حکم کښې توسع او راحت وې ، چنانچه په کفاره د قتل کښې د شارع مقصد تَضِيق او شِدَّت دے چې خلق د قتلولو نه ځان وساتې او په کفاره د يمين او ظهار کښې هغه تَضيق او شدت مقصود نه دے.

---

[1] ابن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات، [تفسير القرطبي (١/ ٤٧)]

﴿قال ابو حنيفة و محمد رحمهما الله﴾ دا هغه صورت ذكر كوي چې حادثه يوه/١ ده او حكمونه جدا جدا دي ، خو يو/١ مطلق دے او بل مقيَّد ؛ چې يو سړي كفاره د ظهار ادآء كوله ، ظهار ديته وائي: چې د خپلې خزې تشبيه وركړي د اندام د مُحَرَّمِي مُؤَبَّدِى سره ، لكه: خپلې خزي ته اوائي «**أنت عَلَيَّ كظهر امى**» نو دا خزه پده باندې حرامه شوه ، دې سړي كفاره په روژې سره ادآء كوله ، يوه/١ مياشت روژې يې ونيولې او د خزې سره يې په مينځ كښې جماع وكړه ، نو طرفين رحمهما الله وائي چې دا سړے به إستيناف كوي ؛ يعنى سر دوباره به روژې نيسي ، او كه ده كفاره ادآء كوله په طعام سره او طعام يې نيمو مسكينانو ته وركړے وو او بيا يې په مينځ كښې جماع وكړه نو دا سړے گنهگار دے خو إستيناف به نه كوي ، يعنى طعام پرې دوباره وركول نشته. ﴿قوله: لأن شرط لإخلاء﴾ دا دليل ذكر كوي د دې دپاره ، چې دا كفاره چې په روژو سره ادآء كوي نو دا مقيد دے په قيد ﴿مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[1] سره ، لهٰذا په عبارة النص سره دا ثابت شوه ؛ چې دا روژې به د جماع نه مخكښې وي ، په دلالة النص سره دا خبره ثابت شوه چې دا دوه/٢ مياشتې روژې به د جماع نه خالى وي ، اوس امام صاحب رحمه الله فرمائي: چې هر كله دا سړے په درميان كښې جماع وكړي نو تقديم هم فوت شو او خالى والے هم فوت شو ، إستيناف چې مونږ وايو نو دا د دې وجې نه چې تقديم خو د ده په طاقت كښې نشته ، خو داسې روژې نيولے شي چې خالى وي د جماع نه ، كه دې سړي إستيناف ونه كړو نو ده داسې روژې ونيولې ؛ چې نه پكښې تقديم شته او نه پكښې خالى والے او چې إستيناف يې وكړو نو دا داسې روژې دي چې خالې دي د جماع نه اگرچې تقديم پكښې نشته ، داسې كار كول چې په هغې كښې پوره نقصان وي او بل داسې وي چې په هغې كښې يو/١ نقصان وي ، دا يو/١ نقصان واله أَهْوَن دے د هغې نه چې په هغې كښې پوره نقصان وي ، او طعام كښې دا قيد نشته په خپل إطلاق به جارى كيږي ، امام شافعى او امام ابويوسف رحمهما الله وائي: چې دې سړي يوه/١ مياشت روژه ونيوله او بيا يې جماع وكړه ، نو چې پدې سړي مونږ إستيناف راولو نو ټولې روژې روستو كيږي د جماع نه او چې مونږ إستيناف نه راولو او دغه روژې د ده جائز كړو نو بعضې روژې مخكښې كيږي او بعضې روستو كيږي ، په يو كښې ترک د كُلْ راځي ، چې هغه ټولې روژې روسته كيدل دي او په يو كښې ترک د بعضو راځي او ترک د بعضو أَهْوَن دے د ترک د كُل نه.

فائده: ﴿ليلاً عامداً او نهاراً ناسياً﴾ دا قيد د "**عامداً**" اتفاق دے ، كه د شپې **عامداً** وي او كه **نسياناً** وي خو د دواړو يو/١ حكم دے ، البته "**نهاراً**" سره قيد د "**ناسياً** " احترازى دے ، لهٰذا كه د ورځې څوک قصداً جماع وكړي نو بالإتفاق إستيناف دے په روژو كښې.

---

[1] قد مر.

وَكَذٰلِكَ اِذَا دَخَلَ الإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى سُنَنِه كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الفِطْرِ: اِنَّهُ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ العَبْدِ الكَافِرِ بِالنَّصِّ المُطْلَقِ بِإِسْمِ العَبْدِ ، وَعَنِ العَبْدِ المُسْلِمِ بِالنَّصِّ المُقَيَّدِ بِالإِسْلَامِ ؛ لِأَنَّه لَامُزَاحَمَةَ فِي الأَسْبَابِ فَوَجَبَ الجَمْعُ وَ هُوَ نَظِيْرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التَّعلِيقَ بِالشَّرْطِ لَايُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِه فَصَارَالحُكْمُ الوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِه مُعَلَّقاً وَ مُرْسَلاً ؛ لِأَنَّ الإِرْسَالَ وَ التَّعْلِيْقُ يَتَنَافِيَانِ وُجُوْداً ، وَ اَمَّا قَبْلَ وُجُودِه فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ أَىْ مَعْدُومٌ يَتَعَلَّقُ وُجُودُه بِالشَّرطِ وَ مُرسَلٌ عَنِ الشَّرطِ أَىْ مَعْدُومٌ مُحْتَمَلٌ لِلْوُجُودِ قَبْلَه ، وَالعَدَمُ الأَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمَلاً لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ العَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمَلاً لِلْوُجُودِ بِطَرِيْقَيْنِ.

ترجمه: *او دغه شان کله چې داخل شي إطلاق او تَقْيِيد په سبب کښې جارې کيږې هر يو ددې دواړو نه يعنی مطلق او مقيَّد په خپله طريقه ، لکه څنګه چې مونږ وئيل دې په صدقة الفطر کښې ، يقيناً شان دا دے واجب ده اداٴ د دې صدقة الفطر د طرفه د عبد کافر نه په هغه نص سره چې مطلق دے په نوم د عبد سره مطلقاً او واجبيګې د عبد مسلم نه چې رأس يمونه عبد مسلم وي په سبب د نص مقيد بالإسلام ؛ ځکه يقيناً شان دا دے په اسبابو کښې د يو بل سره خلاف نشته نو واجب شوه جمع د دواړو په درميان کښې او دا عدم حمل د مطلق په مقيَّد باندې په سبب کښې نظير د دې هغه دے چې مخکښې تير شوے دے ؛ چې تعلق بالشرط نه واجبوې نفی د حکم په وقت د عدم د شرط کښې نو وګرځيدو حکم واحد مخکښې د وجود خپل نه معلق بالشرط او مطلق د شرط نه ؛ ځکه اطلاق او تعليق د يو بل سره منافی دې پس د وجود نه او هر چې مخکښې د وجود د حکم نه دې نو دا حکم معلَّق بالشرط دے يعني داسې معدوم دے چې تعلق ساتې وجود د هغې د شرط سره او مطلق هم واقع کيدے شې دشرط نه يعني داسې معدوم چې محتمل دے دپاره د وجود مخکښې د تعليق نه ، او عدم اصلی وو محتمل دپاره د وجود په دوه/٢ طريقو سره او په تعليق سره نه دے بدل شوے عدم اصلی پس وګرځيدو دغه معلّق محتمل دپاره د وجوب په دوو/٢ طريقو سره*

تشريح: ﴿وكذٰلک دخل الإطلاق﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دريم/٣ اختلافی صورت ذکر کول دې په درميان زمونږ او امام شافعی ﷺ کښې ؛ چې دا إطلاق او تَقْيِيد په سبب او شرط کښې راشې ، په سبب کښې مقصد دا چې يو/١ نص راغے په سبب کښې هغه مطلق دے او په بل سبب کښې مقيَّد او د شرط مقصد دا چې يو نص په شرط کښې راغلے دے مطلق او په بل کښې مقيَّد دے په قيد سره.

مثال د سبب مطلق او مقيَّد: لکه هغه نصوص چې راغلې دې په سبب کښې ؛ چې د صدقة الفطر دپاره سبب رأس يمونه دے ؛ هغه سر چې څوک د هغې نګرانی کوې او مشقت يې برداشت کوې ، حديث کښې راځې نبی ﷺ فرمائې: ﴿**أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ أَوْ**

صَاعًا مِنْ تَمْرٍ﴾[١] دلته عبد مطلق دے قيد د مسلم ورسره نشته ، دا نص راغلو په سبب كښې او مطلق دے ، بل نص راغلے دے په حديث د بخاري ، مسلم ، ابن ماجه كښې د عبدالله ابن عمر ﷺ نه روايت دے فرمائي: ﴿**ان النبى ﷺ: فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾[٢] دلته عبد مقيد شو په قيد د "**من المسلمين**" سره نو د امام شافعى ﷺ مسلک دا دے ، چې دا مطلق به محموليږي په مقيَّد بانديِ ؛ لهٰذا د عبد مسلم صدقة الفطر شته او د عبد كافر نشته او زمونږ په نزد مطلق به په خپل إطلاق جاري كيږي او مقيَّد به په خپل تقييد بانديِ ، لهٰذا د عبد كافر د طرف نه به هم صدقة الفطر وركولے شي ، دهغې دپاره نص مطلق شو او د عبد مسلم نه هم وركولے شي په نص مقيَّده سره.

مثال د شرط مطلق او مقيَّد: لكه حديث كښې راځي: ﴿**لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ**﴾[٣] پدې حديث كښې دا شهود مطلق راغل دې ، او بل حديث كښې راځي: ﴿**لا نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ، وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ**﴾[٤] پديكښې دا گواهان مقيَّد شو په قيد د عادلانو بانديِ ، نو د امام شافعى ﷺ مسلک دا دے چې دا مطلق به محموليږي په مقيَّد بانديِ ، لهٰذا كه شاهد عادل وو نو نكاح كيږي او كه شاهد فاسق وو نو نكاح نه كيږي ، زمونږ مسلک دا دے چې د شاهد دپاره صرف اسلام شرط دے د كافر شهادت نه صحيح كيږي ؛ ځكه هغه اهل د ولايت نه دے په مسلمان بانديِ او پاتې شو فاسق نو د فاسق شهادت په باب د نكاح كښې صحيح دے ؛ ځكه فاسق اهل د ولايت دے ، لهٰذا كه نكاح اوتړلے شوه او دوه/٢ گواهان فاسقان وو نو هم نكاح كيږي او كه عادلان وو نو هم نكاح كيږي ، خو دومره ده چې عادلان گواهان بهتر دې د فاسقانو نه ، بيا د نص مقيد فائده دا شوه چې اولويت او غوره والې ته پكښې اشاره ده ، دليل زمونږ دپاره دا دے چې اصل په دلائلو كښې إعمال دے ، نو إعمال به هله كيږي چې مونږ په مطلق ځان لره عمل وكو او په مقيد بانديِ ځان لره ، كه مونږ مطلق محمول كړو په مقيَّد نو په مقيَّد عمل وشو خو په مطلق ونه شو ، دويم/٢ د شارع چې كوم حكمت دے د هغې نه هم خلاف راوستل نه دې پكار ؛ حكمت د شارع دا دے چې په بعضې احكامو كښې تضيق مقصود وې او په بعضو كښې توسع مقصود وې ، بعضو كښې اولويت وې او بعضو كښې عدم اولويت ، بالخصوص بيا دلته دا خبره ده چې دا اسباب دې ، نو د يو مسبب دپاره اسباب شتّٰى كيدے شې ، لكه ملكيت يو سبب دے ، د دې دپاره مختلف اسباب كيدے شې ؛ بيع يې هم سبب دے ، هبة يې هم

---

[١] الاختيار لتعليل المختار (١/ ١٢٣).
[٢] صحيح مسلم (٢/ ٦٧٧).
[٣] سنن الترمذي ت شاكر (٣/ ٤٠٤).
[٤] موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان ت حسين أسد (٤/ ١٧١).

سبب دے او إرث يې هم سبب دے ، نو دا ملک به يا راغلے وي په هبة سره يا په بيع سره يا په إرث سره.

اعتراض: ته وائې ﴿لامزاحمة فى الأسباب﴾ چې په اسبابو کښې مزاحمت نشته ، يعنى د يو مسبب دپاره ګڼړ اسباب کيدے شي ، نو چې دا مطلق هم سبب اوايو او مقيد هم سبب اوايو ، نو دا خو لازميږي توارد د اسبابو په مسبب واحد باندې او دا جائز نه دے؟ **جواب**: توارد د اسبابو او عللو په محل واحد کښې ناروا دے ، خو بعد الوجود او قبل الوجود د يو مسبب او د مفعول دپاره علل شتّٰى او اسباب شتّٰى کيدے شي ، دلته مونږ قبل الوجود وايو.

﴿وهو نظير ما سبق أن التعليق﴾ دې عبارت سره غرض د مصنف ﷺ دفع د اعتراض ده ، چې بل ځائے د دې داسې نظير شته ؛ چې د يو مسبب دپاره ګڼړ اسباب راغلي وي؟ نو مصنف ﷺ جواب وکړو ؛ چې د دې نظير مخکښې تير شوے دے په دويمه/۲ او دريمه/۳ وجه فاسده کښې ؛ مخکښې دا خبره شوې ده چې کله يو حکم معلّق بالشرط شي نو دا عدم د شرط دلالت نه کوي په عدم د حکم باندې ، وجه دا ده چې څنګه دا حکم په شرط سره موجوديږي نو د شرط نه بغير په تنجيز سره هم موجوديدلے شي ، لکه يو سړے خپلې خزې ته اوائې «**أنت طالق ثلاثاً إن دخلت الدار**» دلته چې دا حکم معدوم دے نو د وجې د عدم د شرط نه ، دا چې وجود ته راځي نو په دوه/۲ طريقو سره راتلے شي ، يو/۱ دا چې دا خزه کور ته داخله شي په طريقه د وجود الشرط سره ، دويم/۲ په طريقه د تنجيز سره چې دې خزې ته اوائې «**أنت طالق الآن**» نو دلته هم دا حکم موجوديدلے شي په دوه/۲ طريقو سره ، يو/۱ په سبب مطلق سره او دويم/۲ په سبب مقيَّد سره داسې نه چې صرف د سبب مطلق سره خاص دے ، چې ګني پدې موجوديدلے شي او په مقيَّد به نه شي موجوديدلے.

﴿لأن الإرسال والتعليق﴾ دا دفع د سوال هم ګرځولے شي او دليل د ماقبل دپاره هم ګرځولے شي ؛ چې ته وائې يو/۱ حکم موجوديدلے شي په طريقه د تعليق او تنجيز ، په إطلاق او تَقْيِيد ؛ نو د "**تعليق تنجيز**" او "**إطلاق تقييد**" په درميان کښې خو منافات دي ، لازم شوه اجتماع د متنافيينو؟ **جواب**: د اجتماع د متنافيينو دپاره درى/۳ صورتونه دي ۱ـ چې اجتماع د متنافيينو راشي وجوداً ، چې دا متنافيين جمع شي په وجود د حکم کښې ، معنى دا حکم موجود شي هم په إطلاق سره هم په تَقْيِيد سره او هم په تنجيز سره ، دا ناروا ده. ۲ـ چې دا اجتماع راشي متعاقباً ، چې دا حکم اول موجود شي په دغه اطلاق سره او بيا موجود شي په تقييد سره ، يا اوَّل موجود شي په تنجيز سره بيا په تعليق سره ، دا هم ناروا ده. ۳ـ چې دا اجتماع راشي **تبدُّلاً** ، چې دا حکم په هر واحد کښې موجود کيدے شي په طريقه د بدليت سره ، چې يا موجوديګې په تنجيز يا په تعليق دغه شان يا په اطلاق يا په تقييد او دا ناروا نه دے ، دلته هم زمونږ دا مراد دے.

﴿والعدم الأصلي﴾ دا بله مسئله ذکر کوې، چې يو شيء نه دے موجود نو دا عدم وجود يا د دې وجې نه دے چې د دې هغه سبب نشته، ديته عدم اصلي وائي بالإتفاق، دويم/۲ عدم شرعي دے؛ نو يو/۱ صورت دا چې شريعت دا حکم نه دے موجود کړے، دويم/۲ صورت دا چې سبب شته خو مانع دے، د مانع د وجې نه حکم نه موجوديګي، دې خبره کښې هم اتفاق دے، اختلاف پدې خبره کښې دے؛ چې تعليق مانع عن السبب دے او که مانع عن الحکم دے، نو زمونږ په نزد باندې دا مانع عن السبب دے چې کله يو سړے تعليق وکړي «**إن دخلت الدار فأنت طالق**» نو دلته د إطلاق حکم نشته، دا معدوم دے په عدم اصلي سره؛ ځکه دا تعليق مانع دے د وجود د سبب نه او چې کله شرط موجود شو نو سبب په هغه وقت کښې راځي، امام شافعي رحمه الله فرمائي چې دا تعليق مانع من السبب نه دے، دا فقط مانع من الحکم دے، سبب شته البته داسبب تأثير نه کوي د وجې د مانع نه چې هغه تعليق دے، نو امام شافعي رحمه الله ديته عدم شرعي وائي، اوس چې يو څيز معدوم دے په عدم اصلي سره لکه يو سړې د سره نه خپلې خزې ته د طلاقو لفظ نه دے وئيلے؛ نو د دې وجود په دوو/۲ طريقو سره راځي؛ يوه/۱ داچې تنجيز اوکړي «**أنت طالق الآن**» دويمه/۲ طريقه دا چې تعليق بالشرط اوکړي چې «**إن دخلت الدار فأنت طالق**» او هغه کور ته ننوځي، نو مونږ هم دا وايو چې څنګه هغه عدم اصلي چې د سره نه پرې تلفظ نه وې شوے د هغې د وجوب دپاره دوه/۲ طريقې دې، اوس چې کله تعليق وشو نو زمونږ په نزد دا تعليق چونکه مانع من السبب دے، عدم اصلي يې نه دے ختم کړے نو د دې حکم د وجود دپاره هم هغه دوه/۲ طريقې دې؛ چې دا حکم موجود شي يا په طريقه د تنجيز سره يا په طريقه د شرط سره.

> وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُم: إِنَّ العَامَ يَخُصُّ بِسَبَبِه وَ عِنْدَنَا إِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِه إِذَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِه كَقَوْلِه: نَعَمْ أَوْ بَلٰى ، أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِيْ: ﴿**سَهَا رَسُوْلُ الله – صلى الله عليه وسلم – فَسَجَدَ**﴾[1] ، أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ إِلَى الغَدَاءِ وَيَقُوْلُ: وَالله لَا أَتَغَدّٰى ، فَأَمَّا إِذَا زَادَ عَلٰى قَدْرِ الجَوَابِ فَقَالَ: وَالله لَا أَتَغَدَّى اليَوْمَ وَ هُوَ مَوْضِعُ الخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيْرُ مُبْتَدِأً إِحْتِرَازاً عَن إِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ

ترجمه: *او بعضې د وجوهو فاسدو نه هغه ده چې وئيل دي بعضو پدې مقام کښې چې يقيناً عام به خاص وي د خپل سبب سره او زمونږ په نزد يقيناً خاص کيږي به عام دخپل سبب سره، چې کله مستقل بنفسه نه وي لکه دا قول شو "**نَعَمْ** او **بَلٰى**" يا عام خارج شوے وي په ځائے د خارج کيدلو د جزاء، لکه قول د راوي شو چې: سهو شو رسول الله ﷺ پس سجده د سهوې يې وکړه، يا راوتلے وي دا عام په ځائے د جواب کښې بغير د زيادت نه لکه رابللے شوے د صباح وقت خوراک ته او دا مدعو اوائي: "زما دې په الله قسم وي د صباح خوراک نه کوم" هر چې کله زيادت وکړي په مقدار د

[1] التجريد للقدوري (٩/ ٤٥٩٧).

جواب پدې صورت مذکوره کښې ؛ پس اوئيل دغې مدعو چې نن به خوراک نه کوم او دا موضع د اختلاف دے زمونږ په نزد دا مستقل کلام دے دپاره د ځان ساتلو د لغو کولو د دغه زيادت نه*

تشريح: ﴿ومنها ماقال بعضهم إنَّ العام﴾ هر کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د څلورو/٤ وجوهو فاسدو نه ؛ اوَّل مفهوم اللقب ، دويم/٢ مفهوم الشرط ، دريم/٣ مفهوم الوصف ، څلورم/٤ حمل د مطلق على المقيد ،نو د دې ځائے نه يې شروع وکړه په پنځمه/٥ وجه باندې د وجوهو فاسدو نه ، ﴿بعضهم﴾ نه مراد امام شافعي او امام مالک ﷫ دي ، دوئ دا خبره کړې ده چې کله يو عام لفظ د داعي خاص په جواب کښې واقع شي نو دغه عام لفظ به خاص وي د خپل سبب سره ، سبب نه مراد امر داعي دے ، بيا دغه امر داعي عام دے که دا سوال د سائل وي او که حدوث د حادثې وي ، لکه: سائل سوال وکړو د نبي ﷺ په زمانه کښې او نبي ﷺ ورته يو عام لفظ استعمال کړو ، لکه: «**من فعل كذا فله كذا**» او داسې يې ورته ونه وئيل چې «**فعليکَ كذا**» يا يوه حادثه د نبي ﷺ په زمانه کښې راغل وې او په هغې کښې نبي ﷺ يو عام لفظ استعمال کړے وې ، يعنې داسې لفظ چې ډيرو معنو ته شامليږې نو د امام شافعي او امام مالک ﷫ مسلک دا دے چې دا به د دغې امر داعي سره خاص وي ؛ يعنې د دغې سوال او حادثې سره به خاص وي ، اګر چې لفظ عام دے او ماوراء د سبب ته به دا حکم مونږ ثابتو په عبارة النص سره يا په دلالة النص سره يا په قياس سره ، چونکه دا خبره صحيح نه وه ، نو مصنف ﷫ دا په وجوهو فاسدو کښې ذکر کړه او عام علماء هم دا وائي ؛ چې دا استدلال فاسد دے او دليل پرې دا دے ، چې: اصحاب د رسول الله ﷺ او دغه شان تابعين او تبع تابعينو به استدلالات نيول د دې عموماتو نه ،حالانکه هغه عمومات واقع دې په خاص سبب کښې يا خاص سوال شوے وې دهغې په جواب کښې يا خاصه حادثه شوې وې په هغې کښې د لفظ استعمال راغلے وې ، نو که دا د دغه سبب سره خاص وے نو هغوئ به د دې نه استدلال نه نيولے ، بل داچې که دغه عمومات مونږ د دغه سبب سره خاص کړو ، نو بيا خو به قرآن او سنت تقريباً ختم شي ؛ ځکه قرآن او سنت کښې چې کومه نصوص راغل دې د هغې دپاره يو سبب خاص وې ، لکه: د ظهار آيت نازل شوے دے د خوله ﷞ په باره کښې ، آيت د لعان د هلال ابن اميه په باره کښې نازل شوے وو ، آيت د قذف د عائشې ﷞ په باره کښې نازل شوے وو ، آيت د سرق په څادر د صفوان کښې يا په سرقه د مجن کښې نازل شوے وو ؛ نو که دا مونږ د هغې سره خاص کړو نو مقصد دا شو چې دا صرف ددوئ دپاره حکم شو دبل چا دپاره به نه وې ، حالانکه ټول پدې متفق دي چې دا احکام د هر چا دپاره دي ددغه اسبابو سره خاص نه دي ؛ ځکه: «**العبرة لعموم الألفاظ لالخصوص المورد**» دغه شان د نبي ﷺ نه يو صحابي تپوس کړے وو ، چې مونږ درياب کښې يو او زمونږ سره خوږې اوبه کمې وې ، نو که مونږ په هغې اودس کو نو تګې کيږو ، نو د درياب په اوبو مونږ اودس کولے شو که نه شو کولے؟ نو نبي ﷺ ورته

اوفرمائيل: ﴿هو الطهور ماؤه، الحل ميتته﴾[١] اوس دا د يو خاص سوال په جواب کښې راغلے دے، خو دا حکم عام دے د ټولو دپاره، نو امام شافعی او امام مالک رحمهما الله وائي چې دا به ددغې سبب سره خاص وي او مونږ پديکښې تفصيل کو؛ چې ټول څلور/٤ صورتونه دي، درې/٣ صورتونو کښې به دغه عام د خپل سبب سره خاص وي او څلورم کښې خاص نه دے.

﴿وعندنا انما يَخُصُّ بسببه﴾ دا اوّل صورت دے، چې عام د يو سوال په جواب کښې راغلے وي او مستقل بنفسه نه وي، لکه يو سړي اوئيل: «لی عليک ألف درهمٍ» او تا ورته اوئيل: «نعم» يا سړي اوئيل: «أليس لی عليک ألف درهمٍ؟» او بل اوئيل: «بلیٰ» نو دي صورت کښې دا لفظ د "نعم" او "بلیٰ" اګرچې عام دي ددغې مقام سره خاص نه دي؛ ديته هم شامليږي او ددينه علاوه نورو ته هم شامليږي، خو چونکه دا لفظ د "نعم" او "بلی" حروف دي او حروف غير مستقل وي بغير د ضم د کلمې أُخرىٰ نه دا معنى نه ورکوي، لهٰذا "نعم" او "بلیٰ" سره جواب او اقرار کول ددغې سړي دپاره به وي، د بل چا دپاره به نه وي، بيا "نعم" او "بلیٰ" کښې بعضې فرق کوي؛ چې "نعم" سره تقرير د ماسبق کلام کيږي، که موجب وي او که منفی وي او که استفهام وي او که خبر وي او "بلیٰ" مختص دے د ايجاب د نفی سابق سره، که په طريقه د استفهام وي او که په طريقه د خبر وي، لکه قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾[٢] نفی سابق په طريقه د استفهام راغل ده، نو "بلیٰ" به ددې ايجاب کوي چې ﴿بلیٰ انت ربنا﴾ خو کله کله يو د بل په معنى هم مستعمليږي.

﴿اوخرج مخرج الجزاء﴾ دا دويم/٢ صورت ذکر کوي، چې يو عام وي او مستقل وي خو دا دکلام سابق دپاره په يقينی طريقې سره جواب وي او زيادة پکښې نه وي راغلے، نو دغه صورت کښې به هم دا عام خاص وي ددغه سبب سره ﴿کقول الراوی: سها رسول الله ﷺ﴾[٣] تفصيل ددې خبرې داسې دے؛ چې يو ځل نبی ﷺ مونځ اوکړو د څلورو/٤ رکعتونو په ځائے يې دوه/٢ رکعته اوکړه، رواياتو کښې اختلاف دے چې دا د ماسپخين مونځ وو او که د مازيګر، اکثر روايتونو نه د مازيګر مونځ معلوميږي، نو چې سلام يې وګرځولو په دوه/٢ رکعته نو يو صحابی ذواليدين د نبی ﷺ نه تپوس اوکړو چې: ﴿ أَقَصُرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللهِ ﴾[٤] نو نبی ﷺ جواب ورکړو: «کل ذالک لم يکن» دا هغه وقت وو چې په مونځ کښې خبرې کول جائز وو، صحابه کرامو رضي الله عنهم د ذواليدين تصديق وکړو نو نبی ﷺ پاسيدو او دوه/٢ رکعته يې وکړه او سجده سهوه يې وکړه، اوس دا «سَجَدَ» لفظ عام دے، سجده سهو ته هم شامل دے، سجده د تلاوت ته هم شامل دے او سجدې د مانځه ته هم شامل دے، خو دا

---

[١] سنن ابن ماجه (١/ ١٣٦).
[٢] سورة الأعراف، الأية:١٧٢.
[٣] موطأ مالك ت عبد الباقي (١/ ٩٣).
[٤] قد مر.

د "**فاء**" د وجې نه د ماقبل جواب ګرځېدلے دے په طریقه د قطع او یقین سره او څه زیادت پکښې نه دے شوے ، لهٰذا دا عام به مونږ ددې سره خاص کو چې مراد ددې سجدې نه به سجده د سهو وې نورې سجدې ترې مراد نه شو اخستلے.

﴿أو خرج مخرج الجواب﴾ دریم/۳ صورت ذکر کوې ، چې کلام مستقل دے او دا جواب دے دپاره ددغه سبب خو احتمالي طریقې سره بغیر د زیادت نه ، سوال دفع شو ؛ چې مخکښې هم مخرج الجواب وو او دلته هم مخرج الجواب دے دیکښې فرق څه شو؟ **جواب:** مخکښې خرج مخرج الجواب وو خو په یقیني طریقې سره او دلته په احتمالي طریقې سره دے.

﴿کالمدعوِّ إلی الغداء﴾ چې یو کس د سحر خوراک ته رااوبللے شو او هغه داسې اوائې: «**والله لاأتغدّی**» دا عام دے ، دې تغدیة ته هم شاملیږې او ددې نه علاوه نورو ته هم شاملیږې ، خو دا ددغه سوال په جواب کښې واقع شو ، نو دا احتمال شته چې دا ددغې سوال جواب شې او زیادت پکښې نه دے راغلے نو دا به ددغې سره خاص وې ، ثمره به یې دا شي ؛ چې که دغه سړې په دغه وقت کښې ددې سړې سره تغدیة وکړه نو حانث دے ، که په دغه وقت کښې یې ونه کړه بل وقت کښې یې وکړه یا یې د بل سړې سره وکړه نو حانث نه دے.

څلورم/٤ صورت دا دے ؛ چې یو عام خارج شوے وې په مخرج د جواب په طریقه د احتمال ، یعنی دا احتمال هم لرې چې جواب شې او دا هم لرې چې جواب نه شې ، خو سره د زیادت نه نو دا محل د اختلاف دے ، امام شافعي او امام مالک ﷫ وائې چې دا به ددغه سبب سره خاص وې او مونږ وایو چې دا به ددغه سبب سره خاص نه وې ، بلکه ځان لره کلام مستأنف دے سبب سره یې څه تعلق نشته ، لکه یو سړې بل ته اوئېل: «**تَعَال تَغَدَّی معی**» او دغه سړے اوائې: «**والله لا أتغدی الیوم**» اوس پدیکښې دا احتمال هم شته چې ددغه سړې سره مراد شې او دا احتمال هم شته چې دا عام شې او مستقل کلام شې ، خو دلته مونږ دا عام کړو ؛ ځکه پدیکښې ده لفظ د "**الیوم**" زائد کړے دے ،که دا مونږ ددغې سره خاص کړو نو د "**الیوم**" لفظ إلغاء راځې او حقّ الإمکان به د عاقل بالغ لفظ نه لغوه کؤ ، لهٰذا مونږ وایو دا کلام مستأنف دے او مستقل دے د ماقبل سره یې څه تعلق نشته ، نو پدې صورت کښې چې دا مستقل کلام شو او عموم دے پکښې نو که دې سړې تغدیة ددې سړې سره وکړه که د بل سره یې وکړه په دغه وقت کښې یې وکړه یا بل وقت کښې وکړه نو دے به حانث وې ، البته که په بله ورځ باندې یې وکړه نو بیا نه حانث کیږې او امام شافعي او امام مالک ﷫ وائې چې دا هم ددغه سبب سره خاص دے ، اوس که دې سړې نیت کړے وو چې زما ترې ددې سړې خوراک مراد دے او عموم زما نه دے مراد ، نو تصدیق به یې دیانةً کیږې خو قضاءً نه ، دیانةً معنی دا چې: «**فیما بینه و بین الله**» صحیح ده که واقعې ده نیت کړے وې ؛ ځکه احتمال د جواب لرې ، خو قضاءً یعنی قاضي به یې تصدیق نه کوې ځکه پدیکښې تهمت دے ، دې سړې باندې تخفیف راځې

او كوم امورو كښې چې تخفيف راځي ، اګرچې احتمال لرې خو قاضي به په هغې كښې فيصله نه كوې.

اعتراض په احنافو: چې پدې صورت كښې تاسو دا عام وايې او ددغې صورت سره يې نه خاص كوئ نو ددې قانون خلاف راځي ، چې: جواب به د سوال سره مطابق وې او دلته خو جواب د سوال سره نه دے مطابق؟ **جواب:** په جواب كښې كشف او وضاحت ضرورې دے ، پاتې شو د سوال سره موافق كيدل دا ضرورې نه دي او پدې صورت كښې كشف او وضاحت راځي.

وَمِنهَا مَاقَالَ بَعضُهُم: إِنَّ القِرَانَ فِى النَّظْمِ يُوجِبُ القِرَانَ فِى الحُكمِ مِثْلُ قَولِ بَعضِهِم: فِى قَولِه تَعَالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1] إِنَّ القِرَانَ يُوْجِبُ أَنْ لَّا تَجِبَ الزَّكوٰةُ عَلَى الصَّبِيِّ ، قَالُوا: لِأَنَّ العَطْفَ يَقْتَضِى المُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوا بِالجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الكَامِلَةِ ، وَ هٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الشِّرْكَةَ إِنَّمَا وَجَبَتْ فِى الجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِإِفْتِقَارِهَا إِلىٰ مَا يَتِمُّ بِه ؛ فَإِذَا تَمَّ بِنَفْسِه لَمْ تَجِبِ الشِّرْكَةُ إِلَّا فِيمَا يَفْتَقِرُ إِلَيه ، وَ لِهٰذَا قُلنَا فِى قَولِ الرَّجُلِ لِإِمْرَأَتِه: «اِن دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَ عَبْدِى حُرٌّ» إِنَّ العِتقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرطِ ؛ لِأَنَّه فِى حَقِّ التَّعْلِيقِ قَاصِرٌ

ترجمه: *او بعضې د وجوهو فاسدو نه هغه دي چې وئيل دي بعضو پدې كښې چې يقيناً اتصال او يو ځائے والے په لفظ كښې واجبوې اشتراک په حكم كښې لكه دا قول د بعضو شو پدې قول د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كښې: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ دا يو ځائے والے په لفظ كښې واجبوې چې واجب نه شې زكوٰة په ماشوم باندې ، دوئ وئيل دي چې عطف پدې واؤ سره تقاضا د مشاركت كوې په درميان د معطوف او معطوف عليه كښې او دوئ قياس كړے په جمله ناقصه چې كله عطف شې په كامله او دا دليل او قياس ددوئ فاسد دے ځكه شريک والے ثابت شوے دے په جمله ناقصه كښې ، د وجې د احتياج د جملې ناقصې نه هغې ته چې تماميګې كلام په هغې كله چې په خپله تمام شې نو شركت نه واجبوې مګر په هغه وقت كښې چې دا كلام تام محتاج وې هغې ته او ددې وجې نه مونږ وايو پدې قول د سړي كښې چې خپلې خزې ته اوائې: «**ان دخلت الدار فأنت طالق و عبدى حرٌّ**» چې يقيناً عتق تعلق ساتې د شرط سره ؛ ځكه دا قول په حق د تعليق كښې تام نه دے*

تشريح: ﴿ومنها ماقال بعضهم أن القران﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د پنځؤ/٥ وجوهو فاسدؤ نه نو شروع يې وكړه په شپږمه/٦ وجه فاسده د وجوهو فاسدؤ نه ؛ چې قران فى النظم واجبوې قران فى الحكم ، مصداق ددې بعضو امام مالک ﷺدے ، هغه داسې وايې ؛ چې هر كله اشتراک په لفظ كښې راشې په طريقه د واؤ عطف سره نو دا واجبوې اشتراک په حكم كښې.

﴿مثل قول بعضهم: فى قوله تعالىٰ﴾ مثال ددې دپاره لكه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي چې تاسو مونځ قائم كړئ او زكوٰة وركئ ، دا ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ جمله معطوفة عليها ده ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ جمله پرې

[1] سورة النساء ، الأية:٧٧.

عطف ده ، په لفظ کښې ددوئ په مينځ کښې قران او اشتراک راغلے نو په حکم کښې به هم قران او اشتراک وي ددې دواړو جملو په درميان کښې ، پدې شان چې په اول/۱ جملې کوم فرد مخاطب وو ؛ چې جمله معطوفة عليها ده ، نو په دويمې/۲ جملې به هم هغه فرد مخاطب وي ؛ چې جمله معطوفه ده او په اولې/۱ جملې چې کوم فرد نه وو مخاطب نو په دويمې/۲ جملې به هم هغه فرد نه وي مخاطب ، نو په دغه قانون باندې دا قران دا خبره ثابتوي ؛ چې په ماشوم باندې زکوٰة واجب نه دے او دليل واضح دے ؛ ځکه ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ کښې خطاب صبى ته نشته نو ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ کښې به هم نه وي ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ کښې خطاب مکلّف ته وو نو ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ کښې به هم خطاب مكلَّف ته وي او صبى او مجنون مکلّف نه دي ، نو چې څنګه پرې مونځ نشته نو زکوٰة به پرې هم نه وي.

﴿قالو لأن العطف﴾ دې دعوى دپاره هغوئ دوه/۲ دلائل وائي ، دا اول دليل دے ؛ چې دا عطف په واؤ سره تقاضا کوي د مشارکت په درميان د معطوف او معطوف عليه کښې په لفظ کښې نو په حکم کښې هم مونږ دا مشارکت وايو چې د لفظ او د حکم په درميان کښې مخالفت رانه شي ، څنګه چې په لفظ کښې دا ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ د ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ سره مشترک دے په واؤ کښې نو په حکم کښې هم دا شريک کول پکار دي ؛ ځکه مشاركت فى اللفظ مُقْتَضِى دے مشاركت فى الحکم لره.

﴿واعتبروا بالجملة الناقصة﴾ دا دويم/۲ دليل ذکر کوي ؛ چې دې بعضو خلقو عطف د جملې کاملې په کاملې باندې قياس کړے دے په هغه باندې چې عطف د جملې ناقصة په کاملة باندې اوشي ، نو عطف د جملې کاملې په کاملې باندې مقيس شو او عطف د جملې ناقصة په کاملة باندې مقيس عليه شو او علت مشترکه د دواړو په مينځ کښې عطف دے په حرف "**واؤ**" سره او حکم د دواړو په مينځ کښې قِرَان فِى الحُکَم دے ، لکه يو سړے اوائي: «**هند طالق و زينب**» نو دا «**هند طالق**» جملة کاملة معطوفة عليها ده «**وزينب**» پرې عطف ده ، خو دا جملة ناقصة ده کاملة نه ده ، جمله کاملة دوئ هغې ته وائي چې دا جملة په دواړو جزئينو ـ مسند او مسند إليه ـ باندې مشتمله وي ، نو «**هند طالق**» په مسند او مسند إليه مشتمل ده «**وزينب**» صرف په مسند إليه مشتمل ده او مسند نشته ، اوس دا ناقصه چې پدې کامله باندې عطف شوه نو اشتراک يې راوستو په حکم کښې ، نو بايد چې کله جمله کاملة په کاملة باندې عطف شي نو هم اشتراک فى الحکم راولي.

مونږ هم پدې قائل يو چې په صبى او مجنون باندې زکوٰة نشته ، خو مونږ ورلره دا دليل نه وايو چې: "اقتران فى اللفظ واجبوې اقتران فى الحکم" بلکه په صبى او مجنون چې زکوٰة نشته نو دا د نورو

نصوصو د وجې نه ، هغه دا چې يو حديث كښې راځي: ﴿**لازكوٰة فى مال الصبى**﴾[1] دغه شان بل حديث كښې راځي نبى ﷺ فرمائي: ﴿
رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ ﴾[2] أَمَّا دا خبره چې عطف تقاضا كوي د مشاركت نو دا صرف په لفظ كښې خبره ده او مشاركت فى اللفظ مستلزم نه دے مشاركت فى الحكم لره ، لهٰذا ستاسو دا قياس قياس مع الفارق دے.

﴿وهذا فاسد﴾ چې دا استدلال د دوئ فاسد دے ، پدې شان چې كله عطف د جملې ناقصې په كاملې وشې نو دا مونږ هم منو چې مشاركت فى الحكم راولې ، علت د مشاركت فى الحكم دپاره دا عطف په واؤ سره نه دے ، بلكه افتقار دے چې دا جملة ناقصة دې جملې كاملې ته محتاجه ده په هغه جزء كښې چې دا پدې جملې ناقصة كښې نه دے ذكر ، چې هغه خبر او مسند دے ، نو علت د قران او اشتراک فى الحكم افتقار شو ، نه عطف په "**واؤ**" سره او څنګه چې دغه علت پدې معنى مذكور كښې مفقود دے ، چې ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ هم جملة تامة ده او ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ هم جملة تامة ده ، افتقار نشته د يوې جملې بلې ته ، نه په مسند كښې او نه په مسند إليه كښې ، لهٰذا دا اقتران نه راولې ، نو د امام مالک ﷺ په نزد كه يو سړې اوئيل: «**زينب طالق و هند طالق**» نو دا طلاق پدې دواړو واقع شو ددې شركت فى الحكم د وجې نه ، خو مونږ وايو داسې نه ده ، بلكه دواړو جملو كښې ځان ځان لره حكم راغلے دے ؛ ځكه علت دپاره د اشتراک هغه افتقار دے او پديكښې افتقار او احتياج نشته.

﴿إلا فيما يفتقر إليه﴾ دې ځائے نه دفع د سوال كوې ، چې مونږ به تاسو ته اوخايو چې عطف به د جملې كاملې په كاملې باندې شوے وې او بيا به هم تاسو دا دويمه جملة په حكم د اولې جملې كښې ګرځولې وې ، مقصد دا چې اشتراک فِى الحكم به تاسو راوستے وې ، لكه «**إن دخلت الدار فأنت طالق و عبدى حرٌّ**» دلته «**أنت طالق**» جملة كاملة ده د وجې د ذكر د مسند او مسند إليه نه او «**عبدى حرٌّ**» هم جملة كاملة ده د وجې د ذكر د مسند او مسند إليه نه ، خو تاسو وايئ چې څنګه دا طلاق د خزې موقوف دې په دخول الدار او متعلق وې تر دخول الدار پورې نو داسې حرّيت د عبد هم موقوف او متعلق دے تر دخول الدار پورې؟ نو ﴿إلا فيما يفتقر إليه﴾ سره جواب كوې ؛ چې علت دپاره د اشتراک افتقار دے ، لهٰذا په كومه جمله كښې چې افتقار وو په كوم جهت سره نو په هغه جهت سره به اشتراک راولې او په كومه كښې چې نه وو نو بيا به نه راولې ، دلته اګر چې د مسند او مسند إليه په اعتبار سره دا دواړه جملې تامې دې خو د تعليق په اعتبار سره دا دويمه/۲ جمله تامه نه ده ، دا مفتقره ده اولې ته او دلته چې مونږ دا اوله جملة د دويمې/۲ سره شريكه وايو نو پدې تعليق كښې يې وايو او په تعليق كښې دا دويمه/۲ جملة دې اولې جملې ته مفتقره ده لهٰذا علت دپاره د اشتراک شته.

---

[1] لم اجد بهذا اللفظ ولفظ : معرفة السنن والآثار (٦/ ٧٠) هكذا، ﴿لَيْسَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ زَكَاةٌ﴾ هكذا.
[2] سنن أبي داود (٤/ ١٤١).

هم دا وجه ده چې يو سرې خپلې دوو/۲ خزو ته اوئيل: «**إن دخلت الدار فأنت طالق و زينب طالق**» نو پديکښې ددې اولې خزې طلاق به معلق وې تر دخول الدار پورې او زينب به فى الحال طلاقيګې ؛ دا ځکه چې دې سړې اشتراک نه دے قصد کړے ، که دې سړې اشتراک قصد کړے وے نو پکار دا وه چې دا دويمه/۲ جمله يې تامه نه وے راوړے ، چې کله يې تامه راؤړه نو دې سړې په اول کښې تعليق قصد کړے او په دويمه کښې تنجيز.

سوال: «**إن دخلت الدار فأنت طالق و عبدیٔ حرٌّ**» کښې تاسو دا دويمه/۲ جملة په حکم د اولة کښې وايئ په حق د تعليق کښې او «**إن دخلت الدار فأنت طالق و زينب**» کښې دا دويمه جملة د اولې سره شريکه نه وايئ يا دواړو ځايونو کښې شريکه مه وايئ يا دواړو ځايونو کښې يې شريکه اوايئ ، دا صورت دې ولې مختاره کړو؟ **جواب**: پدې اوّل صورت کښې مانع نشته د تعليق نه ؛ چې تعدد د خبر دے ، د دواړو جملو خبر جدا جدا دے او په دويم صورت کښې مانع شته د تعليق نه ؛ چې وحدت د خبر دے ، دا وحدت د خبر مانع دے د تعليق د دويمې جملې نه د اولې سره ؛ ځکه د «**إن دخلت الدار فأنت طالق**» خبر هم "**طالق**" دے او د «**وزينب طالق**» خبر هم "**طالق**" دے ، نو دا مانع شو د تعليق نه ؛ ځکه دلته مقصود تنجيز دے او اول صورت کښې خبر د اولې جملې بدل دے د خبر د دويمې/۲ جملې نه ، اوّل کښې خبر «**أنتِ طالق**» دے او په دويمه/۲ کښې خبر «**أنتَ حرٌّ**» دے ، نو دلته مانع نشته د تعليق نه.

تکملة: دلته يو/۱ سوال راځې ؛ چې مُلَّا على قارى ﷺ په شرح "**نُقايه**" کښې دا ذکر کړې دې ، چې په ماشوم او ليونى باندې زکوٰة شته او دا قول يې منسوب کړے دے امام مالک ، امام احمد او امام شافعى ﷺ ته ، حالانکه دلته ته وائې چې د امام مالک ﷺ په نزد باندې زکوٰة نشته په ماشوم باندې ، دا خو تعارض راغلو؟ **جواب**: ۱ـ کيدے شې چې د امام مالک ﷺ پدې مسئله کښې دوه/۲ قوله نقل وې ، يو/۱ قول زمونږ مصنف ﷺ ذکر کړو او يو/۱ مُلَّا على قارى ﷺ ذکر کړے دے په شرح "**نُقايه**" کښې ۲ـ کيدے شې چې دا قول کول: "چې په ماشوم باندې زکوٰة نشته" دا د امام مالک ﷺ قول وې او بعضو مالکيو دا قول کړے وې ؛ چې په صبى باندې زکوٰة شته يا په عکس باندې او داسې کيږې ، لکه: فقهه حنفى کښې امام صاحب ﷺ يو قول کړے وې ، امام ابو يوسف او امام محمد ﷺ بل قول وکړې.

تشريح الأمر

فَصْلٌ: فِي الأَمْرِ وَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الأَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الأَقْسَامِ ؛ فَإِنَّ صِيْغَةَ الأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيْفِ الفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنىً خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الفِعْلِ

ترجمه: *فصل دے په بیان د امر کښې او دا امر د قبیلې د قسم اوّل نه دے د تقسیم اول د هغه تقسیماتو نه چې مونږ ذکر کړې دي ، چې هغه بعضی د شلو/٢٠ اقسامو نه دي ، ځکه دا صیغة د امر لفظ خاص دے د ګردانونو د فعل نه وضع شوے دے دپاره د معنی خاصی چې هغه طلب د فعل دے*

تشریح: ﴿فصل فی الأمر﴾ داسې عنواناتو کښې لابُدې ده د معرفت د چند امورو نه: ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوی تحقیق د "**امر**" ٣ـ اصطلاحی تعریف د "**امر**" ٤ـ تعیین د هغه مباحثو چې پدې حصه کښې بیانیګې ٥ـ د هغه مباحثو تفصیل

١ـ ربط: هر کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصیل د تقسیماتو اربعۀ نه ؛ چې په هر تقسیم کښې اقسام وو ، مجموعه د هغې شل/٢٠ اقسام وو او د تقسیم رابع په طبع سره یې د وجوهو فاسدۀ تفصیل وکړو ، نو اوس یې شروع وکړه په تفصیل د بعضې اقسامو د خاص باندې ؛ چې کوم کثیر المباحث دې او خاص احکام لرې ؛ چې هغه امر او نهی ده ، سوال دفع شو ؛ چې امر او نهی پدې خکته اقسامو کښې داخل دې که نه دې داخل؟ که داخل وې نو دلته ترې ولې بحث کوی؟ او که نه وې داخل نو حصر د کتاب الله په شلو/٢٠ اقسامو کښې صحیح نه دے د وجې د وجود د دوو/٢ نورو قسمونو نه چې امر او نهی دې؟ **جواب:** دا په ماقبل کښې داخل دې په خاص کښې او ځان لره مستقل اقسام نه دې چې په حصر څوک اعتراض وکړې ، خو دا یې جدا ځکه ذکر کړل چې ددې دپاره ځان لره خصوصې احکام دې او مباحث دې ؛ چې هغه مخکښې نه دې معلوم شوې ، دیته وائې ذکر د خاص پس د عام نه د وجې د خاص احکامو او ډیرو مباحثو نه ، بیا یې امر مقدم کړو په نهی باندې ؛ ځکه امر وجودی دے او نهی عدمی ده او وجودې اشرف وې عدمی اشرف نه وې او اشرف طبع کښې مقدم وې په غیر اشرف باندې نو په وضع کښې یې هم مقدم کړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شې ، دویم/٢ دا چې یو ایمان دے بل کفر دے ، ایمان مأمور دے په امر او کفر منهی دے په نهی او ایمان حسن دے ، کفر قبیح دے ایمان اصل دے ، کفر خلاف الأصل دے ، نو حَسَنْ او اصل مقدم وې په قَبِیح او خلاف الأصل باندې ، لهٰذا په کوم څیز چې ددغې اصل او حَسَنْ حکم کیږې دا به هم مقدم وې په هغه څیز چې په هغې سره نهی د قبیح او خلاف الأصل نه راځې طبع کښې نو وضع کښې هم مقدم کړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شې.

٢ـ لغوی تحقیق: لغوی تحقیق کښې د درې/٣ خبرو اهتمام ضروری دے؛ صیغة، معنی او مناسبت، "**امر**" صیغة د مصدر ده د باب «**نَصَرَ يَنْصُرُ**» نه مهموزالفاء دې، لغت کښې "*فرمودن کارے*" آرډر کولو ته وائي، مصطلح امر ته هم ځکه امر وائي چې پدیکښې د آرډراو د حکم معنی وې.

٣ـ اصطلاحی تعریف: «**وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء إفعل**» "**قول القائل**" سره يې احتراز اوکړو د فعل او اشارة بالقول د نبی ﷺ نه "**عَلٰى سبيل الاستعلاء**" سره د دُعَاء او إلتماس نه احتراز وشو؛ ځکه هلته هم قول د قائل غير ته وې خو په طريقه د استعلاء سره نه وې، دُعَاء کښې ادنیٰ د أعلیٰ نه طلب کوې په طريقه د خضوع او عاجزئ سره او په إلتماس کښې مساوې د مساوې نه طلب کوې او "**إِفْعَل**" سره يې احتراز وکړو د نهی نه؛ ځکه نهی کښې هم قول د قائل وې په طريقه د استعلاء خو هغه "**لاتَفْعَل**" وې او بیا مراد په "**إِفعَل**" سره هر هغه لفظ دے چې دلالت کوې په طلب د فعل باندې او آخرې حرف يې ساکن وې، حقيقتاً يا حکماً، دا تعميم مونږ ځکه وکړو چې امر حاضر، امر غائب، امر معلوم او مجهول ټولو ته شامل شي او پدې سره احتراز وشو د هغې نه چې اعلیٰ ادنیٰ ته اوائي: «**أوجبت عليک إن تفعل كذا**» پدې کښې هم قول د قائل دے غير ته په طريقه د استعلاء سره خو "**إِفعَل**" نه دے، بيا مونږ اوئيل چې آخرې حرف به ساکن وې که حقيقتاً وې او که حکماً دې سره سوال دفع شو، چې قرآن کښې الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[1] دلته دا ﴿يُرْضِعْنَ﴾ مضارع ده، آخر يې نه دے ساکن، نو مونږ وايو چې دا په معنی د امر ده حکماً، يعني که دا صيغه د امر شوه نو دا به ساکن کيږې او دا "**قول**" په معنی د "**مقول**" سره دے، ځکه امر او نهی دا د انشاء اقسام دې او انشاء قِسَم د لفظ دے او لفظ "**مقول**" وې "**قول**" نه وې.

٤ـ تعيين المباحث فی هٰذه الحصة: پدې حصه کښې پنځه/٥ مباحث دې ١ـ نفس امر او د هغې د موجب نه بحث کول ٢ـ بيان د "**مأمور به**" ٣ـ بيان د "**مأمور فيه**" ٤ـ بيان د "**مأمور**" ٥ـ بيان د "**اٰمر**"، او ددې پنځوو/٥ نه بحث ځکه کوې چې د امر دپاره لابُدې ده د "**اٰمر**" نه، نو د دې نه ځکه بحث کوې، بيا دا "**اٰمر**" د څه شيء امر کوې، نو لابدی شوه د "**مأمور به**" نه، بيا دا به په چا باندې واجبوې، نو لابدی شوه د "**مأمور**" نه چې مکلَّف دے، په کومه زمانه کښې راځې، نو لابدی شوه د "**مأمور فيه**" نه چې زمانه ده، او دې مجموعی ته "**امر**" وائي.

٥ـ تفصيل د هغه مباحثو: ﴿وهو من قبيل الوجه﴾ سره د نفس امر تفصيل کوې، چې دا اوله خبره ده او روستو ﴿وموجبه﴾ سره د موجب د امر تفصيل کوې.

---

[1] سورة البقرة أ الأية:٢٣٣.

﴿وهو من قبيل الوجه﴾ دې سره مصنف ﷺ دا خبره ذکر کوې چې دا امر مستقل قسم د کتاب الله دے او که نه په ماقبل کښې داخل دے ، که مستقل قسم يې د کتاب الله وائې نو حصر نه صحيح کيږې او که په ماقبل کښې يې داخل وائې نو اشتغال بما لايعنى لازميږې؟ نو مصنف ﷺ اوئيل چې دا مستقل قسم نه دے ، بلکه په ماقبل کښې داخل دے او جدا ذکر شو د وجې د احکام خاصؤ او د کثرت مباحثو نه ديته تخصيص بعد التعميم وائې ، بيا دا سوال راتلو چې خکته خو ګنړ اقسام دي ، دا د چانه دے ، نو مصنف ﷺ اوئيل: ﴿وهو من قبيل وجه الأوّل﴾ بعضي د افرادو د قسم اوّل د افرادو نه دے.

سوال: قسم اوّل خو د امورو اضافيو نه دے ، تقسيماتو اربعو کښې په هر يو باندې ددې اطلاق کيږې ، په تقسيم اوّل کښې يې په خاص اطلاق کيږې ، پع تقسيم ثانى کښې يې په ظاهر دے اطلاق کيږې ، په تقسيم ثالث کښې يې په حقيقت اطلاق کيږې او رابع کښې يې په عبارة النص اطلاق کيږې؟ نو مصنف ﷺ ورسره يو/١ بل لفظ ولګوو چې ﴿**من القسم الأوّل**﴾ دا فرد د قسم اوّل دے چې هغه قسم اوّل بعضى د تقسيم اوّل نه دے. **سوال**: تقسيم اوّل خو دوئ په ادلّؤ کښې کړے دے چې د ادلّؤ څلور/٤ قسمه دي ؛ کتاب الله ، سنت رسول ﷺ ، اجماع الأمت او قياس ، نو دا دکتاب الله قسم اوّل دے او د کتاب الله قسم اوّل خو تاسو خاص ذکر کړے دے؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې په ﴿مِمَّا ذکرنا﴾ سره ؛ بعضي د هغه نه چې مونړ ذکر کړې دي ؛ چې دے فرد دے د قسم اوّل د تقسيم اوّل د تقسيماتو أربعو نه ﴿من الأقسام﴾ چې بعضى دے د دغې اقسامو شلو/٢٠ نه ، د دې نه پته ولګيده چې قسم اوّل په معنى د تقسيم اوّل سره دے ، معنى دا شوه *چې دا امر فرد دے د قسم اوّل د تقسيم اوّل نه* اوس تقسيم اوّل په لفظ کښې دے په اعتبار د وضع سره او د هغې قسم اوّل خاص دے ، نو امر د خاص قسم شو.

﴿فإن صيغة الأمر﴾ دې ځائے نه مصنف ﷺ دليل ذکر کوې ددې دعوى دپاره ؛ چې امر فرد د خاص دے دا دعوىٰ شوه ، **دليل**: ځکه صيغة د امر لفظ خاص دے د ګردانونو د فعل نه او وضع شوے دے دپاره د معنى خاصى ، دا صُغْرىٰ شوه د دليل ، کُبْرىٰ به مونړ رااوباسو ؛ چې هر هغه لفظ چې شان يې دا وې نو هغه خاص وې ، نو امر هم خاص شو ، دعوىٰ کښې مونړ دا اوئيل چې امر خاص دے ، دلته مراد د خاص نه خاص اصطلاحى دے او دليل کښې وايو چې: «**فإن صيغة اللفظ خاصٌّ**» دلته مراد د خاص نه خاص لغوې دے ، دې سره سوال دفع شو چې تا په دعوىٰ کښې هم لفظ د خاص وئيلے دے او دليل کښې هم وائې ، دا خو **مُصَادَره عَلى المَطْلُوب** راغله؟ **جواب**: دعوىٰ کښې چې کومه خاص دے دا په معنى اصطلاحى سره دے ، چې هغه قسم اوّل دے د تقسيم اوّل د تقسيماتو اربعو نه او په دليل کښې چې کوم خاص دے دا په معنى لغوې سره دے ؛ چې دا عبارت دے د انفراد نه ﴿تصاريف﴾ د فعل يې چې اوئيل نو پدې سره يې احتراز وکړو د الفاظو د اسم او حرف

نه ﴿وضع لمعنىً خاص﴾ دا خاص يې دوه/٢ ځله ذکر کړو په دليل کښې ، يو/١ ځل په ﴿لفظٌ خاصٌّ﴾ سره او دويم/٢ ځل په ﴿معنىً خاص﴾ سره دا دپاره د رد په هغه خلقو کښې چې قائل دي په اشتراک او په هغه خلقو چې قائل دي په ترادف ، تفصيل ددې خبرې دا دے ؛ چې يو لفظ د يوې معنى دپاره استعماليږي نو دا په درې/٣ طريقو سره:

١ـ چې يو لفظ په يوه معنى دلالت کوي ، خو دا ددې لفظ سره خاص نه وي ، چې څنګه ددې لفظ نه معلوميږي نو د بل لفظ نه هم معلوميږي ، لکه: ازمرے "**حيوان مفترس**" دا يوه معنى ده ، دا د "**اسد**" نه معلوميږي خو دا ازمرے "**حيوان مفترس**" دې اسد سره خاص نه دے ، څنګه چې د "**اسد**" نه معلوميږي نو د "**غضنفر**" او "**ليث**" نه هم معلوميږي يا لکه "کيناستل" دا يوه معنى ده ، چې د قعود نه معلوميږي او قعود لفظ ددې معنى نه علاوه په بله معنى دلالت نه کوي ، دا "**قُعُود**" خو ددې سره خاص شو ، خو دا معنى د "کيناستلو" ددې سره خاص نه ده ، د "**جُلُوس**" نه هم معلوميږي ، د دوئ په اصطلاح کښې ديته ترادف وائي ، دا د "**رَدِيف**" نه دے «**رُكُوبٌ خَلْفَ الآخر**» ته وائي.

٢ـ چې معنى د لفظ سره خاص وي ، خو لفظ د معنى سره خاص نه وي ، لکه: لفظ د "**عين**" شو چې د سترګې معنى د لفظ "**عين**" سره خاص ده ، دا د بل لفظ نه نه معلوميږي ، خو لفظ "**عين**" د سترګې د معنى سره خاص نه دے ، دا چې څنګه په سترګه دلالت کوي نو په نورو معانيو هم دلالت کوي ، لکه: چينه ، کشتي ، سره زر ، نمر او زنګون شو ؛ ديته الفاظ مشترکه وائي.

٣ـ لفظ د معنى دپاره وضع شوے وي دا لفظ ددې معنى سره خاص وي او معنى ددې لفظ سره خاص وي ، لکه: لفظ د "**انسان**" د "**حيوان ناطق**" سره خاص دے او "**حيوان ناطق**" د لفظ "**انسان**" سره خاص دے ؛ ديته الفاظ متبائنه وائي.

اوس امر د خپلې معنى سره ؛ چې وجوب دے خاص دے که نه دے؟ پدې باره کښې د محقيقينو مسلک هم دا دے ، چې دا وجوب د صيغې د امر نه معلوميږي او صيغة د امر د وجوب سره خاص ده ، دا صيغة د امر په وجوب دلالت کوي د وجوب نه علاوه په نُدَبْ ، إباحت وغيره باندې بغير د قرينې نه دلالت نه کوي ، لهٰذا ﴿لفظ خاصٌّ مِنْ تصاريف الفعل﴾ يې چې اوئيل نو پدې سره رد وشو په هغه چا باندې چې هغوئ په امر کښې د اشتراک قائل دي ، چې دا مشترک دے په درميان د نُدَب ، إباحت وغيرهما کښې ، روستو پديکښې لس/١٠ مذاهب راځي او ﴿وضع لمعنىً﴾ خاص سره يې په ترادف والا باندې رد اوکړو ، لکه امام شافعي ﷺ شو هغه وائي: چې دا معنى د وجوب ددې لفظ د امر سره خاص نه ده ، بلکه څنګه چې د لفظ د امر نه معلوميږي نو د فعل د نبي ﷺ نه هم معلوميږي ، دليل دا وائي چې امر دوه/٢ قسمه دے ١ـ قولي ٢ـ فعلي ، قرآن کښې هم راغل دي ، قال الله

سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ٩٧﴾[١] دا "**رشيد**" د امر د فرعون صفت واقع شو او دلته د امر نه هغه کار او فعل مراد دے ، ځکه "**رشيد**" صفت د فعل واقع کيږي ، صفت د قول "**سديد**" واقع کيږي ، كما قال الله **سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠﴾[٢] ، خو مونږ امام شافعی ﷫ ته وايو ، چې: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ٩٧﴾ کښې دا په معنی د **رُشۡد** او **ثواب** سره دے او ثواب صفت د قول او فعل دواړو واقع کيږي ، دويم/٢ دا چې دا "**رشيد**" صفت د قول دے **بحال متعلقه** نه **بحاله** «**أی: ومامر فرعون برشيد صاحبه**» دريم/٣ دا چې دلته دا "رشيد" صفت واقع شوے دے مجازاً ، چې دا سبب ګرځيدلے وو دپاره د قول خپل.

وَمُوجَبُه عِنْدَ الجَمْهُورِ اَلإلزَامُ اِلَّا بِدَلِيلٍ ، وَالأَمرُ بَعْدَ الحَظْرِ وَ قَبْلَه سَوَاءٌ

ترجمه: *او موجب د امر په نزد دجمهورو لازمول دي د يو کار په غير باندې مګر په دليل سره ـ چې داسې يوه قرينه وې چې اړونکې وې د الزام نه غير الزام ته ـ او امر مطلق پس د منع نه او مخکښې د هغې نه برابر دے*

﴿وموجبه عند الجمهور﴾ دې ځائے نه مصنف ﷫ د موجب د امر تفصيل کوي ، موجب د امر کښې مصنف ﷫ «**عندالجمهور**» لفظ اوئيلو ، نو معلوم شوه چې پديکښې اختلاف دے ، خوپدې اختلاف چې مونږ پوهيګو نو ددې نه مخکښې بطور تمهيد چند اصطلاحات ازده کول ضروري دي ، نو په موجب د امر کښې چې کوم اختلاف دے هغه به ذهن ته راشي او ترجيح د ماهو الراجح به وشي.

يو/١ دا چې موجب ، مقتضیٰ او امر د الفاظ مترادفؤ نه دي ؛ ددې ټولو يو مقصد دے ، دويم/٢ دا چې توقف په لغت کښې ودريدلو ته وائي او ددوئ په اصطلاح کښې ودريدل د تعيين د معنی ته تر راتللو د دليل او قرينی پورې ، دريم/٣ دا چې وجوب عبارت دے د إتيان بالفعل نه چې ترک يې حرام وي او نُدب عبارت دے د إتيان بالفعل نه چې ترک يې مرجوح او کول يې راجح وي ؛ ديته مستحب هم وائي او إباحت عبارت دے د إستواء د طرفينو نه کول او نه کول يې برابر وي ، يو لره په بل باندې ترجيح نه وي ، څلورم/٤ دا چې مشترک په إشتراک لفظی سره مقصد دا دے ، چې: د يو لفظ ډيرې معنی وي او دا لفظ د هرې معنی دپاره په جدا جدا وضع سره وضع شوے وي ، لکه: لفظ "**عين**" چې دا وضع شوے دے دسترګې ، چينې ، زنګون ، نمر دپاره په جدا جدا وضع سره ، پنځم/٥ دا چې مشترک معنوي ديته وائي چې يو لفظ د يو مفهوم کلی دپاره وضع شوے وي ، چې د دغه مفهوم کلی لاندې افراد وي ، چې دا مفهوم کلی دغې ټولو افرادو ته شامليږي ، لکه: انسان شو چې ددې وضع

---

[١] سورة هوی ألآية:٩٧.
[٢] سورة الأحزاب ألآية:٧٠.

شوې ده دپاره د حیوان ناطق ، د حیوان ناطق لاندې ګنړ افراد دي ، دا مفهوم کلي هغه ټولو ته شاملیږي ، د دې پنځۀ/٥ اصطلاحاتو پیژندلو نه روستو د امر په موجب ، حکم او مقتضیٰ کښې اختلاف دے ، پوره تفصیل په مولوې ، توضیح او نورو شروحو کښې ذکر شوے دے ، مولوې والا پدیکښې دولس/۱۳ مذاهب ذکر کړې دي:

۱ـ موجب د امر ندب دے ، ځکه امر وضع شوے دے دپاره د طلب او ادنیٰ درجه د طلب نُدب دے.

۲ـ موجب د امر اباحت دے ، ځکه امر کښې إذن وي او د إذن ادنیٰ درجه چې متیقن ده نو هغه اباحت دے.

۳ـ امر مشترک دے په درمیان د ندب او اباحت کښې په اشتراک لفظي سره ؛ یعنی هم وضع شوے دے دپاره د اباحت او هم دپاره د ندب ، مخکښې دوه/۲ مذاهبو دپاره چې کوم دلائل دي نو هغه ددې مذهب دپاره هم دي.

٤ـ امر مشترک دے په درمیان د نُدب او اباحت کښې په اشتراک معنوې سره ، اشتراک معنوې مقصد دا چې د امر وضع شوې ده دپاره د طلب ، ددغه طلب لاندې افراد دي که کول یې راجح وو نو نُدب شو او که کول او نه کول پکښې برابر وو نو اباحت شو.

٥ـ موجب د امر وجوب ، ندب او اباحت دے او امر په دوئ کښې مشترک دے په اشتراک لفظي سره ؛ ځکه امر کله راځي دپاره د وجوب نو معلوم شوه چې ددې دپاره وضع شوے دے ، لکه: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ او کله راځي دپاره د ندب نو معلوم شوه چې ددې دپاره وضع شوے دے ، لکه: ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ﴾[1] او کله راځي دپاره د اباحت نو معلوم شوه چې ددې دپاره وضع شوے دے ، لکه: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾[2].

٦ـ دا ددې درې/۳ واړو دپاره وضع شوے دے په اشتراک معنوې سره ، دلیل دا وائي چې د امر معنی ده ؛ طلب کول د متکلم د مخاطب نه په طریقه د استعلاء ، که دغه طلب کښې ترک حرام وو نو وجوب شو او که ترک مرجوح وو او اتیان راجح وو نو ندب شو او که دواړه برابر وو نو اباحت شو.

۷ـ دا امر حقیقت دے په ندب کښې او مجاز دے د ندب نه علاوه په نورو معنو کښې ، مقصد دا چې امر مطلق ذکر شو نو مونږ به ترې ندب مراد اخلو ؛ ځکه دا د طلب ادنی درجه ده او دا نورې معنی به په قرینې سره اخلو.

۸ـ دا امر اباحت کښې حقیقت دے او په نورو معانیو کښې مجاز دے ، ځکه د امر وضع دپاره د إذن شوې ده ، نو چې کله بلاقرینه ذکر شو نو مونږ به ترې متیقنه معنی مراد اخلو او ادنیٰ متیقن په إذن کښې معنی د اباحت ده او نورې معاني به په قرائنو سره اغستے شي.

---

[1] سورة النور ، الأية:۳۳.
[2] سورة المائدة ، الأية:۲.

۹ـ که چرته امر راغلے وو پس د منع نه نو مونږ به ترې اباحت مراد اخلو، او که ابتداءً راغلے وو نو بيا به ترې وجوب اخلو، دليل دوئ ذکر کوې چې قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ نو دا ښکار کول حلال وو، خو د احرام د وجې نه دا منع شو، چې په حالت د احرام کښې به تاسو ښکار نه کوئ او چې کله د حالت د احرام نه اوتلئ نو بيا ﴿ فَٱصْطَادُواْ﴾ ښکار مباح شو، نو د منع نه پس امر راغلو، نو دلالت به کوې په اباحت، او که ابتداءً راغلے وو، لکه: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1] نو بيا به د وجوب دپاره وې.

۱۰ـ چې د امر دپاره يوه/۱ خاصه معنى نه شو وئيلے، بلکه مونږ به پدې کښې توقف کؤ تر څو چې قرينه او دليل نه وې راغلے په تعيين د يوې معنى، ددوئ دليل دا دے؛ چې د امر تقريباً يويشت/۲۱ معانى دې، نو مونږ ته پته نه لګې چې کومه معنى ترې مراد واخلو، لهذا که امر مطلقاً راغلے وو نو مونږ به توقف کؤ تر راتللو د دليل او قرينې پورې.

معانى الأمر

۱ـ امر په معنى د وجوب راځي، لکه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ ۲ـ په معنى د نُدب راځي، لکه: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ ۳ـ په معنى د اباحت راځي، لکه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ ٤ـ په معنى د تهديد راځي؛ تهديد وئيلے شې زجر او زورنه ورکول د متکلم مخاطب ته په يو کار باندې، لکه: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾[2] ٥ـ په معنى د تعجيز راځي؛ تعجيز وئيلے شې ګرځول د متکلم مخاطب لره عاجز د اتيان د فعل نه، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[3] ٦ـ په معنى د ارشاد سره راځي؛ ارشاد وئيلے شې د خلقو د خير خيګړې دپاره يو حکم کول، لکه: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[4] ۷ـ په معنى د امتنان سره راځي، لکه: ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾[5] ۸ ـ په معنى د تسخير سره راځي، لکه: ﴿ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ١٦٦﴾[6] ۹ـ په معنى د اکرام سره راځي؛ يعنى متکلم مخاطب ته امر کوې دپاره د عزت د مخاطب، لکه جنتيانو به الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ٤٦﴾[7] ۱۰ـ په معنى د اهانت راځي؛ چې متکلم مخاطب ته امر کوې دپاره د سپکولو د مخاطب، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به جهنميانو ته فرمائې: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ٤٩﴾[8] ۱۱ـ په معنى د تسوية راځي، چې ددو/۲ څيزونو په درميان کښې برابرتيا مقصود وې، لکه: ﴿ فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ سَوَآءٌ

---

[1] قد مر.
[2] سورة حم سجده، الأية:۴۰.
[3] سورة البقرة، الأية:۲۳.
[4] سورة الأنعام، الأية:۴۲.
[5] سورة الطلاق، الأية:۲.
[6] سورة الأعراف، الأية:۱۶۶.
[7] سورة الحجر، الأية:۴۶.
[8] سورة الدخان، الأية:۴۹.

عَلَيْكُمْ﴾[1] ١٢ـ په معنى د دُعَاء راځي ، لكه: ﴿اللّٰهُمَّ اغفرلى﴾ ١٣ـ په معنى د تمنى هم راځي لكه شاعر وائي:

ألا أيها لليل الطويل ألا انجلى   بصبحٍ وما الإصباح منک بأمثل[2]

١٤ـ په معنى د احتقار راځي ، لكه موسى ﷺ چې د ساحرانو د حقارت دپاره فرمائيلي وو: ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ۝٤٣﴾[3] ١٥ـ په معنى د تكوين ؛ يعنى يو شىء د عدم نه وجود ته راوستل ، لكه الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾[4] ١٦ـ په معنى د تأديب ؛ چې يو متكلم مخاطب ته خه اخلاق او خه خويونه خائي ، لكه: ﴿كُلْ مِمَّا يَلِيكَ﴾[5] ١٧ـ په معنى د تَعَجُّب ، لكه: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾[6] ١٨ـ په معنى د إخبار ، لكه: ﴿فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا﴾[7] ١٩ـ په معنى د إنذار ، لكه: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ ۝٣٠﴾[8] ٢٠ـ په معنى د إلتماس لكه څنګه چې رونړو د يوسف ﷺ يو بل ته اوئيل: ﴿ ٱرْجِعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ﴾[9] ٢١ـ په معنى د إقحام ؛ چې متكلم مخاطب لره چپ كوې ، لكه ابراهيم ﷺ چې نمرود سره مناظره كوله او نمرود يې چپ كړو پدې قول: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾[10]

حاصل دا چې دا لسم/١٠ مذهب والا وائي ؛ چې امر په دومره معانيو راځي نو مونږ ددې نه يوه معنى نه شو اخستلے ، لهٰذا كله چې امر مطلق ذكر شي نو مونږ به توقف كو تر څو چې دليل او قرينه په يوه معنى باندې نه وي راغلې.

١١ـ يؤولسم مذهب د جمهورو ﷺ دے هغه مصنف ﷺ ذكر كړے دے ؛ چې كوم اثر مرتب كيږي په امر باندې او كوم څيز چې امر ثابتوې نو هغه لازمول د يو شىء دې په بل باندې ، يعنى موجب د امر وجوب دے.

﴿إلا بدليل﴾ دې سره تحرير د محل النزاع كوې ، چې دا اختلاف په هغه وقت كښې دے چې قرينه د يوې معنى نه وې او كه قرينه وه نو بيا اختلاف نشته ، نو معلوم شوه چې دا اختلاف په مطلق امر كښې دے ، د جمهورو دپاره درى/٣ دلائل دي ؛ كتاب الله ، دلالة الإجماع او دلالت اللغة.

---

[1] سورة الطور ، الأية:١٦.
[2] شرح المعلقات التسع (ص: ١٥٦).
[3] سورة الشعراء الأية:٤٣.
[4] سورة يس الأية:٨٢.
[5] صحيح البخاري (٧/ ٦٨).
[6] سورة مريم ، الأية:٣٨.
[7] سورة التوبة ، الأية:٨٢.
[8] سورة التوبة ، الأية:٣٠.
[9] سورة يوسف ، الأية:٨٢.
[10] سورة البقرة ، الأية:٢٥٨.

د کتاب الله نه یو/١ دلیل دا دے ؛ چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ابلیس ملعون ته حکم کړے وو: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[1] نو دا زورنه یې هغه لره ورکړه ، که چرته امر دپاره د وجوب نه وے نو بیا یې زورنه ولې ورکوله ، دغه شان که امر دپاره د وجوب نه وے نو ابلیس دا وئیلے شو ، چې اے الله تا خو ماته په وجوبي طریقې سره حکم نه وو کړے که څه کوم او که نه کوم ، لیکن هغه دا ونه وئیل او ملعون شو ؛ نو معلوم شوه چې امر دپاره د وجوب دے ، دویم/٢ دلیل د کتاب الله نه دا قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2] الله د خپل امر نه پس د مکلّف اختیار او امر سلب کړو ، چې امر د وجوب دپاره نه وے نو څنګه به یې د هغوئ نه اختیار سلب کولے ؛ ځکه په اباحت او نُدب کښې اختیار وي ، دریم/٣ دلیل د کتاب الله نه دا قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾[3] په مخالفت د امر باندې په دنیا او آخرت کښې یې عذاب اوئیلو ، حالانکه په ترک د مباح او مستحباتو باندې په دنیا او آخرت کښې عذاب نه وي.

دلالة الاجماع نه دلیل دا دے ، چې ټول امت د نبي ﷺ د زمانې نه تر دې وقته پورې په ثابتولو د وجوب کښې استدلال نیسي په مطلق صیغې د امر باندې ، چې کوم په قرآن کښې راغل دي ، لکه د مانځه فرضیت دپاره استدلال نیسي د ﴿واقیموالصلوٰة﴾ نه او د **زکوٰة** د فرضیت دپاره استدلال نیسي د ﴿وءاتو الزکوٰة﴾ نه.

او لغت هم پدې دلالت کوي ، چنانچه کله چې یو مالک خپل غلام ته اوائې: "دا کار وکه" او هغه کار یې ونه کړو نو دا مستحق د سزاء ګرځي ، که د امر موجب وجوب نه وے نو ولې سزاء ورکوې او پاتې شو قول د توقف چې د امر ګنړې معنی دې ؛ نو هغوئ ته جواب دا دے چې کلام زمونږ په امر مطلق کښې دے او دا نورې معنی ترې په وقت د قرینه کښې اخستلے کیږي.

﴿والامر بعد الحضر و قبله سواء﴾ دا رد کوي په هغه چا باندې چې څوک فرق کوي ؛ چې پس د منع نه امر دپاره د اباحت دے ، او ابتداءً دپاره د وجوب دے ، او استدلال ددې آیت نه نیسي ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[4] خو مونږ ورته وایو چې دلته اباحت د قرائنو د وجې نه راغلے دے ، یوه/١ قرینه دا چې ﴿احل لکم الطیبات﴾[5] چې طیبات یې حلال کړل نو معلوم شوه چې دا د قبیلې د اباحت نه دے ، نه د قبیلې د وجوب نه ، دویم/٢ دا چې دا "**اصطیاد**" چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ زمونږ دپاره حلال کړے دے نو دا په طریقه د إمتنان او منفعت سره ، که دا کار کول واجب شي نو بیا زمونږ فائده نه

---

[1] سورة الأعراف ، الأية:١٢.
[2] سورة الأحزاب ، الأية:٣٦.
[3] سورة النور ، الأية:٦٣.
[4] قد مر.
[5] قد مر.

ګرځي ، علاوه لا دا وايو چې مونږ به تاسو ته قرآن کښې وخايو چې پس د منع نه به امر راغلے وي او دپاره د فرضيت به وي ، لکه: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[1] **أشهر حرم** څلور/٤ مياشتو کښې د جنګ کولو نه منع راغل وه ، بيا الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي چې کله دا **أشهر حرم** ختم شوي نو ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِين﴾ دلته د منع نه پس امر راغلے دے او دا دپاره د وجوب او فرضيت دے.

وَلَا مُوجَبَ لَه فِي التَّكرَارِ ، وَ لَا يَحْتَمِلُه ؛ لِأَنَّ لَفظَ الأَمْرِ صِيغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الفِعْلِ لٰكِنَّ لَفْظَ الفِعلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ العَدَدَ ، وَ لِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِإِمْرَأَتِه طَلِّقِي نَفْسَكِ إِنَّه يَقَعُ عَلَى الوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْه لِأَنَّه نِيَّةُ العَدَدِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ المَرْأَةُ اَمَةً ؛ لِأَنَّ ذٰلِکَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الجِنْسِ وَاحِداً

ترجمه: *او نه دے موجب ددې امر تکرار او نه ددې احتمال لرې ، ځکه لفظ دامر صيغة ده خاص کړے شوې ده د خپلې معني دپاره د طلب د فعل نه ليکن لفظ د فعل فرد دے احتمال د عدد نه لرې او ددې وجې نه مونږ وايو پدې قول دسړي کښې خپلې خزې ته چې: «**طلّقی نفسک**» دا واقع کيږي په يو باندې او عمل نه کوي نيت د دوو/۲ پديکښې ؛ ځکه دا نيت د دوو پديکښې نيت د عدد دے ، مګر که وي دا خزه وينځه ؛ ځکه دا عدد جنس د طلاقو دے پس وګرځيدو په طريقی د جنس سره واحد حُکمی*

تشريح: ﴿ولامُوجَبَ له فی التکرار﴾ دې ځائے نه مصنف ﷫ په امر کښې دريم/۳ اختلاف ذکر کوي ؛ چې امر کله مطلق ذکر شي نو دا تقاضا د تکرار کوي او که نه کوي يا احتمال د تکرار لرې او که نه لرې ، پديکښې درې/۳ مذاهب دي ۱ـ ابواسحٰق اسفرائی ۲ـ امام شافعی ﷫ ۳ـ جمهور اصولين.

ابو اسحٰق اسفرائي ﷫ وائي: چې امر تقاضا د تکرار کوي ، لکه يو سړي ته اوائي: «**صلِّ**» نو بار بار دا امر د هغې نه دا تقاضا کوي ؛ چې مونځ کوه يا يو سړي ته دې اوئيل: "طعام راوړه" نو دلته هم دا امر تقاضا د بار بار راوړلو د طعام کوي ، امام شافعی ﷫ فرمائي: چې امر تقاضا د تکرار نه کوي البته احتمال د تکرار لرې ، نو موجب يې تکرار نه دے بلکه محتمل يې تکرار دے ، د موجب او محتمل فرق دا دے چې موجب د شيء ثابتيګې بغير د نيت نه او محتمل مقصد دا چې که نيت يې وکړو نو ثابيګي او که نيت يې نه وو کړے نو نه ثابتيګي او د جمهورو ﷭ مسلک مصنف ﷫ ذکر کړو ؛ چې امر تقاضا د تکرار هم نه کوي او نه احتمال د تکرار لرې.

دلائل: دليل د ابواسحٰق اسفرائي دا دے ، چې کله د حج حکم راغلو نو نبی ﷺ صحابه کرامو ﷭ ته اوئيل چې په تاسو باندې الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** حج فرض کړے دے ، تاسو حج کوئ ، نو يو صحابی أقرع بن حابس ﷜ د نبی ﷺ نه تپوس وکړو چې اے د الله پيغمبره دا صرف د يو کال دپاره

[1] سورة التوبة ، الأية:٥.

دے که نه همیشه دپاره بار بار به په خلقو باندې حج فرض وي ، نو نبي ﷺ پدې سوال خفه شو او وے فرمائیل که مادرته «نَعَمْ» وئیلے وے ؛ یعنی بار بار کول د حج ، نو په تاسو به بیا ټول عمر بار بار حج کول فرض شوے وے او تاسو به طاقت نه لرلو ، لهذا حج په عمر کښې صرف یو ځل فرض دے بار بار نه دے فرض ، طریقه د استدلال د دې نه داسې نه ده ؛ چې أقرع بن حابس ﷺ صاحب للسان وو او هغه د نبي ﷺ نه تپوس وکړو چې دا د یو کال دپاره دے که بار بار ، نو معلوم شوه چې که امر تقاضا د تکرار نه کولے نو ولې یو صاحب للسان د هغې تپوس کوې ، دلیل د امام شافعي ﷺ دا دے ، چې دا لفظ د امر یوه صیغة ده ، دا مختصر شو ده د «**اطلب منک فعلاً**» نه لکه «**اِضرِب**» چې مختصر شوے دے د «**اطلب منک ضَرباً**» نه نو دا مختصر منه شو او «**اِضرِب**» د هغې نه مختصر دے «**اطلب منک ضرباً**» کښې دا مصدر پروت دے چې نکره ده او نکره په سیاق د نفی کښې عموم راولې او په سیاق د اثبات کښې اګر چې عموم نه راولې خو احتمال د عموم لرې ، دلته هم دا «**اطلب منک ضرباً**» احتمال د عموم لرې ، هر کله چې مختصر منه احتمال د عموم لرې نو مختصر به هم احتمال لرې ، او چا د امام شافعي ﷺ استدلال داسې بیان کړے دے ؛ چې «**اِضرِب**» مختصر دے د «**اطلب منک الضرب**» نه ، «**الضرب**» اګرچې صیغة د مفرد ده ، خو پدیکښې دا احتمال شته چې دا "**الف لام**" دپاره د استغراق شي او استغراق راځي دپاره د عموم او عموم او تکرار یو شيء دے ، دلیل د جمهورو مصنف ﷺ ذکر کړے دے په ﴿لأن لفظ الامر صیغةٌ﴾ سره ، چې لفظ د امر لکه «**اِضرِب**» شو دا یوه صیغة ده ، چې مختصر کړے شو ده دپاره د معنی خپلې چې هغه طلب کول دې په طریقه د استعلاء او دا اختصار دطلب د فعل نه شوے دے ، فعل نه مراد معنی مصدری ده ، چې چاته «**اِضرِب**» اوائې نو ته د دې مخاطب نه طلب د معنی مصدری کوې.

﴿لکن لفظ الفعل﴾ دې سره دفع د توهم کوې ، چې کله دا د هغې نه مختصر شو ، نو مختصر منه کښې خو احتمال د تکرار شته؟ نو مصنف ﷺ وائې چې دا لفظ د مصدر فرد دے احتمال د عدد نه لرې ؛ ځکه د عدد او فرد په درمیان کښې منافات دې ، فرد وئیلے شي «**مالا ترکیب فیه**» ته او عدد وئیلے شي «**مایترکب من الأفراد**» ته ، چې کله منافات شو ، نو یو شيء د خپل منافي احتمال نه لرې ، ځکه بیا لازمیګي اجتماع د متنافیینو ، راجح په نزد د مصنف ﷺ باندې مذهب د جمهورو ﷺ دے ، خو دا ترجیح به هله ورکؤ مذهب د جمهورو ﷺ لره چې د نورو مذاهبو د استدلالاتو نه جواب وکو:

جواب د استدلال د ابواسحٰق اسفرائی ﷺ نه دا دے ، چې أقرع بن حابس ﷺ چې کړم تکرار فهم کړے دے نو دا دقرینې خارجي د وجې نه او زمونږ کلام په مطلق امر کښې دے ، هغه قرینه خارجیه دا چې نور کوم عبادات دې چې د هغې امر شوے دے نو په هغې کښې د اسبابو د وجې نه تکرار راغلے دے ، لکه مونځ شو نو پدیکښې د اسبابو د وجې نه تکرار راغلے دے ؛ ځکه وقت کښې تکرار راځي نو د هغې په وجه مونځ کښې هم تکرار راځي دغه شان روژه او زکوٰة دې ، نو

أقرع بن حابس ﷺ دا فهم کړه چې د حج دپاره به سبب وقت وي او وقت خو بار بار راځي نو پديکښې به هم تکرار راځي. **سوال:** چې کله خبره داسې شوه نو بيا يې تپوس ولې وکړو؟ **جواب:** دا تپوس يې د وجې د اشتباه نه وکړو ، چې کيدے شي د حج دپاره سبب وقت نه وي بيت الله وي او بيت الله خو يو دے په هغې کښې تکرار نشته ، نو دهغې نه دا معلوميږي چې په حج کښې هم تکرار رانه شي ، که سبب وقت شي تکرار شته او که سبب بيت الله شي نو تکرار نشته ، اشتباه راغله نو ځکه يې تپوس وکړو.

امام شافعی ﷺ ته جواب دا دے ، چې تا کومه خبره وکړه چې امر د «**اطلب منک الضرب**» يا «**اطلب منک ضرباً**» نه مختصر دے او په هغې کښې د عموم او استغراق احتمال شته ، نو مونږ ورته وايو چې دا مصدر چې پدې فعل کښې راځي نو دا په طريقه د اقتضاء سره راځي او قانون دا دے چې «**ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة**» نو دا ضرورت زمونږ پدې يو/۱ فرد باندې پوره کيږي او فرد نه زياتی وئيل دا ضرورت نه زيات کار دے او دغې په عموم سره افراد زياتيګي.

﴿ولهٰذا قلنا فی قول الرجل﴾ دا پرې تفريع کوي ؛ او ددې وجې نه چې امر نه تقاضا د تکرار کوي او نه احتمال د تکرار لري ، نو که يو سړې خپلې خزې ته اوئيل: «**طلِّقِی نفسک**» نو دا «**طلِّقِی**» امر دے ، پديکښې معنی مصدری «**تطليق**» پرته ده ، که دې سړې د هيڅ نيت هم نه وو کړے او آزادې خزې ته يې دا اوئيل او خزې اوئيل ما ځان طلاق کړو ، نو يو/۱ طلاق به واقع کيږي يا دې سړې د يو طلاق نيت کړے وو او خزې هم د يو نيت کړے وو ؛ نو بيا هم يو/۱ طلاق واقع کيږي او که دې سړې د دريو/۳ نيت کړے وو او خزې هم د دريو/۳ نيت کړے وو نو بيا به دری/۳ طلاق واقع کيږي او که دې سړې نيت د دوو/۲ طلاقو کړے وو او خزې هم د دوو/۲ نيت کړے ، نو بيا به يو/۱ طلاق واقع کيږي دوه/۲ به نه واقع کيږي ؛ ځکه دا «**ثنتين**» پدې قول کښې عدد محض دے ، فرد نه دے ؛ ځکه فرد په دوه/۲ قسمه دے ۱ـ **فرد حقيقی**: دا عبارت دے د يو/۱ نه ۲ـ **فرد حکمی**: هغه مجموعه د جنس ته وائي ، لهٰذا په طلاقو کښې يو/۱ طلاق فرد حقيقی شو او دری/۳ طلاق د هغې دپاره فرد حکمی دے ؛ ځکه د طلاقو ټول افراد دری/۳ دي ، نو دا دری/۳ په منزله د يو/۱ فرد شو ، بيا دا يو/۱ چې ددې طلاقو دپاره فرد حقيقی دے نو دا طلاق د دې تقاضا کوي نيت ته نه دے محتاج او دا دری/۳ ددې محتمل دے او پاتې شو دوه/۲ طلاقه نو دا په حق د حُرِّی کښې نه حقيقی دے او نه حُکمی دے ، د هغې نيت چې دا سړے کوي نو دا نيت د داسې څيز کوي چې لفظ د هغې احتمال نه لري او لفظ چې د کوم شيء احتمال نه لري نو د هغې نيت نه صحيح کيږي.

﴿إلا ان تکون المرأة أمة﴾ دا ترې استثناء کوي ؛ مګر که دا زنانه وينځه وي او دې سړې د دوو/۲ طلاقو نيت وکړو او وينځې هم وکړو ، نو بيا پدې وينځې دا دوه/۲ طلاقه واقع کيږي ؛ ځکه دا دوه/۲ طلاقه د هغې په حق کښې فرد حکمی دي.

سوال: يو سړې خپلې خزې ته اوئيل: «**طلِّقی نفسک ثنتين**» او دې خزې ځان په دوو/؟ طلاقو طلاق کړو ، نو تاسو وايئ چې طلاق واقع کيږې او دا «**ثنتين**» د «**طلِّقی نفسک**» دپاره بيان تفسير دے او تفسير په هغه مقام کښې راځې چې لفظ د کوم شيء احتمال لرې او چې لفظ د کوم شيء احتمال نه لرې نو بيان تفسير د هغې دپاره نه شې واقع کيدلے او دلته ستاسو په نزد «**طلِّقی نفسک**» د عدد احتمال نه لرې او «**ثنتين**» دهغې نه بيان تفسير واقع شوے دے؟ **جواب:** دا اعتراض به تا هله کولے ، چې دا «**ثنتين**» مونږ د «**طلِّقی نفسک**» دپاره بيان تفسير وئيلے ، بلکه دا مونږ ددې دپاره بيان تغير وايو ، بيان داسې چې يو سړے خپلې خزې ته اوائې: «**طلِّقی نفسک**» پدې باندې يو طلاق واقع کيږې ؛ چې هغه فرد حقيقی دے يا مجموعه طلاق چې هغه فرد حُکْمِی دے ، او دا د عدد احتمال نه لرې او روستو يې «**ثنتين**» ذکر کړو ، نو دې تغيير راوستو او بيان تغير کښې دا خبره ضرورې نه ده چې دغه لفظ به د دې احتمال لرې ، هم دا وجه ده چې مؤثر په طلاقو کښې دا عدد دے پدې مقام کښې ، دا «**طلِّقی نفسک**» نه دے ، معنی به داشې چې: «**طلِّقی نفسک تطليقتين ثنتين**» دليل ددې خبرې دپاره دا دے ، چې يو سړے خپلې خزې ته «**انت طالق واحدة يا ثنتين**» وئيل غواړې او دا سړے مخکښې د «**واحدة**» يا «**ثنتين**» وئيلو نه وفات شو يا ورلره چا په خوله لاس کيخودلو او منع يې کړو د طلاقو نه ، نو دا طلاق نه واقع کيږې ؛ ځکه واقع کونکے دا «**أنت طالق**» نه دے بلکه دا عدد طلاق واقع کوې.

فائده: ﴿قوله: ولاموجب﴾ دلته يو سوال راځې ؛ چې دا "**موجب**" تاسو صيغة د اسم فاعل وايئ په کسرې د "**جيم**" سره او که صيغة د اسم مفعول يې وايئ په فتح د "**جيم**" سره؟ که صيغه د اسم مفعول شې ، معنی يې ده "**اثرمرتبه**" او که صيغة د اسم فاعل شي نو معنی يې ده "**علت مثبته**" په دواړو اعتراض راځې ، په صورت د اسم مفعول کښې معنی به مونږ داسې کو *نشته څه اثر مرتب دپاره د امر مطلق په تکرار کښې* نو دا د معنی مراد نه خلاف دے ؛ ځکه مقصد زمونږ دا دے چې امر مطلق کښې تکرار نه راځې او دلته دا تکرار ظرف شو دپاره ددې او په صورت د اسم فاعل کښې به معنی داسې شې * چې نشته علت مثبته او مؤثره د امر دپاره په تکرار کښې* نو دا خو محل د خلاف نه دے بيا په نورو مذاهبو رد نه راځې ، بلکه محل د خلاف دا دے چې د امر دپاره تکرار معنی موضوع له نه ده؟ **جواب:** دلته دا مونږ په صيغة د اسم فاعل سره وايو "**لام او فی**" زائد وايو «**أی: ولامُوجِبُه التکرار**» يا دا چې "**فی**" زائد ده او عبارت کښې قلب دے «**ولاتکرار موجَبَ له**» او که صيغة د اسم فاعل شې نو بيا هم صحيح کيږې ، خو بيا به زيادت د جارينو وکړو «**أی: ولامُوجِبُه التکرار**» يعني اثر مُثبِت د تکرار نه دے. [مولوی يعقوب]

ثُمَّ الأَمْرُ المُطْلَقُ عَنِ الوَقْتِ كَاالأَمْرِ بِالزَّكوٰةِ ، وَ صَدَقَةِ الفِطْرِ ، وَ العُشْرِ وَالكَفَارَاتِ ، وَ قَضَاءِ رَمَضَانَ ، وَ النَّذْرِ المُطْلَقِ لَايُوجِبُ الأَدَاءَ عَلَى الفَورِ فِى الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ اَصْحَابِنَا ، وَ المُقَيَّدُ بِالوَقْتِ اَنْواعٌ ، نَوعٌ جُعِلَ الوَقْتُ ظَرْفاً

لِلْمُؤَدّٰى ، وَ شَرطاً لِلْأَدَاءِ ، وَ سَبَباً لِلْوُجُوبِ ، وَهُوَ وَ قْتُ الصَّلوٰةِ أَلَآ تَرىٰ أَنَّه يَفْضُلُ عَنِ الأَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفاً لَا مِعيَاراً ، وَالأَدَاءُ يَفُوتُ بِفَوَاتِه فَكَانَ شَرْطاً ، وَ الأَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِ صِفَّةِ الوَقْتِ وَ يَفْسُدُ التَّعجِيلُ قَبْلَهُ فَكَانَ سَبَباً.

ترجمه: *بيا هغه امر چې مطلق عن الوقت وي ، لکه امر کول شو په زکوٰة ، په صدقة الفطر ، په عشر ، په کفاراتو ، په قضاء د رمضان او په نذر مطلق ؛ نه واجبوي اداء لره په فوريت سره په قول صحيح کښې د مذهب د علماء زمونږ نه او هغه امر چې مقيد وي په وقت سره ، درى/٣ انواع دي د هغې ، يوه/١ نوع هغه ده چې گرځولے شوے وي وقت ظرف دپاره د مؤدّى او شرط دپاره د ادآء او سبب دپاره د وجوب او دا وقت دپاره د مانځه دے ، آيا ته نه گورې چې دا وقت د صلوٰة سِوا کيږي د ادآء د صلوٰة نه نو دا ظرف شو دپاره د مؤدّى نه معيار ، او دا فوت کيږي په فوت کيدلو ددې سره نو دا وقت شرط شو او ادآء مختلف کيږي په اختلاف د صفة الوقت سره او فاسديگي تعجيل مخکښې د هغې نه نو دا سبب شو*

تشريح: ﴿ثم الأمر المطلق عن الوقت﴾ په پنځه/٥ مباحثو کښې يو مبحث تردې ځائے پورې ختم شو ، د دې ځائے نه دويم/٢ مبحث ذکر کوې ؛ چې هغه د مأمور به تفصيل کول دې ، مأمور به مصنف ﷺ اوّلاً په دوه/٢ قسمه کوې ١ـ مطلق عَنِ الوقت ٢ـ مقيَّد بِالوقت ، بيا به د دويم/٢ چې مقيَّد بِالوقت دے دري/٣ انواع ذکر کړې او بيا به ددغه انواعو تفصيل وکړې ، امر دلته په معنى د مأمور به سره دے ، مطلق عن الوقت ديته وائي ؛ چې مأمور به د يو داسې وقت سره تعلق نه ساتې چې د هغې په فوت کيدلو سره مأمور به فوت شي او مقيد ديته وائي چې مأمور به د يو داسې معين وقت سره تعلق ساتې چې د هغې وقت په فوت کيدلو سره مأمور به فوت کيږي ، دې سره دفع د وهم وشوه ؛ چې مطلق عن الوقت تاسو دا معنى کوئ ، چې مأمور به د وقت سره بالکل تعلق نه ساتې نو روستو مثال د ممثل سره نه مطابق کيږي ، مثال تاسو زکوٰة ، صدقة الفطر او عشر ذکر کړو او دا داسې مأمور به دې چې د وقت سره تعلق ساتې؟ نو جواب وشو چې د مطلق عن الوقت معنى دا نه ده ، بلکه معنى يې دا ده چې دا مأمور به د يو داسې معيَّن وقت سره تعلق نه ساتې ، چې د هغه وقت په فوت کيدلو سره دا مأمور به فوت شي.

﴿کالأمر بالزکوٰة﴾ دا مثال ذکر کوې ددې دپاره ، لکه امر بالزکوٰة شو ؛ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿واٰتوالزکوٰة﴾ دا زکوٰة مأمور به دے ، د يو خاص وقت سره تعلق نه ساتې چې گنى په هغه وقت کښې دې ادآء کړو نو ادآء به ورته وايو او که د هغې نه دې مؤخر کړو نو بيا به ورته قضاء وايو ، کله چې هم څوک صاحب د نصاب وگرځيدو او حولان حول په دغه نصاب وشو ، نو د هغې نه پس چې په کوم وقت کښې دې زکوٰة ورکړو نو ديته په ادآء وئيلے کيږي قضاء نه ﴿وصدقة الفطرِ﴾ د صدقة الفطر دپاره هم په شريعت کښې حکم شوے دے ﴿فرض رسول الله زکوٰة الفطر﴾ دا هم د يو خاص وقت سره تعلق نه ساتې ، بلکه رأس يمونه چې راغله او د دې دپاره چې کوم شرط دے د اختر ورځ هغه موجود

شوه او چا صدقة الفطر ورکړه نو دیته اداّء وئیلے کیږي ﴿والعشر﴾ عشر کښې چې کله آمدن وشو نو چې په کوم وقت کښې چا ورکړو نو دا به اداّء وي. ﴿والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق﴾ دغه شان دا حکم د کفاراتو هم دے ، که کفاره د یمین وي او که د ظهار وي او که د قتل وي ، دغه شان قضاء د رمضان او نذر مطلق هم دي ، مطلق سره یې احتراز وکړو د نذر معین او مقید نه ؛ ځکه نذر معین دیو خاص وقت سره تعلق ساتي.

﴿لایوجب الأداء علی الفور﴾ دا حکم ذکر کوي د مأمور به مطلق دپاره ؛ چې دا نه واجبوي اداّء فی الفور ﴿فی الصحیح من مذهب اصحابنا﴾ پدې سره اختلاف طرف ته اشاره وکړه ؛ چې کوم مأمور به مطلق عن الوقت دے نو پدیکښې اتفاق دے که قرینه د فوریت وه ، نو فوریت واجب دے او که نه وه نو بیا فوریت نه دے واجب او پدیکښې هم اتفاق دے ، چې کومه مأمور به مطلق عن الوقت ده ، نو که چا په اوّل وقت کښې اداّء کړو نو دا مختاره دے او که متأخر یې کړو د اوّل وقت نه نو دیته قضاء نه وئیلے کیږي ، اداء ورته وئیلے کیږي ، اختلاف پدیکښې دے ؛ چې دا واجب عَلَی الفَور دے او که نه دے ؛ یعنې چې په اوّل وقت کښې یې ونه کړو او بل وقت ته یې واړلو نو ګنهګار دے او که نه دے؟ عام احناف ﷺ وائي ګنهګار نه دے ، یعنې فوریت واجب نه دے او امام کرخي ﷺ وائي چې واجب عَلَی الفَور دے ، که په اوّل وقت کښې یې وکړو نو د ګناه نه بچ شو او که اوّل وقت نه یې روستو کړو نو دے ګنهګار دے.

دلیل د امام کرخي صاحب دا دے ؛ چې دا عبادات دي او مبنیٰ د عباداتو په احتیاط ده ، احتیاط مقصد دا چې دا په اوّل وقت کښې سمدست وشي ، نو دا احتیاط به هله راځي چې مونږ دا واجب بالفور کړو ، خو مونږ ورته جواب کؤ ؛ چې دا دلیل په استحباب باندې دلالت کوي ، نه په وجوب او فرضیت باندې ، دویم/٢ دلیل یې دا دے ؛ چې کله یو مالک خپل غلام ته اوائي چې اوبه راؤړه ، نو ټول عقلاء پدې متفق دي چې پدې مأمور به باندې اوبه راؤړل علی الفور واجب دي او که دې علی الفور اوبه رانه وړې نو دا مستحق د سزاء ګرځي ، نو دغه شان حکم دلته هم دے ، خو مونږ ورته جواب کؤ چې دلته دا فوریت واجب شوے دے د وجې د قرینې نه او زمونږ کلام په مأمور به مطلق عن الوقت کښې په هغه وقت کښې دے چې د قرینې نه خالي وي ، قرینه داده چې دا مالک چې اوبه غواړي د غلام نه نو دا تګے شوے دے دا ددې تقاضا کوي چې بالفور هغې لره اوبه راؤړې ، دریم/٣ دلیل دا دے ؛ چې دا تأخیر کول د مأمور به مطلق ، تفویت د مأمور به دے او تفویت د مأمور به حرام دے ، نو تأخیر هم حرام شو ، نو معلوم شوه چې فوریت واجب شو ، خو مونږ ورته جواب کؤ ؛ چې تأخیر تفویت نه دے یعنې په قصد سره فوت کول د مأمور به ، که چرته تأخیر په مأمور به کښې تفویت شي نو قلب الموضوع به راشي هغه پدې شان چې ددې مأمور به مطلق عن الوقت مقصد دا دے چې دا مطلق دے او چې ته یې په اول وقت کښې واجب وائي نو دا تا مقیّد

کړو ، دغه شان ددې مقصود دے توسع راوستل په خلقو او چې تا واجب عَلَى الفَور کړو نو تضييق راغلو په خلقو باندې ، دليل ددې خبرې دا دے چې که چرته دا تأخير تفويت وے ، نو چې يو/١ مکلّف دې مأمور به مطلق لره په اوّل جزء د وقت کښې ادآء نه کړې ، دويم/٢ يا دريم/٣ جزء کښې يې ادآء کړې ، نو ديته دې قضاء اوئيلے شې حالانکه ديته څوک قضاء نه وائې نو معلوم شوه چې دا تفويت نه دے ، که څوک دا سوال وکړې چې: د انسان مرګ دپاره وقت مقرر(ګارنټې) نشته ، هر وقت مرګ راتللے شي؟ نو مونږ ورته وايو چې يو/١ مَأْمُور بِهِ مُطْلَق يو/١ مَأْمُور ته متوجی شو او د مرګ په وجه د هغې نه فوت شو ؛ نو دا نادر واقع کيږې او په نادر باندې احکام نه مرتب کيږې.

اعتراض: بيا مقصد ددې اختلاف څه شو ؛ ځکه امام کرخی ﷺ وائې چې په اوّل وقت کښې يې مأمور به ادآء کړو نو دا مختاره دے او تاسو هم داسې وايئ او دغه شان امام کرخی صاحب وائې چې روستو وقت کښې يې وکړو نو قضاء نه ده ادآء ده او تاسو هم داسې وايئ؟ **جواب**: ثمره د اختلاف دا ده چې دا سړے ګنهګار دے او که نه دے ، نو څوک چې عَلَى الفَور واجب وايې ، د هغوئ په نزد ګنهګار او **مَرْدُودُالشَّهادت** دے او څوک چې عَلَى الفَور واحب نه وائې نو د هغوئ په نزد ګنهګار او **مَرْدُودُالشَّهادت** نه دے ، يو/١ صورت کښې ګنهګار دے ، چې دده په ذمه باندې مأمور به دے او دے په اوّل وقت کښې إتيان په مأمور به باندې ونه کړې ، نو دے ګنهګار دے ، خو دا چې ګنهګار دے نو د تأخير د وجې نه ، نه دے بلکه د تفويت د وجې نه دے.

﴿والمقيَّد بالوقت انواعٌ﴾ دې ځائے نه مصنفﷺ دويم/٢ قسم ذکر کوې ، چې مأمور به مقيَّد بالوقت وې ، مصنف ﷺ وائې ددې انواع دې او ناکت وائې درى/٣ انواع يې دې ١ـ چې دا وقت ظرف د مُؤَدّٰى وې ، شرط دپاره د ادآء وې ، سبب دپاره د وجوب وې ٢ـ چې دا وقت معيار وې دپاره د مُؤَدّٰى او سبب دپاره د وجوب وې ٣ـ مشتبه وې په درميان د ظرف او معيار کښې ، صاحب د منار والا څلور/٤ اقسام ذکر کړې دې ، درى/٣ دا او څلورم قسم دا چې ، دا وقت معيار وې دپاره د مؤدّٰى خو سبب نه وې دپاره د وجوب او د هغې دپاره يې مثال نذر معيَّن د صوم ذکر کړے دے ، زمونږ مصنف ﷺ دا په دويم/٢ قسم کښې داخل کړے دے.

وجه الحصر: دا وقت چې متعين دے دا به خالی نه وې يا به د مأمور به نه زائد وې يا به ورسره مساوې وې يا به متردد وې ، که زائد وو نو قسم اوّل ، که مساوې وو نو قسم ثانی او که متردد وو نو قسم ثالث.

﴿ظرفاً﴾ ددې مقصد دا چې که انسان دا مأمور به په طريقه د رخصت سره ادآء کوې نو د مأمور به د ادآء کولو نه روستو دومره وقت وې چې هغه د مأمور به نه زياتې پاتی شي ﴿للمؤدّٰى﴾ دا عبارت دے د مأمور به د هيئت مع الفعل نه ﴿شرطاً﴾ شرط هغې ته وائې چې موقوف عليه وې دپاره د مأمور به او خارج وې د مأمور به نه او مؤثر نه وې ؛ موقوف عليه مقصد دا چې که دغه شرط وو

نو مأمور به صحيح كيږي او كه شرط نه وو نو بيا نه صحيح كيږي ، كه وقت وو نو بيا مأمور به صحيح كيږي او كه دوقت نه يې مخکښې کوو نو بيا مأمور به نه صحيح كيږي او مونږ چې اوئيل داخل به نه وي نو پدې سره د ركن نه احتراز وشو او مؤثر سره د علت نه احتراز وشو ﴿للأداء﴾ اداء عبارت دے د إتيان د مأمور نه په مأمور به په خپل وقت کښې ﴿سبباً للوجود﴾ د دې مقصد دا چې دا مؤثر وې په واجبولو د **مؤدّى** کښې او تقديم د دغه مسبب پدې سبب جائز نه وې ، چنانچه وقت د ماسپخين مؤثر دے په واجبولو د ماسپخين مونځ کښې او تقديم ددې مسبب چې مونځ دے په سبب جائز نه دے.

اعتراض: ذكر كول د ﴿شرطاً﴾ پس د ﴿ظرفاً للمؤدّى﴾ نه مُسْتَدْرَكْ دې ، ځکه ظرفيت مستلزم دے شرط لره ؛ وجه دا ده چې ظرف **محل** وي او **محل** مستلزم دے شرط لره؟ **جواب:** نه منم دا خبره چې ظرفيت مستلزم دے شرطيت لره ، لکه لوخے د اوبو دپاره ظرف دے خو شرط نه دے ، ځکه دا اوبه په بل لوخي کښې هم اچولے كيږي يا كه اومنو چې دا ظرفيت مستلزم دے شرطيت لره خو دا ضمناً او مصنف ﷺ روستو ﴿وشرطاً﴾ صراحتاً ذكر كړو ، ديته تصريح **بِمَا عُلِمَ ضِمْنًا** وائي.

بيا وجوب په دوه/۲ قسمه دے ١ـ نفس وجوب ٢ـ وجوب ادآء ، پدې وقت سره نفس وجوب راځي او وجوب ادآء په امر سره راځي ، نفس وجوب دپاره سبب حقيقي الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** دے ، دا د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** نعمتونه دي خو دا وقت دهغې په ځائے باندې قائم شوے دے ؛ د دې وجې نه ديته نسبت كيږي نو دا سبب ظاهرى شو او د وجوب ادآء دپاره سبب دا دے چې د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** د طرف نه مطالبه وشي ددې مأمور به خو دهغې دپاره سبب ظاهرې دغه امر دے.

سوال: هر كله چې سبب نعم د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** شو نو نعمتونه دالله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** خو په هر وقت کښې وې ، بيا خو پکار دا وه چې دې انسان په هر وقت کښې مونځ كولے ، دا اوقات خمسه ولې خاص شو؟ **جواب:** د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** نعمتونه په هر وقت کښې دي خو دا اوقات خمسه چې خاص شو ، نو دا ددې وجې نه چې لوئ لوئ نعمتونه پديکښې راځي ، لکه سحر شو انسان د خوب نه راويخ شي ، خوب يو قسم لره مرګ دے ، د مرګ نه دا انسان راژوندے شو نو د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** شكر ادا كول پكار دي ، بيا دا انسان د دنيا د اسبابو دپاره اوځي ، خوراک وغيره د ځان دپاره مُهَيّا كوي ، چې كله ده اسباب مُهَيّا كړه نو بيا شكر ادآء كول پكار دي نو د ماسپخين مونځ سره شكر ادآء كړي ، او بيا عام طور سره د ماسپخين نه بعد خلق اوده كيږي ، نو بيا د مازيګر په مونځ سره شكر ادآء كړي د مرګ نه په راژوندې كيدلو سره ، بيا ورځ پوره شي نو په نعمتونو د ورځ باندې ماخام کښې شكر ادآء كول پكار دي ، ماسخوتن کښې بيا تكميل د نعمتونو په أكمله طريقى سره وشو او شپه په انسان راشي ، نو د شكر ادآء كولو دپاره د ماسخوتن مونځ وكړي ، بله دا چې ټول وقتونو کښې ځکه نه شو

وئيلے ، چې انسان كمزورے دے ، كه هر وقت پرې مونځ لازم كړو نو بيا د معاش دپاره ددې انسان سره به وقت نه وې.

﴿وهو وقت الصلٰوة﴾ دا ددې نوع دپاره مثال ذكر كوې ﴿ألاترىٰ أنه يفضل﴾ تطبيق د مثال د ممثل سره كوې ؛ چې دا وقت د **صلوٰة** زياتيګې د اداء د **صلوٰة** نه ، كله چې په طريقه د رخصت سره كوې نه په طريقه د عزيمت سره او مطلوب هم په طريقه د رخصت وې نه په طريقه د عزيمت ، نو دا ظرف شو دپاره د مؤدّٰى نه معيار او دا فوت كيږې په فوت كيدلو ددې سره نو دا وقت ددې دپاره شرط شو او دا اداء مختلف كيږې په اختلاف د صفة الوقت سره ؛ كه دغه وقت كامل وو نو اداء كاملة ده او كه وقت ناقص وو نو اداء هم ناقصة ده او فاسديګې تعجيل مخكښې د هغې نه نو دا سبب شو.

وَالأَصْلُ فِی هٰذَاالنَّوعِ أَنَّه لَمَّا جُعِلَ الوَقْتُ ظَرْفاً لِلْمُؤَدّٰی وَ سَبَباً لِلْوُجُوبِ لَمْ يَسْتَقِمْ أَنْ يَّكُونَ كُلَّ الوَقتِ سَبَباً لِأَنَّ ذٰلِكَ يُوجِبُ تَاخِيرَ الأَدَاءِ عَنْ وَقتِه أَوْ تَقْدِيمه عَلٰى سَبَبِه فَوَجَبَ أَنْ يُّجْعَلَ بَعضُه سَبَباً وَهُوَ الجُزْءُ الَّذِی يَتَّصِلُ به الأَدَاءُ ، فَإِنِ اتَّصَلَ الأَدَاءُ بِالجُزْءِ الأَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَ إِلَّا يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الجُزْءِ الَّذِی يَلِيْه ؛ لِأَنَّه لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الجُمْلَةِ وَ لَيْسَ بَعْدَ الجُمْلَةِ جُزءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الإِقْتِصَارُ عَلَى الأَدْنٰى ، وَ لَمْ يَجُز تَقرِيرُه عَلٰى مَاسَبَقَ قُبَيْلَ الأَدَاءِ ؛ لِأَنَّ ذٰلِكَ يُؤَدِّی إِلَى التَّخَطِّی عَنِ القَلِيلِ بِلَادَلِيلٍ ، ثُمَّ كَذٰلِكَ يَنْتَقِلُ إِلٰى أَنْ يَّتَضَيَّقَ الوَقْتُ عِنْدَ زُفَر رح ، وَ إِلٰى آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَيَّنَ السَّبَبِيَّةُ فِيه لِمَا يَلِی الشُّرُوْعُ فِی الأَدَاءِ إِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهُ مَايَحْتَمِلُ إِنْتِقَالُ السَّبَبِيَّةِ إِلَيْه فَيُعْتَبَرُ حَالُه فِی الإِسْلَامِ ، وَ البُلُوغِ ، وَ العَقْلِ ، وَ الجُنُوْنِ ، وَ السَّفَرِ ، وَ الإِقَامَةِ ، وَ الحَيْضِ ، وَ الطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الجُزْءِ

ترجمه: *او اصل پدې نوع اولنی كښې ـ چې دغه وقت ظرف د مؤدّٰى وې او شرط د اداء وې او سبب د وجوب وې ـ يقيناً شان دا دے كله چې وګرځولے شو وقت ظرف دپاره د مؤدّٰى او سبب دپاره د وجوب نو نه صحيح كيږې چې شې ټول وقت سبب ؛ ځكه دا كل وقت سبب ګرځول واجبوې تأخير د اداء د وقت نه يا لازميګې تقديم په سبب باندې ، نو واجب شو چې وګرځولے شې بعض وقت سبب او دا هغه جزء دے چې متصل وې د هغې سره اداء ، كه متصل شوه اداء د جزء اوّل سره نو كيږې به دغه جزء اوّل سبب او كه چرته متصل نه شوه اداء د جزء اوّل د سره نو نقل كيږې به سببيت هغه جزء ته چې هغه نزدې وې دې جزء اوّل ته ؛ ځكه يقيناً شان دا دے كله چې واجب شو نقل د سببيت د جملې نه او نشته پس د ټول وقت نه جزء مقدّر نو واجب شو اقتصار په ادنىٰ باندې او نه دے جائز تقرير ددې جزء په ټولو هغه اجزآء كښې چې مخكښې تير شو دې د اداء نه ؛ ځكه دا خبره رَسَول كوې اغوختلو ته د قليل نه بغير د دليل نه ، بيا دغه شان نقل كيږې به د ثانى نه تردې پورې چې وقت تنګ شې په نزد د زفر ﷺ او آخرنى جزء ته د اجزاء د وقت نه په نزد زمونږ ـ د نورو علماء ـ نو متعين شو سببيت پدې آخرنى وقت كښې دپاره د هغه جزء چې دغه جزء نزدې وې شروع ته په اداء كښې ؛ ځكه نه دے پاتې پس ددې نه هغه جزء چې احتمال لرې انتقال د سببيت دغې جزء ته ، پس معتبرولے به شې حال د مكلّف په دغه وقت كښې په اسلام كښې ، په بلوغ كښې ، او په عقل كښې ،

او په ليونتوب كښې ، او په سفر كښې ، او په اقامت كښې ، او په حيض كښې ، او په طهر كښې په وقت ددغه جزء كښې*

تشريح: ﴿والأصل فی هٰذالنوع﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره اشاره كول دي اعتراض ته او ﴿فوجب ان يجعل بعضه سبباً﴾ سره اشاره جواب ته كوي ، حاصل د اعتراض دا دے ؛ چې وقت الصلٰوة ته تاسو ظرف د مؤدّی او سبب د وجوب اوئيلو ، نو دا نه صحيح كيږي ؛ ځكه ظرف ددې خبرې تقاضا كوي چې دا مأمور به ددې وقت سره يو ځائے وي او سبب ددې خبرې تقاضا كوي چې دا مخكښې وي او مأمور به روستو وي ، اوس مونځ چې انسان كوي نو د هغې درى/۳ صورتونه دي ، يو/۱ صورت دا چې پدې وقت كښې دننه اداء كړې ، دويم/۲ دا چې ټول وقت ختم شي او د هغې نه روستو يې اداء كړې او دريم/۳ صورت دا چې ددې وقت نه يې مخكښې اداء كړې ، اوّل صورت كښې لحاظ د ظرفيت كيږې ؛ ځكه مأمور به د وقت سره معی اداّء شو ، خولحاظ د سببيت نه كيږې ؛ ځكه سبب مخكښې وې مسبب وروسته وې او دلته سبب مخكښې نه شو او په دويم/۲ صورت كښې د سببيت لحاظ وشو ؛ ځكه سبب د مسبب نه مخكښې شو ، خو د ظرفيت لحاظ نه كيږې ؛ ځكه ظرف هغه وې ، چې دا مظروف ددې ظرف سره معی وې او دريم/۳ صورت كښې نه د ظرفيت لحاظ كيږې او نه د سببيت ، نو بهتره دا ده ؛ چې تاسو ديته يا ظرف اوايئ سبب ورته نه وايئ يا ورته سبب اوايئ ظرف ورته مه وايئ ، دواړه چې ورته تاسو وايئ نو دا اجتماع د متنافيينو ده؟ نو مصنف ﷺ جواب طرف ته اشاره كوې په ﴿فوجب ان يجعل...﴾ سره حاصل د جواب دا دے ؛ چې دا مسئله شته خو دلته به مونږ ټول وقت ته سبب نه وايو ، بلكه بعض وقت به سبب ګرځو ددې دپاره ؛ ځكه دا قانون دے چې دا مسبب به دخپل سبب سره متصل وې نو هغه جزء چې د هغې سره اداّء متصل شوه دا به مونږ سبب ګرځو ، نو پدې بعض وقت كښې څلور/٤ صورتونه دي ، يو/۱ صورت دا چې اوّل جزء د وقت سبب وګرځو ، خو دا مونږ متعين نه شو وئيلے ؛ ځكه كه په اوّل جزء كښې دا مونځ څوك ونه كړې نو پكار ده چې روستو جزء كښې قضاء شې ، حالانكه ديته قضاء نه وايې ، دويم/۲ صورت دا دے ؛ چې مونږ يو جزء مقدّر سبب وګرځو ، نو جزء مقدّر هم سبب نه شو ګرځولے ؛ ځكه دا ټول اجزاء پديكښې يو شان دي نو لازميګې ترجيح بلامرجح ، علاوه لا دا وايو كه مونږ جزء مقدّر سبب وګرځو او دا وقت مونږ ثلث وګرځو ددې ټول ، نو بيا چې په بل وقت كښې دا مونځ كيږې ؛ چې هغه د ټول وقت ربع ګرځې يا ثلث نو هغه دې بيا اداّء نه شې ، دريم/۳ صورت دا دے ؛ چې د دې جزء اوّل نه روستو كوم اجزاّء دي ، هغه اجزاّء متعيّنه سبب وګرځو ، مثلاً: جزء ثانی ، ثالث يا رابع نو دا هم نه شو كولے ؛ ځكه كه جزء ثانی مونږ سبب وګرځو نو بيا دې په جزء اوّل كښې مونځ جائز نه شې او جزء ثالث كښې دې مونځ قضاء شې ؛ ځكه سبب مونږ جزء ثانی ګرځولے دے ، څلورم/٤ صورت دا دے ؛ چې دا خكته ټول اجزاّء سبب وګرځو ددې دپاره ، مثلاً: يو انسان مونځ كوې په يو

وقت كښې او د وقت درى/٣ اجزاء تير شو او په څلورم/٤ جزء كښې دا مونځ كوې نو دا خكته درى اجزآء ورلره سبب وګرځو دا هم نه شو كولے ، ددې وجه مصنف ﷫ روستو ذكر كوې ، اوس مسئله جوړه شوه نو دوئ اوئيل چې ددې دپاره به هغه جزء متيقن متصل ـ جزء لايتجزّٰى ـ سبب ګرځو ، چې په هغې كښې بالكل تقسيم نه راځې ، نو بيا به مونږ ګورو كه دې سړې په اوّل وقت كښې شروع كړې وه نو ددغې وقت نه چې مخكښې كوم اولنے جزء دے هغه سبب شو او كه اوّل وقت كښې يې شروع نه وه كړې دويم/٢ وقت كښې يې كړې وه نو بيا د هغې نه چې كوم جزء مخكښې دے هغه به سبب ګرځو ، تردې چې آخري جزء ته ورسيګې ؛ ځكه دا جزء اوّل موجود دے او وروستو چې كوم اجزآء دې هغه معدوم دې ، نو ددې جزء اوّل مزاحم نشته ؛ ځكه معدوم د موجود مزاحمت او مقابله نه شې كولے.

اعتراض: دا وقت خو سبب دے دپاره د نفس وجوب او دلته تاسو دا سبب كړو دپاره د وجوب الأداء ، حالانكه سبب د وجوب الأداء دپاره امر د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے؟ **جواب**: چې دا وقت بالذات سبب دے دپاره د نفس وجوب خو په واسطه د نفس وجوب دا سبب دے دپاره د وجوب الأدآء هم ، ځكه مقصود وجوب الأدآء ده.

﴿ولم يجز تقريره على ماسبق﴾ دا دفع د اعتراض ده ؛ چې كله يو انسان په اوّل جزء كښې مونځ ونه كړو نو دويم/٢ جزء سبب شو ، كه په دويم/٢ كښې يې ونه كړو نو دريم/٣ جزء سبب شو او كه په دريم/٣ كښې يې ونه كړو نو څلورم/٤ جزء سبب شو ، نو داسې ولې نه كوئ چې كله پدې خكته ټول اجزآؤ كښې څوک مونځ ونه كړې نو دا خكته ټول اجزاء دې سبب شي؟ نو مصنف ﷫ جواب كوې ، تفصيل د جواب دا دے ؛ چې اصل خو دا وه چې دا ټول وقت مونږ سبب ګرځولے وے خو د مجبورئ د وجې نه ددغه اصل نه مونږ خلاف الأصل ته عدول وكړو ؛ چې هغه جزء ادنىٰ وو ، د دغه كثير نه چې مونږ قليل ته اغوختې وو نو په دليل سره ، دليل دوه/٢ خبرې وې ؛ يو/١ ضرورت: كه ټول وقت مونږ سبب وګرځو نو ظرف نه ګرځې او دويم/٢ چې مونږ جزء ادنىٰ سبب وګرځوو نو د هغې دپاره دليل تيقّن دے او قانون دا دے ؛ چې مسبب به د خپل سبب سره متصل وې نو دا شروع به ددغه جزء سره متصل وې ، اوس چې كله ددې قليل نه كثير ته اوړې نو ستا سره څه دليل دے؟ ضرورت هم نشته چې هغه دليل وګرځو ، تيقّن پكښې هم نشته ؛ ځكه كه دا ټول اجزاء سبب ګرځوې نو دا مسبب د خپل سبب سره نه متصل كيږي.

﴿ثم كذٰلک تنتقل إلىٰ..﴾ يعنى چې كله په اوّل جزء كښې ادآء ونه شوه ، په دويم/٢ كښې هم ادآء ونه شوه ، په دريم/٣ كښې هم ادآء ونه شوه نو بالآخر به آخرې جزء ته رسيګې ، اوس دا آخرې جزء چې مونږ سبب ګرځو نو دا به په څومره مقدار كښې وې؟ پدې مسئله كښې اختلاف دے زمونږ د احنافو په مينځ كښې ، يو د امام زفر ﷫ مسلک دے ؛ امام زفر ﷫ وائې چې دا آخرې وقت به دومره

وې چې څومره رکعته مونځ وې هغه پکښې اداء شي ، که آخرې وقت پدې مقدار پاتې وو نو وجوب راځي او که نه وو پاتې نو وجوب نه راځي ، او د امام زفر ﷺ نه علاوه نور علماء د احنافو دا وائي چې آخرې وقت به دومره وې چې صرف يو ځل پکښې تکبير تحريمه وئيلے کيږي ، دليل د امام زفر ﷺ دا دے چې که دا آخرې جزء سبب وګرځو او دا مونځ پکښې نه کيږي نو لازميګې تکليف بِمَالَايُطَاق او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[1] خو امام صاحب ﷺ جواب کوې چې د تکليف دپاره شرط قدرت حقيقى نه دے ؛ چې ديته قدرت بالفعل وائي ددې دپاره شرط قدرت مُتَوَهَّمَة دے چې توهم د قدرت پکښې وې ، ستا دا خبره هله صحيح کيده چې شرط ددې **مأمور به** دپاره مونږ قدرت بالفعل وئيلے ، قدرت مُتَوَهَّمَه معنىٰ دا چې دا توهّم کيدے شي چې دا سړے پدې وقت کښې قادر شي او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دا وقت اوږد کړې ، تکليف بِمَالَايُطَاق به هله وے چې مونږ داسې وئيلے چې دا مونځ به خامخوا پدې وقت کښې کوې او که وه نه کړې نو ګنهګار به وې.

﴿فيعتبر حاله فى الإسلام﴾ دا پرې تفريعات کوې ؛ چې يو سړے مسلمان شو په آخرې وقت کښې او دومره وقت د مانځه وو چې دے پکښې يو ځل تکبير تحريمه وئيلے شي نو د امام صاحب ﷺ په نزد باندې دا مونځ پده باندې واجب شو او امام زفر ﷺ وائي نه دے واجب ﴿والبلوغ﴾ يا يو سړے بالغ شو او دومره وقت د مانځه شته چې دے پکښې يو ځل تکبير تحريمه وئيلے شي نو امام صاحب ﷺ وائي مونځ پرې واجب دے امام زفر ﷺ وائي نه دے واجب ﴿والعقل﴾ يا يو سړے ليونے وو روغ شو او په مقدار د يو تکبير تحريمه وقت باقي پاتې وو نو دامام صاحب ﷺ په نزد پرې مونځ واجب شو او د امام زفر ﷺ په نزد نه دے واجب ﴿والجنون﴾ يا سړے ليونے شو په آخر وقت کښې او دومره وقت پاتې وو چې دے پکښې يو ځل تکبير تحريمه وئيلے شي نو د امام صاحب ﷺ په نزد دده نه وجوب ساقط دے او دامام زفر ﷺ په نزد وجوب نه دے ساقط ﴿والسفر﴾ يا يو سړے مسافر شو او دومره وقت پاتې وو په آخرې وقت کښې چې دے پکښې يو ځل تکبير تحريمه وئيلے شي نو د امام صاحب ﷺ په نزد به قصر کوې او امام زفر ﷺ وائي چې مونځ د اقامت به کوې ﴿والاقامة﴾ يا سړے مسافر وو او مقيم شو او دومره وقت پاتې وو چې دے پکښې يو ځل تکبير تحريمه وئيلے شي نو دامام صاحب ﷺ په نزد به مونځ د اقامت کوې او امام زفر ﷺ وائي قصر به کوې ﴿والحيض﴾ يا يو زنانه ته د وقت په داسې جزء کښې حيض راغلو چې تکبير تحريمه پکښې وئيلے کيده نو دا مونځ ددې نه ساقط دے د امام صاحب ﷺ په نزد او د امام زفر ﷺ په نزد نه دے ساقط ﴿والطهر﴾ يا

---

[1] سورة البقرة ، الأية:۲۸۶.

يوه زنانه پاکه شوه او په دومره مقدار باندې وقت پاتې وو چې يو ځل ښکنبې "**الله اکبر**" وئيلے کيدو نو امام صاحب ﷺ وائي مونځ پرې واجب دے او امام زفر ﷺ وائي مونځ نه دے واجب.

وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِکَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِکَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِيْ الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا ، فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ ، وَإِنْ كَانَ ذٰلِکَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِيْ الْعَصْرِ يَسْتَأْنِفُ فِيْ وَقْتِ الْإِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ ، وَلَايَلْزَمُ عَلٰى هٰذا مَا إِذَا إِبْتَدَأَ الْعَصْرَ فِيْ أَوَّلِ وَقْتِهِ ثُمَّ مَدَّه إِلٰى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ لَايَفْسُدُ ؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغَلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَايَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا ؛ لِأَنَّ الْإِحْتِرَزَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ ، وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْأَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ إِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِإِنْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ إِلٰى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَايَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النَّقْصَانِ فِيْ الْأَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ ، وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّهُ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلَاتَرٰى أَنَّهُ قُدِّرَ بِهِ وَأُضِيْفَ إِلَيْهِ

ترجمه: *او معتبره ولے شي صفت ددغه جزء که چرته وې دغه جزء آخرنے صحيح لکه په وقت د سحر کښې نو واجب شوے دے دا مأمور به کامل کله چې په درميان کښې راشي فساد په سبب د راختلو د نور سره نو باطل شو فرض او که دغه جزء فاسد وو لکه په عصر کښې په داسې حال کښې چې مونځ کونکے شروع وکې په وقت د احمرار کښې نو پده باندې وجوب راغلے وو ناقص نو اداء کيدے شي په صفت د نقصان سره ، او نه لازميګې پدې تفصيل باندې هغه چې کله دا مونځ کونکے د مازيګر مونځ شروع کړې په اوّل وقت د مازيګر کښې بيا يې راخکلو دا مازيګر تر دې پورې چې نمَر پريوتو ، شان دا دے نه فاسديګي دا مونځ ځکه چې شريعت ګرځولے دے ددې مکلّف دپاره حق د مشغولتيا د ټول وقت په اداء سره نو وګرځوو شريعت هغه څه چې متصل وې ددې وقت سره د فساد نه په سبب د بناء ددې مکلّف باندې په عزيمت سره معاف ؛ ځکه ډډه کول ددې فساد نه سره د متوجة کيدلو نه په مانځه باندې په طريقه د عزيمت باندې ناممکن دې او هر چې خالي شي وقت د اداء نه نو د وجوب په دغه وقت کښې نسبت کيدے شي کل وقت ته د وجې د زوال د هغه ضرورت نه چې داعي وو دپاره د انتقال د سببيت د کل نه جزء ته ، نو واجب دے په صفت د کمال ، نو نه اداء کيږې دا عصر قضاء شوے په صفت د نقصان سره په اوقات ثلٰثۇ مکرۇ کښې په منزله د باقي مانده فرائضو باندې او دويمه/۲ نوعه د هغه مأمور به مؤقت نه هغه نوع ده چې ګرځولے شوې وي وقت معيار دپاره د مأمور به او سبب دپاره د وجوب ددې او دغه وقت د روژې دے ، آيا ته نه ګورې چې روژه اندازه شوې ده پدې وقت سره او نسبت يې کيدے شي دې وقت ته*

تشريح: ﴿ويعتبر ذٰلک الجزء﴾ د دې ځائے نه دويمه/۲ تفريع کوې ؛ چې دا آخرې جزء به معتبره ولے شي د صفت په اعتبار سره هم ، مقصد ددې دا چې که آخرې جزء کامل وو نو وجوب به کامل راځي نو پده باندې اداء هم کامله ده لهٰذا که ددې وجوب کامل اداء يې ناقصه وکړه نو نه صحيح کيږې او

كه پده باندې وجوب ناقص راغلے وو او ادآء يې ناقصه وکړه نو صحيح کيږي ، چنانچه پدې يوه/
مسئله تفريع کوي ؛ چې يو کس د سحر مونځ په آخرې وقت کښې شروع کړے وو ، چې يو رکعت
يې وکړو نو پده باندې نَمَر راوختو ، نو دده دا مونځ فاسد شو ؛ ځکه د سحر ټول وقت د ابتداء نه تر
انتهاء پورې کامل دے نو پدې سرې باندې وجوب کامل راغلو ، چې کله نَمَر راوختو نو دا وقت ناقص
شو پدې وقت کښې دده دا ادآء ناقصه شوه او كه يو كس د مازيگر په مونځ كښې شروع وكړه په
آخرې وقت کښې او پده باندې نَمَر پريوتو ، نو دده دا مونځ صحيح کيږي ؛ ځکه د مازيګز آخرې
وقت ناقص دے نو وجوب هم پده باندې ناقص راغلو ، دا مسلک د احنافو دے ، دامام شافعی ﷺ په
نزد باندې نه باطليګي ، بيا صاحبين ﷺ وائي چې صرف فرض باطل شو د فرضو قضاء به راؤړي او
دغه مونځ نفل وګرځيدو او امام محمّد ﷺ وائي چې نه فرض صحيح کيږي او نه نفل ، امام شافعی ﷺ
دپاره دليل حديث د ابوهريره ﷺ دے چې امام بخاري او امام مسلم ﷺ نقل كړے دے ﴿**مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ، فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ، وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ، فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ**﴾[1] احنافو دپاره دليل دا چې د سحر دا ټول وقت کامل دے د ابتداء نه تر
انتهاء پورې نو پده باندې وجوب هم کامل راغلے دے او چې وجوب کامل وې نو ادآء ناقصه نه
صحيح کيږي ، هم دا وجه ده چې يو سړې په ځان باندې روژې نذر کړې وې او تعيين يې نه وو
کړے او ددغه روژو قضاء د اخترونو يا د أيّام تشريق په ورځو کښې راؤړي نو دا نه صحيح کيږي ؛
ځکه وجوب کامل شوے دے او ادآء ناقصه کوي ، هر چې حديث دے او امام شافعی ﷺ په دليل
کښې پيش کړے دے نو د هغې مقصد مونږ د ثواب په اعتبار سره وايو ، يا دغه ادراک مِنْ حَيْثُ
الوَقت وايو نه مِنْ حَيْثُ الأَدَاء ، پدې شان چې ددې تعلق د هغه چا سره دے چې اهل وګرځي په
دومره وقت کښې چې يو رکعت پکښې کولے شي ، نو چې ده د سحر د مونځ ادراک وکړو نو د سحر
مونځ پده باندې لازم شو ، لکه مخکښې تفريعاتو کښې دا مسئله تيره شوې ده ، او دا تأويل ځکه کو
چې بخاري او مسلم کښې منع راغل ده په اوقات ثلٰثؤ مکروهؤ کښې د مانځه نه ؛ چې وقت د طلوع
الشمس دے ، اوقت د استواء ، او وقت د غروب ، او دا قانون دے چې کله تعارض راشي نو دفع د
تعارض به يا په تأويل سره کوي او که تأويل نه کوي نو که په آيتينو کښې تعارض راغلے وو نو مصير
به احاديثو ته کوي ، او که په حديثينو کښې تعارض راغلے وو نو مصير به قياس ته کوي ، اوس ددې
حديث نه دا معلومه شوه چې په طلوع الشمس سره د سحر مونځ نه فاسديګي ، او کوم احاديثو کښې
چې منع راغل ده د هغې نه فساد معلوميګي ، نو مونږ قياس ته لاړو چې د سحر وقت کامل وو ،
وجوب پرې کامل شوے دے نو دا ادآء به هم کامل وي او د مازيګر وقت ناقص وو نو وجوب پده

---

[1] صحيح البخاري (١/ ١٢٠) و صحيح مسلم (١/ ٤٢٤).

باندې ناقص شوے دے نو ادآء ناقصه به هم صحيح كيږي ، نو پدې سره هغه اشكال ـ كوم چې د امام شافعي ﷫ د طرف نه په احنافو راځي چې په بعض حديث عمل كوئ او په بعض نه كوئ ـ هغه ختم شو.

﴿ويستأنف في وقت الإحمرار﴾ پديكښې دې طرف ته اشاره ده چې كه چرته يو سړې ابتداء كړي وه په داسې وقت كښې چې هغه د احمرار وقت نه وو بلكه كامل وقت وو او پده باندې بيا دا وقت فاسد راغلو نو په مازيګر كښې هم بيا دده دا مونځ فاسديګي؛ ځكه شروع يې په كامل وقت كښې كړې ده نو پده باندې وجوب هم كامل راغلو ، اګرچې اختلاف د أئمؤ پكښې شته چې مولوې يعقوب ذكر كړے دے.

﴿ولايلزم علىٰ هٰذا﴾ غرض د مصنف ﷫ پدې عبارت سره اعتراض طرف ته اشاره ده او ﴿لأنَّ الشرع﴾ سره جواب طرف ته اشاره كوې ، اعتراض دا دے ؛ چې ستا د كلام نه دا معلوم شوه چې څنګه وجوب شوے وې دغه شان به ادآء كوې ، نو هغه سړے چې د مازيګر په مونځ كښې په اوّل وقت كښې شروع وكړې او مونځ تر مكروهه وقته پورې اوږد كړې او چې د مازيګر وقت په ختميدو شي نو دا سړے د مونځ نه ځان فارغ كړې ، نو تاسو وايئ چې دا مونځ دده وشو ، نو سوال راغلو چې دې سړې مونځ په كامل وقت كښې شروع كړے وو نو وجوب پرې راغلو كامل او ختم يې كړو په ناقص وقت كښې ، او دا قانون دے چې نتيجه د **أَخَسْ أَرْزَلْ** تابع وې نو وجوب كامل شو او ادآء يې ناقصه شوه؟ مصنف ﷫ د هغې جواب كوې ، حاصل د جواب دا دے چې ستا مقصد دا دے ؛ چې دې سړې چې په كومه طريقه سره مونځ وكړو نو ددې اعاده چې كوې نو دا به په وقت كامل كښې كوې كه په ناقص كښې؟ كه ته وائې چې په كامل كښې به يې كوې نو پديكښې خو وقت ناقص هم شامل دے او كه ته وائې چې په وقت ناقص كښې به يې كوې نو پديكښې خو كامل هم راغلے دے ، نو ستا دا اعتراض نه صحيح كيږي ؛ ځكه د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د طرف نه بنديانو ته حكم شوے دے چې تاسو په اوقاتو كښې مونځ كوئ ، نو ددې دوه/٢ مرتبې دي ، يوه/١ مرتبه د عزيمت ، دويمه/٢ د رخصت ، مرتبه د عزيمت دا چې دا ټول وقت په عبادت سره مشغول كړې ؛ ځكه د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نعمتونه په دغه ټول وقت كښې دده طرف ته متوجة وې ، خو كه مونږ پده باندې دا خبره لازم كړو نو دا انسان كمزورے دے ، د رزق او ضرورياتو إلحاق ورسره شوے ، نو په هغې كښې بيا حرج راځي او د رخصت مرتبه دا چې بعضې وقت پدې عبادت مشغول كړې او بعضې ضرورياتو ته پرېږدې ، اوس چې يو انسان په عزيمت عمل كوې او د مازيګر ټول وقت مشغوله كوې په مانځه باندې ، نو چې ده دومره غټ نيت وكړو او خپل ټول ضروريات يې پرېخودل نو دده په حق كښې بالكل مكروهه وقت نشته ؛ ځكه كه دغه جزء مونږ مكروهه كړو او دے په عزيمت اتيان كوې نو دا خو مُحَال دے تكليف بِمَالَايُطَاق لازميګي ، دې ځائے پورې د هغه صورتونو تفصيل وشو چې سبب جزء د وقت

وي نو په هغې کښې درې/۳ صورتونه وو ۱ـ چې اوّل جزء سبب وګرځو ۲ـ جزء متصل بالأداء سبب وګرځو ۳ـ آخرې جزء سبب وګرځو.

﴿أمّا إذا خلاالوقت﴾ دې ځائے نه څلورم/٤ صورت ذکر کوې د سببيت دپاره ، چې دا وقت خالي شي د ادآء نه نو د وجوب نسبت به کل وقت ته کيږي ؛ وجه دا ده چې دلته هغه ضرورت زائل شو ، هغه ضرورت دا وو چې کله کل وقت مونږ سبب ګرځو نو د ظرفيت لحاظ نه راځي ، اوس چې کله دې سړي پدې وقت کښې مونځ ونه کړو نو ظرفيت يې ختم کړو.

﴿فلايتأدّی بصفة﴾ دې سره دفع د سوال کوې ؛ چې يو سړې نه د مازيګر مونځ قضاء شو ، نو ددې مونځ نسبت به مونږ دې ټول وقت ته کو ، او پدې وقت کښې وقت کامل هم شته او ناقص هم شته او نتيجه د **أَخَسْ أَرْزَلْ** تابع وي ، نو پده باندې وجوب ناقص راغلو ، بايد چې دا په اوقات مکروهؤ کښې ددې قضاء راؤړې نو صحيح دې شي ، حالانکه تاسو وايی دا نه صحيح کيږي؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې ؛ چې کله د مازيګر وقت اوتلو نو اوس يې نسبت کل وقت ته کيږي او کل وقت کامل دے ناقص نه دے ؛ ځکه پديکښې فی نفسه نقصان نشته ، بلکه دا نقصان چې راغلے دے نو دا د غير د وجې نه راغلے دے ، چې پدې اوقاتو کښې عابدين د شمس د شمس عبادت کوې.

فائده: مصنف ﷺ د اوّل قسم دپاره حکم ذکر نه کړو سره ددينه چې د دويمی/۲ نوع دپاره حکم ذکر کوې ، نو دوه/۲ سواله راغله ۱ـ مصنف ﷺ حکم ولې ذکر نه کړو؟ ۲ـ حکم ددې څه دے؟

الجواب عن الأوّل: مصنف ﷺ اکتفاء کړې ده په أذهانو د طلباء باندې. **الجواب عن الثانی:** حکم د ظرف دا دے چې دے به نيت کوې په تعيين د وقت او صفت ، مثلاً: د ماسپخين فرض مونځ کوم او داسې به نه وائي چې فرض مونځ کوم يا د ماسپخين مونځ کوم ؛ ځکه دا وقت ظرف دے پديکښې د هر مونځ فرض او نفل قضاء کيږي.

سوال: چې د ماسپخين وقت دومره ناوخته شي چې صرف څلور/٤ رکعته پکښې کيږي نو بيا څه حکم دے؟ **جواب:** بيا هم تعيين د وقت ضروري دے ؛ وجه دا ده چې دا وقت ظرف دے او توهم پکښې شته چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يې اورد کړي او چونکه دا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰحق دے نو که چرته يو انسان تعيين د وقت وکړو ، نو د بنده په تعيين سره په هغې کښې تعيين نه راځي ، لکه داسې يې اوئيل چې د ماسپخين مونځ به په اوّل جزء کښې کوم نو پدې سره دا تعيين نه راځي لهٰذا که ده په دويم/۲ جزء کښې وکړو دا مونځ نو ديته مونږ قضاء نه وايو.

﴿والنوع الثانی ما جعل الوقت﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د يو قسم د مأمور به مقيّد بالوقت نه نو په دويم/۲ قسم يې شروع وکړه ؛ چې دا وقت معيار وي دپاره د مأمور به او سبب وي دپاره د وجوب ، معيار مقصد دا چې د مأمور به سره مساوي وي ؛ که وقت اوږد وو نو مأمور به اوږد وي او که وقت لنډ وو نو مأمور به هم لنډه وي ، او د سبب مقصد دا چې مؤثر وي په وجوب ددې کښې دا

وقت. **سوال**: دا خو شرط د اداۤء دپاره هم دے ، مصنف ﷫ ددې ذکر ولې ونه کړو حالانکه مخکښې نوع کښې يې ذکر کړے دے؟ **جواب**: مصنف ﷫ إکتفاء کړې ده په سابق باندې ، مخکښې يې ذکر کړے وو نو دلته يې ذکر ونه کړو. **سوال**: نو په سبب کښې به يې هم إکتفاء په سابق کړې وے؟ **جواب**: سبب کښې نه شې کولے ؛ وجه دا ده چې وقت کښې معياريت او سببيت بدليږي کله يو وقت داسې وي چې معيار نه وي ظرف وي او دغه شان کله وقت سبب نه وي بلکه سبب بل شےء وي ، لکه يو سړے په ځان باندې نذر متعين کړې د ورځو نو دلته سبب وقت نه دے بلکه سبب ورلره د انسان دا نذر دے.

﴿وهو وقت الصلوٰة﴾ دا مثال ذکر کوې ددې نوعې دپاره ﴿ألاترىٰ أنه قُدِّر﴾ سره تطبيق کوې ؛ چې ديته مونږ ځکه معيار وايو ، چې وقت اوږد کيږي نو روژه ورسره اوږده کيږي ، لکه: د ګرمۍ په موسم کښې او چې وقت لنډيږي نو روژه ورسره هم لنډيږي ، لکه: د يخنۍ په موسم کښې ، او سبب ورته ځکه وايو چې علامه د سببيت پکښې شته ، چې نسبت ددې روژې وقت ته کيږي «**صوم شهر رمضان**»

سوال: تاسو سبب د وجوب دپاره دا ټوله مياشت وايئ که نه هره ورځ وايئ ، که ټوله مياشت وايئ نو پديکښې خو شپه هم ده او شپه خو محل د روژې نه ده ، بلکه د روژې سره منافي ده او که ورځ وايئ نو سبب کښې خو تقديم د سبب په مسبب شرط دے ، نو چې ورځ تيره شې هله به روژه وې ، او که شپه وايئ نو شپه خو محل د روژې نه دے؟ **جواب**: بعضې وائې چې سبب دپاره د روژې دا مياشت د رمضان ده خو د مجبورۍ د وجې د هغې انتقال هرې ورځې ته شوے دے ، هغه مجبورې دا چې دا شپه محل دپاره دوژې نه دے ، يا سبب دا ټوله مياشت نه وايو ، بلکه هره ورځ سبب وايو دپاره د روژې ، که ته وائې چې سبب مقدّم وې په مسبب او دلته تقديم نه راځي ؛ نو جواب دا دے چې سبب دپاره د روژې هغه جزء اوّل غيرمتجزّې دے ، نو ددې مقصد دا چې د هرې ورځې اولنے جزء يو انسان لاندې کړې نو پده باندې روژه واجب شوه د هغې ورځې او که لاندې يې نه کړو نو نه ده واجب.

وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ لَّايَبْقٰى غَيْرُهُ مَشْرُوْعًا فِيْهِ ، فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ ، إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِيْ وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ ﵀ ، وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ ، وَأَمَّا الْمَرِيْضُ فَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عِنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ ، لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيُلْحَقُ بِالصَّحِيْحِ ، وَأَمَّاالْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهٖ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَايَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَلَايَبْطُلُ التَّرَخُّصُ فَيَتَعَدّٰى حِيْنَئِذٍ بِطَرِيْقِ التَّنْبِيْهِ إِلٰى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ

ترجمه: *او بعضې د هغه اثر نه چې مرتب کيږي پدې نوع هغه دا چې نه پاتې کيږي غير ددغه صوم د رمضان نه جائز په دغه وقت کښې ، پس اداۤء کيږي دا روژه په مطلق صوم او سره د خطاء نه په وقت کښې ، مګر په حق د مسافر کښې چې نيت وکړې د واجب آخر په نزد د امام ابوحنيفه ﷫، او که

مسافر نيت وکړي د نفلو پدې رمضان کښې نو پديکښې د امام ابوحنيفه ﷺ نه دوه/٢ روايتونه دي او هر چې مريض دے چې په رمضان کښې د واجب آخر نيت وکړي نو صحيح خبره زمونږ په نزد باندې دا ده چې واقع کيږي روژه ددې مريض د فرضو نه په هر حال کښې ؛ ځکه رخصت د مريض تعلق ساتې د حقيقي حاجت سره نو ظاهريګي په نفس روژی فوت کيدلو سره شرط د رخصت نو دے ملحق شو د صحيح سره او هر چې مسافر دے نو دے مستحق د رخصت ګرځي په هغه عجز چې هغه پټ او خفی دے د وجې د قيام د سبب ددغې عجز نه چې هغه سفر دے نو ظاهريګي په نقس صوم باندې فوت کيدل د شرط د رخصت نو نه باطليګي رخصت ، پس متعدّي کيږي هغه تَرَخُّص چې ثابت دے د حاجت دنياوې دپاره په دغه وقت کښې په طريقې د دلالت النص سره دده حاجت دينيه ته*

تشريح: ﴿ومن حكمه..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تعريف د نوع ثانى د مأمور به مقيّد نه نو اوس يې حکم ذکر کوې ، حکم په معنى د اثر مرتب سره دے ؛ مقصد دا چې د رمضان په مياشت کښې يو انسان د بل څيز نيت وکړي نو هغه به مشروع نه وي د جنس د روژې نه ؛ ځکه د رمضان دا مياشت د روژو دپاره معيار ده او معيار هغې ته وائې چې بل څيز پکښې نه راځې ، لهٰذا که د رمضان د روژې نه علاوه پکښې د کفارې يا نذر نيت وکړي نو دا نه صحيح کيږي ؛ ځکه د نبی ﷺ فرمان دے: ﴿**إذانسلخ الشعبان فلاصوم إلّاعن رمضان**﴾[1] **اعتراض:** د رمضان په مياشت کښې خلق مونځونه کوي ، زکوٰة ورکوي ، د قرآن پاک تلاوت پکښې کوي او دا صحيح کيږي په رمضان کښې؟ **جواب:** غير د صوم د رمضان پکښې مشروع دے ؛ يعنی غير جنس او جنس صوم پکښې غير مشروع دے.

﴿فيصاب بمطلق..﴾ مقصد دا چې که د رمضان مياشت راغله اوته مقيم وي ، صحت ياب وي او نيت دې وکړو د صوم رمضان نو هم به د رمضان نه وي او که د مطلق روژې نيت دې وکړو نو هم به د رمضان نه وي او که خطاء شوې د روژې په وصف کښې ، چې موصوف يې کړې په وصف د نفل يا دکفارې يا د نذر مطلق نو هم به د رمضان نه واقع کيږي ، محسوساتو کښې ددې مثال داسې دے ، چې په يو کور کښې يو سړے وي او د هغې نوم زيد وي نو که هغه ته په زيد سره آواز وکړي نو هم صحيح کيږي او که په رجل سره نو هم صحيح کيږي او که خطاء شوې د زيد په ځائے دې ورته عمر يا بکر اوئيلو نو هم صحيح کيږي ، ټولو کښې به مراد دغه زيد وي ؛ ځکه پدې کور کښې بل څوک نشته د زيد نه علاوه ﴿خطاء فی الوصف﴾ "**خطاء**" مقابل د "**صواب**" دے ، نه مقابل د "**عمد**" وجه دا ده که د رمضان په مياشت کښې څوک په خطاء سره د بلې روژې د وصف نيت وکړي او که

[1] لم اجده .

په عمد سره وکړي نو حکم يي يو/۱ دے ، بيا پدې صورت کښې چې په وصف کښې خطاء راشي نو دا د رمضان نه ځکه واقع کيږي ؛ چې دا وقت د رمضان قابل دے دپاره د اصل چې هغه د رمضان روژه ده نو وصف باطل شو اصل صوم پاتې شو.

اعتراض: د رمضان په مياشت کښې يو سړے د نفلو روژې نيت وکړي نو په نفلو سره دې سړي اعراض د فرض روژې نه وکړو ، چې د فرضو نه يې اعراض وکړو نو دا داسې دے چې د سره نه يې نيت نه وي کړے او چې نيت ونه کړي نو روژه نه کيږي؟ **جواب**: دا نيت د نفلو مونږ لغو کړو نو چې کله دا لغو شو ، ددې په ضمن کښې چې کوم اعراض د فرضو راتلو هغه هم لغو شو ، نو اصل نيت پاتې شو او په اصل نيت سره روژه کيږي ، دا زمونږ مذهب دے د امام شافعي ﷺ مذهب دا دے ؛ چې د رمضان په مياشت کښې څنګه اصل نيت ضروري دے نو تعيين د وصف هم ضروري دے ، نو د هغه په نزد باندې که اصل نيت چا کړے وو مطلق نو دا نه صحيح کيږي ، تر څو چې تعيين د وصف نه وي کړے ؛ دليل د هغې دا دے چې څنګه اصل عبادت دے نو دهغې وصف هم عبادت دے ، وجه دا ده چې په غير د رمضان کښې يو انسان روژه ونيسي نو هغه ته د نفس روژې ثواب ميلاويګي او په رمضان کښې چې روژه ونيسي نو د روژې سره د ستر/۷۰ روژو ثواب ده ته ميلاويږي ، نو معلوم شوه چې څنګ اصل عبادت دے نو وصف يي هم عبادت دے ، مونږ ورته جواب کؤ ؛ چې دې سړي دپاره اصل نيت هم ضروري دے او تعيين د نيت هم ضروري دے ، خو تعيين دوه/۲ قسمه دے: يو/۱ هغه چې دې بنده کړے وي ، دويم/۲ هغه دے چې شارع کړے وي ، نو دلته اګر که د بنده د طرفنه تعيين نه دے راغلے خو د شارع د طرف نه تعيين راغلے دے او تعيين د شارع اقوٰی دے د تعيين د بنده نه ، امام زفر ﷺ فرمائي چې اصل نيت ته هم ضرورت نشته ؛ ځکه چې د رمضان دا مياشت الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د روژې دپاره متعين کړي ده نو که نيت کوي او که نه کوي خو صحيح کيږي ، ليکن مونږ ورته وايو چې اصل نيت ته ضرورت شته ؛ ځکه روژه وئيلے شي "د خوراک څکاک او جماع نه ځان ساتلو" ته ، بيا کله دا ځان ساتل په طريقه د عادت وي او کله په طريقه د عبادت وي او دا فرق په نيت او تعيين سره راځي.

﴿إلا فی المسافر...﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره استثناء کول دي ددې عبارت نه ﴿فيصاب بمطلق الإسم﴾ مقصد دا چې يو سړے مسافر وي او دې مسافر د رمضان په مياشت کښې د واجب آخر نيت وکړو ، لکه نيت د کفارې يا د نذر مطلق ، نو امام ابوحنيفه ﷺ وائي چې دا ددغې واجب آخر نه واقع کيږي د رمضان نه نه واقع کيږي ؛ ځکه ددې مسافر دپاره په رمضان کښې رخصت ورکړے شوے دے د افطار نو دده په حق کښې دا رمضان په شان د شعبان شو ، په شعبان کښې هر قسمه واجب صحيح کيږي ، صاحبين ﷺ وائي چې دا به ددې رمضان نه واقع کيږي ، د هغوئ دليل دا دے ؛ چې دې مسافر ته الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ رخصت ورکړے وو د ا فطار اوس چې کله ده

په رخصت عمل ونه کړو نو دده په حق کښې اصل عود وکړو چې: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] نو لهٰذا اصل رمضان چې څنګه د مقیم په حق کښې وو نو دغه شان دده په حق کښې هم شو او مقیم که مطلق نیت وکړې ، که په تعیین سره وکړې او که د واجب آخر نیت وکړې نو د رمضان نه واقع کیږې نو دغه شان دا مسافر هم شو.

﴿ولو نوی النفل ففیه روایتان﴾ یو/۱ روایت د ابن سماعة ﷺ دے ، دویم/۲ د حسن ابن زیاد ﷺ ، ابن سماعة ﷺ فرمائې چې دا د نفلو نه نه صحیح کیږې دا به د فرض الوقت نه واقع کیږې ، او حسن بن زیاد ﷺ فرمائې چې دا د نفلونه صحیح کیږې ، ابن سماعة ﷺ دپاره دلیل دا دے چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ چې مسافر ته دا رخصت ورکړے دے د افطار نو دا ددې مسافر د منفعت دپاره چې دده بدن ته فائده حاصله شي ، اوس چې دې مسافر دپاره په هغه بدنې منفعت کښې اجازت دے نو هغه چې دینی منفعت وې په هغې کښې په طریقه اولیٰ سره اجازت ورکول پکار دې ، او مسافر چې د واجب آخر نیت وکړې نو پدیکښې دده دیني منفعت شته ، پدې شان چې یو سړے مسافر وې او په رمضان کښې دے روژې ونه نیسي او دے مړ شي پدې رمضان کښې یا د رمضان نه روستو متصل ، نو ددې رمضان تپوس دده نه نه کیږې په آخرت کښې ، خو که دده په ذمه باندې مخکښې نه قضاء روژې یا د کفارې روژې یا د نذر روژې وې او دے مړ شي نو بیا ترې تپوس کیږې ، اوس نفل کښې نه دده بدنی منفعت شته او نه دینی منفعت شته نو دا به د رمضان نه واقع کؤ او که تاسو دا وایئ چې ثواب خو ورته میلاویګې؟ **جواب**: په رمضان ثواب ډیر زیات دے په نسبت سره نفلو ته نو ددې نفلو دا ثواب د رمضان په مقابله کښې **کَلَاثواب** دے ، د حسن ابن زیاد ﷺ دلیل دا دے چې دا رمضان ددې مسافر دپاره په حق د روژه کښې په شان د شعبان وګرځیدو ، په شعبان کښې چې د نفلو نیت وکړې نو د نفلو نه واقع کیږې نو پدې رمضان کښې به هم داسې وې ، دلته مونږ یو لفظ اوئیلو چې "دا رمضان ددې مسافر دپاره په حق د روژه کښې" دې سره سوال دفع شو ؛ چې هر کله دا رمضان د مسافر دپاره شعبان شو نو په شعبان کښې چې یو سړے د رمضان نیت وکړې نو دا درمضان نه نه صحیح کیږې ؛ څکه سبب نشته او وجوب اداء هله راځې چې نفس وجوب وشې ، نو بیا خو پکار دا ده چې دا مسافر په رمضان کښې د رمضان د روژې نیت وکړې نو دا دې صحیح نه شې ؛ څکه دده په حق کښې دا شعبان دے ، نو الفاظو کښې جواب وشو ؛ چې رمضان د مسافر دپاره په حق د روژه کښې پشان د شعبان دے ، حقیقتاً شعبان نه دے مراد.

﴿وأما المریض..﴾ غرض د مصنف ﷺ یو/۱ خو فرق ذکر کول دې په درمیان د مسافر او مریض کښې او دویم/۲ رد کول دې په ابوالحسن کرخی ﷺ باندې ، فرق داسې چې رخصت د افطار خو د

[1] سورة البقرة ، الأية:۱۸۵.

مريض دپاره هم راغلے دے او د مسافر دپاره هم راغلے ، خو ددې دواړو په درمیان کښې فرق دے ، پدې شان چې د مریض دا رخصت بناء دے په حقیقی عجز باندې ؛ حقیقی عجز دا چې دے بالکل روژه نه شي نیولے که روژه يې ونیوله نو معلومه شوه چې دے عاجز نه دے او د مسافر عجز خفی او پټ دے ، پدې شان چې عام طور سره په سفر کښې مشقت وي ددې دپاره سبب هغه مشقت دے ، خو مونږ ته دا پته نه لګي چې دې سړي ته پدې سفر کښې مشقت شته او که نشه ، نو دا مشقت یو امر مخفی دے او امر باطن دے مونږ د هغې په ځائے باندې سفر قائم کړو ، که سفر وو نو مشقت شته او که سفر نه وو نو مشقت نشته ، نو که دې مسافر په سفر کښې نیت د واجب آخر وکړو نو ده ته دینی فائده حاصلیګي ؛ چې هغه ذمّه فارغیدل دې نو هر کله چې د دنیاوې فائدې د وجې نه دده دپاره رخصت میلاؤ شو نو د دینی فائدې دپاره په طریقه أولیٰ سره رخصت میلاویدل پکار دې ؛ چې دا صوم الوقت ونه نیسي او واجب آخر ونیسي ، په دلالة النص سره او ددې نظیر شته چې کله یو سبب امر مخفی وي نو د هغې په ځائے باندې یو ظاهر شيء قائم مقام وګرځوې ، لکه: په خوب باندې اودس ماتیګي نو په خوب کښې خو څه ګندګي نشته چې اودس پرې مات شي ، بلکه په وتلو د ګندګۍ سره ماتیګي ، خو پدې خوب چې دا اودس ماتیګي نو پدیکښې دا ګمان دے چې ددې نه ګندګي لکه ریح وغیره خارج شي ، دا ګندګي خارجیدل یو امر مخفی دے ، نو خوب د هغې په ځائے باندې یو سبب ظاهری قائم شو یا لکه سبب د حرمت دپاره علوق راځي ، نو اوس که علوق شته او که نشته خو نفس جماع د هغې دپاره سبب دے ، دغه شان سبب دپاره د غُسَل إنزال د منی دے خو چې کله یو انسان جماع وکړه نو که إنزال شوے وي او که نه وي شوے ، خو غُسَل واجب دے ، دا دخول قائم شو په ځائے د **إنزال المنی**.

رد په ابوالحسن کرخی ﷬ داسې دے ؛ چې هغه مریض قیاس کړے دے په مسافر باندې ؛ ځکه د دواړو/۲ ذکر قرآن کښې یو ځائے شوے دے: ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾[1] خو مصنف ﷬ پرې رد وکړو چې قیاس کول د مریض په مسافر باندې صحیح نه دې ؛ ځکه د مریض دپاره عجز حقیقی دے او د مسافر دپاره عجز تقدیرې دے.

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِیْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ ؛ لِأَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِأَنَّه وَاحِدٌ لَايَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ ، فَأُصِيْبَ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِی الْوَصْفِ ، وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْإِمْسَاكِ عَلٰى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰكِنَّهٗ إِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ أَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى ؛ لِأَنَّ التَّعْيِيْنَ إِنَّمَا حَصَلَ بِوِلَايَةِ النَّاذِرِ ، وَوِلَايَتِهٖ لَاتَعْدُوْهُ فَصَحَّ التَّعْيِيْنَ فِيْمَا يَرْجِعُ إِلٰى حَقِّهٖ ، وَهُوَ أَنْ لَايَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا ، فَأَمَّا فِيْمَا يَرْجِعُ إِلٰى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ أَنْ لَايَبْقَ الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهٖ فَلَا

[1] قد مر.

ترجمه: *او دے ددې جنس نه وقت د روژې د نذر چې دا نذر کړے شوے وې په يو وقت بعينه کنبې ؛ ځکه يقيناً شان دا دے کله چې وګيرځيده په نذر سره روژه د وقت واجب نو دا صوم الوقت پاتې نه شو نفل ځکه دا صوم الوقت واحد دے ، نه قبلوې دوه/۲ وصفه متضاد نو شو دا صوم الوقت واحد ددې وجې نه ، نو دے رسيدلے شې په مطلق نوم سره او سره د خطاء نه په وصف کنبې ، او جارې به وې مطلق امساک په هغه روژه د وقت باندې چې منذور دے ، ليکن دا نذر کونکے چې کله دا روژه ونيسې د کفارې نه يا د قضاء نه چې وې پده باندې نو واقع کيږې دهغه څه نه چې ده نيت کړے وو ؛ ځکه تعيين حاصل شوے دے په اختيار د نذر کونکې او دده ولايت او اختيار نه متجاوز کيږې دده نه بل چا ته نو صحيح شو تعيين په هغه څه کنبې چې راجع کيږې حق ددې ناذر ته ، او هغه دا چې پاتې نه شې نفل مشروع هر چې تصرّف کول دې په هغه څه کنبې چې د هغې رجع کيږې حق د صاحب د شرع ته ، او هغه دا چې باقي پاتې نه شې وقت محتمل دپاره د حق د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** نو دا نه صحيح کيږې*

تشريح: ﴿ومن هٰذاالجنس..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د نوع اوّل او نوع ثانی د مأمور به مقيّد نه نو اوس د نوع ثانی يو/۱ تابع ذکر کوې او دا هغه قسم دے ، چې صاحب د منار دا څلورم/٤ قسم ګرځولے دے د مأمور به مقيّد نه او نوم يې ورلره ايخودلے وو "چې دا وقت معيار وې دپاره د مأمور به او سبب دپاره د وجوب نه وې" خو زمونږ مصنف ﷺ دا مستقل قسم نه ګرځوې ، بلکه دا پدې دويمه/۲ نوع کنبې داخلوې او دهغې يو ذيلې شاخ يې ګرځوې ؛ چې دا معيار دے ، لکه څنګه چې نوع ثانی معيار وو. **سوال**: چې معيار وو نو د نوع ثانی په مثال کنبې يې ولې نه ذکر کوې ، چې جدا يې په "**من هذاالجنس**" سره ذکر کوې؟ **جواب**: فرق پکښې شته ، نوع ثانی کنبې وقت سبب وو او دلته وقت سبب نه دے بلکه نذر سبب دے ، نو حاصل ددې دا دے چې څنګه د رمضان د روژې دپاره وقت معيار وې نو دغه د شان نذر معيَّن دپاره به دا وقت معيار وې ، چې کوم وقت ددې نذر دپاره معين شې نو دغه وقت به ددې دپاره معيار وې.

﴿لأنه لمّا انقلب..﴾ دا دليل ذکر کوې ددې دپاره ؛ چې وقت د صوم د نذر معيّن دپاره معيار دے ، چې کله دا روژه واجب وګرځيده پدې نذر سره نو دا اوس نفل پاتې نه شوه ؛ ځکه دا يو/۱ وقت دے دوه/۲ وصفه متضاد نه قبلوې ، چې هغه دوه/۲ وصفه نفليت او وجوب دې ؛ ځکه د نفليت مقصد دا چې په ترک سره څوک ګنهګار نه ګرځې او د وجوب مقصد دا چې په ترک سره ګنهګار ګرځې ، نو تضاد شو ددې دواړو په درميان کنبې ، بيا د رمضان نه علاوه چې کومه وقت دے نو په هغې کنبې روژه نفلي وې ، ديته يې صوم الوقت اوئيلو ؛ نو لکه څنګه چې د رمضان دپاره هغه روژه دفرض صوم د هغه وقت دے نو د غير د رمضان دپاره هم نفلي روژه صوم ددغه وقت دے ، نو مشابهت پديکښې دے ، چې څنګه د رمضان روژه اداء کيږې په مطلق نيت سره او په نيت د صوم رمضان سره نو داسې

نفلي روژه هم اداء کيږي په مطلق نيت سره او په صوم د نفلو سره ، دويم/٢ دا چې څنګه د صوم رمضان دپاره د نصف النهار نه ځوک نيت وکړي نو صحيح کيږي ، د شپې نه نيت ضروري نه دے نو دغه شان د نفلي روژې دپاره چې ځوک د نصف النهار نه مخکښې نيت وکړي نو صحيح کيږي ، د شپې نه نيت کول ضروري نه دي ، په خلاف د نذر مطلق او صوم الکفارة او قضاء رمضان ؛ ځکه پديکښې د شپې نه نيت کول ضروري دي ، د ورځې نيت لره اعتبار نه وي ، نو کله چې هغه صوم الوقت واجب وګرځيده ؛ ځکه ده نذر کړے وو او نذر واجب وي ، نو هغه صوم الوقت پديکښې پاتې نه شو ، چې صوم الوقت ختم شو نو دې سړي چې کومه نذر کړے وو ؛ چې په ما باندې به د جمعې د ورځې روژه وي نو دا سړے چې په دغه ورځ روژه نيسي نو که دا ددې روژې معينې نيت کوي او که مطلق نيت کوي او که دا د نفلو نيت کوي ، خو دا به ددغې نذر معيّنه نه واقع کيږي ؛ ځکه دا صوم الوقت واحد دے او نفليت ، وجوب صفتين متضادين دي او وقت واحد صفتين متضادين نه شي قبلولے.

اعتراض: ته څنګه د ورځې دې روژې ته واحد وائې روژه وئيلے شې: "ځان ساتل د مفترياتو ثلاثو نه مع النيت د طلوع الفجر نه تر غروب الشمس پورې" نو پديکښې خو ډير إمساکات دي ، د صبح صادق نه د ګهنټو په حساب سره هره ګهنټه ځان لره إمساک شو ، او د مينټونو په حساب سره هر مينټ ځان لره إمساک شو او د سيکنډونو په حساب سره هر سيکنډ ځان لره إمساک ، هر کله چې إمساکات متعدد شو ، نو بعضې إمساکات به دې واجب ته وارۇ چې نذر دے او بعضې به نفل ته واړوو چې دا صوم الوقت دے؟ **جواب**: مونږ چې ديته صوم واحد وايو نو په اعتبار د حکم سره دا شيء واحد دے ، هم دا وجه ده چې دې روژې ته يوه/١ روژه وئيلے کيږي او که په يو/١ جزء کښې چا نقصان وکړو نو ټول اجزآء ختميږي ، دويم/٢ دا ثابت ده په خطاب واحد سره چې ﴿وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾[1] نو دا امساکات مجموعه به واحد ګرځي نه جداجدا.

﴿فأصيب بمطلق الإسم﴾ دا پرې تفريع کوي ، چې دے په مطلق اسم سره چې داسې اوائې: "روژه نيسم" او که خطاء شي په وصف کښې نو د نذر نه صحيح کيږي ، خو د وصف نه مراد وصف عام نه دے بلکه خاص وصف چې د نفلو نيت وکړي ، نو دا به ددغه منذور نه واقع کيږي.

﴿لکنّه﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دفع د وهم ده ، چې د مخکښې کلام نه پيدا شو او بل فرق ذکر کول دې په درميان د قسم ثانى او په درميان د ذيلي تابع قسم ددې کښې ، وهم دا چې هر کله دغه صوم الوقت په دغه طريقې سره اداء کيږي ؛ چې که دغه انسان مطلق نيت وکړي نو هم د نذر نه واقع کيږي او که په اسم سره وکړي نو هم ددې نه واقع کيږي او که په وصف کښې خطاء شو

---

[1] سورة الحج ، الأية:٢٩.

نو هم ددې نه ګرځي ، نو بيا خو پدې مخکښې قسم کښې داخل شو "**من جنسه**" بيا ولې وائې؟ نو مصنف ﷺ د هغې جواب کوې په ﴿لکنّه﴾ سره ، چې دې دواړو/۲ کښې فرق دے ؛ هلته تعيين الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** کړے وو او دلته تعيين بنده کړے دے ، نو د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** په تعيين او د بنده په تعيين کښې فرق دے ، د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** تعيين قوې دے د بنده تعيين قوی نه دے ، لهٰذا په صومِ رمضان کښې هر قسم روژه چې غير د رمضان نه وه نو هغه منتفی ده او پدې کښې هر قسم روژه نه منتفی کيږي صرف نفلي روژه منتفي ده.

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسُّعُهُ وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرْضُ الْعُمْرِ وَوَقْتُهُ ، أَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مُدَّةً يَفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ أُخْرٰى مُشْكِلٌ ، وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لَايَفُوْتَهُ فِيْ عُمْرِهِ ، وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رح يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ فِيْ أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ إِحْتِيَاطًا إِحْتِرَازًاعَنِ الْفَوَاتِ ، وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمَأْثِمِ لَاغَيْرَ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِنَ الْمُؤَدّٰى إِذِا الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَايَقْصُدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ

ترجمه: *او نوع ثالث د انواعو د مأمور به مقيَّد بالوقت نه هغه نوع ده چې هغه موقَّت وي په وقت سره چې مشکل دې د هغې توسع يعنى د هغې ظرفيت ، او هغه وقت د حج دے ، چې دا حج فرض د عمر دے ، چې حج په عمر کښې يو ځل فرض دے او وقت د ادآء کولو د حج مياشتې د حج دې او ژوند دده په مده کښې ، داسې مده چې زياتې شې بعضې ددغې مدې دپاره د بل حج ؛ دا مشکل دے ، او د حکم ددې نوع نه دا دے چې په نزد د امام محمد ﷺ جائز دے دده تأخير ليکن پدې شرط چې دا حج دده نه فوت نه شې په عمر دده کښې ، او د امام ابويوسف ﷺ په نزد باندې متعين دے پده باندې ادآء په مياشتو د حج کښې د اولنى کال نه د وجې د احتياط نه ، دپاره د ځان ساتلو د فوت کيدلو نه او ظاهريګې اثر ددې په حق د ګناه کښې نه په حق د نور څه کښې ، فائده يې دا شوه چې باقي پاتې کيږي نفل روا شوې ، او جواز ددې حج په وقت د إطلاق کښې په دلالت د تعيين سره دے د طرفه د مؤدّى نه ، چې ظاهر خبره دا ده چې دا ادآء کونکے نه قصد کوې نفل حج لره په داسې حال کښې چې پده باندې حج فرض دے*

تشريح: ﴿والنوع الثالث﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/۲ نوعو د مأمور به مقيّد نه او د نوع ثاني يو تابع يې هم ذکر کړو ، نو اوس يې په دريم/۳ قسم کښې شروع وکړه او دا هغه قسم دے ؛ چې ديته مشکل وئيلے کيږي ، په يو جهت چې ورته اوګورې نو پکار ده چې د مؤدّى دپاره معيار شې او په بل جهت چې ورته اوګورې نو پکار ده چې ظرف شې ، ددې بيان په دوه/۲ طريقى دې ، يوه/۱ طريقه زمونږ ماتن ﷺ ذکر کړې ده ؛ چې د حج پدې وقت کښې څنګه اشتباه ده ، نو دا پدې شان چې دا حج په عمر کښې يو ځل فرض دے او د انسان عمر خو زيات دے ، نو پدې اعتبار سره چې ورته مونږ اوګورو نو دا دې ظرف شې ؛ ځکه پدې عمر کښې انسان چې څنګه فرض حج کولے

شي نو نور نفلي حجونه هم کولے شي ، ليکن بل طرفته دا مسئله ده چې په يو سړي باندې موجوده کال حج فرض شو او ده حج ونه کړو او بل کال دے وفات شو ، نو دا اولنے کال دده دپاره متعين دے دپاره د حج ، نو دے گنهگار دے او ددې قضاء پده باندې واجب ده ، نو پدې اعتبار سره دې معيار شي ؛ ځکه که معيار نه وے او ظرف وے نو په ظرف کښې دا قانون دے ، لکه: د ماسپخين مونځ شو ، په اوّل وقت کښې يو سړي ونه کړو او وفات شو نو دے گنهگار نه دے ، دويمه/٢ طريقه په اعتبار د مياشتو سره ده ؛ چې د حج مياشتې دوه/٢ مياشتې او لس/١٠ ورځې دې او حج په پنځوو/٥ ورځو کښې اداء کيږي نو پدې اعتبار سره ديته ظرف وئيل پکار دي ، ليکن پدې مياشتو کښې صرف دے يو حج کولے شي بل نه شي کولے ، نو پدې اعتبار سره ورته معيار وئيل پکار دي ، دغه شان د مياشتو په اعتبار سره دا سړے پدې کښې نفلي حج هم کولے شي نو پدې اعتبار سره ديته ظرف وئيل پکار دي ، خو بل طرفته دې انسان که چرته حج نه وو کړے او مطلق نيت يې وکړو نو دا به د فرض حج نه گرځي ، نو پکار ده چې معيار شي ، لکه څنگه چې روژه کښې حکم وو.

إشكال: پدې وقت د حج کښې چې دا إشکال څنگه د جهته د توسع نه دے نو دغه شان د جهته د تضيق نه هم دے ، نو څنگه د إشکال نسبت توسع ته کوې؟ **جواب**: پدې خبره کښې اختلاف دے ؛ چې د حج په وقت کښې وقت د توسع راجح دے او که وقت د تضيق راجح دے؟ د امام محمد ﷫ په نزد باندې جانب د توسع راجح دے او د امام ابويوسف ﷫ په نزد باندې جانب د تضيق راجح دے ، نو دے ترجيح ورکوي مذهب د امام ابويوسف ﷫ لره ؛ چې د امام ابويوسف ﷫ مذهب راجح دے او د امام محمد ﷫ مذهب مرجوح دے او مرجوح په مقابله د راجح کښې کالعدم وي نو ځکه يې نسبت د إشکال توسع ته وکړو.

﴿ومن حكمه أنّ...﴾ دا اوس ددې قسم حکم ذکر کوي او په هغې کښې چې کوم اختلاف دے د امام محمّد او امام ابويوسف ﷫ نو هغه ذکر کوي ، خو د اختلاف نه مخکښې دا پيژندل پکار دي چې پدې خبره کښې اتفاق دے ، چې: که په چا باندې حج موجوده کال کښې فرض شو ؛ نو بهتره دا ده چې دے تعجيل وکړي او موجوده کال حج ادآء کړي ، دويم/٢ پدې خبره کښې هم اتفاق دے ، چې: که په يو/١ بنده باندې موجوده کال حج فرض شو او دے بل کال ته پاتې نه شو وفات شو ، نو دا اولنے کال دده دپاره متعين دے او دے به قضاء راوړي ددې حج ، که قضاء يې را نه وړه نو گنهگار دے ، دريم/٣ پدې خبره کښې هم اتفاق دے ، چې: که په يو سړي باندې موجوده کال کښې حج فرض شو او دې حج ونه کړو ، آئنده کال يې وکړو نو ديته به ادآء وئيلے کيږي قضاء نه ، اختلاف پديکښې دے ، چې: دا حکم پده باندې لازم دے نو دا موسعاً دے که تضييقاً؟ نو امام محمد ﷫ جانب د توسع لره ترجيح ورکوي ، دوه/٢ دلائل دې دده دپاره ، يو/١ دليل دا دے چې امکان شته چې دے ژوندے پاتې شي او په دويم/٢ کال باندې حج وکړي ، دويم/٢ دليل دا چې په نبي ﷺ باندې حج

فرض شوے وو په شپږم/٦ کال د هجرت او نبي ﷺ په لسم/١٠ کال د هجرت باندې حج کړے وو ، نو معلوم شوه چې په حج کښې توسع ده که تضييق ېکښې وے نو نبي ﷺ به په شپږم/٦ کال باندې حج کړے وے؟ **جواب**: دا خبره ـ چې په نبي ﷺ باندې په شپږم کال باندې حج فرض شوے وو ـ دا متيقنه نه ده ، چنانچه د علّامة ابن قيم او علامة ابن عابدين ﷫ رائے دا ده چې په نبي ﷺ حج په نهم/٩ کال د هجرت باندې فرض شوے وو ، خو په داسې وقت کښې وو چې د حج وقت نه وو نو نبي ﷺ په لسم/١٠ کال حج وکړو ، دويم/٢ دا چې په نبي ﷺ باندې چې حج فرض شوے وو په شپږم/٦ کال نو د هغې کول د تعليم د امت دپاره د نبي ﷺ په ذمه باندې وو ، نو دا نبي ﷺ ته معلومه وه چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تر هغه وقته پورې به ما نه وفات کوې ، تر څو چې په عملي طريقي سره خلقو ته څه حج ونه خائم ، ليکن بل څوک داسې نه شي وئيلے ، نو لهٰذا قياس د نورو انسانانو په نبي ﷺ باندې صحيح نه دے ، دريم/٣ نبي ﷺ چې تأخير د حج کړے وو نو دا ددې وجې نه چې په حج کښې به خلقو د جاهليت کارونه کول ، چنانچه په بربنډه به يې طوافونه کول او داسې نورې هم طريقې ، نو نبي ﷺ ددغې امورو تصفيه وکړه په دغه څو کالو کښې او په لسم کال يې حج وکړو ، او هر چې دا دويمه/٢ خبره ده ـ چې وقت کښې توسع ده ـ نو پدې مونږ هم قائل يو ، خو د انسان دا پته نه لګي چې دے به آئنده کال ته ژوندے پاتې شي او که پاتې به نه شي.

چا به دا وهم کولو چې امام محمّد ﷫ به صرف توسع وائي ، نو که په يو سړي باندې موجوده کال کښې حج فرض شو او ده ونه کړو او آئنده کال دے وفات شو ، نو دے به ګنهګار نه وي ، نو مصنف ﷫ دا وهم دفع کړو په ﴿لكن بشرط أن لايفوته﴾ سره ، چې تأخير دده دپاره جائز دے ليکن پدې شرط چې دا حج دده نه فوت نه شي په عمر دده کښې او که فوت شو نو بيا پده باندې تعيين دے ددغه کال ، چې په کومه کال پده باندې حج فرض شوے دے.

﴿وعند أبي يوسف ؒ﴾ د امام ابويوسف ﷫ په نزد باندې پده باندې ادآء په مياشتو د حج کښې د اولنى کال نه متعين ده ؛ چې په کوم کال پده باندې حج فرض شو نو په دغه کال باندې به يې کوې ، دده دپاره توسع نشته چې تأخير ېکښې وکړې ، چا به دا وهم کولو چې امام ابويوسف ﷫ به په وجوب على الفور باندې قائل وي ، لکه څنګه چې امام کرخي ﷫ قائل دے ، يا دا چې په دويم/٢ کال باندې دے حج وکړې نو دا به قضاء وي ادآء به نه وي ، نو ددغې وهم دفع کولو دپاره يې اوئيل ﴿احتياطاً﴾ دا حکم چې مونږ کؤ نو د وجې د احتياط نه ﴿احترازاً﴾ دپاره د ځان ساتلو د فوت کيدلو نه ، هر کله چې مصنف﷫ په اوّل مذهب کښې ﴿لٰكن بشرط﴾ او په دويم مذهب کښې ﴿احتياطاً﴾ اوئيلو نو پدې سره يو بل سوال هم دفع شو ، چې هر کله د امام محمد ﷫ په نزد باندې حج فرض دے موسعاً او د امام ابويوسف ﷫ په نزد باندې حج فرض دے مضيّقاً ، نو بيا خو د سره إشکال پاتې نه شو نو څنګه ديته

﴿مشكل توسعه و تضيقه﴾ وائي؟ نو جواب وشو چې دا قائل دي په توسع او تضيق ، خو دا يو چې توسع وائي نو ﴿لٰكن بشرط أن لايفوت...﴾ يې وائي او بل چې تضيق وائي نو ﴿احتياطاً احترازاً...﴾ يې وائي.

اعتراض: دا خو هسې يو نزاع لفظي غوندې شوه ، پدې شان چې په يو سړي باندې حج موجوده كال فرض شو او هغه وكړو نو دواړه وائي بهتر كار دے او چې موجوده كال يې ونه كړو آئنده كال كښې وكړو نو داوړه اداء وائي ، د اختلاف ثمره څه شوه؟ نو مصنف ﷺ جواب كوي په ﴿وظهر ذٰلك في حق المأثم﴾ سره ؛ چې نزاع لفظي نه ده بلكه معنوي ده ، چې ظاهريګي اثر ددي په حق د ګناه كښې پدې شان چې په چا باندې موجوده كال حج فرض شو او ده ونه كړو نو د امام ابويوسف ﷺ په نزد باندې دا ګنهګار دے ، مردود الشهادت دے ، او د امام محمد ﷺ په نزد باندې ګنهګار نه دے ، مردود الشهادت هم نه دے ، بيا آئنده كال چې ده حج وكړو نو امام ابويوسف ﷺ وائي چې دده نه ګناه رفع شوه اوس يې شهادت قبليګي ، نو معلوم شوه چې د امام ابويوسف ﷺ په نزد باندې دے مردود الشهادت دے خو مؤقت ، نه دائماً.

﴿حتى يبقى النفل...﴾ پدې سره تفريع كوي په ﴿لاغير﴾ باندې او په ﴿وجوازه عند الإطلاق﴾ سره به تفريع وكړي په ﴿يتعين عليه الأدآء﴾ باندې ، مقصد دا چې د امام ابويوسف او امام محمد ﷺ په نزد باندې صرف په حق د ګناه كښې خبره ده ، د ګناه نه علاوه په اداء او قضاء كښې نه ده او دغه شان په معياريت او ظرفيت كښې هم نه ده ، د دواړو په نزد باندې من وجه معيار دے او من وجه ظرف دے ﴿مشروعاً﴾ يعني په يو سړي حج فرض شو او ده د نفل حج نيت وكړو ، نو دا به مونږ نفلي حج ګرځو ؛ ځكه معياريت پكښې متحقق نه دے ، د ظرفيت حانب پكښې هم شته ، دا مسلك زمونږ دے ، د امام شافعي ﷺ په نزد باندې دا د فرض حج نه اداء كيږي د نفلو نه نه اداء كيږي ؛ وجه داده چې كله دده په ذمه باندې فرض حج وي او دے د نفل حج نيت كوي نو دے بے وقوف دے ، لهٰذا دده هغه نفليت لغو شو او صرف مطلق حج پاتې شو او مونږ به دده دا اختيار سلب كړو د بے وقوفي د وجې نه ، نو مثال يې پشان د رمضان شو ، ليكن احناف ورته وائي كه مونږ دده نيت لره اعتبار ورنه كړو نو دے به مسلوب الإختيار شي او حال دا دے چې مكلّف كوم عبادت كوي نو دا په خپل اختيار باندې كوي بے اختياره به نه وي.

سوال: په رمضان كښې يو سړے د نفلو نيت وكړي نو تاسو د هغه د نفلو اختيار ختموئ ، نو دلته هم لازم شو اداء كول د عبادت بغير د اختيار د مكلّف نه؟ **جواب**: رمضان كښې د نفلو احتمال نشته او دا وقت داسې دے چې دنفلو احتمال پكښې شته.

اعتراض: چې هر كله دې وقت كښې ظرفيت دے او خالص معياريت پكښې نشته ، نو كوم وقت كښې چې ظرفيت وي نو هغه عبادت به اداء كيږي په تعيين سره كه تعيين يې كړے وو عبادت يې كيږي او كه تعيين يې نه وو كړے نو عبادت يې نه كيږي ، لكه د ماسپخين وقت ظرف دے ، كه يو

سرېږ اوئيل چې څه مونځ کوم ، نو د ماسپخين مونځ دده نه کيږي تر څو يې چې تعيين نه وې کړے د فرض الوقت ، او په حج کښې خو تاسو وايئ چې يو سړې اوئيل څه حج کوم او تعيين يې د فرضو نه وې کړے نو دا دفرضو نه ګرځي ، نو معلوم شوه چې وقت ددې دپاره معيار دے ظرف نه دے؟

جواب: مصنف ﷺ جواب کوې په ﴿وجوازه عندالإطلاق﴾ سره ، حاصل د جواب دا دے چې کوم وقت ظرف وې او په هغې کښې عبادت څوک کوې ، نو هلته لابدې ده د تعيين د عبادت نه او که تعيين يې ونه کړو نو بيا دا عبادت نه صحيح کيږي ، نو په حج کښې هم چې ده تعيين نه وې کړے نو نه صحيح کيږي ، خو تعيين په دوه/۲ قسمه دے ۱ـ چې تعيين صراحتاً وکړې ۲ـ چې په دلالة الحال سره تعيين وکړې ، نو په حج کښې اګر که ده تعيين صريحی نه دے کړے خو په دلالة الحال سره دده تعيين راغلے دے پدې شان چې د چا په ذمه باندې فرض حج وې نو هغه نفل حج نه قصد کوې ؛ ځکه فرض لازم دې او نفل لازم نه دې ، د فرضو په ترک دے ګنهګار ګرځي او د نفلو په ترک ګنهګار نه ګرځي.

اعتراض: هر کله چې يو سړے د نفل حج نيت وکړې نو هلته هم د لالة الحال دے ، نو د دلالة الحال د وجې نه دې دا حج فرض وګرځي ؛ ځکه دده په ذمه باندې فرض دے او دا نفليت دې پکښې لغو شي؟ **جواب**: دلته چې ده د نفلو نيت کړے نو دلالة الحال دا وائي چې دا دې فرض وګرځي ، ليکن صراحة او عبارت دا وائي چې دا دې نفل وګرځي او صلاحيت د نفلو پکښي هم شته او هر کله چې د دلالة النص او عبارة النص په درميان کښې تعارض راشي نو ترجيح به عبارة النص لره ورکؤ.

فَصْلٌ: فِی حُکْمِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ، وَهُوَ نَوْعَانِ أَدَآءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِهِ إِلٰى مُسْتَحِقِّهِ، وَقَضَاءٌ وَهُوَ إِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ وَهُوَ حَقُّهُ، وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخ فِیْ أَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُوْدٍ أَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِیْ يُوجِبُ الْأَدَآءَ ، قَالَ عَامَّتُهُمْ بِأَنَّه يَجِبُ بِذَالِکَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ لِأَنَّ بَقَاءَ أَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ قُرْبَةٌ، وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا إِلٰى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ أَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِیْ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَتَعَدّٰى إِلَى الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيَّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ ، وَالصِّيَامِ ، وَالْإِعْتِكَافِ. وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ ، وَلَمْ يَعْتَكِفْ إِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا انْفَصَلَ الْإِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهُ إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْلِيِّ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ

ترجمه: *فصل دے په بيان د اثر مرتب کښې په واجب بالأمر، او دا واجب بالأمر په دوه/۲ قسمه دے ، يو ادآء ده او دا ادآء سپارل د عين واجب دې چې دا واجب شوے وې په سبب د واجب سره مستحق ددغې واجب ته او دويمه/۲ قضاء ده او دا ساقطول د واجب دې په يو مثل سره داسې مثل چې کائن وې د طرفه د مکلّف نه او داسې مثل چې دا ددې مکلّف خپل حق وې او اختلاف کړے دے علماء پدې خبره کښې چې قضاء واجبيګي په نص مقصودي سره يا په سبب او نص ؛ هغه چې واجبوې ادآء لره ، وئيل دې عامو پديکښې چې دا قضاء واجبيګي په دغه سبب سره او دغه سبب خطاب دے ؛

ځکه بقاء د اصل واجب د وجې د قدرت نه په يو مثل باندې ، هسې مثل چې کائن وې دده د طرف نه په طريقه د ثواب ، دا يو داسې امر دے چې په عقل کښې راځي ؛ او سقوط د فضيلت د وقت نه په طرف د مثل او نه په طرف د ضمان دا د وجې د عجز نه دا بقاء د اصل واجب يو امر معقول دے په منصوص عليه کښې چې هغه دا قضاء د صوم او صلوٰة ده ، نو متجاوز کيږي دا وجوب د قضاء يا بقاء د اصل وجوب د قدرت د وجې نه منذورات متعينو ته ، چې هغه صلوٰة ، صيام او اعتکاف نه دے ، او په هغه څه کښې کله چې نذر کړې ، دا چې اعتکاف به کوې په مياشت د رمضان کښې پس روژه يې ونيوله او اعتکاف يې ونه کړلو ، نو واجب شوه قضاء په روژې مقصودې سره ؛ ځکه شان دا دے کله چې جدا شو اعتکاف د صوم الوقت نه نو واپس شو ددې شرط چې هغه صوم مقصود دے کمال اصلی ته ، داسې نه ده چې ګنې قضاء واجب شوې ده په سبب آخر*

تشريح: ﴿فصل فى حکم الواجب﴾ دې فصل کښې مصنف ﷫ اثر مرتب د واجب بالأمر ذکر کوې ، چې دا په دوه/٢ قسمه دے ؛ ادآء او قضاء ، د ادآء يو/١ لفظي معنى ده دويمه/٢ معنوې معنى ده ، **لفظي معنى** دا چې *دا ادآء سپارل د عين واجب دې چې دا واجب شوے وې په سبب د واجب سره مستحق ددغې واجب ته* لکه: د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د طرف نه مونځ په انسان واجب شوے دے او دا انسان دغه مونځ لره په خپل وقت کښې وکړې د الله دپاره نو دا تسليم د عين واجب وشو ، او که انسان مونځ په دغه وقت کښې ونه کړو نو ديته تسليم د عين واجب نه وائې. **معنى مرادي**: تسليم د عين واجب ، معنى موجودول دې د عين واجب ، پدې سره سوال دفع شو ؛ چې تسليم خو انتقال ته وائې د يو مقام نه بل مقام ته او د چا په ذمه باندې چې مونځ راغلو نو دا خو ددغه مونځ افعال کوې او افعال أعراض وې پديکښې انتقال نه راځي ؛ انتقال په **ذوى الأرواح** او **ذوى الأجساد** کښې راځي؟ نو جواب وشو چې دلته د تسليم معنى ده *وُجُود بَعْدَ الْعَدَم* يعنى مکلّف مأمور به لره موجود کړې پس د عدم نه.

سوال: دا تعريف د ادآء جامع نه دے ؛ ځکه خارجيګې ترې ادآء د نفلو او سنتو ؛ ځکه په نفلو او سنتو کښې تسليم د عين واجب نه وې بلکه تسليم د عين نفلو او سنتو وې؟ **جواب**: دا اعتراض به تا هله کولے چې دا د مطلق ادآء دپاره مونږ تعريف وئيلے حالانکه دا د ادآء د يو قسم دپاره دے چې هغه ادآء د واجب ده ، يا دا چې دلته دا واجب په معنى د ثابت سره دے *سپارل د عين ثابت دې* چې دا ثبوت يې شوے وې په سبب ددغې واجب او ثبوت چې څنګه په اصطلاحې واجب کښې راځې نو په نفلو او سنتو کښې هم راځي.

﴿بسببه﴾ "**باء**" جاره ده او ددې دپاره متعلق "**وجوب**" دے. **سوال**: "**وجوب**" خو مخکښې نه دے ذکر؟ **جواب**: مخکښې "**واجب**" اسم فاعل ذکر شو او هر مشتقې کښې د هغې مصدر پروت وې. "**ه**" ضمير واجب ته راجع دے ، بيا د سبب نه مراد امر دے ، ځکه سبب چې دوئ ذکر کړې نو مراد ترينه وقت وې او په وقت سره نفس وجوب راځي او زمونږ کلام په وجوب الأدآء کښې دے ، نفس

وجوب كښې نه دے ؛ ځکه يو نفس وجوب دے ، دا عبارت دے د اشتغال د ذمې نه او بل وجوب اداء ده ، چې دا عبارت دے د **تفريغ الذمة** د مکلّف د مأمور به نه.

﴿إلى مستحقه﴾ دلته جار مجرور متعلق دے د "**تسليم**" سره او "**ه**" ضمير واجب ته راجع دے ، نو که چرته يو انسان تسليم د عين واجب کړے وو ، خو ددې چې کوم مستحق وو هغې ته يې نه وو ، نو ديته اداء نه وئيلے کيږي.

﴿وقضاء: وهو تسليم...﴾ دې ځائے نه دويم/٢ قسم ذکر کوي ، چې هغه قضاء ده ، قضاء وئيلے شي اسقاط د واجب په مثل ، داسې مثل چې د طرفه د مکلّف نه وي او داسې مثل چې هغه دده حق وي ، بعضو نسخو کښې "وهو حقه" راغلے دے ، بيا صفت نه ګرځي بلکه حال ګرځي نو معنی به شي: *او په داسې حال کښې چې دغه مثل دده حق وي* ﴿بمثل﴾ سره يې احتراز وکړو د اداء د **ظُهْرُ اليَوم** نه ، چې د نن ورځې د ماسپخين مونځ يو کس وکړي ، ديته قضاء نه شو وئيلے ، اداء به ورته وايو ؛ ځکه تسليم د عين شوے دے ﴿بمثل من عنده﴾ سره يې احتراز وکړو د هغې نه ، چې مثلاً د نن ورځې ماسپخين يو سړے د پرونۍ ورځې د ماسپخين مثل وګرځوي ؛ ځکه دا مثل مِنْ عِنْدِه نه دے بلکه مِنْ عِنْدِ الله دے ، او دغه شان پدې سره يې احتراز وکړو د قضاء د هغه مأمور به نه چې د هغې مثل نه وي ، لکه: د جمعې مونځ ، د عيدين مونځ او تکبيرات د تشريق ﴿وهو حقه﴾ سره يې احتراز وکړو ددې نه ، چې: مثلاً د يو سړي نه د ماسپخين مونځ قضاء شو او بل ماسپخين د هغې قضاء راګرځوي ، نو دا دده حق نه دے بلکه دا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حق دے ، دده حق هغه دے چې يو وقت وي دے پکښې نفل کوي او که نه کوي ، آرام پکښې کوي ، داسې نور کارونه پکښې کوي او دده نه مونځ قضاء شوے وو ، دا وقت يې د هغه قضاء شوې مونځ په قضاء باندې مشغوله کړو نو ديته قضاء وائي ، بيا مونږ ته به څنګه پته لګي چې دا اداء ددې مثل دے او که نه دے؟ او دا اداء ده که قضاء نو د هغې دپاره اوّل اجمالي اقسام د اداء او قضاء ازده کول پکار دي ، نو اداء اوّلاً په دوه/٢ قسمه ده ١ـ نفس اداء ٢ـ اداء شبيه بالقضاء ، بيا نفس اداء په دوه/٢ قسمه ده ؛ کامل او قاصر ، نو پدې اعتبار سره اداء په درې/٣ قسمه شوه ١ـ اداء محض کامل ٢ـ اداء محض قاصر ٣ـ اداء شبيه بالقضاء ، قضاء هم اوّلاً په دوه/٢ قسمه ده ١ـ قضاء محض ٢ـ قضاء شبيه بالأداء ، بيا قضاء محض په دوه/٢ قسمه ده ؛ بمثل معقولٍ او بمثل غير معقولٍ ، بيا بمثل معقولٍ په دوه/٢ قسمه راځي ؛ کامل او قاصر ، نو پدې اعتبار سره د قضاء دپاره ټول څلور صورتونه شو ١ـ قضاء محض بمثل معقولٍ کامل ٢ـ قضاء محض بمثل معقولٍ قاصر ٣ـ قضاء محض بمثل غير معقولٍ ٤ـ قضاء شبيه بالأداء ، دا اووه/٧ قسمونه په حقوق الله کښې هم راځي او په حقوق العباد کښې هم راځي ، نو ټول څوارلس/١٤ قسمونه شول.

اوس دا خبره چې کومه امر ـ سبب ـ دپاره د اداء دے نو دغه امر ـ سبب ـ به دپاره د قضاء هم وي او کنه د قضاء دپاره به بل امر ـ سبب ـ وي؟ نو مصنف ﷺ وائي: ﴿واختلف المشائخ..﴾ چې پدې

خبره کښې د علماء اختلاف دے ، **اجراء فی المثال:** الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿واقيموالصلوٰة﴾ دا امر دپاره د وجوب الأدآء دے ، اوس چې د چا نه مونځ قضاء شي نو آيا دا نص به ددغې قضاء دپاره هم سبب وي که دې لره بل نص پکار دے؟ نو پدې خبره کښې اختلاف ذکر کوې په ﴿قال عامتهم﴾ سره ، هر اختلاف کښې لابدې ده د معرفت د امور خمسؤ نه ۱ـ تحرير د محل النزاع ۲ـ تعيين د مختلفينو ۳ـ دعوىٰ د هر واحد ٤ـ دليل د هر واحد ٥ـ ترجيح د ماهو الراجح.

۱ـ تحرير د محل النزاع: دې مسئله کښې اتفاق دے چې قضاء بمثل غير معقول دپاره لابدې د نص جديد نه او سبب جديد نه ، پدې خبره کښې هم اتفاق دے چې د چا نه يو مأمور به قضاء شو نو دهغې قضاء به کوې ، اختلاف پدې خبره کښې دے ؛ چې قضاء په مثل معقول سره وي نو آيا ددې دپاره نص جديد ضروري دے؟ که نص د ادآء ددې دپاره کافی دے؟

۲ـ تعيين د مختلفينو: پديکښې دوه/۲ مذهبه دې ۱ـ محققين ؛ چې پديکښې زمونږ اکثر علماء او بعض علماء د مذهب شافعي ﷫ ، بعض علماء د مذهب د امام احمد بن حنبل ﷫ او عام اهل حديث دې ۲ـ دويم مذهب د مشهورينو دے ، چې د هغې مصداق زمونږ په علماؤ کښې علماء د عراق او عام علماء د مذهب د امام شافعي ﷫ دې.

۳ـ د عوى د هر واحد: محققين وائي قضاء بمثل معقول دپاره نص جديد ته ضرورت نشته ، بلکه دا واجبيګې په هغه سبب په کوم باندې چې ادآء راځي ، او که چرته نص جديد راغلے وي نو دا به د تنبيه دپاره وي ، مشهورين وائي ؛ نص د ادآء نه دے کافی دپاره د قضاء بمثل معقولٍ ، بلکه يا به نص جديد وي او که دا نه وي نو تفويت به وي او که دا نه وي نو بيا به فوات وي.

دلائل: اوّل به دليل د مشهورينو ذکر کړو ، دليل د مشهورينو دا دے چې سبب د ادآء نه دے کافی دپاره د قضاء ؛ ځکه په وقت د ادآء کښې چې کوم فضيلت دے ، نو د هغې تدارک ممکن نه دے ، ځنګه چې نبی ﷺ د رمضان په باره کښې فرمائيل دي ﴿**من فاته صوم يومٍ من رمضان لم يُقض عنه صوم الدهر كله**﴾[1] ددې معنی دا شوه چې د هغې فضيلت نه شي حاصلولے ، نو په ادآء کښې هغه فضيلت شته او قضاء کښې نشته ، نو د قضاء دپاره لابدې شوه د نص جديد نه ، چنانچه د مانځه په باره کښې نص دپاره د ادآء ﴿واقيموالصلوٰة﴾ او نص دپاره د قضاء نبی ﷺ فرمائي: ﴿**مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا اسْتَيْقَظَ أَوْ ذَكَرَ**﴾[2] دے او د رمضان په باره کښې نص دپاره د ادآء ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[3] او نص دپاره د قضاء ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[4] دے.

---

[1] لم اجد بهذا اللفظ ولفظ: [سنن أبي داود (۲/ ۳۱۵)] هكذا ، مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ فِي غَيْرِ رُخْصَةٍ رَخَّصَهَا اللهُ لَهُ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صِيَامُ الدَّهْرِ، هكذا.
[2] تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر المروزي (۲/ ۱۰۰۱).
[3] سورة البقرة ، الأية:۱۸۵.
[4] سورة البقرة ، الأية:۱۸۵.

اعتراض په مشهورينو: چې تاسو وايئ د قضاء دپاره لابدې ده د نص جديد نه ، نو نذر معين چې يو انسان وکړې د روژې يا د اعتکاف او هغه دده نه فوت شو ، نو د هغې قضاء به راؤړې حالانکه نص جديد پکښې نشته؟ **جواب:** دا نص عام دے که صراحتاً وې او که دلالةً وې ، په نذر کښې اګر که صراحةً نشته خو دلالةً شته ، هغه دا چې کوم مأمور به ده په ځان باندې نذر کړے وو نو هغه ده فوت کړو ، نو دا تفويت قائم شو په مقام د نص جديد. **سوال:** چې يو سړے په ځان باندې يو معين نذر کړے دے او ده قصداً ترک نه کړو ، بلکه د آفت سماوې د وجې نه فوت شو ، نو هلته خو تفويت نشته ، بلکه فوات دے؟ **جواب:** پدې صورت کښې به دا فوات قائم ګرځي په مقام د نص جديد.

دلائل د **محقيقينو** مصنف ﷬ ذکر کوې په ﴿لأن بقاء أصل الواجب﴾ سره ، حاصل يې دا دے چې کوم نص د ادآء دے نو دغه نص د قضاء دپاره هم کافى دے او نص جديد ته ضرورت نشته ؛ يعنى چې کله د الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ د طرف نه امر وشو د يو مأمور به په يو وقت کښې او دې بنده دغه مأمور به ادآء نه کړو نو هغه نص چې د ادآء دپاره دے هغه به د قضاء دپاه هم کافى وې ؛ ځکه يو مأمور به چې د مکلّف د ذمّى نه لرې کيږې نو دهغې درى/٣ طريقى دي ١ـ **مَنْ عَلَيْهِ الحَق** حق لره صاحب د حق ته حواله کړې ٢ـ صاحب الحق خپل حق لره **مَنْ عَلَيِهِ الحق** ته معاف کړې ٣ـ **مَنْ عَلَيِهِ الحق** عاجز شې ددغه حق د ادآء کولو نه ، مونږ چې سوچ وکړو ؛ مثلاً چې د يو سړې نه مونځ يا روژه قضاء شوه او ده ونه نيوله نو دده ذمّه نه ده فارغه شوې په ادآء سره ؛ ځکه ادآء يې نه ده کړې او صاحب الحق ده ته معافى هم نه ده کړې ، او دے عاجز هم نه دے ؛ ځکه دا نفس صوم او نفس صلوٰة سړے ادآء کولے شې ؛ ځکه د هغې مثل شته البته ددې وقت چې کوم فضيلت دے نو د هغه فضيلت نه دا **مَنْ عَلَيِهِ الحق** عاجز دے ؛ ځکه ددغې فضيلت الوقت مثل هم نشته ، چې ددې جنس نه داسې يو مثل راغلے وې چې هغه دا وکړې او دغه فضيلت حاصل شې او نه د شارع د طرف نه د هغې دپاره څه ضمان شته ، او دا مونږ پده باندې لازم هم نه وايو د وجې د عجز نه ، خو د عجز د فضيلت الوقت نه دا خبره نه لازميګې چې نفس مونځ او نفس روژه دې ددې نه ساقط شې ، سقوط د فضيلة الوقت مستلزم نه دے سقوط ددغه مأمور به لره.

اعتراض: تاسو وايئ نص جديد د قضاء دپاره نه راځې او ددې ضرورت نشته نو د مانځه او روژې په باره کښې ولې راغلے دے؟ **جواب:** دا دپاره د تنبيه دے ، چې دا مأمور به ستا د ذمّې نه ساقط نه دے او که دا دپاره د لازمولو وے نو بيا ديته قضاء وئيل نه دې پکار. بيا په کومه امورو کښې چې نص راغلے دے نو هغه ددې په ذمّه باندې دې او په کومو کښې چې نه دے راغلے چې هغه نذر معيّن دے نو دا هم دده په ذمّه باندې دې ، دا مونږ قياس کؤ پدې باندې ، لکه: د مانځه يا د روژې يا د اعتکاف نذر معين يې وکړو او هغه ددې نه قضاء شو ، نو قضاء يې لازم ده پده باندې ، نذر معيّن مقيس شو ، مونځ او روژه مقيس عليه ، علت مشترکه دا دے چې هر واحد عبادت دے. **اعتراض:**

قياس خو هم سبب دے نو په نذر معيّن کښې چې تاسو د قياس د وجې قضاء وايئ نو دا خو هم سبب جديد شو؟ **جواب:** قياس **مُثْبِتْ** نه دے بلکه قياس **مُظْهِرْ** دے.

﴿لأن بقاء اصل..﴾ "**أَنَّ**" حرف دے د حروفو مشبه بالفعل نه "**بقاء أصل الوجوب**" اسم د "**أَنَّ**" دے "**للقدرة**" متعلق دے د بقاء سره ، علت دے دپاره د بقاء "**على مثل**" جار مجرور متعلق دے د قدرت سره او "**من عنده**" جار مجرور متعلق دے د "**كائن**" محذوف سره ، چې هغه د "**مثل**" دپاره صفت دے "**قربة**" منصوب دے بناء بر تميز ، دا "**سقوط فضل الوقت....ضمان للعجز**" مينځ کښې جمله معترضه ده دپاره د دفع د سوال چې هغه مخکښې تير شو "**أمرٌ معقولٌ**" خبر دے دپاره د "**أَنَّ**" نو اصل عبارت داسې شو «**لأن بقاء أصل الواجب للقدرة على مثل من عنده قربةً امرٌ معقولٌ**»

٥ـ ترجيح د ماهو الرّاجح: بعضې علماء مذهب د مشهورينو لره ترجيح ورکړې ده چې هغه شيخ قوام الدين اتقانى صاحب دے ، خو اکثر علماء مذهب د محقيقينو لره ترجيح ورکوې ، لکه: شمس الأئمه ، فخر الإسلام ، امام ابوزيد او زمونږ مصنف ﷭ ؛ ځکه فقهى مسائلو باندې چې مونږ سوچ وکړو نو بظاهر داسې هم شته چې د محقيقينو د مذهب ترجيح ترې معلوميږې او داسې هم شته چې د مشهورينون د مذهب ترجيح ترې هم معلوميږې ، ليکن زمونږ مصنف ﷭ چې د محقيقينو مسلک لره ترجيح ورکړه نو د مشهورينو د دليل نه يې جواب کړے دے ، فقهى مسائلو کښې چې د محقيقينو د مذهب ترجيح معلوميږې ، نو يوه/١ مسئله دا ده چې د يو سړې نه په حَضَرْ کښې څلور/٤ رکعته مونځ قضاء شو نو په سفر کښې به ددغې قضاء په څلور رکعته باندې کوې ، که نص جديد نه لابُدِې وے د قضاء دپاره حقيقتاً او حُکماً نو بيا خو پکار دا وه چې په سفر کښې دوه/٢ رکعته قضاء پده باندې وے ، او چې په سفر کښې د چا نه مونځ قضاء شو نو حَضَر کښې به دوه/٢ رکعته قضاء راوړې ، دغه شان هغه مونځ چې جهرې دے هغه د چا نه فوت شو نو که ددې مونځ قضاء د سرّې مونځونو په وقت کښې راګرځوې په امامتئ سره نو جهراً به قضاء راوړې او که سرّې مونځ ترې قضاء شي او د هغې قضاء د جهرې مونځونو په وقت کښې راوړې نو قضاء به سرّې راوړې ، نو معلوم شوه چې کوم سبب د ادآء دے نو هغه د قضاء هم دے ، هغه مسائل چې د هغې نه د مشهورينو د مسلک ترجيح معلوميږې ؛ نو هغه دا چې يو سړے بيمار دے او د بيمارئ د وجې نه هغه رکوع سجده په اشاره باندې کوې او دده نه مونځ پدې حالت کښې قضاء شو ، نو د صحت په حالت کښې چې دے قضاء راوړې نو په رکوع او سجده سره به قضاء راوړې نو که نص د ادآء نص د قضاء وے نو پکار دا ده چې پده باندې په اشارې سره مونځ وے ، دغه شان عکس ددې مسئلې.

جواب د طرفه د محقيقينو نه: په بيمارئ کښې چې کله پده باندې مونځ لازم شوے وو نو د عارض د وجې نه وو ، بيا چې دے صحيح شو نو هغه عارض د خپلو لوازمو سره ختم شو ، او په صحت

کښې چې پده مونځ لازم شوے وو په رکوع سجدې سره نو بغير د عارض نه وو او چې دے بيمار شو نو دغه مونځ پده لازم دے خو د عارض د وجې نه دے او عارض کښې اشاره راځي.

﴿وفيما إذا نذر..﴾ غرض د مصنف ﷫ دفع د اعتراض ده ، چې تاسو وايئ کوم نص دپاره د ادآء دے نو هغه د قضاء هم دے او بل طرف ته تاسو وايئ چې يو سړې په ځان باندې د رمضان د مياشتې اعتکاف نذر کړو ؛ چې دې متصل رمضان کښې به څه اعتکاف کوم او رمضان راغلو او ده روژې ونيولې او اعتکاف يې ونه کړو نو عقل دا تقاضاء کوې چې دا اعتکاف دې دده نه ساقط شې ، لکه څنګه چې امام ابويوسف ﷫ وائي او وجه دا وائي چې دې سړې په ځان باندې اعتکاف نذر کړے وو پدې رمضان کښې نو هغه چې ختم شو نو دهغې واپس راتلل ممکن نه دې او اعتکاف بغير د روژې نه هم نه وې ، نو دے عاجز دے او کله چې يو سړے عاجز شې د يو مأمور به نه نو هغه ساقط وې د هغې نه ، يا پکار دا ده چې په بل رمضان کښې دے قضاء راوړې ، لکه څنګه چې امام زفر ﷫ وائي ؛ ځکه دا بل رمضان ددې مثل دے ، حالانکه تاسو وايئ چې اعتکاف دده نه ساقط هم نه دے او په بل رمضان کښې هم نه کيږې ، بلکه ددې رمضان او بل رمضان په درميان کښې به دا سړے اعتکاف کوې د نفلې روژو سره ، نو چې تاسو پده باندې اعتکاف لازم کړو د نفلی روژو سره حالانکه ده په ځان باندې اعتکاف لازم کړے وو د رمضان ، نو معلوم شوه چې د قضاء دپاره د بل سبب نه لابدې ده او هغه داسې چې ده تفويت کړے وو نو د تفويت د وجې نه پده باندې نفلی روژې راغلې؟ نو مصنف ﷫ د هغې جواب کوې ؛ حاصل د جواب دا دے ، چې: کله دې سړې په ځان باندې اعتکاف ددې رمضان نذر کړو نو ده د مقصودې روژې سره په ځان باندې اعتکاف نذر کړو ؛ ځکه اعتکاف مشروط او روژه ورسره شرط دے ، نبی ﷺ فرمائي: ﴿لا إعتكاف إلا بصوم﴾ او دا قانون دے چې يوسړے په ځان باندې يو داسې څيز لازم کړې چې هغه مشروط بشرطٍ وې ، نو دا لازميګې پده باندې سره ددې شرط نه ، لکه: يو سړے په ځان باندې مونځ لازم کړي نو ددې مونځ د وجې نه پده باندې اودس هم لازم شو ، نو دغه شان دا اعتکاف هم دے چې دے به ددې اعتکاف سره مقصودې روژې نيسې او مقصودې روژې نفلی روژې دې ؛ ځکه د رمضان روژه پده باندې د مخکښې نه لازم وه ، ددې وجې نه فقهاء وائي کوم شيء چې په چا باندې لازم وې نو په هغې کښې نذر نه راځي ، پکار خو دا وه چې دې سړې يوه/ مياشت د نفلی روژو سره اعتکاف کړے وے ، خو د متصل رمضان د شرافت د وجې نه ديته دا سهولت حاصل شو ؛ ځکه په رمضان کښې يوه/ روژه په ۷۰ روژو او نفل په فرضو ګرځي ، خو دې سړې د دې نه فائده حاصله نه کړه او روژې يې ونيولې او اعتکاف يې ونه کړو ، نو هغه اصل واپس شو چې هغه مقصودې روژې نيول وو ، نو ددې وجې نه مونږ وايو چې دے به ددغې اعتکاف قضاء راوړې په نفلی روژو سره ، او ساقط کولے يې ترې هم نه شو ؛ ځکه دے عاجز نه دے د نفلی روژو نه ، او که تاسو وايئ چې آئنده رمضان کښې به يې وکړې؟

نو مونږ وايو داسې نه شو کولے ؛ ځکه دا يو امر موهوم دے ، دا پته نه لګي چې دا سړے به هغې ته پاتې شي يا نه ، که څوک دا اوائې چې که آئنده رمضان پده باندې راغلو نو دده اعتکاف دې پکښې صحيح شي کنه؟ نو مونږ وايو داسې هم نه شو کولے ؛ ځکه آئنده رمضان ددې اعتکاف دپاره محل نه دے او نه مثل مِنْ عِندِه دے بلکه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حق دے.

﴿فصام ولم يعتكف﴾ مصنف ﷺ اوئيل چې ده روژه ونيوله او اعتکاف يې ونه کړو ، ددې نه دا معلومه شوه چې که چرته روژه يې نه وه نيولې ، نو اوس ددغه روژې قضاء که دے راوړې او اعتکاف پکښې کوې نو صحيح کيږي ؛ ځکه صحت ددې اعتکاف دپاره پدې روژه کښې دوه/٢ سببه کيدے شي ، يو/١ سبب فضيلت د وقت وو او دويم/٢ اتصال د اعتکاف ددې مياشتې د روژې سره ، پديکښې هغه يو سبب ختم شو چې فضيلت د وقت وو ، ليکن هغه دويم/٢ سبب شته ؛ چې هغه اتصال د اعتکاف دے ددې مياشتې د روژې سره ، اګر چې حُکماً دے.

> ثُمَّ الْأَدَاءُ الْمَحْضُ مَايُؤَدِّيهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلٰى مَاشُرِعَ ، مِثْلُ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ ، وَأَمَّافِعْلُ الْفَرْدِ فَأَدَاءٌ فِيْهِ قُصُوْرٌ أَلَا تَرٰى أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ ، وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ أَدَاءٌ يَشْبَهُ الْقَضَاءَ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ إِلْتَزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْإِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَايَتَغَيَّرُ فَرْضُه بِنِيَّةِ الإِقَامَةِ فِى هٰذِه الحَالَةِ كَمَا لَو صَارَ قَضَاءً مَحْضاً بِالفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِأَنَّهُ مُؤَدٍّ فِيْ إِتْمَامِ صَلٰوتِهِ

ترجمه: * بيا دا اداء محض هغه تسليم د عين واجب دے ـ يعنى د عدم نه وجود ته راويستل ـ چې اداء يې کړې انسان سره د خپل وصف نه په هغه طريقه چې دا مشروع شوې وې ، لکه اداء کول د مونځ شو په جماعت سره او هر چې فعل د منفرد دے نو دا اداء ده چې پديکښې قصور دے ، آيا ته نه ګورې چې يقيناً جهر ساقط دے د منفرد نه او فعل د لاحق پس د فراغ د امام نه اداء ده چې مشابهت ساتې د قضاء سره پدې اعتباره چې دې لاحق لازم کړې ده اداء د امام سره کله چې ده تکبير تحريمه اوئيله ددې امام سره او په تحقيق سره فوت شو دده نه دا په اعتبار د حقيقت سره او ددې وجې نه چې دا اداء شبيه بالقضاء ده ، نه متغير کيږي فرض د لاحق مسافر په نيت د اقامة سره پدې حالت کښې ، لکه چې اوګرځې دا فرض قضاء محض په فوت کيدلو سره بيا موجود شي مغيّر ، په خلاف د مسبوق باندې ؛ ځکه دا مسبوق اداء کونکے دے په اتمام د مانځه خپل کښې*

تشريح: ﴿ثم الأدآء المحض﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تعريف د اداء او قضاء نه او ددې خبرې نه چې سبب دپاره د قضاء څه شيء دے نو اوس يې شروع وکړه په اقسامو د اداء باندې ، بيا به اقسام د قضاء ذکر کوې ، د اداء دری/٣ قسمونه به ذکر کړې او په حقوق الله کښې به په هغې باندې تفريع د امثلۀ وکړې او په بعضى امثلۀ کښې به تطبيق د مثال د ممَثَّل سره وکړې ، حاصل دا شو چې اداء اوّلاً په دوه/٢ قسمه ده ١ـ اداء محض ٢ـ اداء شبيه باقضاء ، بيا اداء محض په دوه/٢ قسمه ده ؛ کامل او قاصر ، اداء محض ديته وائې چې په هغې کښې بالکل د قضاء سره په يوه وجه د وجوهو باندې مشابهت نه وې ،

او نه تغير په اعتبار د وقت سره وي ، او چې څنګه التزام شوے وي د هغې نه خلاف هم نه وي او کامل ادآء هغې ته وائي چې ادآء څنګه مشروع شوې وي او التزام يې شوے وي نو هغه شان ادآء شي ، قاصر هغې ته وائي چې د **مَاشُرِعَ** پشان ادآء نه شي ، شبيه بالقضاء هغې ته وائي چې څنګه التزام شوے وي په هغې جهت سره ادآء نه شي بلکه په بل جهت سره ادآء شي.

﴿مثل ادآء الصلوٰة بجماعة﴾ د مونځ مشروعيت د جماعة سره شوے دے ، چې انسان مونځ د جماعة سره ادآء کړي نو ديته ادآء کامل وائي "صلوٰة" نه مراد فرضي مونځ دے او تراويح او وتر په رمضان کښې ، فرض مونځ ځکه په جماعت سره مشروع شوے دے چې حديث کښې راځي امام ترمذي رانقل کړے دے د عبد الله بن عباس ﷺ نه ، نبي ﷺ فرمائي: کله چې ځه د معراج نه واپس شوم نو ماته جبرائيل ﷺ دوه/٢ ورځې امامتی راکړه د بيت الله سره په اوله ورځ باندې يې هر مونځ په اوّل وقت کښې او په دويمه ورځ باندې يې هر مونځ په آخر وقت کښې وکړو په جماعت سره او وتر او تراويح په رمضان کښې نبي ﷺ په جماعة سره کړې دي ، نو چې يو سړے مونځ يا تراويح او وتر په رمضان کښې په جماعة سره وکړي ، نو دا ادآء کامل ده ؛ ځکه چې څنګه يې مشروعيت شوے دے نو دغه شان ادآء شو او تغير پکښې هم نه دے راغلے په اعتبار د وقت سره ؛ ځکه په خپل وقت کښې ادآء شو.

﴿وأمّا فعل الفرد﴾ غرض د مصنف ﷺ مثال د ادآء قاصر ذکر کول دي ؛ چې يو سړے يواځې د مونځ ادآء وکړي نو دا ادآء ده خو پديکښې قصور دے ؛ ځکه څنګه چې مشروع شوے دے نو په هغه طريقې سره ده ادآء ونه کړه ، مشروعيت د مونځ په جماعت سره شوے دے او دده نه جماعت فوت شو ﴿ألا ترىٰ أن الجهر..﴾ دا علامه ذکر کوي ددې دپاره ، چې د منفرد نه جهر ساقط دے او حال دا دے چې کوم مونځونو کښې جهر دے په جماعت سره ، نو په هغه جهر سره کمال راځي او چې جهر پاتې شي نو سجده سهو به کوي ، دده نه جهر ساقط شو نو نقصان پکښې راغلو نو ادآء ناقصه شوه کامله نه ده.

﴿وفعل للاحق..﴾ غرض د مصنف ﷺ مثال پيش کول دي دپاره د هغه ادآء چې شبيه بالقضاء وي ، ددې مثال د پوهې نه مخکښې يو څو اصطلاحات پيژندل ضروري دي ١ـ **امام**: دا هغه دے چې د مقتديانو نه مخکښې ولاړ وي ٢ـ **مقتدي**: چې په امام پسې شاته ولاړ وي ، مقتدي بيا په درې/٣ قسمه دے ١ـ **مدرک**: چې د اوّل نه تر آخره ټول مونځ د امام سره وکړي ٢ـ **مسبوق**: چې آخر سر د امام سره وکړي ٣ـ **لاحق**: دا هغه ته وائي چې د امام سره اوّل سر وکړي خو د څه عذر په وجه باندې آخر سر د امام سره ونه کړي ، وضاحت د مثال داسې دے ؛ چې يو مسافر مقتدي وي او په امام مسافر پسې د دوو/٢ رکعتو نيت وکړي ، يو رکعت يې وکړو د امام سره ، نو دده اودس مات شو ، کله چې ده اودس کولو نو امام فارغ شوے وو ، نو مقتدي به دا باقي مانده مونځ داسې کوي ، چې لکه دے په

امام پسې ولاړ دے ، قرأت به نه کوي ، لکه څنګه چې په امام پسې وروستو ولاړ وي او قرأت نه کوي او که دده نه سهو وشوه نو سجده سهو پرې هم نه ده لازم ، لکه څنګه چې د امام سره پده باندې سجده سهو نه لازميږي ، نو دا اداء ده خو داسې اداء چې شبيه بالقضاء ده ، اداء خو ورته ځکه وايو چې په خپل وقت کښې يې مونځ اداء کړو ، شبيه بالقضاء ورته ځکه وايو چې څنګه ده إلتزام کړے وو نو هغه شان اداء ونه شوه ، ده چې د امام سره تکبير تحريمه اوئيله نو ده په ځان باندې د امام سره اداء داسې لازم کړې ده چې د اوّل نه تر آخره به ټول مونځ د امام سره کوم او هغه شان مونځ ونه شو.

﴿ولهٰذا لايتغيّر..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې قسم باندې تفريع کول دې ، بيا دلته دوه/٢ جهتونه دې ، جهت د اداء او جهت د قضاء ، مصنف ﷺ لره پکار وه چې ده تفريع په دواړو جهتونو کړې وے ، خو مصنف ﷺ صرف په جهت د قضاء باندې تفريع کړې ده او په جهت د اداء باندې يې نه ده کړې ؛ ځکه هغه واضح ده ، هغه به مونږ ذکر کړو **انشاء الله تعالى...!**

د لاحق دا فعل د قضاء سره مشابه دے ؛ چې پدې کښې قضاء راغله او دا يو قانون دے چې قضاء په تغير د مغيِّر سره او په تبديل د مبدِّل سره نه متغيّر کيږي او نه بدليږي ، لکه د يو انسان نه په سفر کښې دوه/٢ رکعته مونځ قضاء شو او دے کورته راغلو حضر ته نو تغير راغلو ؛ ځکه مخکښې مسافر وو اوس مقيم شو ، خو په قضاء شوې مونځ کښې تغير نه راځي ، يا په حضر کښې د چا نه مونځ قضاء شو او دے مسافر شو ، نو تغير راغلو ؛ ځکه مخکښې مقيم وو اوس مسافر شو ، خو په مونځ کښې تغير نه راځي ، څلور رکعته مونځ به کوي ، لکه يو سړے دے مسافر دے په امام مسافر پسې ولاړ وو په داسې مونځ کښې چې هغه څلور/٤ رکعته وي او يو/١ رکعت چې ده وکړو نو دويم/٢ رکعت کښې دده اودس مات شو او دے د اودس کولو دپاره لاړو داسې حد ته چې هغه دده خپل وطن وو ، يا اودس يې کولو او چې واپس راغلو نو امام فارغ شوے وو او دومره وقت وو چې دے پکښې دغه مونځ کولے شي ، ده نيت د اقامة پدې ځائے کښې وکړو نو پدې نيت د اقامة او پدې خپل وطن ته داخليدو سره دغه مونځ کښې تغير نه راځي دے به صرف يو/١ رکعت کوي ؛ ځکه پديکښې د قضاء جهت دے او په قضاء کښې په تغير د مغيّر سره او په تبديل د مبدِّل سره تغير او تبديل نه راځي ، که دا خالص اداء وے نو پکار ده چې پديکښې تغير راغلے وے ؛ ځکه اداء کښې تغير راځي ، چنانچه تاسو وئيل دي چې يو مقتدي په امام مسافر پسې د څلورو رکعتو نيت وکړو او دے مسافر وو او په درميان کښې ده نيت د إقامة وکړو او امام سلام وګرځولو نو دے به څلور/٤ رکعته پوره کوي.

﴿بخلاف المسبوق..﴾ مسبوق هغه چاته وائي چې د هغې نه د اوّل سر مونځ تلے وي ، نو دا مسبوق که په قضاء د مافات کښې ـ چې امام فارغ شو او ده نيت وکړو او مغيّر راغلو نو دغه مغيّر لره اعتبار شته ـ نو که ده نيت د اقامة وکړو نو اوس به د دوو/٢ په ځائے باندې څلور/٤ کوي ؛ ځکه دې مسبوق نه ده لازم کړې په ځان باندې اداء کول ددې مونځ د امام سره ؛ ځکه اوّل سر دده نه تلے دے

؛ نو دا خالص اداء كونكے دے او پديكښې په تغير د مغيِّر او په تبديل د مبدِّل سره تغير او تبديل راځي.

تفريع په جهت د اداء: هغه دا چې دا لاحق پدې طريقې سره مونځ وكړې ، نو دده مونځ اداء شو ، كه اداء نه وے نو بيا پكار دا وه چې وقت باقي وے نو مونږ پده باندې ددې مونځ اداء لازم كړې وے ، خو مونږ پده باندې ددې قضاء نه لازم كؤ لهٰذا دا اداء شوه.

اعتراض: دا قسم اداء چې پديكښې قضاء هم ده ، نو تاسو ديته اداء شبيه بالقضاء وايئ ، نو قضاء شبيه بالأداء ورته ولې نه وايئ؟ **جواب:** پدې قسم اداء كښې چې قضاء ده نو دا اداء اصل ده ؛ ځكه چې مونځ په وقت كښې كوې ، تغير پديكښې په اعتبار د التزام سره راغلے دے او التزام وصف دے او تسمية كښې اصل لره اعتبار وې نه وصف لره ، نو دا تسمية مونږ دې لره په اعتبار د اصل سره وركړې ده ، قضاء ورته نه وايو ؛ ځكه بيا به مونږ وصف لره اعتبار وركو او وصف تابع دے ، ضعيف دے ، دې لره څوک اعتبار نه وركوې په مقابله د اصل كښې.

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ: قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا ، وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ ، وَاحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهٖ ثَبَتَا بِالنَّصِّ ، وَلَانَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ ، وَلَابَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ ، لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ ، وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ فَأَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ إِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللهِ فَضْلًا ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رح فِيْ الزِّيَادَاتِ: يُجْزِئُهٗ إِنْ شَآءَ اللهُ تعالى كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِيْ الصَّوْمِ.

ترجمه: *او قضاء په دوه/۲ قسمه ده ، قضاء په مثل معقول ، لكه: څنګه چې مونږ مخكښې ذكر كړ دې او په مثل غير معقول ، لكه: فديه شوه په باب د صوم كښې په حق د شيخ فاني كښې او په حج سره ليګل د بل چا په وقت د عجز دائم كښې په خپل مال سره دا دواړه ثابت شو دې په نص سره او مونږ ته نه دے معلوم مماثلت په درميان د روژې او فديه كښې او نه په درميان د حج او نفقه كښې ، ليكن دا وجوب احتمال لرې چې وې دې معلول په نفس الأمر كښې په علت دعاجزئ سره او مونځ د روژې نظير دے ، بلكه دا مونځ ډير اهم دے د روژې نه ؛ نو مونږ امر وكړو دې مكلّف عاجز عن الصلوٰة ته د فديې وركولو د وجې د احتياط نه او مونږه اميد ساتو د قبول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه په اعتبار د فضل د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سره او وئيل دې امام محمد ﷺ په زيادات كښې ؛ كافي كيږې فديه كه چرته خوخه شې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، لكه څنګه چې تبرُّع او مهرباني وكړې پدې فديې سره وارث في الصوم*

تشريح: ﴿والقضاء نوعان﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د انواعو د اداء نه نو شروع يې وكړه په اقسامو د قضاء باندې ، مصنف ﷺ دوه/۲ قسمونه ذكر كوې ؛ قضاء بمثل معقول او قضاء بمثل غير معقول ، صاحب د نورالأنوار والا درې/۳ قسمونه ذكر كړې دې ؛ قضاء بمثل معقول ، قضاء بمثل غير معقول او قضاء شبيه بالأداء ، زمونږ مصنف ﷺ دوه/۲ قسمونه ځكه ذكر كړه ـ ددې كتاب شارحين

وائې ـ چې اصل کښې دا قضاء شبيه بالأدآء پدې دواړو قسمونو کښې داخل ده ؛ ځکه کومه قضاء شبيه بالأدآء چې وې نو يا به بمثل معقول يا به بمثل غير معقول وې ، ابتداء کښې مونږ د قضاء انواع ذکر کړې وو ، څلور/٤ انواع دي ١ـ قضاء محض ٢ـ قضاء شبيه بالأدآء ، بيا قضاء محض په دوه/٢ قسمه ده ١ـ قضاء بمثل معقول ٢ـ قضاء بمثل غير معقول ، بمثل معقول په دوه/٢ قسمه ده ؛ کامل او قاصر ، نو څلور انواع داسې شو ١ـ قضاء محض بمثل معقول کامل ٢ـ قضاء محض بمثل معقول قاصر ٣ـ قضاء بمثل غير معقول ٤ـ قضاء شبيه بالأدآء ؛ قضاء محض هغې ته وائي چې په هغې کښې بالکل معنى د ادآء نه وي ، قضاء شبيه بالأدآء هغې ته وائې چې په هغې کښې من وجه قضاء وې او من وجه ادآء وې ، مثل معقول هغې ته وائي چې د هغې ادراک په عقل سره کيدلے شي ؛ يعنى که چرته شريعت نه وے وارد شوے نو عقل دا معلوملے شوه چې دا ددې قضاء ده ، او بمثل غير معقول هغې ته وائې چې د هغې ادراک په عقل سره نه شي کيدلے بغير د ورود د شرعې نه ، دا مقصد نه چې د عقل نه خلاف ده ؛ وجه دا ده چې ټومره احکامات شرعية دي نو دا ټول د عقل او فطرت موافق دي ، خو کله کله عقل په خپله د هغې ادراک کولے شي بغير د ورود د شرعې نه او کله عقل قاصر وي په ادراک د هغې کښې بغير د ورود د شرعې نه.

﴿كما ذكرنا﴾ لکه مونږ چې يو سړے په خپل وقت ونه کړې قضاء شي او بيا ددغې مانځه قضاء دے راګرځوي په مانځه سره نو دا مونږ د هغه مونږ مثل دے ، مماثلت دے ددوئ په درميان کښې او مدرک بالعقل هم دے ، دغه شان قضاء د صوم په صوم سره هم ددې مثال دے.

﴿كالفدية فى باب الصوم﴾ دا اولنے مثال ذکر کوې دپاره د قضاء بمثل غير معقول ، چې يو شيخ فانى ـ شيخ فانى هغه بوډا ته وائې چې داسې عمر ته ورسيګې چې په هغه عمر کښې دے روژې نه شي نيولے او د دوباره روژو نيولو طاقت يې هم نه وي ـ نو د هغه په باره کښې نص راغلے دے ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[1] مفسّرين وائې دلته "**لام**" مقدّر دے «**أى: لايطيقونه**» چې هغوئ طاقت نه لرې د روژې نيولو نو لازم ده په هغوئ باندې فديه ورکول ، او داسې "**لام**" مقدر واقع کيږې ، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾[2] دلته مفسّرين وائې "**لام**" مقدّر دے «**أى: أن لا تضلو**» دغه شان: «وجعل فيها رواسى أن تميد بكم» «**أى: أن لا تميد بكم**» ، سوال دفع شو چې کوم نص تاسو ذکر کوئ نو دا خو د دعوى سره موافقت نه خورې ؛ دعوئ خو دا وه چې عاجز شي د روژې نه او په نص کښې راځې چې ﴿**يطيقونه**﴾ نو يو جواب دغه شو ، او بل جواب دا دے چې دا باب افعال دے او د باب افعال يوه/١ خاصه سلب المأخذ دے ؛ معنى *چې د دوئ طاقت سلب شوے وې د روژې نيولو نه نو پدوئ باندې فديه لازم ده* او که ﴿**يطيقونه**﴾ په

---

[1] سورة البقرة ، الأية:١٨٢.
[2] سورة النساء ، الأية:١٧۶.

خپله معنی شي نو دا بيا د ابتداء د اسلام سره تعلق ساتي ؛ چې په ابتداء د اسلام کښې د هر چا خوخه وه که هغه روژه نيسي او که د روژې فديه ورکوي ، بيا دا حکم منسوخ شو پدې قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] اوس د شيخ فاني دپاره چې فديه راغل ده نو دا په اجماع د صحابه کرامو رضي الله عنهم سره راغل ده او اجماع د أمة په منزله دنص ده په قطعيت کښې.

﴿واحجاج الغير بماله..﴾ دا دويم مثال ذکر کوي دپاره دقضاء بمثل غير معقول ؛ چې يو سړے عاجز شي د حج کولو نه دائماً او بل چا لره وليګي ، يا دے مړ شي او دهغه ولې بل چا لره وليګي دده په مال سره ، ددې په باره کښې نص حديث د خثعمية رضي الله عنها راغلے دے ، دا أسماء بنت عميس ده او د خثعم قبيلې سره ددې تعلق وو ، د جعفر ابن أبي طالب بی بی وه او ذات الهجرتين ده ؛ چې حبشې ته يې هم هجرت کړے وو او دهغې نه پس يې مدينې ته هم هجرت کړے وو ، ددې خاوند جعفر رضي الله عنه په موتة کښې وفات شوے وو ، د هغې د وفات نه ديته لويه صدمه رسيدلې وه ، بيا ابوبکر صديق رضي الله عنه ددې سره نکاح کړې وه ، نو دا د نبي ﷺ خواته راغله او وے وئيل: ﴿**يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لاَ يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ**﴾[2] "**أَفَأَحُجَّ**" په فتحې د همزې سره به صيغة د فعل مضارع معلوم واحد متکلم شي ، معنی به شي *آيا څه دده د طرف نه حج کولے شم؟* خو پدې صورت کښې زمونږ دعوی نه ثابتوي ؛ ځکه دعوی زمونږ دا وه چې څوک د حج نه عاجز شي يا دے مړ شي نو دهغه په مال سره بل څوک وليګلے شي او دلته خو د هغه په مال سره بل څوک نه دې ليګلے شوې ، بلکه دا اسماء بنت عميس وائي چې د هغه د طرف نه څه حج کوم ، ددې وجې نه بعضي علماء وائي چې په بعضو رواياتو کښې دا په صيغة د فعل ماضي سره راغلے دے «**أَفَأُحِجَّ عنه**» معنی *آيا په حج سره ليګل کيدے شي دده د طرف نه* او که په فتحې سره شي نو بيا به معنی دا شي *آيا څه حج اوکړم دده د طرف نه ؛ يعنی څه دده د طرف نه څوک وليګم دده په مال سره* نو بيا هم دعوی ثابتيګي ، دويم حديث د عبدالله بن عباس رضي الله عنهما نه نقل دے فرمائي: ﴿**أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن أختي نذرت أن تحج، وإنها ماتت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟)) قال: نعم قال: ((فاقض دين الله؛ فهو أحق بالقضاء))**﴾[3] [متفق عليه] نو پدې دواړو نصوصو سره دا احجاج الغير بماله ثابت شو ، اوس زمونږ په عقل کښې د روژې او فديې په درميان کښې مماثلت نه راځي نه صورتاً او نه معنیً ، صورتاً خو واضح دے ؛ چې روژه ځان لره څيز دے او فديه مال ځان لره څيز دے ، يو عرض دے بل ذات ، معنیً دا چې په روژه کښې تجويع النفس وي او په مشقت کښې ځان اچول وي او په فديه

---

[1] قد مر.
[2] صحيح البخاري (٢/ ١٣٢).
[3] شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٦/ ١٩٤٠).

كښې تشبيع النفس وې ، يا دا روژه عرض دے ؛ ځکه افعال دې او دا فديه يو ذات دے مال وې ، ددې دواړو په درميان کښې مماثلت نشته خو په شريعت کښې مقرر شوي دې ، نو مونږ به يې منو او عقل ترينه انکار هم نه کوو ؛ ځکه د الله د طرف نه چې کوم حکمونه کيږي نو هغه دپاره د امتحان وې ، نو هغه په روژه کښې هم وې او په مال ورکولو کښې هم وې ، او دغه شان د حج او نفقې په درميان کښې هم مماثلت نشته نه صورتاً ؛ دا واضح ده او نه معنیً ؛ پدې شان چې حج کښې **إتعاب النفس** وې او افعال مخصوصه وې په **بقاع مخصوصۀ** کښې او نفقه داسې نه ده ، مال لګول دي.

﴿لکنّه يحتمل﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د اعتراض ده ؛ چې هر کله دا فديه په باب د صوم کښې خلاف العقل شوه اوغير معقول ده ، نو دا قانون دے چې کوم شيء خلاف العقل ثابت شي نو په هغې باندې قياس د بل شيء نه شي کولے ، په خپل مورد پورې خاص وي ، حالانکه تاسو مونځ قياس کوئ په روژه باندې ؛ چې که د يو مکلّف نه مونځ پاتې شو او دے مړ شو ، نو که دې وصيت کړے وو نو فديه به ورکولے شي ددې مړې د طرف نه ، د هر مانځه په سر باندې يوه/١ فديه ، لکه څنګه چې د هر روژې په سر يوه/١ فديه ده ؛ چې هغه نصف صاع د غنمو دے ، نو په شپه ورځ کښې شپږ/٦ مونځونه دې ، پنځه/٥ فرض او يو/١ وتر چې واجب دې او دا مذهب أصح دے ، اګر چې بعضو وئيل دي چې د ټولې ورځې د مونځونو نه به يوه/١ فديه ورکوې خو دا مذهب صحيح نه دے ، نو مصنف ﷺ ددې نه جوا ب کوي ، چې: په مکلّف باندې چې مونږ فديه په مانځه کښې وايو نو دا مونږ مِنْ بَابِ الإحتياط وايو او داسې نه چې دا مونږ قياس کو په صوم باندې ، هغه داسې چې په حق د صوم کښې کوم نص راغلے دے: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[1] نو ددې په باره کښې دا احتمال هم شته چې دا نص خاص وې صرف د روژې سره تعلق ساتې او بل چاته متجاوز نه وې او دا احتمال هم شته چې پديکښې علت عام وې او بل طرف ته متجاوز وې ، نو که دا نص خاص وې نو بيا صرف د روژې سره تعلق ساتې بل طرف ته نه اوړې ، خو کيدے شي چې علت عام وې پدې شان سره چې دا روژه عبادت دے او حکم د فديې راغلو نو مونځ هم عبادت دے ، بلکه اهم دے د روژې نه ؛ ځکه مونځ عبادت محضه دے او روژه عبادت دے په واسطه د قهر النفس سره ، نو صلوٰة حَسَنْ لِعَينِهِ شو او روژه حَسَنْ لِغَيرِهِ شوه ، نو پکار ده چې په مونځ کښې هم په فوت کيدلو سره فديه راشي ، نو مونږ به دا مونځ قياس کړو او روژه به مقيس عليه کړو او علت مشترکه به د دواړو/٢ په مينځ کښې «کونها عبادة» کړو او حکم به دا وې چې هلته فديه ورکول په قضاء کولو کښې وه نو دلته به هم فديه شي په قضاء کولو کښې ، نو مونږ د احتياط د وجې نه اوئيل چې فديه دې ورکړې ،که چرته په فديه کښې دغه دويم جهت وو چې علت عام شي ، نو مونږه حق ته ورسيدو

[1] سورة البقرة ، الأية:١٨٤.

پده باندې فديه لازم شوه ، او كه نص خاص وو صرف د روژې سره ، نو بيا هم دده پيسې ضائع نه شوې بلكه صدقه شوه.

﴿وقال محمد ؒ فی الزيادات﴾ غرض د مصنف ؒ پدې قول د امام محمد ؒ سره چې په زيادات كښې يې ذكر كړے دے ؛ ددې خپل قول تأئيد كول دي ، پدې شان چې كوم امور ثابت شې په دلائلو شرعيو سره ؛ چې هغه قرآن ، سنت ، إجماع الأمة او قياس دې ، نو هغه نه وې معلق په مشيَّت بلكه جزماً وئيلے كيږي ، او امام محمد ؒ دا حكم معلق كړو تر مشيَّت د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پورې نو معلوم شوه چې دا قول ـ چې دے به فديه وركوې د مانځه نه ـ احتياطاً دے ، قياساً نه دے ؛ ځكه كه قياساً وے نو بيا به دا جزماً وئيلے شوے وے ، معلق به نه وے تر مشيَّت د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پورې ﴿كما إذا تطوّع به الوارث..﴾ مقصدا دا چې ، كله د يو/١ چا په ذمه باندې روژه وې او دے عاجز شوے وې ددغې روژې نه ؛ ځكه شيخ فانی كرځيدلے دے او په ژوند كښې ده فديه نه وه وركړې او دے مړ شو ، وصيت يې هم ونه كړو د فديې وركولو ، نو دده ورثاؤ د خپل طرف نه تبرع او احسان وكړو او ددغه ميّت چې كومه تركه او ميراث وو ، په هغه تركه او ميراث كښې ددغې مړې د روژو فديه وركړه ، يا يې د خپل طرف نه وكړه ، نو "**ان شاء الله**" د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه مونږ اميد ساتو چې دغه به قبول شي ، نو دلته هم مونږ د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه اميد ساتو چې دا به قبول شي.

وَلَانُوْجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ أَوْ بِالْقِيْمَةِ بِإِعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامَ التَّضْحِيَّةِ بَلْ بِإِعْتِبَارِ إِحْتِمَالِ قِيَامِ التَّضْحِيَّةِ فِيْ أَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ أَصْلًا إِذَا هُوَ الْمَشْرُوْعُ فِيْ بَابِ الْمَالِ ، وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ إِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِالْوَقْتِ ، وَلِهٰذَا قَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ ؒ : فِيْمَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِيْ الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ قُرْبَةً ، لٰكِنَّا نَقُوْلُ: بِأَنَّ الرَّكُوْعَ يَشْبَهُ الْقِيَامَ فَبِإِعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَايَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُوَلّٰى بِهَا فِيْ الرُّكُوْعِ إِحْتِيَاطًا ، وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ أَدَاءٌ كَامِلٌ ، وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ أَدَاءٌ قَاصِرٌ

ترجمه: *او مونږ نه واجبو تصدق بالشاة په شاة سره ـ كه چرته هغه شاة قائم وې ـ يا په قيمت سره ـ كه چرته شاة قائم نه وې ـ په اعتبار د قيام د تصدّق په ځائے د اُضحيې ، بلكه په اعتبار د احتمال د قيام د قربانۍ په أيامو د قربانۍ كښې په ځائے د تصدّق په طريقه د اصل سره ؛ ځكه چې دا تصدّق مشروع دے په باب د مال كښې او ددې وجې نه چې دا احتمال لرې چې دا تصدّق اصل شې نه واپس كيږې دا وجوب د تصدّق مثل ته چې قربانې ده په واپس كيدلو د وقت سره او ددې وجې نه ـ چې كوم شيءِ كله فوت شي او دهغې مثل د مكلّف سره نه وې نو ساقطيګې او قضاء د هغې دپاره نه وې ـ نو وئيل دې امام ابويوسف ؒ په باره د هغه چا كښې چې امام لاندې باسې په اختر كښې په داسې حال كښې چې ركوع كونكے وې ، نو دا به تكبيرات نه وائي ؛ ځكه دا نه دے قادر په مثل د تكبيراتو فائيتو د خپل طرف نه په طريقه د ثواب سره ، ليكن مونږ وايو چې ركوع مشابه ده د قيام سره ، نو په اعتبار ددې شبهې سره نه متحقق كيږې فوات نو اتيان به كيدے شې په تكبيراتو سره په

ركوع کښې د وجې د احتياط نه ، او دا أقسام د ادآء او قضاء ټول متحقق کيږې په حقوق العباد کښې څنګه چې په حقوق الله کښې متحقق شوې وو ، نو سپارل د عين غلام چې غصب شوے وې ـ په هغه طريقه باندې چې په کومه طريقه ده غصب کړے دے ـ ادآء کامل ده او رد کول ددې غلام چې غصب شوے دے په داسې طريقې سره چې مشغول بالدين وې يا مشغول بالجنايت وې په يو سبب چې هغه سبب راغلے وې په لاس د غاصب کښې ، ادآء قاصر ده*

تشريح: ﴿ولانوجب التصدق بالشاة﴾ غرض د مصنف ﷫ پدې عبارت سره دفع د يو سوال ده ؛ چې مخکښې کوم تحقيق تاسو وکړو په باب د قضاء کښې نو د هغې نه دا خبره معلوم شوه چې کوم څيز غير معقول وې او هغه فوت شې او دهغې مثل د مکلّف سره نه وې نو هغه ساقطيګې او کوم شيء چې غير معقول وې نو په هغې باندې قياس د بل شيء نه کيږې ، په خپل مورد پورې خاص وې ، او حال دا دے چې تاسو ددې خلاف کړے دے ، پدې شان چې د اختر په ورځ باندې قرباني کول غير معقول دې ؛ ځکه د اختر په ورځ دومره وينه توئ شې نو دا يو قسم لره تعذيب د حيوان دے ، خو دا په نص سره ثابت شوې دې خلاف القياس ، صحابه کرامو ﷡ تپوس کړے وو د نبي ﷺ نه: ﴿**يا رسول الله ما هذه الأضاحي؟ قال: سنة أبيكم إبراهيم**﴾[1] دغه شان نبي ﷺ فرمائيل وو: ﴿**من وجد ساعة لأن يُضَحِّيَ فلم يُضَحِّي فلايحضر مُصَلَّنا**﴾ پدې نصوصو سره ددې قُربت او عبادت معلوم شوے دے ، نو پکار دا ده چې د اختر په ورځ څوک دا کوې نو ثواب دې پکښې وې او چې د اختر ورځ ختمه شې نو دا خلاف العقل دې بيا دې ساقط شې ، حالانکه تاسو وايئ چې که يو سړے غريب وو او قربانې پرې نه وه واجب او دې قرباني واغستله او بيا يې په دغه أيّامو کښې ذبح نه کړه يا يې نذر کړے وو د څاروې معيّن او بيا يې په هغه أيامو کښې ذبح نه کړو ، نو تاسو وايئ ؛ چې که دغه أيام تير شو او هغه څاروے پدې داړو صورتونو کښې په خپله موجود وو نو د هغې تصدّق به کوې ، او که هغه څاروے هلاک شوے وو نو د هغې د قيمت تصدّق به کوې ، نو ددې قانوم نه خلاف وشو؟ نو مصنف ﷫ ددې اعتراض نه جواب کوې ، حاصل د جواب دا دے ، چې: پدې سړې چې مونږ دا تصدّق وايو نو دا احتياطاً وايو ، قضاءً يې نه وايو او نه په طريقې د قياس سره ؛ چې ګنی دا صدقه مونږ قياس کو په اضحي باندې ، احتياطاً داسې چې په أيامو د اضحي کښې دا احتمال هم شته چې دا اضحيه اصل وې او چې اضحيه ونه شې نو دا تصدّق د هغې قائم مقام شې ، او دا احتمال هم شته چې په أيّامو د اضحيه کښې دا تصدّق اصل وې او دا اضحيه د هغې په ځائے باندې قائم شوې وې ؛ پدې شان چې د قربانئ دا کوم أيّام دې نو دا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د طرف نه د خپل بنديانو دپاره د ضيافت او ميلمستوب أيّام دې او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کريم ذات دے ، دغه کريم ذات چې د خپل

---

[1] سنن ابن ماجه (٢/ ١٠٤٥).

بندیانو ضیافت کوې نو په **أطیب** طعام سره او **أطیب** طعام قرباني ده ، پدې شان سره چې په دغه ځاروې کښې کوم نجاست او پلیتې وې نو هغه په خارج کولو د دم مسفوح سره ختمه شوه او په تصدّق سره ځکه د خپلو بندیانو ضیافت نه کوې چې هغه د خلقو د مال هغه خیرے دے ، ددې وجې نه د نبي ﷺ او د آل د نبي ﷺ او د موالیو د نبي ﷺ دپاره د صدقاتو اغستل حرام دې ، او د مالدارو دپاره اغستل هم جائز نه دې د عدم حاجت په وجه باندې او تصدق ځکه "خیرے" دے ، چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په قرآن کښې فرمائي: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[1] بیا چې کله أیام د قربانۍ اوتل نو اصل په خپله راواپس شو ؛ چې تصدق دے او تصدّق پدې وجه باندې أصل دے چې پدې سره د بندیانو هر قسمه حوائج پوره کیږي ؛ ځکه د بندیانو حوائج فقط د خوراک نه وې ، بلکه په صورت د قرضونو کښې هم وې ، په صورت د جامه پیزار کښې هم وې ، په صورت د بیمارۍ کښې هم وې او په قربانۍ کولو صرف د هغه د خوراک کار کیږي دا نور نه کیږي ، دویمه/۲ وجه دا چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په خپلو بندیانو باندې په عبادت مالی کښې د مال یوه حصه لازم کړې ده د هغه د طبیعت نه خلاف دپاره د ابتلاء او امتحان ؛ ځکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په خپل بندیانو باندې شکر لازم کړے او شکر د هغه جنس خپل نه وې ، کوم څیز چې پده باندې واجب وې د هغه د جنس نه شکر وې ؛ د ژبې شکر دا دے چې په هغې باندې ثناء او صفت وشي ، د أعضاء شکر دا چې په هغې د چا خدمت وشي ، نو د مال شکر دا دے چې د هغې یوه/۱ حصه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره ورکړې د خپل طبیعت خلاف ، نو هر کله چې په أیّامو د قربانۍ کښې دوه/۲ احتماله شو نو مونږ احتیاطاً پده باندې تصدّق لازم کړو.

﴿ولهٰذا لم یعد إلی المثل..﴾ دا پرې اوس تفریع کوې ، مقصد دا چې که چرته دغه سړې پدې شاة باندې تصدّق ونه کړو ، یا دهغې په قیمت او آئنده کال د قربانۍ أیّام راغله او پدې أیّامو کښې دے اوس قرباني کوې د هغې مخکښې قربانۍ په ځائے باندې نو دا نه کیږي ؛ ځکه هغه أیّامو کښې مونږ ده لره اعتبار ورکړ چې ته قرباني وکه ؛ نو په هغې کښې دا احتمال غالب دے چې تصدّق اصل وې ، چې تصدّق ته شاة یا قیمت عود وکړو نو واپس قربانۍ ته نه عود کیږي.

﴿ولهٰذا قال ابو یوسف رح﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره تفریع کول دې په یو قانون په مذهب د امام ابویوسف ﷺ چې دا قانون د ماقبل نه جوړ شوے دے ، مخکښې چې کوم تفصیل وشو نو دهغې نه دا قانون جوړ شو چې کوم امر مشروع خلاف العقل وې ، صرف په نص سره ثابت شوے وې او دهغې مثل د مکلّف سره نه وې او هغه ساقط شي نو بس بیا هغه ساقط وې ، په بنده باندې د هغې قضاء نشته ، لکه: د اختر مونځ ، تکبیرات التشریق ؛ ځکه دا ثابت شوي دې خلاف العقل او

---

[1] سورة البقرة ، الأية:١٠٣.

كوم شيء چې ثابت شي خلاف العقل او د بنده سره د هغې مثل نه وي او هغه فوت شي نو بيا يې قضاء نشته ؛ نو امام ابويوسف ﷫ پدې باندې دا خبره تفريع کړې ده چې يو سړے د اختر په ورځ راغلو او امام رکوع ته راخکته شوے وو ، اوس دا سړے که دغه تکبيرات زوائد وائي نو رکوع ترې فوت کيږي او رکوع فرض ده ، نو امام أبويوسف ﷫ وائي: چې دا سړے به رکوع ته راخکته کيږي او تکبيرات زوائد دده نه ساقط شو ؛ ځکه د تکبيرات زوائدو مقام قيام دے او قيام دده نه فوت شوے دے په رکوع کښې قيام نشته ، لکه څنګه چې پدې سړي باندې په رکوع کښې قرأت نشته يا يو سړے په وتر کښې امام په رکوع کښې رالاندې کړې ؛ نو پده باندې دعاء قنوت نشته نو دغه شان تکبيرات زوائد هم پده نشته.

﴿ولكنّا نقول بأن الركوع..﴾ چونکه دا خبره د طرفينو ﷬ د مذهب خلاف ده نو مصنف ﷫ امام ابويوسف ﷫ ته جواب کوي ، د طرفينو ﷬ په نزد باندې مسئله دا ده ؛ چې کله په داسې حالت کښې مقتدې راغلو چې امام په رکوع کښې دے د اختر په ورځ ؛ نو دے به رکوع ته راخکته کيږي او د تکبيراتو زوائدو قضاء به راوړي په رکوع کښې احتياطاً او دا احتياط پدې بناء دے ، چې پدې رکوع کښې مِنْ وجه قيام فوت شوے دے ؛ ځکه نصف اعلىٰ پکښې راخکته دے ، خو مِنْ وجه پديکښې قيام شته پدې شان سره چې نصف أسفل پديکښې نه دے راخکته شوے ، او اعتبار نصف أسفل لره وي په فرق راوستلو کښې په درميان د قيام او قعود کښې ، هم دا وجه ده چې کله يو سړے په قاعده کينی نو تاسو هغه ته ناست وايی ، حالانکه د هغه نصف أعلىٰ ولاړ دے ، خو ناست ورته وائي چې نصف أسفل د هغه ولاړ نه دے ؛ نو دا حالت د رکوع حسّاً هم پشان د قيام دے ، او معنىً هم پشان د قيام دے ، پدې شان چې امام لره يو سړي په حالت د رکوع کښې رالاندې کړو نو دا رکعت دده وشو ؛ که دا رکوع په حکم د قيام کښې نه وے نو پکار دا وه چې دا رکعت دده نه وے شوے ، نو ددې وجې نه مونږ دا وايو چې په رکوع کښې تسبيحات وئيل سنت دي او تکبيرات زوائد واجب دي ، نو د تسبيحاتو په ځائے به تکبيرات اوائي احتياطاً ، البته لاسونه به په تکبيراتو کښې نه اوچتوي ؛ ځکه لاسونه اوچتول سنت دي او په زنګونانو لاس کيخودل هم سنت دي ، نو په يو سنت به بل سنت نه پريږدي.

﴿وهٰذه الأقسام كلها يتحقق..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د اقسامو د ادآء او قضاء نه په حقوق الله کښې نو اوس مصنف ﷫ امثله ذکر کوي د اقسامو د ادآء او قضاء په حقوق العباد کښې ، نو وائي: چې دا اقسام څنګه په حقوق الله کښې متحقق کيږي نو دغه شان په حقوق العباد کښې هم متحقق کيږي. ﴿فتسليم عين العبد المغصوب..﴾ دا مثال دے دپاره د ادآء محض کامل ؛ صورت د مسئلې دا دے ، چې: تا د يو سړي نه غلام په زور باندې واغستلو دغه غلام چې تا په کومه ورځ ددغه سړي او مالک نه اغستلو او په کومه صفاتو موصوف وو ، پدې شان چې بالکل بدن يې روغ وو او

مشغول بالجنايت نه وو او بيا دغه مالک ته دا غلام تا په دغه طريقې سره واپس کړو ؛ نو ديته ادآء کامل وائي ، ادآء خو ځکه ده چې هغه عين غلام يې ورکړو کوم چې ده غصب کړے وو ، کامل ځکه ده چې په کومه صفاتو سره يې غصب کړے وو د هغه صفاتو سره يې واپس حواله کړو ﴿ورِدّه مشغولاً بالدّين أو بالجناية..﴾ دا مثال د ادآء قاصر دے ، مقصد دا چې غلام تا په کومه ورځ غصب کولو او پديکښې کوم صفات وو ؛ نو چې په کومه ورځ دې مالک ته واپس کړو نو په هغه صفاتو کښې تغير راغلے وو ، پدې شان چې تا په کومه ورځ غصب کولو نو د چا پرې څه قرض نه وو يا يې څه جنايت نه وو کړے او د غاصب سره دے مشغول بالدّين شو ؛ چې تجارت وغيره يې وکړه او په هغې کښې مشغول بالدّين شو او مسئله دا ده چې غلام داسې کارونه وکړه نو مالک به ګرفتاره کيږي او که د مالک سره څه نه وو نو بيا به پکښې دا غلام خرڅيګي يا يې د غاصب سره جنايت وکړو او دده د لاس نه څوک قتل شو ، نو پده باندې قصاص راغلو مشغول بالجنايت شوو ؛ ځکه د هغې په بدله کښې به دا غلام قصاص کيږي ، نو دا ادآء قاصره شوه ، ادآء خو ځکه ده چې عين غلام يې ادآء کړو ، قاصر ځکه ده چې کومه صفات پکښې وو نو په هغې کښې تغير راغلو ، نو ثمره پدې دا مرتب ده چې که دې غاصب دا غلام مالک ته واپس کړو او د مالک په کور کښې دا غلام مړ شو او په هغه قرض کښې دے خرڅ نه شو کوم چې دده په ذمه وو يا په هغه جنايت کښې دے قصاص نه شو کوم چې ده کړے وو ؛ نو د غاصب ذمّه فارغ شوه ؛ ځکه ادآء ده او که چرته دا غلام د مالک په کور کښې په قرض کښې چا ونيولو يا په هغه جنايت کښې دے قصاص شو ، نو مالک به د غاصب نه قيمت دده اخلي ؛ ځکه ده ادآء قاصر کړې وه ، نو که دے په هغې کښې نه وے ګرفتاره شوے نو بيا خو ادآء وه خو چې کله پکښې ګرفتاره شو نو ګويا کښې ده د سر نه ادآء نه ده کړې ؛ نو د هغې قيمت به ورکوي.

وَإِذَا أَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهُ أَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ شَبِيهًا بِالْقَضَآءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَمْلُوْكُهُ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتّٰى يَنْفُذَ إِعْتَاقُهُ دُوْنَ إِعْتَاقِهَا ، وَضَمَانُ الْغَصْبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ ، وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ كَانَ تَسْلِيْمُهُ الْقِيمَةَ قَضَاءً هُوَ فِيْ حُكْمِ الْأَدَآءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقُبُوْلِ كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى.

ترجمه: *او په هغه وقت کښې چې خاوند په مهر کښې ورکړې غلام د بل چا او بيا واخلې دا خاوند دغه غلام ، کيږي سپارل ددې سړې دې غلام لره ادآء تر دې چې مجبورولے به شي خزه په قبول باندې ، داسې ادآء چې شبيه بالقضاء ده پدې حيثيت چې دغه غلام مملوک د ده دے مخکښې د سپارلو نه خزې ته تردې چې نافذ کيږي اعتاق ددې خاوند ، نه اعتاق د خزې او تاوان ورکول د نفس او د اطرافو په مال سره دا قضاء ده په مثل غير معقول سره او کله چې نکاح وکړې په يو عبد بغير د

تعيين د هغه نه نو كيږي تسليم د زوج قيمت لره قضاء چې دا په حكم د ادآء كښې ده ، تردې چې دا زنانه به مجبوره كولے شي په قبول ، لكه څنګه چې راؤړې خاوند دې خزې ته هغه عبد مسمّٰى*
تشريح: ﴿وإذا أمهر عبد الغير..﴾ دا مثال دے د ادآء شبيه بالقضاء په حقوق العباد كښې ، مقصد ددې دا چې يو سړې د يوې خزې سره نكاح وكړه په يو عبد معيّن باندې ، كله چې نكاح وشو ؛ نو دې سړې هغه غلام واغستو او خزې ته يې وركړو ؛ نو ديته ادآء وائې خو داسې ادآء ده چې شبيه بالقضاء ده ، ادآء خو ځكه ده چې په كوم عبد باندې عقد شوے وو نو هغه عين عبد يې وسپارلو ، او قضاء ځكه ده چې حكماً دا غلام هغه نه دے په كوم باندې چې مهر شوے وو ؛ ځكه په كوم وقت كښې چې مهر پدې غلام باندې كيدو نو دا د بل چا په ملك كښې وو ، بيا چې دې سړې واغستو نو بل ملك ته راغلو او چې خزې ته يې وسپارلو نو د بل ملك شو او په تبدّل د ملك سره تبدّل راځې په عين كښې حكماً ؛ نو پدې وجه ادآء محض نه شوه ادآء شبيه باقضاء شوه ﴿حتّٰى تجبر على القبول﴾ اوس چې دا ادآء شوه نو په هغې يې تفريع وكړه چې دا خزه به مجبوره كولے شي ددې په قبول باندې ، خالص قضاء نه ده ؛ ځكه په خالص قضاء كښې څوک نه شي مجبوره كولے ، هم دا وجه ده كه دې سړې قيمت ددې غلام راؤړو نو بيا خزه نه شي مجبوره كولے كه خزه انكار كوې ، او شبيه بالقضاء ده نو په هغې يې دا تفريع وكړه چې: ﴿حتّٰى ينفذ اعتاقه..﴾ چې دغه غلام چې د هغه مخكښې سړې سره وو ؛ نو د هغه عتق نافذ كيدو د خاوند عتق نه نافذ كيدو ، بيا چې كله خاوند واغستو او خزې ته يې نه وو سپارلے نو د خاوند عتق نافذ كيدو ، او چې كله يې خزې ته وركړو نو د خزې عتق به نافذ كيږې د خاوند هغه به نه نافذ كيږې ، كه دا ادآء محض وے نو بيا پكار دا وه چې كله دا غلام دې خزې ته نه وے حواله شوے او دې خزې آزادولے نو دا آزاد شوے وے.
أمّا دا چې په تبدّل د ملك سره تبدّل په عين كښې حكماً راځې ، نو ددې دپاره دليل حديث دے ؛ چې امام بخارې او امام مسلم د عائشة رضي الله عنها نه نقل كړے دے : چې داخل شو رسول الله ﷺ او كټوئ جوش وهلو په غوښې سره ، نو نبي ﷺ ته روټئ پيش كړے شوه او تركارې د كور د تركارئ نه ، او بعضې رواياتو كښې راځې چې كجهورې پيش كړے شوې ، نو نبي ﷺ د خوش طبعئ په طور اوئيل: چې آيا څه نه وينم كټوئ لره چې پديكښې غوښه ده او بعضې رواياتو كښې راځې چې پدې غوښه كښې زمونږ حصه نشته؟ نو هغوئ اوئيل ولې نه ، خو دا غوښه ده چې صدقه شوې ده په بريره رضي الله عنها او «أنت لا تأكل الصدقة»[1] نو نبي ﷺ اوفرمائيل: «هو لكِ صدقة ولنا هديّة»[2] مقصد دا چې كله

---
[1] الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري (٣/ ٤٤٣).
[2] لم اجد بهذا اللفظ ولفظ :[صحيح مسلم (٢/ ٧٥٥)] هكذا ،هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ.

هغه مالک دیته ورکوله نو صدقه وه او اوس چې دا ته مونږ ته راکړې نو هدیه ده ، نو په تبدّل د ملک سره تبدّل په عین کښې راغلو.

﴿وضمان الغصب﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د امثلۇ د ادآء نه په حقوق العباد کښې نو شروع يې وکړه په امثلۇ د قضاء باندې په حقوق العباد کښې ، قضاء په څلور/٤ قسمه راځې ؛ نو د هغې دپاره به امثله ذکر کړې ، اولنې دوه/٢ قسمونه ـ قضاء محض بمثل معقول کامل ، او قضاء محض بمثل معقول قاصر ـ مصنف ﷺ پدې يو لفظ ـ ﴿وضمان الغصب قضاء بمثل معقول﴾ ـ سره ذکر کړې دې ، غصب وئيلے شې د چا نه په زور باندې يو څيز اغستل ، د مثال نه مخکښې دا خبره پيژندل ضروري دې چې مثل يو په ذوات الأمثال کښې راځي او بل په ذوات القيم کښې راځې ، بيا ذوات الأمثال درې/٣ دې **١ـ مکيلات**: چې دا د کيل لاندې راځې **٢ـ موزونات**: چې دا د وزن لاندې راځې **٣ـ معدودات متقاربه** ؛ نو که غصب يې کړے وو په ذوات الأمثال کښې ، لکه: غنم يې غصب کړې دې او بيا يې مغصوب منه ته غنم ورکړه ، نو ديته قضاء په مثل معقول کامل وائي ، قضاء په مثل معقول خو ځکه ده چې د غنمو مثل غنم راځې ، او کامل ځکه ده چې کوم څيز ده غصب کړے وو نو د هغې مثل يې ورکړو ؛ چې هم مثل دے صورتاً او هم معنیً او که د ذوات القيم نه وو ، لکه: حيوانات شو يا د ذوات الأمثال نه وو خو د هغې مثل په بازار کښې ختم شو نه ميلاويدو ، نو ديته قضاء بمثل معقول قاصر وائي ؛ ځکه کوم شيء چې ده غصب کړے وو او دا عوض چې دے اوس ورکوې نو دا د هغې مثل معنیً دے خو صورتاً نه دے.

﴿وضمان النفس..﴾ دا دريم/٣ قسم د قضاء ذکر کوې په حقوق العباد کښې ، مثال ددې دا دے چې د يو سړې د لاس نه بل انسان قتل شو خطاءً نو دے به د هغې ديت ورکوې ؛ چې هغه سل/١٠٠ اوښان يا ايک هزار/١٠٠٠ دينار يا دس هزار/١٠٠٠٠ درهم دې ، يا يو کس د بل کس خطاءً يو عضو ضائع کړه او په هغې کښې پده باندې ارش راغلو ، بيا بعضې اندامونه داسې دې چې په هغې کښې پوره ديت راځې ، لکه: دواړه سترګې ، د سترګو دواړه زيزمې ، پوزه ، شونډې ، دواړه لاسونه ، دواړه خپې ، دواړه غوږونه ، د لاسونو ټولې ګوتې ، د خپو پوره ګوتې ، حصيتين ، عضو مخصوص او بعضې داسې دې چې په هغې کښې پوره ديت نه راځې ، لکه: د لاس يوه/١ ګوته يې ضائع کړه نو پدې کښې د ديت لسمه/١٠ حصه راځې ، دوه/٢ ګوتې يې ضائع کړې نو پديکښې د ديت دوه/٢ لسمی/١٠ راځې ، کله ربع راځې ، کله ثلث او کله نصف او ديته ضمان د اطرافو وائي ، د فقهی په اصطلاح کښې ديته ارش وائي ؛ اوس دا سړے چې په قتل کښې ديت ورکوې نو دا قضاء ده ، ادآء نه ده ؛ ځکه ده انسان ضائع کړے دے او انسان خو واپس دا نه شي پيدا کولے او قضاء په مثل ده داسې مثل چې غير معقول وې ؛ ځکه مال مقرر شوے د نفس په عوض کښې ، د دواړو/٢ په مينځ کښې عقل مماثلت نه ثابتوې ؛ ځکه انسان مالک وې ، مال مملوک وې ، او انسان **مُبْتَذِلْ** وې ، مال **مُبْتَذَل** وې ؛ د مالک او مملوک په

درمیان کښې ، د **مُبْتَذِل** او **مُبْتَذَل** په درمیان کښې مماثلت نشته. **اعتراض:** چې هر کله دمال او نفس یا د اطرافو په درمیان کښې مماثلت نشته نو شرعې دا حکم ولې ثابت کړو؟ **جواب:** دا ددې وجې نه چې انسان عزت مند دے ، د انسان دا اندامونه هم عزت مند دي ؛ نو چې دا په مفتو کښې ضائع نه شي او خلق ددې د ضائع کولو نه ځان وساتي.

﴿وإذا تزوّج علىٰ عبدٍ..﴾ دا څلورم قسم د قضاء ـ قضاء شبيه بالأدآء ـ دپاره مثال ذکر کوي ؛ چې يو سړے د خزې سره په يو غلام باندې نکاح وکړي او هغه ورته متعيّن نه کړي ، چې نکاح وشو نو خزې مطالبه د غلام وکړه ، که دې سړي يو بے کاره غلام واغستو او خزې ته يې وسپارلو ، او خزې د هغې نه انکار کولو ، فيصله قاضي ته لاړه نو قاضي به يو درميانه غلام پدې سړي باندې لازم کړي ؛ بيا که دې سړي درميانه غلام واغستو او خزې ته يې وسپارلو نو ديته اداء وائي او که ددغه درميانه غلام قيمت يې ورکړو دې خزې ته نو دا قضاء ده او قضاء شبيه بالأدآء ده ، قضاء خو ځکه ده چې دې سړي عقد په غلام باندې کړے وو او ده د هغې په ځائے باندې قيمت ورکړو ، خو پديکښې معنىً اداء ده ، پدې شان چې دې سړي مهر په غير معيّن غلام باندې کړے وو ، چې نکاح که وشو نو د خزې او خاوند په درميان کښې نزاع راغله ؛ نو قاضي به درميانه غلام پدې سړي باندې لازموي او دا درميانه والے چې معلوميږي نو په قيمت معلوميږي ؛ نو ګويا چې قيمت اصل شو ، لهٰذا مونږ وايو چې دا قضاء ده خو شبيه بالأدآء ده.

خو دا خبره ذهن نشين کول پکار دي ، چې: په عبد غير معيّن باندې چې نکاح صحيح کيږي نو دا د امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد باندې ، د امام شافعي رحمه الله په نزد باندې نکاح نه کيږي ؛ ځکه هغه وائي دا غلام مجهول دے عقد بالمجهول نه صحيح کيږي ، امام صاحب جواب کوي ؛ چې صحيح ده بإعتبار الذات دا مجهول دے خو په اعتبار د وصف سره مجهول نه دے ، په قيمت سره معلوميږي ﴿حتّٰى تجبر على القبول..﴾ جانب د قضاء چونکه واضح وو نو په هغې باندې يې تفريع ونه کړه او جانب د اداء مجهول نه وو نو په هغې تفريع کوي ؛ چې دا زنانه به مجبوره کولے شي په قبول که دا انکار کوي ، نو که دا خالص قضاء وے نو مخکښې وئيلے شوي دي ، چې په خالص قضاء کښې څوک نه شي مجبوره کولے.

ثُمَ الشَّرعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوْبِ الْأَدَآءِ ، وَ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْأَدآءِ دُوْنَ الْقَضَآءِ ؛ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَايَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ ، وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَاكَوْنُهُ مُتَحَقَّقَ الْوُجُوْدِ ؛ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَايَسْبِقُ الْأَدَآءَ ، وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ ، أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ تَلْزَمُهُ الصَّلٰوةُ لِجَوَازِ أَنْ يَظْهَرَ فِيْ الْوَقْتِ إِمْتِدَادٌ بِتَوَقُّفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عليه السَّلَامُ ، فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوْعًا ، وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِيْ الْحَلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَآءِ ، وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتَ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِيْ السَّفَرِ أَنَّ خِطَابَ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيْ

ترجمه: *بيا شريعت فرق کړے دے په درميان د وجوب الأدآء او وجوب القضاء کښې ؛ نو ګرځولے يې دے قدرت ممکّنه شرط دپاره د وجوب الأدآء نه دپاره د وجوب القضاء ؛ ځکه قدرت ممکّنه شرط دے دپاره د وجوب ادآء او نه متکرر کيږي وجوب په واجب واحد کښې او شرط د وجوب الأدآء دپاره کون ددې قدرت ممکّنه دے چې توهم د وجود د هغې وې ، نه کون د ماذکر من القدرت چې ددې وجود متحقق وې ؛ ځکه دا کون د متحقق الوجود ، د ادآء نه مخکښې نه وې او ددې وجې نه مونږ وايو کله چې بلوغ ته ورسي ماشوم يا اسلام راوړي کافر په آخر وقت کښې نو لازم دے مونځ په دغه صبي بالغ باندې او په دغه کافر چې مسلمان شوے دے ، د وجې د جواز ددينه چې ظاهر شي په دغه وقت کښې امتداد په ودريدلو د نَمر سره ، لکه څنګه چې وو د سليمان ﷺ دپاره ، نو وګرځيدو اصل مشروع يعنی واجب پدې احتمال او نقل شو واجب د وجې دعجز نه پديکښې په اعتبار د ظاهر سره ، لکه په قسم کښې په مسح کولو د آسمان باندې او دا نظير د هغه چا دے چې داخل شي پده باندې اچانک وقت د مانځه او دے په سفر کښې وې ، نو خطاب د اصل چې اودس دے متوجة کيږي پده باندې ، بيا اوړي خاوړي ته د وجې د عجز حالی نه*

تشريح: ﴿ثم الشرع فرَّق..﴾ د عبارت د پوهی نه مخکښې چند خبرې ذهن نشين کول پکار دي: درى/٣ څيزونه دي ، يو/١ ممتنع ، دويم/٢ ممکن ، دريم/٣ واجب ؛ ممتنع بيا په درې/٣ قسمه دے: **أـ ممتنع لذاته:** چې په هغې کښې د ذات د وجې نه منع راغلې وې ، لکه اجتماع د نقيضينو يا ارتفاع د نقيضينو. **ب ـ ممتنع لغيره:** چې فی نفسه په هغې کښې امتناع نه وې خو د غير د وجې نه په هغې کښې امتناع راغلې وې ، لکه امتناع د کتابت د وجې د نشت والې د قلم او محل نه. **ج ـ** دريم قسم هغه دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د هغې د عدم خبر ورکړے وې ، يا هغه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په علم کښې معدوم وې ؛ نو جمهور او معتزله وائي چې ممتنع لذاته عقلاً نه دے جائز نو شرعاً هم نه دے جائز ، خو بعضې اشاعره وائي چې عقلاً جائز دے ، البته شرعاً واقع نه دے او ممتنع لغيره عقلاً نه دے جائز او شرعاً د اکثرو په نزد دا واقع هم نه دے ، البته د بعضې اشاعروو په نزد عقلاً هم جائز دے او شرعاً هم واقع کيږي ، پدې دوو/٢ کښې اختلاف دے او هغه چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د هغې د عدم خبر ورکړے وې يا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په علم کښې معدوم وې ، نو قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾[1] نو دا عقلاً هم جائز دے او شرعاً هم جائز دے په اتفاق د اهل سنت والجماعت سره.

قدرت په درې/٣ قسمه دے: **أـ قدرت حقيقيّه:** چې دا عبارت دے د إستجماع د شرائطو او د رفع د موانعو نه ، چې د فعل سره معی وې سابق ترې نه وې. **ب ـ قدرت متعارفه:** چې دا عبارت دے د

[1] سورة البقرة ، الأية:٧.

صحت او د سلامة الأسباب والآلات نه. **ج ـ قدرت مجازيه:** چې دا عبارت دے د توهم د سلامة الأسباب والآلات نه ، بيا دا خبره چې يو نفس وجوب دے ، بل وجوب الأدآء او بل وجود الأدآء ، پديکښې اتفاق دے چې د نفس وجوب دپاره قدرت شرط نه دے ، په سبب سره راځي ، او د وجوب الأدآء دپاره قدرت متعارفه شرط دے ، که دا شرط نه شي نو بيا تکليف بِمَا لَايُطَاق راځي او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] قدرت حقيقي ورلره شرط نه دے ؛ ځکه هغه دفعل سره معی وي او د مأمور به دپاره ددې نه مخکښې د قدرت وجود شرط دې ، دويم/۲ ددې وجې نه چې کوم خلق په کفر باندې مړه شي نو بيا دې هغوئ په ايمان مکلّف نه شي ، حالانکه هغوئ مأخوذ دي په کفر باندې ، دريم/۳ وجود الأدآء دے ؛ نو ددې دپاره قدرت حقيقيّه شرط دے ، بيا قدرت متعارفه په دوه/۲ قسمه دے **۱ـ قدرت ممکّنه:** چې ديته قدرت مطلقه او قاصره هم وائي ، دا ديته وائي چې: «**أدنىٰ ما يتمكّن به العبد من أدآء مالزمه من غير حرج غالباً**» لکه د يو انسان سره نصاب دے په هغې کښې دے زکوٰة ورکولے شي ، يا وقت د مانځه دے چې په هغې کښې هغه مونځ ادآء کولے شي ، يا زاد او راحله د انسان سره ده نو دے پرې حج کولے شي ، بغير د حرج نه ، "**غالباً**" ځکه وايو چې کله کله يو انسان ادآء د حج کولے شي بغير د زاد او راحلې نه خو دا نادر دې او پديکښې حرج ډير دے **۲ـ قدرت متعارفه متحققه:** ديته قدرت ميسّره او قدرت کامله هم وائي ، دا هغې ته وائي چې په هغې کښې يُسر او سهولت وي ؛ په اکثرو عبادات بدنيو کښې قدرت ممکّنه شرط دے دپاره د وجوب الأدآء ، او په ماليو کښې قدرت ميسّره شرط دے ، بيا دا قدرت ممکّنه چې شرط دے نو شرط توهم د سلامة الآلات کافي دے زمونږ په نزد او د امام شافعي ﷺ او په احنافو کښې د امام زفر ﷺ په نزد حقيقتاً سلامة الآلات شرط دے نفس توهم کافي نه دے.

مصنف ﷺ مخکښې د وجوب الأدآء او وجوب القضاء امثله ذکر کړه په حقوق الله او حقوق العباد کښې ، نو اوس فرق ذکر کوي په درميان د وجوب الأدآء او وجوب القضاء کښې ، باعث پدې فرق په مصنف ﷺ باندې داخبره شوه ؛ چې مخکښې مصنف ﷺ اوئيل: "د محقيقينو په نزد باندې چې کوم سبب دپاره د وجوب الأدآء دے نو هغه سبب دپاره د وجوب القضاء دے" نو ددې نه دا وهم پيدا کيدو چې هر کله دا دواړه متحد شو په سبب کښې نو دا به په قدرت کښې هم متفق وي چې د وجوب الأدآء دپاره قدرت ممکنه شرط دے ، نو د وجوب القضاء دپاره به هم شرط وي او دا وهم چې راځي نو د دوو/۲ وجوهو نه راځي ؛ يو/۱ دا چې کوم سبب دپاره دوجوب الأدآء وي نو هغه سبب دپاره د وجوب القضاء هم وي ، دويم/۲ دا چې کوم سبب دپاره د اصل وي نو هغه سبب دپاره د فرعې هم وي ، لکه: حَدَثْ دا سبب دے دپاره د اصل چې اودس کول دي نو دا سبب دے دپاره د فرع هم چې تيمّم

---

[1] سورة البقرة ، الأية:۲۸۶.

کول دي ، نو مصنف ﷺ په دغه خلقو باندې رد وکړو چې **مَابِه الإِشْتِرَاک** په درمیان د وجوب الأدآء او وجوب القضاء کښې صرف دا خبره ده چې کوم سبب دپاره د وجوب الأدآء دے ، نو هغه سبب دپاره وجوب القضاء هم دے ، په کل امورو کښې ددوئ په مینځ کښې اتحاد نه دے ؛ لهٰذا دوجوب الأدآء دپاره قدرت ممکّنه شرط دے خو دا لازم نه ده چې د وجوب القضاء دپاره دې قدرت ممکّنه شرط شي.

﴿لأن القدرة شرط الوجوب﴾ دا دلیل ذکر کوي ؛ چې قدرت ممکّنه شرط دپاره د وجوب دے ، لهٰذا که دا مونږ شرط دپاره د وجوب القضاء وګرځو ؛ نو تکرار به راشي د وجوب په واجب واحد کښې او تکرار د وجوب په واجب واحد کښې باطل دے ، لهٰذا قدرت ممکّنه شرط کول دپاره د وجوب القضاء هم باطل شو ، تکرار داسې راځي چې دا وجوب القضاء د وجوب الأدآء نه علاوه بل شیء نه دے ، بلکه د دغه وجوب دې بقاء ته وجوب القضاء وائي ، نو چې تا قدرت ممکّنه شرط کړو دپاره د وجوب القضاء نو وجوب القضاء ورسره مشروط شو او شرط چې راشي نو وجوب راځي ؛ نو د وجوب الأدآء دپاره ځان لره وجوب شو او د وجوب القضاء دپاره ځان لره وجوب شو ، حالانکه ددې دواړو دپاره وجوب یو وي.

﴿والشرط کونه متوهّم..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دفع د سوال ده ؛ چې ته وائې قدرت ممکّنه شرط دے دپاره د وجوب الأدآء او بل طرف ته تاسو وایئ چې یو سړے اهل وګرځېدو دپاره د یو واجب ، مثلاً: د ماښځه اهل وګرځېدو په دومره وقت کښې چې صرف یو ځل پکښې تکبیر تحریمه وئیلے کیدے شي ، نو دا مونځ پده باندې واجب دے ، دلته قدرت ممکّنه نشته او تاسو پده باندې مونځ واجب کوئ؟ نو مصنف ﷺ د هغې جواب کوي ؛ چې شرط د وجوب الأدآء دپاره کون ددې قدرت ممکّنه دے چې توهم د وجود د هغې وي ، نه کون د ماذکر من القدرة چې ددې وجود متحقق وي ، ځکه دا کون د متحقق الوجود د ادآء نه مخکښې نه وي ، د متحقق الوجود مقصد دا چې دا سلامتیا د آلاتو او اسبابو موجود وي او متوهم الوجود مقصد دا چې دا توهم وي ، چې دا موجودیدلے شي ، که بالفعل دغه سلامتیا د آلاتو او اسبابو په وقت کښې وي او که نه وي.

﴿ولهٰذا قلنا إذا بلغ..﴾ دا پرې اوس تفریع کوي ؛ چې کله یو ماشوم بلوغ ته ورسي یا کافر مسلمان شي په آخر وقت کښې ، چې په هغې کښې صرف د تحریمې په مقدار باندې وقت وي ، نو دا مونځ کول پدې دواړو باندې لازم دي ؛ ځکه پدې وقت کښې دا امکان شته چې پدیکښې امتداد راشي ، خو دا مسلک د امام صاحب ﷺ دے د امام شافعی ﷺ او په احنافو کښې د امام زفر ﷺ مسلک دا دے چې تحقق د وجود شرط دے ، لهٰذا که چا دومره وقت لاندې کړو چې په هغې کښې د هغه وقت مونځ کیدے شو ؛ نو دا مونځ پرې لازمیګي اوکه دومره وقت نه وو نو بیا نه لازمیګي.

﴿کما کان لسلیمان ﷺ﴾ دا دلیل ذکر کوي ددې دپاره چې وقت کښې امتداد ممکن دے ؛ ځکه بعضي روایاتو کښې دا راغل دي چې سلیمان ﷺ د اسونو په حفاظت کښې مشغول وو او نَمَر پریوتو

؛ نو مونځ ترې مؤخر شو ، سليمان ﷺ دعاء وکړه چې: "يا الله دا نَمَر واپس کړه" نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نَمَر واپس کړو ، دې روايت باندې کلام دے ، صحيح روايت د يوشع بن نون په باره کښې راغلے دے ؛ چې هغه جهاد کولو د يو قوم سره د جمعې په ورځ باندې او د خالي په ورځ باندې بيا جنګ کول منع وو ، نو هغه اوئيل: "اے نُوره ته مأمور يې په پريوتو باندې او ځه مأمور يم ددې کلي په فتح کولو باندې ، يا الله دا مونږ ته حصاز کړه" نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نَمَر حصار کړو او هغه کلے يې فتح کړو د خالي د ورځې د راتلو نه مخکښې او کوم روايت چې د على ﷺ په باره کښې قاضى عياض وغيره نقل کړے دے نو هغه موضوعې دے ؛ نو حاصل دا شو چې د نَمَر واپس کيدو په باره کښې روايت د على ﷺ موضوعى دے ، د سليمان ﷺ واقعه چې ده ذکر کړې ده دا ضعيفه ده ، او د بخارې په حديث کښې صحيح د يوشع بن نون په باره کښې راغل دې ﴿فصار الأصل..﴾ نو اصل واجب شو پدې احتمال او واجب نقل شو پديکښې د وجې د عجز نه ، بيا سوال راتلو چې داسې چرته بل ځائے کښې نظير شته؟ نو مصنف ﷺ ددې دپاره نظير ذکر کوې ﴿كما فى الحلف..﴾ چې يو سړې اوئيل "په الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مې دې قسم وې ، آسمان به مسح کوم" نو مسح کول د آسمان چونکه ممکن دې ؛ نبى ﷺ آسمان ته ختلے وو ، عيسىٰ ﷺ ختلے دے او د جناتو په باره کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾[1] خو چونکه فى الحال دا سړے عاجز دے نو دا حانث شو او کفاره به ورکوې. ﴿وهو نظير من هجم..﴾ دا بل نظير ذکر کوې ، چې کله په سړې باندې اچانک وقت داخل شې او دے مسافر وې دده سره اوبه نشته ، خو ممکنه ده چې په طريقه د کرامت ده ته اوبه ميلاؤ شې يا کيدے شې چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ده ته اوبه پيدا کړې په طريقه د خرق العادت سره ، لکه: څنګه چې د نبى دپاره ﷺ معجزةً اوبه پيدا شوي وې ؛ که اوبه پيدا شي نو اودس به وکړې او که پيدا نه شوې نو بيا به د هغې خليفه ته صيرورت کوې چې تيمم دے ، نو دغه شان په مانځه کښې هم ده ، که وقت اوړد شو نو د مونځ ادآء به کوې ، او که اوږد نه شو نو خليفه به کوې چې قضاء ده.

وَمِنَ الْأَدَآءِ مَالَايَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مُيَسَّرَةٍ لِلْأَدَآءِ وَهِىَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأُوْلٰى بِدَرَجَةٍ ، وَفَرْقُ مَابَيْنَهُمَا أَنَّ بالثَّانِيَةِ يَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيْرُ سَمْحًا سَهْلًا فَيُشْتَرَطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتٰى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقٰى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: بِأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكوٰةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ، والْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ، وَالْخَرَاجُ إِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعُ آفَةٌ ؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ الْأَدَآءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ، أَلَا تَرىٰ أَنَّهُ خَصَّ الزَّكوٰةَ بِالْمَالِ النَّامِىْ الْحَوْلِىْ ، وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً، وَالْخَرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمه: *او بعضې د ادآء نه هغه ده چې نه واجبيږي مګر په داسې قدرت سره چې هغه آسانونکے وې دپاره د ادآء او دا قدرة ميسّره زائد دے په اوّل باندې چې قدرت ممکنه دے په يوه/۱ درجې سره او

[1] سورة الجن ، الأية:۸.

فرق راوستونکے په درمیان د دوارو قدرتینو کښې ؛ چې یقیناً په دویم/۲ قدرت سره متغیر کیږې صفت د واجب د عسر نه یُسر ته ، نو گرځي دا واجب آسان ، نو شرط دے دوام د قدرت میسّره دپاره د بقاء د واجب ؛ ځکه واجب کله چې واجب شو په یو صفت نو باقی نه پاتې کیږې واجب مگر په دغه صفت سره ، او ددې وجې نه چې بقاء د قدرت میسّره شرط ده دپاره د بقاء الواجب ؛ نو مونږه وایو چې یقیناً ساقطیګي زکوٰة په هلاکت د نصاب سره ، او عشر په هلاکت د خارج سره ، او خراج ساقطیګي کله چې ختم کړي فصل لره آفت ؛ ځکه شریعت واجب کړي ده اداء په صفت د یُسر ، آیا ته نه گورې چې شارع خاص کړے دے زکوٰة د مالی نامی حولی سره ، او خاص کړے د عشر د خارج سره حقیقةً ، او خاص کړے دے خراج په قدرت لرلو سره د زراعت نه*

تشريح: ﴿ومن الأدآء مالايجب..﴾ مصنف رحمه الله فرق ذکر کولو په درمیان د وجوب الأدآء او وجوب القضاء کښې ؛ چې د وجوب الأدآء دپاره قدرت ممکّنه شرط دے او د وجوب القضاء دپاره قدرت ممکّنه شرط نه دے ، نو اعتراض وارد شو چې مونږ به درته وخایو چې وجوب الأدآء به وې او تاسو به په هغې کښې قدرت ممکّنه شرط نه وایئ ، لکه په یو انسان باندې زکوٰة واجب شو او دې انسان زکوٰة اداء نه کړو حتّٰی چې دده هغه مال ختم شو ، هلاک شو یا ضائع شو ؛ نو دغه زکوٰة واجب شوے وو په قدرت ممکّنه سره او تاسو وایئ چې پده باندې قضاء نشته او زکوٰة ترې ساقط شو ؛ ځکه دده قدرت ممکّنه ختم شوے دے ، نو قانون ستاسو نه صحیح کیږې چې قدرت ممکّنه دوجوب القضاء دپاره نه دے شرط ؛ ځکه دلته د وجوب القضاء دپاره هم دا قدرت ممکّنه شرط شو ، که نه وے شرط نو پکار دا وه چې دده نه زکوٰة نه وے ساقط شوے؟ نو مصنف رحمه الله جواب کوې ، حاصل د جواب دا دے ، چې: اداء په دوه/۲ قسمه ده ، یو/۱ قسم هغه وجوب الأدآء ده چې د هغې دپاره قدرت ممکّنه شرط دے ، بیا ددغې قدرت ممکّنه بقاء نه ده شرط دپاره د بقاء الواجب او دویم/۲ قسم هغه اداء ده چې د هغې دپاره قدرت میسّره شرط وې ، چې دیته قدرت کامله هم وائې ، ددې بقاء شرط ده دپاره د بقاء الواجب ، که قدرت میسّره وو نو واجب به باقي وې او که قدرت میسّره نه وو نو واجب به هم نه وې باقي ، بیا د قدرت تقسیم مخکښې شوے وو ، چې یو/۱ قدرت ممکّنه دے ، چې متوهّمة ورته هم وائې ؛ ځکه شرط یې متوهم الوجود وې او قدرت ناقصه او قاصره ورته هم وائې او دویم/۲ قدرت میسّره دے چې کاملة ورته هم وائې ، قدرت ممکّنة د وجې نه نفس وجوب راځې او په قدرت میسّرة کښې د نفس وجوب سره یُسر او آسانتیا هم راځې ، قدرت ممکّنه اکثر په عباداتو بدنیو کښې شرط دے ؛ اکثر ځکه وایو چې بعضې عبادات بدنیو کښې هم قدرت میسّره راځې او قدرت میسّره په اکثر عبادات مالیو کښې شرط دے ؛ وجه داده چې عبادت مالی کښې یو محبوب څیز د ځان نه جدا کول وې ، چې هغه اداء د مال ده او محبوب څیز د ځان نه جدا کول گران کار وې ؛ نو د هغې دپاره شریعت قدرت میسّره شرط کړو او بدني عبادت دومره گران نه وې ؛ نو د هغې دپاره یې قدرت ممکّنه شرط کړو. طبعاً دا سوال

راځې چې قدرت ممکّنه او میسّره کښې څه فرق دے؟ نو مصنف ﷺ دا فرق ذکر کوې په ﴿وهی زائدة..﴾ سره ، چې دا قدرت میسّره زائد دے په یوه/١ درجه باندې د قدرت ممکّنه نه ؛ ځکه قدرت ممکّنه نفس وجوب راولې او میسّره د نفس وجوب سره يُسر هم راولې. ﴿وفرق ما بينهما﴾ دې سره دویم/٢ فرق ذکر کوې په درمیان د قدرت ممکّنه او قدرت میسّره کښې ، بیا دا اولنے فرق معنوې وو او دا رسمي فرق دے ؛ یعنی د حکم په اعتبار سره دے ، دې سره سوال د فع شو: چې یو/١ فرق ذکر شو نو دویم/٢ ته څه ضرورت دے؟ نو جواب وشو چې مخکښې فرق معنوي دے او دا رسمي او حکمي دے ، بیا دا ”**فَرْقٌ**“ مصدر دے په معنی د اسم فاعل سره ؛ نو معنی به داسې شې *او فرق راوستونکے په درمیان د دواړو قدرتینو کښې ـ چې ممکنه او میسّره دې ـ یقیناً په دویم قدرت سره متغیر کیږې صفت د واجب د عسر نه يُسر ته ؛ نو ګرځې آسان* دا ﴿سهلاً﴾ یې روستو د ﴿سمحاً﴾ نه ذکر کړو دپاره د وضاحت ددې ، چې دا آسانتیا ته وائې ، بیا ددې دا معنی نه ده چې ګڼې دغه مأمور به واجب وو اوّلاً په صفت د عسر او پدې قدرت میسّره سره دا د عسر نه يُسر ته نقل شو ، بلکه معنی دا ده چې د اوّل نه دا فرض شوے دے په صفت د يُسر سره ، تغیر مقصد دا شو چې که چرته شارع دا فرض کړے وے په صفت د عسر نو هم جائز وو ، خو چې کله شارع دا په صفت د عُسر فرض نه کړو او دا یې فرض کړو په صفت د يُسر ، ګویا کښې دا د عسر نه متغیر شو يُسر ته او عرب داسې وائې: «**ضيِّق فم الرّكيّة**» تنګه کړه خوله د کوهې ، نو ددې دا مقصد نه دے چې مخکښې ددې کوهې دا خوله کولاؤ وه ته یې تنګه کړه ، بلکه مقصد دا دے چې د کوهې د ابتداء نه داسې شروع وکړه چې خوله یې تنګه راشې.

﴿لأن الحق متى..﴾ دا دلیل ذکر کوې ددې دپاره چې دوام د قدرت میسّرة شرط دے دپاره د بقاء د واجب ، که دا قدرت میسّرة وو واجب به وې او که نه وو نو واجب به نه وې ؛ ځکه کله چې واجب په یو صفت باندې واجب شو ، نو دا په دغه صفت باندې واجب پاتیږې ، دې سره سوال دفع شو ؛ چې دا قدرت خو شرط دے دپاره د واجب او بقاء د شرط نه ده ضرورې دپاره د بقاء د مشروط ، لکه: شهادت په باب د نکاح کښې ، چې دا شهادت شرط دے دپاره د نکاح ، نو چې د دوو/٢ شاهدین مخې ته نکاح وشو او دا دواړه بیا مړه شو ، نو نکاح نه ختمیږې ، ځکه بقاء د شرط د واجب دپاره ضرورې نه ده ، که دغه ګواهان وو نو هم نکاح باقی دے او که نه وو نو هم نکاح باقی دے ، نو دغه شان دلته چې دا قدرت میسّرة شرط شو دپاره د عبادات مالیو نو ددې بقاء نه ده شرط دپاره د بقاء د واجب او که ته یې شرط کوې نو بیا خو دې پدې صورت کښې نکاح صحیح نه شې ـ په صورت د موت د شاهدینو کښې ـ؟ **جواب:** شرط په دوه/٢ قسمه دے: یو/١ شرط محض ؛ چې معنی د علت پکښې نه وې ، شرط محض دپاره دوام نه دے شرط دپاره د بقاء الواجب ، لکه قدرت ممکّنه شرط محض دے نو دهغې دوام نه دے شرط دپاره د بقاء الواجب ، هم دا وجه ده چې که په یو سړې باندې د

ماسپخين وقت اغلو او ده مونځ ونه کړو او بيا دا سړے ددغه مونځ کولو نه عاجز شو ؛ نو دغه مونځ دده نه ، نه ساقطيږي ؛ ځکه مونځ فرض دے په قدرت ممکّنه سره دوام يې نه دے شرط دپاره د بقاء الواجب ، يا يو سړي باندې حج فرض شو او ده اونه کړو او عاجز شو د کولو د هغې نه نو دده حج نه دے ساقط ؛ ځکه شرط محض کېدو دوام نه دے شرط دپاره د بقاء الواجب ، دويم/٢ شرط هغه دے چې په هغې کښې معنی د علت وي ، نو قدرت ميسّره داسې شرط دے چې پديکښې معنی د علت وي ، ددې دوام شرط دے دپاره د بقاء الواجب ، أمّا دا خبره چې پدې کښې معنٰی د علت څنګه ده؟ نو هغه دا چې دې قدرت ميسّره تغير راوستے دے پدې مأمور به کښې د عُسَر نه يُسَر ته ، دا تغير راوستل دليل د عليت دے ، هر کله چې دا داسې شرط شو چې پديکښې معنی د علت ده نو ددې دوام شرط دے دپاره د بقاء الواجب ، لهٰذا که دغه قدرت ميسّره وو نو واجب به وي او که نه وو نو واجب به نه وي.

﴿ولهٰذا قلنا بأنه..﴾ دا پرې تفريعات کوي ، چې په يو انسان باندې زکوٰة فرض شو ، خو دغه مال او نصاب دده هلاک شو ، که ټول مال هلاک شو نو ټول زکوٰة ساقط دے او که بعضې مال هلاک شو نو بعضې زکوٰة ساقط شو ، دغه شان عُشَر کښې چې که يو سړې زمکه وکرله او د هغې آمدن راغلو نو لسمه/١٠ حصه به ورکوي او که زمکه يې ونه کرله يا يې وکرله خو آمدن ونه شو ، يا آمدن وشو خو په آفت سره هلاک شو نو بيا پده باندې زکوٰة نشته ، خراج د زمکې ټکس ته وائي ، چې د کافرو سره زمکه ده او په هغې کښې صلاحيت د فصل وو يعنی بنجره نه وه او دغې سړي سره آلات د فصل او حرث وو او باران وشو ددې په فصل باندې ، نو خراج به ورکوي ، او که فصل پدې طريقې سره وشو او آفت سماوي راغلو او دده فصل يې ختم کړو نو دده نه خراج ساقط شو.

﴿لأن الشرع أوجب..﴾ مصنف ﷺ د هر يو دپاره دليل ذکر کوي ، چې دا شارع په صفت د يُسر باندې واجب کړې دي ، زکوٰة واجب دے په صفت د يُسر باندې نه په صفت د عُسَر باندې ؛ ځکه زکوٰة په هغه مال کښې وي چې نامی وي ، بيا دا نمو عامه ده که حقيقی وي او که حکمی ، حقيقی دا چې يو سړے تجارت وکړې او روپۍ وګټې ، او نمو حُکمی ، لکه: د انسان سره **ذَهَبْ** يا **فِضَّة** دې او په هغې باندې کال تير شې ، دويم/٢ شرط دا چې نصاب ته ورسيګې ، که نصاب ته نه وي رسيدلې نو بيا پکښې زکوٰة نشته او دريم/٣ شرط دا چې حولان حول به شوے وي ، که دا په قدرت ممکّنه کښې وے نو بيا پکار دا وه چې دا دومره شرائط نه وے لګيدلے ، خو چې دومره شرائط راغله نو دا په يُسر باندې دلالت کوي ، لهٰذا که آفت سماوي سره کُل مال هلاک شو نو کُل زکوٰة ساقط دے او که بعضې مال هلاک شو نو بعضې زکوٰة ساقط دے ، او که مونږ پدې وقت کښې هم زکوٰة اوايو نو دا بيا د يُسر نه عُسر ته نقل شو او دا دشريعت د اصولو نه خلاف خبره ده ؛ ځکه شريعت کښې د عُسر نه يُسر ته انتقال کيږي خو د يُسر نه عُسر ته انتقال نه کيږي.

تنبيه: دلته يې دا خبره وکړه چې دا زکوٰة دده نه هلاک شو دې سره يې احتراز وکړو د استهلاک نه ، نو که چرته دې سړې په خپله مال هلاک کړو نو بيا زکوٰة نه ساقطيګې ؛ ځکه ددغه مال سره حق د فقير متعلق شوے دے او ده تعدّی وکړه په حق د فقير کښې ، نو زجراً دده نه پدې صورت کښې زکوٰة نه ساقطيګې.

﴿والعشر بالخارج حقيقة..﴾ عشر هم په قدرت ميسّره سره واجب شوے دے ، که په قدرت مُمَكِّنَه سره وے نو بيا خو پکاره دا وه چې که دا سړے زمکه وکړې او که ونه کړې ؛ خو پده باندې دې عشر لازم شې ، حالانکه چې زمکه ونه کړې نو پده باندې عُشر نشته ، او دغه شان زمکه يو سړے وکړې او دغه زمکه کښې فصل ونه شو نو بيا هم پده باندې عشر نشته ، که قدرت مُمَكّنه وے نو بيا پکار دا وه چې پده باندې عُشر راغلے وے ، دغه شان دا لسمه/۱۰ حصه ورکول او که چرته دا سړے اخپله خرچه وکړې نو بيا د لسمې/۱۰ په ځائے شلمه/۲۰ حصه ورکول هم په يُسر دلالت کوې ، که دده دا فصل هلاک شو په آفت سماوې سره نو دده نه عشر ساقط دے ، که مونږ عشر پده باندې لازم کړو نو انتقال د يُسر نه عُسر ته راځې او دا د شريعت د حکمت نه خلاف دے.

﴿والخراج بالتمكّن..﴾ خراج هم په صفت د يُسر واجب شوے دے ، که په صفت د يُسر نه وے نو بيا پکار دا وه چې کله هم يو ذمّی کافر د يوې زمکې د حصې مالک شو ، عام ددې نه که دغه زمکه بنجره وې او که صحيح وې او که دده سره آلات د فصل او حرث وې او که نه وې او آسمانی باران کيږې پدې فصل او که نه ؛ خو مونږ پده باندې خراج لازم کړو ، خو مونږ داسې نه وايو نو دا دليل ديُسر دے ؛ لهٰذا که يو سړے داسې وو چې زمکه بنجر وه يا دده سره آلات نه وو يا باران ونه شو دده په فصل ، نو بيا خراج نشته ، ها...! که زمکه بالکل برابر وه ، باران کيدو ، او دده سره آلات هم وو او دې سړې زمکه ونه کرله نو پدې صورت کښې ده تعدّي وکړه ، لهٰذا دے به د زمکې خراج ورکوې ، اګر که آمدن نه دے شوے. **اعتراض:** څه وجه ده چې په عشر کښې تاسو وايئ چې که زمکه يې ونه کرله نو عشر نشته او دلته وايئ چې خراج شته؟ **جواب:** عشر عبادت دے او ددې تعلق د يوې خاصې حصې سره دے ؛ چې لسمه/۱۰ حصه ده ، په خلاف د خراج باندې چې دا عبادت هم نه دے ، او ددې تعلق د يوې خاصې حصې سره هم نه دے ، بلکه د زمکې سره دے ، هر کله چې ده زمکه ونه کرله نو ده تعدّي وکړه او په عشر کښې په زمکې نه کرلو سره تعدّی نه راځې.

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِيْ الْيَمِيْنِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ ؛ لِأَنَّ التَّخْيِيْرَ فِيْ أَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِيْ الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ تَيْسِيْرًا لِلْأَدَاءِ ، فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكوٰةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ ؛ وَلِهٰذَا سَاوَى الْإِسْتِهْلَاكُ الْهَلَاكَ هٰهُنَا لِإِنْعِدَامِ التَّعَدِّيْ عَلٰى مَحَلٍّ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ ، وَأَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمَكِّنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ ، وَالْيُسْرُ لَايَقَعُ إِلَّا بِخَدَمٍ، وَأَعْوَانٍ، وَمَرَاكِبَ، وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ ، وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ

الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَآءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهِ أَهْلًا لِلْإِغْنَاءِ ، أَلَاتَرىٰ أَنَّه يَجِبُ بِثِيَابِ الْبَذْلَةِ وَلَايَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بَنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنْ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا إِلٰى دَوَامِ شَرْطٍ الْوُجُوْبِ.

ترجمه: *او د وجې د اشتراط د قدرت ميسّرة نه دپاره د بقاء الواجب مونږه وايو چې يقيناً حانث كيدونكے په قسم كښې ، كله چې ختم شي مال د هغه نو كفاره به ادآء كوي په روژې سره ؛ ځكه اختيار وركول په اقسامو د كفاره بالمال كښې او نقل ددې روژې ته د وجې د عاجزئ نه في الحال سره د توهم د قدرت نه په مستقبل كښې دي په اعتبار د آسانتيا سره دپاره د ادآء ؛ نو شو دا تكفير بالمال د قبيلې د زكوٰة نه په اشتراط د بقاء د قدرت كښې دپاره د بقاء د واجب مګر دا خبره چې يقيناً مال په كفاره كښې نه دے معيّن بلكه وجوب د كفارې تعلق ساتې د مطلق مال سره ، نو هر يو مال چې ده حاصل كړو پس ددې نه نو هميشه به وې پدې سره قدرت دده او ددې وجې نه چې په كفاره كښې مال نه دے متعيّن برابر دے استهلاک ــ چې دا يې هلاک كړې ــ د هلاک كيدلو سره ــ چې په خپله هلاک شي ــ پدې مقام كښې د وجې د نِشت والې د تجاوز دده نه په يو محل چې مشغول وې په حق د غير ، او هر چې حج دے نو شرط پديكښې قدرت ممكّنة دے ، د هغه سفر معتاد نه په خورلئ او توخه باندې او يُسر نه واقع كيږې مګر په خادمانو او په مددګارانو او په سورلو او نه دے دا كيدل د خادمانو او اعوانو او مراكبو شرط په اتفاق سره ، نو ددې وجې نه ، نه دے دوام د قدرت ممكّنة شرط دپاره د دوام د واجب ، او دغه شان صدقة الفطر نه ده واجب په صفت د يُسر سره ، بلكه په شرط د قدرت ممكّنة ده چې هغه غناء ده ، چې اوګرځي صفت كړے شوے پدې غِنٰي سره اهل دپاره د غني كولو د غير ؛ آيا ته نه ګورې؟ چې دا وجوب د صدقة الفطر لازميګې په جامو د استعمال او نه واقع كيږې پدې جامو د استعمال باندې يُسر ؛ ځكه دا جامې نامې نه دې ، نو نه شوه بقاء محتاجه دوام د شرط الوجوب ته*

تشريح: ﴿ولهٰذا قلنا إن الحانث﴾ مصنف ﷺ قدرت په دوه/۲ قسمه كړے وو ، يو/۱ قدرت ممكّنة او دويم/۲ قدرت ميسّرة او د دواړو په درميان كښې يې فرق كړے وو چې بقاء د قدرت ممكّنة شرط نه ده دپاره د بقاء الواجب او بقاء د قدرت ميسّرة شرط ده دپاره د بقاء الواجب ، پدې يې تفريعات كول نو ددې ځاے نه بله تفريع كوې ، مسئله دا ده چې يو سړے قسم اوخرې او دے حانث شو نو دهغې دپاره په كفارة بالمال كښې شريعت اختيار وركړے دے چې كه اعتاق د رقبې كوې او كه لس/۱۰ مسكيانو ته صباح بيګاه طعام يا جامې وركوې ، او كه دايې طاقت نه وو نو بيا به روژه نيسي ، نو مصنف ﷺ وائې چې كفارة بالمال واجب ده په قدرت ميسّرة سره او بل طرف ته دا قانون دے چې دوام د قدرت ميسّرة شرط دے دپاره د بقاء د واجب ، لهٰذا كه ددې سړې طاقت وو د كفارې بالمال په دغې دوو/۲ طريقو سره نو كفارة بالمال به ادآء كوې او كه عاجز شو نو كفارة بِالصَّوم به ادآء كوې ، نو دا كفارة بالمال پشان د زكوٰة شوه ، لكه څنګه چې زكوٰة واجب وو په قدرت ميسّرة ، چې نصاب هلاک

شو نو زکوٰة ساقطيږي ؛ نو دغه شان کفارة بالمال هم واجب ده په قدرت ميسّرة ، چې د کفارة بِالمَال نه عاجز شو نو کفارة بِالصَّوم به ادآء کوي ؛ ځکه بقاء د قدرت ميسّرة شرط ده دپاره د بقاء د واجب هر کله چې د) عاجز شو نو هغه قدرت ميسّره ختم شو ، مصنف ﷺ ددې دپاره دوه/٢ دلائل ذکر کوي ، يو دليل په ﴿لأن التخيير..﴾ سره او دويم/٢ دليل په ﴿والنقل عنه..﴾ سره ؛ د اوّل دليل حاصل دا دے ، چې: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دې عبد ته اختيار ورکړے دے په درميان د انواعو د کفاري بِالمَال کښې چې ته اعتاق د رقبي کوې او که لسو/١٠ مسکينانو ته **إطعام** يا **کسوة** ورکوې او پدې سره تيسير راځي ؛ ځکه يو شيء لازمول پديکښې مشقت دے او اختيار ورکولو کښې يُسر دے ، لکه مسافر لره اختيار دے په روژه نيولو او إفطار کښې ؛ نو مشقت نشته او مقيم لره دا اختيار نشته ، روژه به نيسي ؛ نو مشقت شو.

اعتراض: که چرته دا اختيار په درميان د انواعو د کفارې کښې دليل د يُسر وې نو دا اختيار خو په صدقة الفطر کښې هم ورکړے شوے دے په درميان د انواعو کښې پدې شان چې که څوک نصف صاع **مِنْ بُرٍّ** يا **مِنْ زَبِيْبٍ** ورکوي او که څوک پوره صاع **مِنْ شَعِيْرٍ** يا **مِنْ تَمْرٍ** ورکوي ، حالانکه تاسو وايئ چې صدقة الفطر واجب ده په قدرت ممکّنة سره نه په قدرت ميسّرة سره؟ **جواب:** اختيار په درميان د انواعو د مال کښې دليل د يُسر په هغه وقت کښې ګرځي ، چې په درميان د انواعو د مال کښې تفاوت وي صورتاً او معنیً ، پدې شان چې بعضي اعلیٰ وي او بعضي ادنیٰ وي ، لکه په کفارة بِالمَال کښې اعتاق د رقبي اعلیٰ دے په اعتبار د قيمت او لسو/١٠ مسکينانو ته طعام يا **كِسْوَة** ورکول د هغې په نسبت اعلیٰ نه دے ، نو پديکښې تفاوت هم صورتاً دے ؛ ځکه يو/١ کښې رقبة ده او بل کښې طعام يا جامي دي او معنیً هم دے د قيمت په اعتبار سره ، په خلاف د هغه مال باندې چې هلته صرف صورتاً تفاوت وي او معنیً نه وي ، لکه اختيار ورکول په صدقة الفطر کښې په درميان د نصف صاع **مِنْ بُرٍّ** يا **مِنْ زَبِيْبٍ** او پوره صاع **مِنْ شَعِيْرٍ** يا **مِنْ تَمْرٍ** کښې ، دلته اګر چې صورتاً تفاوت شته خو معنیً نشته ؛ ځکه د نبي ﷺ په زمانه کښې ددې څيزونو قيمت قريب قريب وو.

﴿والنقل عنه إلى الصوم﴾ "**والنقل**" منصوب دے په "**تخير**" باندې عطف دے ، د "**أنّ**" لاندې شو «**أى: ولأن النقل** » اسم د "**أنّ**" شو او دا مابعد "**تيسراً للأدآء**" منصوب دے بنا بر تميز چې دا قائم دے په مقام د خبر د "**أنّ**" نو ر ترکيبات هم مولوي يعقوب صاحب کړې دي ؛ چې دا خبر د "**كان**" محذوفه دے «**أى: كان تيسيراً للأدآء**» نو "**كان**" سره د اسم او خبر نه بيا خبر شو د "**أنّ**".

حاصل د دويم/٢ دليل دا دے چې دا نقل کول د حکم د تَكْفِير بِالمَال نه تَكْفِير بِالصَّوم ته د عجز مالي د وجې نه وو ؛ چې فی الحال دے عاجز شو ، او دا احتمال شته چې آئنده وقت کښې دا سړے بيا مالداره شي او دا طاقت ددې راشي چې دے کفاره بِالمَال ورکړې ، حالانکه شريعت داسې نه وائي چې آئنده وقت کښې احتمال شته ددې سړې د مالداره کيدو ؛ نو کفارة بالصَّوم دې ادآء نه

شي دده نه ، نو دا صحيح كيدل د كفاري بالصَّوم سره د احمتال د مالداره كيدو ددې سړې نه دليل د يُسر دے.

﴿إلا أنّ المال..﴾ دا دفع د اعتراض ده ؛ اعتراض دا راځي چې نه منم دا خبره چې كفارة بالمال پشان د زكوٰة ده ؛ ځكه د زكوٰة په باره كښې تاسو دا حكم صادر كړے دے ، چې كه په يو سړې باندې په يو خاص مال كښې زكوٰة فرض شو او بيا هغه مال هلاک شو ، بيا ددې سړې سره نور مال راغلو نو پدې دويم/۲ مال كښې پده باندې زكوٰة نشته ترڅو چې پرې حولان حول نه وې شوے ، او بل طرفته تاسو وايئ چې: كه په يو سړې باندې كفارة بِالمَال واجب وه او دې سړې ورنه كړه حتّٰى چې عاجز شو د هغې د وركولو نه او د عاجزئ په وقت كښې يې روژې هم ونه نيولې او بيا دده سره مال راغلو نو دا سړے به كفارة بِالمَال وركوې ،كفارة بِالصَّوم نه صحيح كيږې ، كه دا د زكوٰة پشان وے نو پكار دا وه چې پده باندې كفارة بِالمَال لازم نه شي؟ مصنف ﷺ جواب كوې ، حاصل د جواب دا دے چې دا تَكْفِير بِالمَال د قبيلې د زكوٰة نه دے ، ليكن مِنْ كُلِّ الوجوه نه دے ، څه نه څه فرق پكښې شته ؛ هغه فرق دا چې وجوب د زكوٰة په مال معيّن كښې راځي ، د ليل د قرآن كريم آيت دے ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وفى أمواهلم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ دا اموال ظرف دے ، چې كله دا ظرف شو ؛ نو دا جزء شو ددغه مظروف نه ، كُل مال چې كله ختم شو نو جزء هم ختم شو ؛ ځكه په انتفاء د كل سره انتفاء د جزء راځي ، اوس نور مال چې ددې سړې سره راغلو نو په هغې كښې به په **حَوْلَانِ حَوْل** سره يوه حصه متعيّن كيږې ، او هر چې كفارة بِالمَال ده نو دا د مال معيّن سره تعلق نه ساتې ؛ ځكه دا كفارة بِالمَال ظرف نه ده واقع شوي دپاره د مال ، هر قسم مال چې دده سره وې نو كفارة بِالمَال پرې لازم ده ، اوس چې كله دا سړے عاجز شو او كفارة بِالصَّوم يې ادآء كړه نو «**فَبِهَا وَنِعْمَتْ**» خو چې ده ددې موقع نه فائده وانه غستله او دده سره مال راغلو ، نو چونكه دا د يو خاص مال سره تعلق نه ساتې ، لهٰذا هغه حكم بيا متوجة شو چې كفارة بِالمَال به وركوې ، هم دغه وجه ده چې كفارة بِالمَال د يو خاص مال سره تعلق نه ساتې ؛ نو په كفارة كښې **هَلَاک** او **إستهلاک** برابر دې ، او زكوٰة د يو خاص مال سره تعلق ساتې ؛ نو په هغې كښې **هلاک** او **إستهلاک** برابر نه دې.

﴿وأماالحج فالشرط فيه..﴾ غرض د مصنف ﷺ يو/۱ فرق ذكر كول دې په درميان د قدرت ممكّنة او ميسّرة كښې ؛ چې د قدرت ممكّنة دوام نه دے شرط دپاره د دوام د واجب او د ميسّرة بقاء او دوام شرط دے دپاره د بقاء د واجب او دويم/۲ دفع د سوال كوې ؛ چې حج او صدقة الفطر باندې ستا دا قانون ـ چې بقاء د قدرت ميسّره شرط ده دپاره د بقاء الواجب ـ خرابيګې ؛ پدې شان چې حج او صدقة الفطر دواړه واجب دې په قدرت ميسّرة باندې ؛ ځكه حج كښې قدرت ممكّنة دا دے چې انسان نفس په پيدل تلو باندې قادر وې بيت الله ته ، نو بايد چې پده باندې حج فرض شي ، هر كله چې پده باندې په نفس پيدل تلو باندې حج فرض نه شو ، بلكه په هغه وقت كښې فرض دے چې

دے قادر شي په زاد او راحلة ، نو دا دليل د يُسر دے ، دغه شان صدقة الفطر کښې قدرت ممکّنة خو دا دے چې انسان د **قُوْتَ يَوم** مالک وي نو پکار ده چې پده باندې صدقة الفطر واجب شي ، خو صدقة الفطر پده باندې هله واجب کيږي چې دے غنی شي نو معلوم شوه چې دا هم واجب ده په قدرت ميسّرة ، بل طرفته فقهاء دا مسئله کوي چې لکه په يو سړي باندې حج فرض شو ، مثلاً: د قافلې د تلو په وقت کښې دے د زاد او راحلة مالک شو او دے حج ته لانه ړو ، او عاجز شو د زاد او راحلة نه نو حج دده نه ، نه ساقطيږي او دغه شان يو سړے د اختر په ورځ باندې د نصاب مالک شو او ده صدقة الفطر ورنه کړه او بيا دے عاجز شو نو دده نه دا صدقة الفطر نه ساقطيږي دا به ورکوي؟ نو مصنف ﷬ ددې اعتراض مذکور نه جواب کوي ؛ چې دا دواړه واجب دي په قدرت ممکّنة سره ، نه په قدرت ميسّرة سره ، حج دپاره قدرت ممکّنة دا دے چې د سفر دپاره دده سره زاد او راحلة وي ، قدرت ميسّرة په هغه صورت کښې وي چې ددې دپاره خادمان ، مددګاران ، سورلۍ او خه خه خوراکونه شرط شوي وے ، خو په اتفاق سره دا نه دي شرط ، نو معلوم شوه چې دا په قدرت ممکّنة سره واجب دے ، هر کله چې حج واجب شو په قدرت ممکّنة سره نو قانون دا دے چې بقاء د قدرت ممکّنة شرط نه ده دپاره د بقاء د واجب.

﴿وکذٰلک صدقة الفطر..﴾ صدقة الفطر هم په قدرت ممکّنة سره واجب ده ، هغه قدرت ممکّنة دا چې دے دنصاب مالک وي ، عام ددې نه که مال نامي وي او که غير نامي وي ، صدقة الفطر صرف په غِنٰی سره واجب شوه ، که دا په قدرت ميسّرة سره واجب وے نو بيا پکار دا وه چې د غِنٰی سره مال کښې نامي او حولان حول شرط شوے وے ، لهٰذا که يو سړے د اختر په ورځ صاحب نصاب شو نو هم پرې صدقة الفطر واجب ده.

﴿ألاترىٰ أنه يجب..﴾ دا تأئيد دے دپاره ددې چې صدقة الفطر په صفت د يُسر سره نه ده واجب ؛ چې هغه جامې چې د استعمال وي خو د ضرورت نه زياتې وي نو د صدقة الفطر په نصاب کښې حيسابيږي ؛ ځکه دا جامې مال نامی نه دے او يُسر په هغه صورت کښې راځي چې مال نامي شرط شي.

أما دا خبره چې دا غِناء ورلره ولې شرط کوی، پکار خو دا وه چې يو سړے د **قُوتِ يَوم** مالک شي نو هم دې پده صدقة الفطر واجب شي ، لکه امام شافعی ﷬ چې څنګه وائي ؛ نو ددې دپاره دوه/٢ دليله دي ، يو/١ دليل حديث د بخارې او مسلم دے چې نبی ﷺ فرمائي: ﴿**خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى**﴾[1] دويم/٢ دليل مصنف ﷬ ذکر کوي په ﴿ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء﴾ سره ؛ چې دا غِناء مونږ ځکه شرط کړه چې دا سړے بل لره غني کړي او چې يو سړے بل غني کوي نو دا هله چې دے په

[1] صحيح البخاري (٢/ ١١٢).

خپله غني وې ، لکه يو سړے د يو څيز بل مالک کوې نو دا هله چې دا سړے په خپله ددې مالک وې او که نه وې مالک نو بيا نه شي مالک کولے.

اعتراض: صدقة الفطر واجب ده په قدرت ميسّرة ، قدرت ممکّنة په هغه صورت کښې صحيح کيږې چې صدقة الفطر مونږ واجب کړو په مالک کيدلو د **قُوتِ يَوم** باندې او هر کله چې دا نصاب شرط شو نو معلوم شوه چې دا په قدرت ميسّرة سره واجب ده ، چنانچه امام شافعی ﷺ هم دا وائي چې کله يو سړے د **قُوتِ يَوم** مالک وې نو هم پده باندې صدقة الفطر واجب ده؟ **جواب:** صدقة الفطر واجب ده په قدرت ممکّنة سره نه په قدرت ميسّرة ، او که چرته دا مونږ په **قُوتِ يَوم** واجب کړو نو پديکښې قلب الموضوع راځي ، پدې شان چې نن به ته يو سړې لره پيسې ورکړې او بيا به هغې ته په خپله محتاج شي ، نو بيا به يې ترې واپس غواړې ، پديکښې ذلت د سوال راځي او په شريعت کښې دا حکم دے چې خپل ځان غني کول بهتر دې ددې نه چې ځان بل ته محتاج کړې.

فَصْلٌ: فِی صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَاْمُوْرِ بِهِ ، أَلْمَاْمُوْرُ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِیْ عَيْنِهِ، وَ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِیْ غَيْرِهِ ، والَّذِیْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِیْ عَيْنِهِ نَوْعَانِ: مَاکَانَ الْمَعْنٰى فِیْ وَضْعِهِ کَالصَّلٰوةِ ؛ فَإِنَّهَا تُتَأَدّٰى بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِيْمِ ، وَالتَّعْظِيْمُ حَسَنٌ فِیْ نَفْسِهِ إِلَّا أَنْ يَکُوْنَ فِیْ غَيْرِ حِيْنِهِ أَوْ حَالِهِ

ترجمه: *فصل دے په بيان د صفت د حسن کښې دپاره د مأمور به ، مأمور به په دوه/٢ قسمه ده ؛ يو/١ حسن دے د وجې د يوې معنٰى نه چې وې په ذات ددې کښې او دويم/٢ هغه دے چې هغه حسن وې د وجې د يوې معنى نه چې دغه معنى وې په غير د مأمور به کښې او هغه مأمور به چې حسن وې د وجې د يوې معنى نه چې په ذات د هغې کښې وې په دوه/٢ قسمه ده ؛ يو/١ هغه ده چې وې دا معنى په ذات دده کښې بغير د واسطې نه ، لکه مونځ شو ځکه دا صلوٰة اداء کيږې په افعالو سره او په اقوالو سره ، چې دغه افعال او اقوال وضع شو دې دپاره د تعظيم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې مُنعِم حقيقى دے او تعظيم د مُنْعِم حقيقى حسن دے په اعتبار د ذات خپل سره ، مګر نه دے چې وې په علاوه د حين خپل کښې يا په علاوه د حال ددې تعظيم کښې*

تشريح: ﴿فَصْلٌ: فِی صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَاْمُوْرِ بِهِ﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د ذات د مأمور به نه نو پدې فصل کښې د مأمور به صفت بيانوې او ذات طبع کښې مقدّم وې په صفت باندې ، نو ددې وجې نه يې صفت د مأمور به روسته ذکر کړو په تفصيل کښې د تفصيل د ذات د مأمور به نه ، حاصل ددې دا دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د کوم شيء امر کړے وې نو هغې ته مأمور به وائي او بيا چونکه اٰمر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې ده کم شيء امر کوې نو په هغې کښې به حُسَنْ وې ، دغه شان الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې د يو څيز نه منع کړې وې نو هغې ته منهي عنه وائي ، دا منع به ددې وجې نه وې چې په هغې کښې به قُبح وې ؛ ځکه کوم شيء کښې چې حُسَنْ وې نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حکيم ذات دے د هغې نه منع نه کوې ، بيا دلته دا اضافت د ﴿صفت﴾ ﴿حسن﴾ ته

اضافت بیاني دے ، معنی دا چې*فصل دے په بیان د صفت کښې چې هغه حسن دے او دا حسن د مأمور به دپاره دے* دې سره سوال دفع شو ؛ چې صفت د ذات دپاره وي ، دصفت دپاره نه وي او دلته حسن هم صفت دے او صفت خو هم صفت وي؟ نو جواب وشو چې اضافت د ﴿صفت﴾ ﴿حسن﴾ ته اضافت بیاني دے ، صفت او حسن یو شیء دے دا دواړه به د مأمور دپاره وي او مأمور به ذات دے.

مأمور به کښې چې مونږ حسن معلوموؤ او منهي عنه کښې قبح معلوموؤ نو دا به په څه معلوموؤ؟ پدې خبره کښې اختلاف دے:

تحرير د محل النزاع: د حُسَن او قُبح دري/٣ معنى دي ١ـ «**كون الشیء ملائماً للطبع**» لکه: خوشحالي [حسن] «**كون الشیء منافراً للطبع**» لکه: غم او خفګان [قبح] ٢ـ «**كون الشیء صفة الكمال**» لکه: علم [حسن] «**كون الشیء صفة النقصان**» لکه: جهل [قبح] ٣ـ «**كون الشیء متعلق المدح فی الدنیا و الثواب فی العقبیٰ**» لکه: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په عباداتو حکم کړے دے پدیکښې حسن دے [حسن] «**كون الشیء متعلق الذم فی الدنیا و الجزاء فی العقبیٰ**» لکه: الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د زنا نه منع کړې ده نو پدیکښې قبح ده [قبح]

بیا پدې خبره کښې اتفاق دے چې دا اولنۍ دواړه معاني په عقل سره معلومیږي ، په دریمه/٣ معنی کښې اختلاف دے چې آیا دا په عقل سره معلومیږي که په شرع سره.

تعيين د مختلفينو: دري/٣ مذاهب دي پکښې ١ـ اشاعره: چې ابوالحسن أشعري صاحب ته منصوب دي ٢ـ معتزله: چې واصل بن عطاء ته منسوب دي ٣ـ ماتُریدیة: چې ابو منصور ماتریدي ته منسوب دي.

دعویٰ د هر واحد: ١ـ حسن او قبحه په دې دریمه/٣ معنی باندې عقل نه دهغې ادراک کولے شي او نه پرې حکم کولے شي [اشاعره] ٢ـ عقل یې ادراک هم کولے شي او حکم پرې هم لګولے شي [معتزله] ٣ـ عقل یې ادراک کولے شي خو حکم پرې نه شي کولے [ماتریدیه]

دلائل: ١ـ مخکښې د ورود د شرع نه ټول هر څه برابر وو ، که چرته عقل ادراک یا حکم کولے شوے نو شریعت به ولې راتلو ، خو شریعت راغلو نو معلوم شوه چې عقل نه ددې ادراک کولے شي او نه پرې حکم کولے شي [اشاعره] ٢ـ چې عقل هم ادراک کولے شي او هم حکم لګولے شي ؛ ځکه چې **مَا هُوَ الأَصْلَحْ لِلعَبَد** واجب عَلَی الله دي ، نو کوم څیز چې خه وي نو په هغې کښې مدح په دنیا کښې او ثواب فی الآخرة دے ؛ نو عقل ددې ادراک کولے شي او دا حکم هم کولے شي چې دا شیء به مشروع وي او کوم شيء چې بَدْ وي ؛ نو په هغې کښې په دنیا کښې ذم وي او په آخرت کښې عذاب وي ، نو عقل ددې ادراک کولے شي چې ددې نه منع پکار ده [معتزله] ٣ـ عقل ادراک کولے شي خو حکم نه شي کولے ، یعني عقل واسطه دپاره د علم ددې قُبح او حسن ګرځي ،

البته حكم نه شي كولے ځكه عقل تابع د رسم و رواج وي ، چي يو ځائے كښي يو كار كيږي نو هغي ته عقل خه وائي ، او چي يو كار يو ځائے كښي نه كيږي نو هغي ته عقل بَدْ وائي.

ترجيح د ما هو الراجح: ترجيح مذهب د ماتريدية لره ده ، وجه د ترجيح دا ده چي د أشعريو په مذهب كښي د عقل په باره كښي بالكل تفريط دے او د معتزلو په مذهب كښي افراط دے او پدي مذهب كښي اعتدال دے ، پاتي شوه دا خبره چي مخكښي د ورود د شرع نه هر سره برابر وو ، نو دا مونږ هم منو ؛ خو په هغه وقت كښي چي عقل كرم شيء ته بد او خه وئيلو نو په هغي باندي د شريعت حكم نه مرتب كيدلو او مونږ هم دا وايو چي عقل حكم نه شي كولے او پاتي شوه دا خبره چي «**ما هو الأصلح على العبد واجب على الله**» وي لكه معتزله چي وائي ، نو مونږ وايو چي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قدرت والا ذات دے ، كه مونږ **ما هو الأصلح على العبد** واجب كړو په الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ باندي ؛ نو لازم به شي عجز د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ او الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د عجز نه منزّه دے.

ثمره د اختلاف به داشي ، كه بالفرض د مانځه حكم په شريعت كښي نه وے شوے ، نو آيا په مونځ كولو به ده ته مدح په دنيا كښي او ثواب په آخرت كښي وركولے كيدو كه نه؟ د اشاعرؤ په نزد دواړه نشته ، د معتزلؤ په نزد دواړه شته او ماتريديه توقف كوي ؛ ځكه هغوئ وائي عقل حكم نه شي كولے ، دغه شان كه نهى عن الزناء نه وے راغلے په شريعت كښي او يو كس ارتكاب د زناء كړے وے ، نو ده ته به په دنيا كښي ذم او په آخرت كښي سزاء وے كه نه؟ د أشاعرؤ په نزد دواړه نشته ، معتزلؤ په نزد دواړه شته او ماتريدية توقف كوي.

﴿المأمور به نوعان﴾ مصنف ﷫ مأمور به په دوه قسمه كړه **١ـ حَسَنْ لعينه**: چي په مأمور به كښي دا حسن د كومي معنى د وجي نه راغلے دے ، نو دغه معنى ددي مأمور به په ذات كښي وي **٢ـ حَسَنْ لغيره**: چي پدي مأمور به كښي كوم حُسَن راغلے دے د كومي معنى د وجي نه ، نو دغه معنى په ذات د مأمور به كښي نشته.

﴿والذى حسن لمعنىً..﴾ مصنف ﷫ د حَسَن لعينه تقسيم كوي چي دا په دوه/٢ قسمه ده: يو/١ حَسَن لِعَينه بِالذَّات او بلا واسطه ؛ چي ددي تفصيل ددي ځائے نه ذكر كوي او دويم/٢ حَسَنْ لِعَينِه بِالوَاسطه ؛ چي ددي تفصيل په ﴿وما التحق بالواسطة..﴾ سره ذكر كوي ، حَسَن لِعَينه بِالذَّات او بلاواسطه مطلب دا چي دا معنى په ذات ددي كښي بغير د واسطي نه وي ﴿كالصلوٰة﴾ مثال ددي دپاره لكه مونځ شو ؛ د مونځ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حكم كړے دے ؛ نو دا مأمور به شو او دا هغه مأمور به دے چي حَسَنْ لِذَاتِه وي او په حَسَنْ لِذَاتِه كښي هغه حَسَنْ لِذَاتِه دے چي دا حُسَنْ د كومي معنى د وجي نه راغلے دے دا ددي **صلوٰة** په ذات كښي موجود ده څه واسطه پكښي نشته ﴿فإنها تتأدّى..﴾ تطبيق د مثال د ممثل سره كوي ؛ چي دا **صلوٰة** اداء كيږي په افعالو او أقوالو سره ، افعال لكه قيام ، ركوع ، سجده او أقوال لكه قرأت ، تسبيحات وئيل ، تكبيرات وئيل ، تشهد وئيل او دا افعال او أقوال وضع

شوي دي دپاره د تعظيم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې مُنْعِم حقيقي دے او تعظيم د مُنْعِم حقيقي حَسَنْ دے په اعتبار د ذات خپل سره ، بل شيء لره پکښې دخله او واسطه نشته ؛ نو معلوم شوه چې صلوٰة حَسَنْ دے او ددې دا حَسَنْ لِذَاتِهِ دے او هغه لذاته دے چې واسطه پکښې نشته ، بيا مصنف ﷺ افعال مخکښې کړه په أقوالو باندې ، يو/١ ددې وجې نه چې افعالو سره تعظيم ډير دے په نسبت سره اقوالو ته ، دويمه/٢ وجه دا چې يو سړے قادر وې په افعالو باندې نو په هغې باندې مونځ فرض دے ، اګر که په أقوالو نه وې قادر ، خو داسې نه ده چې يو سړے قادر وې په أقوالو او په افعالو نه وې قادر نو په هغه دې مونځ فرض شي ، دريم/٣ دا چې دا اهم دې مُهْتَم بِالشَّان دې.

﴿إلا أن يكون..﴾ دا استثناء ده د ﴿فالتعظيم حسن لعينه﴾ نه او دفع د سوال هم ده ، سوال دا راځي چې تا اوئيل په مانځه کښې حسن لذاته ځکه دے چې پديکښې تعظيم دے ، نو بيا خو پکار ده چې په اوقات مکروهؤ کښې څوک مونځ کوې نو ديته دې جائز اوئيلے شي ، حالانکه په اوقات مکروهؤ کښې د مونځ نه منع شوې ده او منع چې د څه نه وشي نو په هغې کښې قُبح وې ، دغه شان په حالت د حيض کښې زنانه مونځ وکړې نو هغې ته دې حَسَنْ اوئيلے شي ، حالانکه په حالت د حيض کښې هم د مانځه نه منع شوې ده؟ نو ده جواب وکړو چې په مونځ کښې تعظيم دے او تعظيم لذاته دے ، خو که مونځ ددغه تعظيم د وقت نه علاوه په بل وقت کښې شوے وو ؛ نو بيا پکښې حُسَن نشته يا په غير حالت کښې شوے وو ؛ نو بيا پکښې هم حُسَن نشته.

ددې نه دا خبره معلوم شوه چې کومه حُسَن لمعنًى فِي نَفْسِهِ دے نو دا دوه/٢ قسمه دے ، يو/١ قسم هغه چې بالکل سقوط نه قبلوې او دويم/٢ هغه چې سقوط قبلوې ، بيا کوم قسم چې سقوط نه قبلوې نو دا دوه/٢ قسمه ده: ١ـ سقوط نه قبلوې اصلاً او وصفاً ، لکه: تصديق قلبي شو ، تصديق قلبي کښې حُسَن دے ؛ ځکه د ايمان نه عبارت دے او دا تصديق قلبي هغه حسن لذاته دے چې دا سقوط نه قبلوې ، نه ددې دا ذات سقوط قبلوې ؛ چې ستا په زړه کښې دې تصديق نه وې او نه ددې دا وصف ؛ چې په تصديق قلبي کښې دې حسن نه وې. ٢ـ قسم هغه چې سقوط وصفاً نه قبلوې خو اصلاً سقوط قبلوې ؛ اصلاً دا چې که دغه اصل ذات يې نه وې خو حسن به يې برقرار وې ، لکه: په حالت د إکراه کښې يو سړے اقرار په کلمة د کفر وکړې ؛ نو هغه اقرار د إيمان دده نه ساقط شو ليکن ددې هغه حسن نه ساقطيګې هغه برقرار دے ، نو ذات ساقط شو خو وصف يې نه دے ساقط ، دويم قسم هغه وو چې سقوط قبلوې دا هم دوه قسمه دے ١ـ سقوط قبلوې هم اصلاً او هم وصفاً ، لکه: **صلوٰة** شو ، پديکښې حسن دے خو دا سقوط قبلوې هم اصلاً او هم وصفاً ، پدې شان چې په حالت د حيض او جنون کښې اصل د صلوٰة هم ساقط دے او حسن د صلوٰة هم ساقط دے ، لهٰذا که په حالت د حيض کښې يوې زنانه د مونځ قضاء راؤړه نو دا مونځ اصلاً هم ونه شو او قبيح کار يې هم وکړو ٢ـ وصفًا ساقط وې اګر چې اصلاً نه وې ساقط ، لکه: په اوقات مکروهؤ کښې مونځ کول وصفًا

سقوط شوے دے ، حُسَن پکښې نشته او ثواب پرې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه ورکوي ، پکار ده چې دا سرے بيا دا مونځ وکړي ليکن اصلاً شته ؛ لهٰذا که دا سړے بيا مونځ ونه کړي نو دده ذمه فارغه شوې ده ، ددې نه معلوم شوه چې په اعتبار د سقوط او عدم سقوط سره د مأمور به څلور/٤ اقسام شو: ١ـ اصلاً وصفاً سقوط نه قبلوي. ٢ـ وصفاً سقوط نه قبلوي اصلاً سقوط قبلوي. ٣ـ اصلاً وصفاً سقوط قبلوي. ٤ـ وصفاً سقوط قبلوي خو اصلاً نه قبلوي.

وَمَا الْتَحَق بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِيْ وَصْفِهٖ: كَالزَّكٰوةِ ، وَالصَّوْمِ ، وَالْحَجِّ ؛ فَإِنَّ هٰذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ ، وَإِشْتِهَاءِ النَّفْسِ ، وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ إِغْنَاءَ عِبَادِ الله ، وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ ، وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنًى ؛ لِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ الله تَعَالٰى وَ مُضَافَةً إِلَيْهِ وَ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ ، وَ هُوَ أَنَّ الوُجُوبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفِعْلِ الوَاجِبِ أَوْ بِإِعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُه بِعَينِه. وَالَّذِى حَسَنٌ لِمَعْنًى فِى غَيرِه نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ المَعْنٰى بَعْدَه بِفِعْلٍ مَقْصُودٍ: كَالوُضُوءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الجُمْعَةِ ، وَ مَا يَحْصُلُ المَعْنٰى بِفِعْلِ المَامُورِ بِه كَالصَّلٰوةِ عَلَى المَيِّتِ ، وَالجِهَادِ ، وَ إِقَامَةِ الحُدُودِ ؛ فَإِنَّ مَا فِيهِ الحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ المُسْلِمِ وَكَبْتِ أَعْدَاءِ الله تَعَالٰى وَ الزَّجْرِ عَنِ المَعَاصِى يَحْصُلُ بِنَفْسِ الفِعْلِ، وَ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعَينِ وَاحِدٌ أَيضًا، وَ هُوَ بَقَاءُ الوَاجِبِ بِوُجُوبِ الغَيرِ وَ سُقُوطِه بِسُقُوطِ الغَيرِ.

ترجمه: *او دويم/٢ قسم هغه دے چې مُلْحِق وي د واسطې سره ، د هغه څه سره چې وي معنى په ذات ددغه مأمور به کښې ، لکه زکوٰة صوم او حج ؛ ځکه دې افعالو کښې حُسن راغلے دے په واسطه د حاجت د فقير او په اشتهاء د نفس سره او په واسطې د شرف المکان سره چې متضمن دې دا افعال غني کولو بندیالو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لره او مغلوب کولو د دشمن د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لره او تعظيم د شعائر الله لره ؛ نو اوګرځيدل دا افعال حسن د طرفه د بنده نه دپاره د رب ، هغه رب چې عزت مند دے قدرت دده بغير د دريمي معنى نه ، د وجې د ګرځيدلو ددې واسطو نه ثابت يا په داسې حال کښې چې ثابت دي په پيدائش د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سره او ددې وجې نه چې نسبت يې شوے وي دې الله تهسُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يا په داسې حال کښې چې نسبت يې شوے وي دې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ته ، او حکم ددې دواړو نوعينو يو دے او هغه حکم دا دے چې وجوب تر څو پورې ثابت وي نو نه ساقطيګې ددې د ذمې نه مګر په کولو د واجب سره يا په پيش کيدلو د هغه څيز چې ساقطوې دې وجوب لره په اعتبار د ذات سره ، او هغه چې حسن وي د وجې د يوې معنى نه چې دغه معنى په غير د دغه مأمور به کښې ده ، دا دوه/٢ قسمه دے ، يو/١ قسم هغه دے چې حاصليګې هغه معنى پس ددې مأمور به نه په فعل مقصود سره ، لکه اودس شو او سعې کول شو جمعې ته او دويم/٢ قسم هغه دے چې حاصليګې هغه معنى په کولو د مأمور به سره او د هغې مستقل کولو ته ضرورت نه وي ، لکه مونځ کول د جنازې په مړې او جهاد کول او حدود قائمول ، يقيناً هغه چې دے پديکښې حُسن ؛ چې هغه قضاء د حق المسلم ده او ذليل کول ، مغلوب کول او مقهور کول د دشمنانو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دي ، او منع کول د

ګناهونو نه حاصليګې په نفس فعل سره او حکم ددې دواړو نوعو يو دے ، هم دغه رنګې ؛ چې هغه بقاء د واجب ده په وجوب د غير سره او سقوط د واجب دے په سقوط د غير سره*

تشريح: ﴿وما التحق بالواسطة﴾ دې ځائے نه مصنف ﷺ د حَسن لعينه دويم/۲ قسم ـ **حَسَنْ لِعَيَنِه بِالوَاسطه** ـ ذکر کوې ؛ چې پدې مأمور کښې کوم حُسن د معنى د وجې نه راغلے وې نو دا معنى په ذات د مأمور به کښې نه وې ، بلکه دغه معنى يوه واسطه وې ، خو دا داسې واسطه وې چې د عبد په اختيار کښې نه ده ، نو ددې دپاره به امثله ذکر کړې.

﴿كالزكوٰة والصوم والحج﴾ دا مثال ذکر کوې ددې قسم دپاره "لکه: زکوٰة ، روژه ، حج" ﴿فإن هٰذه الأفعال..﴾ تطبيق د مثال د ممثل سره کوې ، چې زکوٰة فى نفسه پديکښې حُسن نشته ؛ ځکه پديکښې مال ضائع کول دې او خپل مال ضائع کول قبيح کار دے ، خو پديکښې چې دا حُسن راغلے دے نو د وجې د حاجت د فقير نه ، چې زکوٰة متضمّن دے غني کولو د فقير لره ؛ ځکه غني کول د هغه فقير چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ته محبوب وې نو پديکښې حُسن دے ، دغه شان روژه فى نفسه پديکښې حُسن نشته ؛ ځکه پدې سره **تَجْوِيعُ النَّفس** راځې او منع کول د نفس د نعمتونو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه راځې ، خو پديکښې چې دا حُسن راغلے دے نو دا د إشتهاء النفس د وجې نه راغلے دے ، چې په انسان کښې شهوت دے او د روژې په ذريعه سره د هغې قهر راځې ، مغلوب کيږي ، نو دا روژه متضمّن ده مقهور کولو او مغلوب کولو د هغه نفس لره چې کوم نفس د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دشمن دے او مقهور کول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د دشمن يو خه کار دے ، دغه شان حج کښې هم فِى نَفْسِه حُسن نشته ؛ ځکه پديکښې مال ضائع کول راځې او قصر د مسافت راځې نو بدن لره تکليف ورکول دې او امکنة مختلفة ليدل راځې نو د عام تجارت مثل شو ، ليکن پديکښې چې حُسن راغلے دے نو د **شَرْفُ المَكَان** د وجې نه چې هغه بيت الله شريف دے او دغه شان نور امکنة دې دپاره د حج ، نو حج متضمّن ګرځې په واسطه د شرف سره تعظيم د شعائرالله لره او تعظيم د شعائر الله حَسن دے ، د هغې د وجې نه په حج کښې هم حُسن راغلو ، خو دا داسې څيزونه دې چې د بنده په اختيار کښې نه دې ، دې سره دفع د سوالينو وشوه ، يو/۱ سوال دا چې: دې زکوٰة ، صوم او حج ته حسن لعينه فى نفسه ولې نه وايې؟ نو جواب وشو چې فى نفسه پديکښې حُسن نشته ؛ ځکه دا مونږ حَسن لِعَينه فِى نَفْسِه نه ګرځؤ ، دويم/۲ سوال دا چې حسن لغيره ورته ولې نه وايې ؛ ځکه په واسطې سره پکښې حُسن راغلے دے؟ نو جواب وشو چې هغه واسطه د بنده په اختيار کښې نه ده ، نو دا وسطه که **لَاواسطه** ده.

﴿ثابتةً﴾ منصوب دے نو بعضې وائې دا خبر دے دپاره د "**كون**" او بعضې وائې "**كان**" چې مصدر شې نو بيا خبر نه غواړې ، نو بيا حال دے او ﴿مضافةً﴾ په هغې عطف دے نو دا هم ددې پشان شو.

﴿وحكم هٰذين النوعين﴾ حكم ددې دواړو نوعينو ذكر كوي ، چې د دواړو/۲ حكم يو دے ، حاصل دا چې دا كومه دوه/۲ قسمونه چې ذكر شو نو دا د بنده په ذمه چې كله ثابت شې نو د بنده د ذمّې نه به هله ساقطيګې چې دوه/۲ كارونه وشي ؛ يا خو بنده دغه ادآء كړې ، لكه: زكٰوة ادآء كړې يا داسې عذر راشي چې د هغې عذر د وجې نه دا سړے دا نه شې ادآء كولے ، لكه: زنانه باندې حيض راغلو ، يا په يو انسان باندې جُنُونْ مُطْبِق راغلو ، يا پرې داسې بے هوشې راغله چې د شپې ورځې نه زياته شوه.

﴿والذى حسنٌ لمعنىً..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اوّل قسم مأمور به نه په اعتبار د حُسن ، نو شروع يې وكړه په دويم/۲ قسم باندې چې حَسن لغيره دے ، چې پدې مأمور به كښې كوم حُسن وې نو دا د وجې د يوې معنى نه وې چې دغه معنى په غير ددغه مأمور به كښې وې ، دا هم په دوه/۲ قسمه ده ؛ يو/۱ قسم هغه دے چې حاصليګې هغه معنى چې هغه منشأ د حُسن ده او د هغې په وجه دا مأمور به حَسن شوے وې ، نو دا حاصليګې پس ددې مأمور به نه په فعل مقصود سره.

﴿كالوضوء والسعى إلى الجمعة﴾ الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ قرآن كښې فرمائي: ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾[1] اودس كښې فى نفسه حسن نشته اګر چې مأمور به دے ؛ ځكه **تَضْيِيع** د اوبو ده ، دويم/۲ تَبْرِيد د اعضاء دے په موسم **شَتاء** كښې او اوبه ضائع كول فى نفسه خه كار نه دے او په موسم **شَتاء** كښې تَبْرِيد د اعضاء هم بد كېږلے شي ، خو پديكښې چې حُسن راغلے دے نو د غير د وجې نه چې هغه مونځ دے ، چې دا مونځ د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ دپاره يو تعظيم دے نو دا په پاكۍ سره كول پكار دې او مونځ حَسن دے نو د هغې د وجې نه په اودس كښې هم حُسن راغلو ، خو چې اودس وكړې نو د اودس په كولو سره مونځ نه كيږي دا مونځ به ځان لره كول غواړي ، دغه شان الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾[2] "**سعي**" منډې وهل دي ، نو منډې وهل فى نفسه پديكښې حُسن نشته ؛ ځكه بدن ته مشقت رَسَوَل دي او انسان پرې بد هم ښكاري ، خو پديكښې چې حسن راغلے نو د وجې د ذكر الله نه چې هغه خطبه ده او د جمعې مونځ دے ، بيا كله چې انسان تيز لاړ شي نو تيز تلو سره هغه بل فعل نه ادآء كيږي ؛ چې خطبه اوريدل دي او د جمعې مونځ كول دي ، دا به ځان لره مستقل كوي.

﴿وما يحصل المعنى بفعل..﴾ دويم/۲ قسم د حَسن لغيره هغه دے چې حاصليګې هغه معنى چې د هغې د وجې نه په مأمور به كښې حُسن راغلے وې په كولو د مأمور به سره او د هغې مستقل كولو ته ضرورت نه وې ، خو چې تا مأمور به وكړو نو هغه واسطه ورسره په خپله وشوه.

---

[1] سورة المائده ، الأية:۶.
[2] سورة الجمعة ، الأية:۹.

﴿كالصلوٰة على الميّت﴾ صلوٰة على الميّت فى نفسه پديکښې حُسن نشته ، بلکه پديکښې صورتاً د عبادت د اوثانو سره مشابهت راځي ، خو پديکښې چې حُسن راغلے دے نو د غير د وجې نه چې قضاء د حق المسلم ده ؛ ځکه حديث کښې راځي امام ترمذي ﷺ نقل کړے دے د علي ﷺ نه چې رسول الله ﷺ فرمائيل دي: ﴿**لِلْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ بِالمَعْرُوفِ، يُسَلِّمُ عَلَيْهِ إِذَا لَقِيَهُ، وَيُجِيبُهُ إِذَا دَعَاهُ، وَيُشَمِّتُهُ إِذَا عَطَسَ، وَيَعُودُهُ إِذَا مَرِضَ، وَيَتْبَعُ جَنَازَتَهُ إِذَا مَاتَ، وَيُحِبُّ لَهُ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ**﴾[1] پدي شپږ/٦ حقونو کښې يو حق د جنازي عَلَى الميّت دے ، او د مسلمانو حق اداآء کول پديکښې حُسن دے نو د هغې د وجې نه پدکښې هم حُسن راغلو خو چې جنازه وکړے شي نو بل فعل ته پکښې ضرورت نشته په خپله ددغه مسلمان حق اداآء شو.

﴿والجهاد﴾ جهاد فى نفسه پديکښې حُسن نشته ، بلکه پديکښې **تَخْرِيبُ البِلاد** ، **تَعْذِيبُ العِبَاد** ، **تَسِيِلُ الدّماء** راځي او دا داسې امور دي چې فى نفسه پديکښې حُسن نشته ، خو پديکښې چې حُسن راغلے دے نو د غير د وجې نه ، چې د جهاد په ذريعه باندې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دشمنان مغلوب کيږي او ذليل کيږي او مقهور کيږي او د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دشمنان مغلوب کول ، مقهور کول او ذليل کول خه کار دے ، خو چې جهاد وشو نو بل فعل ته پکښې ضرورت نشته په خپله به د دشمنانو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کَبْت راځي.

﴿وإقامة الحدود﴾ حدود لکه: حد زنا شو ، چې په هغې کښې سل/١٠٠ کوړې وې يا سنګسارول دې يا حد د سرقې چې په هغې کښې لاس کټ کول وې يا حد د قذف چې په هغې کښې هم اتيا/٨٠ کوړې دې يا حد د شُرب چې په هغې کښې هم اتيا/٨٠ کوړې وې ، يا قصاص شو چې په هغې کښې نفس په بدله د نفس کښې وې ، نو فى نفسه پدې امورو کښې حُسن نشته ، بلکه بنديانو لره تکليف ورکول دې ، او په يو مشقت او تکليف کښې خلق اچول دې او ويني تويول دې ، خو پدې حدودو کښې چې حُسن راغلے نو دا ددې وجې نه چې خلق د ګناهونو نه ځان بچ کړې او دا کارونه نه کوې او د ګناهونو نه ځان بچ ساتل خه کار دے ؛ نو ددې وجې نه په حدودو کښې هم حُسن راغلو ، اوس حدود چې تا قائم کړه نو په خپله به إنزجار عن المعاصي راځي ، د هغې ځان لره فعل کولو ته ضرورت نشته.

﴿وحكم هٰذين النوعين..﴾ حکم ددې دواړو/٢ نوعو دپاره ذکر کوې ، چې ددې دواړو/٢ نوعو حکم هم دغه شان يو/١ دے ؛ چې هغه بقاء د واجب ده په وجوب د غير سره او سقوط د واجب دے په سقوط د غير باندې ، چې په يو/١ انسان باندې مونځ وو نو اودس به پرې وې او چې مونځ ترې ساقط شو ؛ نو اودس هم ساقط شو ، لکه د حيض او نفاس په وجه د زنانه نه مونځ ساقط وې نو اودس

[1] سنن الترمذي ت شاكر (٥/ ٨٠).

هم ساقط دے ، دغه شان د ليونتوب د وجې نه د انسان نه مونځ ساقط وې نو اودس به هم ساقط وې ، دغه شان چې په چا باندې جمعه فرض وه نو **سَعِي إِلى الجمعة** پرې شته او چې سړے مسافر شو يا ديهاتو كښې اوسيږي نو جمعه پرې نشته نو **سَعِي إِلى الجمعة** پرې هم نشته ، دغه شان **صلوٰة عَلَى الميِّت** چې كله يو مسلمان مړ شو او ارتكاب د داسې امورو يې نه وې كړے چې د هغه جنازه ساقطه كړي ، نو جنازه به د هغې كولے شې او كه د داسې امورو ارتكاب يې كړے وو نو بيا ترې جنازه ساقطيږي ، دغه شان كه كافران وو نو جهاد به وې او كه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ټول خلق مسلمانان كړه نو جهاد به ساقطيږي ، خو دا به هسې فرضاً وايو ؛ ځكه داسې نه شې كيدلے چې ټول خلق مسلمانان شي سِوَا د عيسىٰ ﷺ د نزول نه وروسته ؛ ځكه حديث دے: ﴿**عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَنْ يَبْرَحَ هَذَا الدِّينُ قَائِمًا، يُقَاتِلُ عَلَيْهِ عِصَابَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»**﴾[1] دغه شان كه معاصي مكمل ختم شو نو حدود به هم نه وې او كه معاصي وو نو حدود به هم وې.

فَصْلٌ: فِى النَّهْيِ، وَ هُوَ فِى صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ إِنْقِسَامَ الأَمْرِ فِى صِفَةِ الحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَينِه وَضْعًا، كَالكُفْرِ وَالعَبْثِ، وَ مَا الْتَحَقَ بِه بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الأَهْلِيَّةِ وَ المَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلوٰةِ المُحْدِثِ وَ بَيْعِ الحُرِّ وَ المَضَامِينِ وَ المَلاقِيحِ، وَ حُكْمُ النَّهْيِ فِيهِمَا بَيَانُ أَنَّه غَيرُ مَشْرُوعٍ أَصْلاً.

ترجمه: *فصل دے په بيان د نهي كښې او دا نهي ـ منهي عنه ـ په صفت د قُبح كښې منقسم كيږي په شان د إنقسام د امر ـ مأمور به ـ په صفت د حُسن كښې ، يو هغه دے چې قبيح لعينه وضعي وي ، لكه كفر او عبث ، دويم/۲ قسم هغه دے چې مُلْحِق وې د قبيح لعينه وضعي سره په واسطې د عدم اهليت او محلّيت سره په اعتبار د شريعت ، لكه مونځ د بے اودسه انسان، او خرڅول د آزاد او بيع د مضامينو او بيع د ملاقيحو او حكم د نهي پدې دواړو/۲ قسمينو كښې اظهار ددې دے چې منهي عنه نه دے مشروع بالكل*

تشريح: ﴿فصل فى النهي﴾ دې مقام كښې چند خبرې بالترتيب زده كول ضروري دي ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوې تحقيق د نهي ٣ـ اصطلاحي تعريف د نهي ٤ـ تفصيل د اقسامو ٥ـ د هغې د احكامو تفصيل.

ربط: كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د يو/۱ قسم د خاص د كتاب الله نه كوم چې كثير المباحث وو ، نو شروع يې وكړه په دويم/۲ قسم د خاص د كتاب الله باندې ؛ چې هغه نهي ده او دا هم كثير المباحث دے ، امر يې ځكه مقدّم كړو چې امر وجودي دے او نهي عدمي ده ، وجود اشرف وې او نهي غير اشرف ، اشرف طبع كښې مقدّم وې نو وضع كښې يې هم مقدّم كړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شې ، يا كله چې امر وشې نو په هغې سره مأمور به راځي او مأمور به حسن وې ،

---

[1] صحيح مسلم (۳/ ۱۵۲٤).

منهي عنه قبيح وي او كوم شيء چې حسن وي نو هغه طبعًا مخکښې وي د هغې څيز نه کوم کښې چې قبح وي ، بيا څنګه چې مسمّٰی د امر د خاص قسم وو نو مسمّٰی د نهي ـ يعني هغه صيغې چې د هغې نه نهي مراد کيدے شي ـ د خاص سره تعلق ساتي.

لغوي تحقيق: صيغة ، معنی او مناسبت پيژندل پکار دي ، "**نهي**" د «**نَهٰی يَنْهٰی نَهْيٌ**» نه مأخوذ دے ، لغت کښې په معنٰی د منع راځي ، مصطلح نهي کښې هم د منع معنٰی وي ، هم دا وجه ده چې د نهي اطلاق په عقل هم کيږي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ ﴾[1] ځکه عقل هم منع کوي انسان لره د ارتکاب د قبائحو نه او برانګيخته کوي انسان لره په ارتکاب د محاسينو.

اصطلاحي تعريف: دوه تعريفونه شوي دي ١ـ «**قول القائل لغيره علیٰ سبيل الإستعلاء لاتفعل حقيقتاً او إدعاءً**» "**قول القائل**" سره يې احتراز وکړو د فعل او اشارې د نبي ﷺ نه "**علی سبيل الإستعلاء**" سره يې د إلتماس او دُعاء نه احتراز وکړو ، ځکه دُعاء کښې په طريقه د عاجزئ د ادنیٰ قول اعلیٰ ته وي او إلتماس کښې د مساوي قول مساوي ته وي "**لَاتَفْعَلْ**" سره يې احتراز وکړو د امر نه "**حقيقتاً أو إدعاءً**" کښې دې طرف ته اشاره وشوه چې که دا قائل حقيقتاً عالي وي او که إدّعاءً ٢ـ «**إقتضاء كفٍّ عن فعل بجهة الإستعلاء**» دا اختلاف د تعريفونو بناء دے په يو بل اختلاف باندې ، چې د هغې تفصيل "**توضيح تلويح**" کښې راځي ، دلته د هغې بيان ته ضرورت نشته.

تفصيل د اقسامو: ﴿قوله: وهو فی صفة القبح﴾ "**هو**" ضمير "**نهي**" ته راجع دے خو مراد ترې نه منهي عنه دے ؛ ځکه دې نهي کښې چې کوم تقسيم ماتن ؒ کړے دے نو دا په اعتبار د قبحې سره دے او قبح صفت د منهي عنه دے ، بل ماتن ؒ تشبيه ورکړې ده د امر سره په صفت د حُسن کښې او دا صفت د حُسن د مأمور به سره تعلق ساتي ، بيا څنګه چې مأمور به په صفت د حُسن کښې څلور/٤ اقسامو ته منقسم وو ، نو دغه شان نهي چې مراد ترينه منهي عنه دے په صفت د قُبح کښې څلور/٤ اقسامو ته منقسم دے ، دوه/٢ قسمونه اوّلاً راځي: قبيح لِعَينه او قبيح لِغَيره او بيا هر يو په دوه/٢ قسمه دے ١ـ قَبِيح لِعَينه وضعي ٢ـ قبيح لعينه شرعي ٣ـ قبيح لغيره صفتي ٤ـ قبيح لغيره مجاوري.

وجه الحصر: دا منهي عنه به په اعتبار د قُبح سره خالي نه وي ، يا به دا وضعي وي ؛ چې دا قُبح به په عقل سره معلوميدے شي بغير د ورود د شرع نه او يا به شرعي وي په عقل سره به نه شي معلوميدے بغير د ورود د شرع نه ، اوّل قبيح لعينه وضعي ثاني قبيح لعينه شرعي ، او که قبح د غير د وجې نه راغل

---

[1] سورة طه ، الأية:٥۴.

وه ؛ نو دا غير به يا ددې منهي عنه دپاره وصف لازم وي يا به ورسره هسي مجاور وي ، اوّل قبيح لغيره وصفي ثاني قبيح لغيره مجاوري.

﴿ماقبح لعينه وضعاً﴾ د قبيح لعينه اوّل قسم ذكر كوي ؛ قبيح لعينه وضعي ، چې پدې منهي عنه كښې به قبح وي ؛ ځكه نهي حكيم ذات كوي او حكيم ذات چې د څه نه نهي كوي نو ددې وجې نه چې په هغې كښې به قبح وي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ﴾[1] لكه څنګه چې حكيم ذات د يو څيز امر كوي نو دا هله چې په هغه څيز كښې حُسن وي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ ﴾[2] "**لعينه**" مقصد دا چې دا قبح ددې د ذات د وجې نه راغلې وي ؛ يعني پديكښې دا قباحت په ذات كښې پروت دے قطع لحاظ د اوصافو لازمؤ او عوارضو مجاورو نه "**وضعاً**" مقصد دا چې كه شريعت را نه شي نو عقل ددې د قباحت ادراک كولے شي.

﴿كالكفر والعبث﴾ مثال ورلره ذكر كوي ، د كفر معنى ده انكار كول او ناشكري كول ، نو څومره چې عقل مند خلق دي هغه ټول پدې پوهيږي چې كُفْران د مُنْعِم قبيح كار دے عام ددينه كه ده شريعت سره يې تعلق وي او كه نه وي او كه ددې ادراک په عقل نه كيدلے نو كافرانو به په خپلو اشعارو او خبرو كښې ددې تذكره نه كولے ، عبث هغه كار ته وائي: "چې كوي دې لره انسان په خپل اختيار او پديكښې ددنيا او آخرت فائده نه وي" نو كه بالفرض والتقدير شريعت نه وے راغلے نو عقل پدې پوهيږي چې داسې كار كول قبيح دې ، هم دا وجه ده چې كافران بے فائدې كارونه نه كوي اګر كه دنياوې فائده وي.

﴿وما التحق به..﴾ دويم/٢ قسم هغه دے چې هغه مُلْحِق وي د قبيح لِعَينه وضعي سره په واسطې د عدم اهليت او محليت سره په اعتبار د شريعت ، مقصد دا چې قباحت پكښې شته ؛ ځكه حكيم ذات منع كړې ده ، دا قباحت په عين ددې كښې دے ؛ ځكه قطع نظر د اوصافو لازمؤ او عوارضو مجاورؤ نه چې مونږه اوګورو دې منهي عنه ته نو قباحت دے پكښې ، خو دا قبيح لعينه وضعاً نه دے بلكه د قبيح لعينه وضعاً سره ملحق دے ، يعني قبيح لعينه شرعاً دے ؛ شرعاً مقصد دا چې عقل فقط د دې قباحت نه شي معلومولے بغير د ورود د شرع نه ، بلكه شرعِ دا قبيح ګرځولے دے د وجې د عدم اهليت او محليت نه د دې په شرع كښې.

﴿كصلوٰة المحدث﴾ مثال ورلره ذكر كوي ، فى نفسه په مونځ كښې څه قباحت نشته ، بلكه فِي نَفْسِه پكښې حُسَن دے ؛ ځكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يې حكم كړے دے ، پديكښې چې دا قباحت راغلے دے نو د غير د وجې نه چې هغه بے اودسي ده ، خو عقل دا نه شي معلومولے بغير د ورود د

---

[1] سورة العنكبوة ، الأية:٣٥.
[2] سورة النحل ، الأية:٩٠.

شرع نه ، بلکه دا شریعت اوئیل ؛ ځکه شریعت مَحَلِیَت او اهلیت د مانځه منحصر کړے دے په طهارت کښې او چې کله یو سړے بے اودسه وې نو پدیکښې اهلیت او محلیت نشته.

﴿وبیع الحرِّ﴾ بیع د حُر حرامه ده ، دا منهي عنه شوه ، قبیح لعینه شرعي ، عقل ددې قباحت نه شې معلومولے بغیر د ورود د شرع نه ، که عقل معلومولے شوے نو د یوسف ﷺ رونړو به یوسف ﷺ نه خرخولے ، شریعت کښې بیع «**مبادلة المال بالمال**» ته وائې او حُر مال نه دے ، نو دا ملحق شو د قبیح لعینه سره په واسطه د عدم اهلیت والمَحَلِّیَت.

﴿والمضامین والملاقیح﴾ "**مضامین**" جمع د "**مَضْمُون**" ده ، هغه نطفي ته وائې چې په اصلابو د آباء کښې وې ، چې یو کس بل ته داسي اوائې: "ددې غوائې د شاه نه چې کوم بچے پیدا شو نو هغه مې په تا باندې په ایک هزار/۱۰۰۰ روپو در خرخ کړو" "**ملاقیح**" جمع د "**مَلْقُوح**" یا "**مَلْقُوحَةٌ**" ده دا هغه نُطفو ته وائې چې په أرحامو د امهاتو کښې وې ، چې یو کس بل ته داسي اوائې: "ددې غواء د نُطفي نه کوم بچے پیدا شو نو هغه مې په تا باندې خرخ کړو" دا د جاهلیت د زماني بیوعات دې ، ددې نه په شریعت کښې منع راغلي ده ، که په عقل سره ددې قباحت معلومیدلے نو د جاهلیت په زمانه کښې به خلقو دا بیع نه کولے ، خو په عقل سره نه معلومیدلو نو شریعت ترې منع وکړه ؛ ځکه دغه نطفة مال نه دے او بیع «**مبادلة المال بالمال**» ته وئیلے شې ، نو دا هم مُلحِق شو د قبیح لِعَیْنِه سره په واسطه د عدم أهلیت والمحلیت.

﴿وحکم النهي فیهما﴾ حکم ذکر کوې ددې دواړو قسمونو دپاره ؛ چې حکم د نهي پدې دواړو کښې اظهار ددې دے چې منهي عنه نه دے مشروع بالکل نه په اعتبار د ذات سره او نه په اعتبار د وصف سره ، لهٰذا که بے اودسه انسان مونځ وکړو نو وصفاً هم نه دے صحیح او ذاتاً هم نه دے صحیح او که بیع د حُر یا د مَضَامینو یا د مَلَاقیحو وشوه نو دا بیع باطل ده ، پدې باندې ملک نه راځي «**لاقَبْلَ القَبْضِ وَلَابَعْدَه**» ؛ ځکه بیع یوه/۱ صحیح ده چې په هغې باندې ملک د انسان راځي **قَبْلَ القَبض** هم او **بَعْدَ القَبض** هم ، دویم/۲ بیع فاسد ده چې په هغې باندې **قَبْلَ القَبض** ملک نه راځي خو **بَعْدَ القَبض** پرې راځي او دریم/۳ بیع باطل ده چې په هغې نه **قَبْلَ القَبض** ملک راځي او نه **بَعْدَ القَبض**.

وَمَا قَبُحَ لِمَعْنىً فِيْ غَيْرِه وَ هُوَ نوعَانِ: مَاجَاوَرَهُ المَعْنٰى جَمْعاً كَالبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ، وَالصَّلوٰةِ فِى الأَرْضِ المَغْصُوبَةِ، وَالوَطْئُ فِى حَالَةِ الحَيْضِ، وَحُكْمُه أَنَّه يَكُونُ صَحِيحاً مَشْرُوعاً بَعْدَ النَّهْيِ ؛ وَلِهٰذا قُلنَا إِنَّ وَطْيَهَا فِى حَالَةِ الحَيضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوجِ الأَوَّلِ ، وَيَثْبُتُ بِه إِحْصَانُ الوَاطِئْ، وَمَا اتَّصَلَ بِه المَعنٰى وَصْفاً كَالبَيْعِ الفَاسِدِ ، وَ صَوْمِ يَومِ النَّحْرِ

ترجمه: *او هغه چې قبیح وې د وجې د یوې/۱ معنی نه چې په غیر ددې منهي عنه کښې وې ، دا قبیح لغیره دوه/۲ قسمه دے ؛ یو/۱ قسم هغه دے چې یو ځائے شوے وې ددې سره هغه معنی چې د هغې د وجې نه پدیکښې قُبح راغلي ده په طریقه د اجتماع سره ، لکه بیع شوه په وقت د آذان کښې او مونځ شو په زمکه مغصوبة کښې او وطي شوه په حالت د حیض کښې او حکم ددې نوع دا دے چې دا

صحيح او مشروع ده پس د نهي نه او ددې وجې نه چې دا صحيح او مشروع ده ، مونږ وايو كه چرته وطي كړه يو سړي دې خزي لره په حالت د حيض كښې ، حلالوې دا وطي ددې رجل دې خزي لره دپاره د زوج اوّل او ثابتيګې پدې سره إحصان د واطي ، او دويم قسم هغه دے چې متصل وې ددې منهي عنه سره هغه معنٰی چې د هغې د وجې نه پدې منهي عنه كښې قباحت راغلے وې په طريقه د وصف لازم سره ، لكه بيع فاسد او روژه نيول د اختر په ورځ*

تشريح: ﴿وما قبح لمعنىً فى غيره﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷫ د دوو/۲ قسمونو د نهي نه ، چې هغه په اعتبار د منهي عنه سره قبيح لِعَينِه وو نو ددې ځائے نه دويم/۲ قسم ذكر كوې چې د منهي عنه په اعتبار سره قبيح لغيره ده ، د هغې دوه/۲ قسمونه به ذكر كړې ، امثله به ورلره ذكر كړې او احكام به ورلره ذكر كړې ؛ دې قسم ته قبيح لغيره ځكه وائي چې ددې منهي عنه په ذات كښې قباحت نشته بلكه د غير د وجې نه پديكښې قباحت راغلے دے ، خو دا غير ددې منهي دپاره وصف لازم نه دے انفكاك يې ترينه كيږې ، بيا مونږ چې كوم تفصيل د اقسامو كړے وو نو په هغه اعتبار سره دا قسم څلورم/٤ دے او مصنف ﷫ چې كوم څلورم/٤ واقع كړے دے نو په هغه اعتبار سره دا دريم/۳ دے.

﴿كالبيع وقت النداء﴾ مثال ورلره ذكر كوې ، لكه بيع شوه وقت النداء ؛ د جمعې په ورځ چې كله آذان وشي نو دهغې نه پس د بيع كولو نه په شريعت كښې منع راغلې ده ، فى نفسه په بيع كښې څه قباحت نشته بلكه په اعتبار د اصل سره په بيع كښې حُسن دے ؛ ځكه الله بيع حلاله كړې ده ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[1] خو چې كله آذان د جمعې وشي نو په بيع كښې قُبح راغله خو دا قُبح د غير د وجې نه ده چې هغه خلل واقع كيدل دې په سعي إلى الجمعه كښې او خلل واقع كيدل په سعي إلى الحمعه كښې قبيح دې ، او دا خلل د بيع د وجې نه راځي نو بيع هم قبيح شوه ، اوس دغه معنى چې خلل واقع كيدل دې په سعي إلى الجمعه كښې نو دا ددې بيع سره په وقت د نداء كښې وصف لازم نه دے بلكه مجاور دے ؛ يعني كله ورسره جمع كيږې او كله ترې منفك كيږې ، درې/۳ مادې غواړې يوه/۱ ماده د اجتماع دوه/۲ د افتراق ، ماده د اجتماع لكه آذان وشو د جمعې دپاره او يو سړے په بيع كولو كښې مشغول شو ، او چې سعي إلى الجمعه وې او بيع نه وې ، لكه جمعې لره روان دے او بيع نه كوې ، او چې بيع وې او سعي إلى الجمعه كښې خلل نه راولي ، لكه د آذان نه مخكښې بيع وكړې يا د جمعې مانځه لره روان دے او يو كس ورسره په لاره باندې بيع وكړه ، او چې خلل په سعي كښې راغلے وې او بيع نه وې ، لكه يو سړے كور هسې ناست دے او د جمعې مانځه لره نه ځي ، يا هسې په دوكان كښې ناست دے.

[1] سورة البقرة ، الأية:٢٧٥.

﴿والصلوٰة فی الأرض المغصوبة﴾ صلوٰة په زمکه مغصوبة کښې د کولو نه منع راغلې ده ، مانځه کښې فی نفسه څه قباحت نشته ، بلکه حُسن دے پکښې ؛ ځکه مونځ عبارت دے د أقوالو او فعالو نه دپاره د تعظيم د رب ، دلته دا قباحت د غير د وجې نه دے چې دا زمکه مغصوبه ده ، پديکښې اشتغال د ملک د غير راغلے دے بغير د إذن نه ، اوس چې يو سړے مونځ کوې په زمکه مغصوبه کښې نو دا اشتغال د ملک د غير کوې بغير د إذن نه ، نو إتيان بالقباحت يې وکړو د هغې د وجې نه په مانځه کښې هم قباحت راغلو ، خو دا اشتغال د ملک د غير بغير د إذن نه يو داسې امر دے چې دا ددې مانځه سره مجاور دے ، يعني کله کله جمع کيږې او کله ترې منفک کيږې ، دا هم درې/٣ مادې غواړې ، زمکه مغصوبه کښې مونځ وکړې نو دواړه/٢ کاره وشو، او چې اشتغال د ملک د غير راغلے وې مونځ نه وې ، لکه هسې په پردۍ زمکه کښې اوسيګې مونځ پکښې نه کوې، او چې مونځ کوې او اشتغال د غير د ملک نه وې ، لکه په داسې زمکه کښې مونځ وکړې چې هغه د غير ملک نه وې.

﴿والوطي فی حالة الحيض﴾ په حالت د حيض کښې د جماع نه منع راغل ده ، د خپلې زوجې سره جماع کولو کښې څه قباحت نشته دا جائز ده ، پديکښې چې قباحت راغلے دے نو د غير د وجې نه چې هغه حيض دے ؛ ځکه په حالت د حيض کښې جماع کولو کښې **أَذِيْ** وې نو د **أَذِيْ** د وجې نه په جماع کښې هم قباحت راغلو ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾[1] خو دا داسې معنی ده چې ددې جماع او وطي سره لازم نه ده بلکه مجاور ده ، کله يو ځائے کيږې او کله منفک کيږې ، لکه په حالت د حيض کښې انسان وطي وکړې نو يو ځائے شوه ورسره ، حيض وې او وطي نه وې نو جدا شوه يا وطي وې او حيض نه وې نو بيا هم جدا شوه.

﴿وحکمه أنه يکون صحيحاً﴾ حکم ذکر کوې ددې قسم دپاره ؛ ددې حکم دا دے چې صحيح ده ، مشروع ده پس د نهي نه ، لهٰذا که چا بيع وکړه په وقت د نداء کښې نو دا بيع مشروع ده ، باطل او فاسد به ورته نه وايو ، پدې باندې ملک راځي **قَبْلَ القَبض** هم او **بَعْدَ القَبض** هم ، که دا باطل وے نو نه پرې **قَبْلَ القَبض** ملک راتلو او نه **بَعْدَ القَبض** او که فاسد وے نو **قَبْلَ القَبض** ملک نه راتلو او **بَعْدَ القَبض** ملک راتلو ، مونځ يې په زمکه مغصوبه کښې وکړو نو دده ذمه فارغ شوه مونځ صحيح دے ، وطي يې په حالت د حيض کښې وکړه نو ديته به مونږ وطي وايو شرعاً ، خو چونکه پديکښې قباحت راغلے دے د غير د وجې نه نو مکروه ورته وايو.

﴿ولهٰذا قُلنَا إن وطيها..﴾ دا تفريع کوې په آخري مثال باندې ، چې کله يو سړے خپله خزه په درې/٣ طلاقو سره طلاقه کړې نو دا مغلّظة شوه ، د قرآن فيصله دا ده چې: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾[2] چې دا مطلقه ددې خاوند دپاره نه ده حلاله تر څو پورې چې دې سره بل

---

[1] سورة البقرة ، الأية:٢٢٢.
[2] سورة البقرة ، الأية:٢٣٠.

خاوند نڪاح نه وي کړي ، او بيا هغه بل خاوند ددې سره جماع يا صحبت صحيحه نه وي کړے ، او بيا هغه بل خاوند ددې نه مړ نه شي يا يې طلاقه کړې نه وي او ددې نه يې عدت نه وي ختم شوے ؛ نو دا اوّل زوج ددې سره نڪاح نه شي کولے ، چې کله دا کارونه وشي نو دا خزه دې اوّل زوج لره حلاله شوه ، بناء پدې باندې يو سړې خپله خزه په دري/۳ طلاقو طلاقه کړه ، او بل سړې په نڪاح واغستله او په حالت د حيض کښې يې ورسره وطي وکړه او بيا يې طلاقه کړه نو دا دې اوّل زوج دپاره حلاله شوه ؛ ځکه دا وطي باطل نه ده بلکه نفس مکروهه ده ، دويم/۲ دا چې يو سړے کله زناء وکړې نو د هغې دپاره قرآن دوه/۲ سزاګاني ذکر کړې دي ، يو/۱ رجم دپاره د محصن او دويم/۲ جلد دپاره د غير محصن ، بيا إحصان چې ثابتيګي نو د هغې دپاره شرائط دي ، دا سړے به حُر ، عاقل ، بالغ وي او وطي به يې کړې وي په نڪاح صحيحه سره ، اوس يو سړې د يوې/۱ خزې سره نڪاح وکړه او د هغې سره يې په حالت د حيض کښې وطي وکړه او بيا دې سړې زناء وکړه نو دا سړے محصن ګرځي ، لهٰذا دے به رجم کيږي.

﴿وما إتصل به المعنى..﴾ څلورم/٤ قسم نهي ، او د قبيح لغيره دويم/۲ قسم ذکر کوي ، بناء زمونږ په تفصيل دا دريم/۳ قسم دے ، ددې مقصد دا چې د کومې معنی د وجې نه پدې منهي عنه کښې قباحت راغلے دے دا د هغې دپاره يو وصف لازم وي او نه منفک کيږي د منهي عنه نه په يو وقت د اوقاتو کښې ، مثال ورلره ذکر کوي:

﴿کالبيع الفاسد﴾ بيع فاسد هغې ته وائي چې په هغې کښې نقصان د وصف د وجې نه راغلے وي ، د هغې ګڼړ اقسام دي ، مثلاً: يو سړې بيع وکړه په بل سړې باندې ، دې يو/۱ ته بائع وائي او بل ته مشتري ، پدې بيع کښې بائع يا مشتري داسې شرط ولګوي چې د هغې نفع بائع يا مشتري يا مبيعي ته وي او دا مبيعه صاحب د استحقاق وي نو پدې سره دا بيع فاسد ګرځي ، فی نفسه په بيع کښې قباحت نشته ؛ ځکه بيع حلاله ده کما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[1] او دا بيع پدې معنی سره صحيح ده چې پديڪښې بائع شته ، مشتري شته ، مبيعه داسې څيز دے چې مال دے او ايجاب قبول هم شته ، خو پديڪښې دا نقصان د غير د وجې نه راغلے دے ؛ چې هغه شرط دے او ددې شرط فائده يا بائع ته ده يا مشتري ته ده او يا مبيعي ته ده ، نو دا په حکم د سود کښې راځي او الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سود حرام کړے دے ، فرمائي: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ او دا معنی داسې معنی ده چې په ذات د بيع کښې نه ده داخل ، ددې نه غير ده خو داسې غير ده چې ددې بيع سره لازم ده نه منفک کيږي ترې ، دويم/۲ مثال يو سړې خپل څاروے خرڅ کړو په بل باندې په شرابو ، اوس دا بيع فی نفسه صحيح ده ، بائع پڪښې شته ، ايجاب وقبول پڪښې شته او مبيعة مال هم دے ،

---

[1] سورة البقرة ، الأية:۲۷۵.

ليكن ددې په وصف كښې نقصان راغلے دے چې هغه پيسې دې ؛ ځكه پيسې يې داسې شئ گرځولے دے چې هغه مال متقوّم نه دے عند المسلم ، نو **مُبَادلة** د مال وشوه خو **بِالْمَال** نه ده او بيع «**مبادلة المال بالمال**» ته وائې او دا ثمن داسې يو وصف دے چې لازم دے ؛ ځكه چې بغير دثمنو نه وې نو هغې ته بيع نه وئيلے كيږي.

﴿وصوم يوم النحر﴾ روژه فى نفسه پديكښې څه قباحت نشته ، دلته چې پدې روژه كښې قباحت راغلے دے نو د غير د وجې نه چې هغه د اختر ورځ ده ، چې دا ورځ د بنده دپاره د ضيافت ده د طرفه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه او پدې ورځ چې څوك روژه ونيسې نو إعراض د **ضيافت الله** نه راځي او إعراض د **ضيافت الله** نه قبيح دے نو ددې وقت د وجې نه په روژه كښې هم قبح راغله ، او دا وقت داسې شيء دے چې پدې روژه كښې داخل دے ؛ ځكه تعريف د روژې دا دے: "ځان ساتل د مفطرياتو ثلاثؤ نه د صبح صادق نه تر غروب الشمس پورې سره د نيت نه" خو دا داسې معنٰى ده چې ددې نه ، نه منفك كيږي.

بيا ددې قسم حكم مصنف ﷺ بيان نه كړو ؛ ځكه د هغې بيان روستو راځي ، حاصل يې دا دے چې دا قسم نهي د احنافو په نزد جائز ده بإعتبار الأصل او ناجائز ده بإعتبار الوصف ، لهٰذا كه داسې بيع چا وكړه نو **بَعْدَ القَبض** سبب د ملك گرځي **قَبْلَ القبض** نه گرځي يا د اختر په ورځ د نذر روژه چا ونيوله نو نفس ذمه يې فارغ شوه ، ليكن وصفاً قبيح ده ، او د امام شافعي ﷺ په نزد باندې ددې حكم پشان د قبيح لعينه دے ، يعني نه اصلاً جائز ده او نه وصفاً ، لهٰذا كه داسې بيع چا وكړه نو **قَبْلَ القبض** هم ملك نه راځي او **بَعْدَ القَبض** هم ملك نه راځي او كه د اختر په ورځ يې نذر روژه ونيوله نو دده ذمّه نه فارغيگي ، ددغې روژې قضاء به بيا راوړې ، ددې اختلاف د وجې نه مصنف ﷺ دلته ددې حكم ذكر نه كړو ، اختلاف به ذكر كړې نو حكم به ترې معلوم شي ، دې سره سوال دفع شو چې څه وجه ده چې مصنف ﷺ ددې نورو قسمونو دپاره حكمونه بيان كړه او ددې قسم حكم يې بيان نه كړو؟ نو جواب وشو چې پديكښې اختلاف دے.

وَالنَّهْىُ عَنِ الأَفْعَالِ الحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى القِسْمِ الأَوَّلِ وَالنَّهْىُ عَنِ الأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى القِسْمِ الأَخِيْرِ، وَ قَالَ الشَّافِعِىُّ رحمه الله فِى البَابَيْنِ: إِنَّه يَنْصِرِفُ إِلَى القِسْمِ الأَوَّلِ إِلاَّ بِدَلِيلٍ ؛ لِأَنَّ النَّهْىَ فِى إِقْتِضَاءِ القُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَالأَمْرِ فِى إِقْتِضَاءِ الحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُه إِلَى الكَامِلِ مِنْه كَالأَمْرِ، وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِى حُكْمٍ مَطْلُوبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوعٍ لَه أَيَبْقٰى سَبَباً وَالحُكْمُ بِه مَشْرُوعاً مَعَ وُقُوعِ النَّهىِ عَلَيْه؟ وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِراً فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِه كَا لقِصَاصِ.

ترجمه: *او منع د افعالو حسّيو نه واقع كيږي په قسم اوّل ـ قبيح لعينه ـ او منع د افعالو شرعيو نه محموليږي په دويم/۲ قسم باندې ـ قبيح لغيره وصفاً ـ او وئيل دي امام شافعى ﷺ په دواړو بابونو كښې ـ افعال حسيّه او شرعيه ـ چې يقيناً دا نهي به اوړي قسم اوّل ـ قبيح لعينه ـ ته مگر په دليل سره ؛

ځکه نهي په اقتضاء د قبح کښې حقيقت دے لکه امر په اقتضاء د حسن کښې نو اوړې مطلق ددې نهي کامل ته د نهي نه پشان د امر او نه لازميږې ظهار ؛ ځکه کلام زمونږ په هغه کښې دے چې مطلوب وې ، داسي چې تعلق يې راغلے وې ددې حکم د سبب مشروع سره ددغې مطلوب دپاره ، آيا پاتيګې دغه سبب مشروع سبب او حکم پدې سره مشروع سره د وقوع د نهي نه پدې باندې که نه؟ او هر چې هغه حکم چې جزاء وې ، چې هغه راغلي وې منع کونکې د ګناه او فعل حرام نه نو هغه تقاضا کوې د حُرمت د سبب خپل ، لکه قصاص شو*

تشريح: ﴿والنهي عن الأفعال الحسيّة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اقسامو د نهی نه په يو/۱ اعتبار سره چې هغه قُبح وه په منهي عنه کښې ، نو ددې ځائے نه په نهي کښې بل تقسيم کوې دوه/۲ اقسامو ته ، يو/۱ نهي **عن الأفعال الحسيّة** او دويم/۲ **نهي عن الأفعال الشرعيّة** ، ددې دواړو/۲ حکم به ذکر کړې ؛ چې دا د قبيح لعينه سره تعلق ساتي او که د قبيح لغيره سره او پديکښې به اختلاف ذکر کړې په درميان د احنافو او شوافعو کښې ، خو د اختلاف نه مخکښې د افعال حسيّوو او افعال شرعيو تعريفونه پيژندل ضروري دي ، دوه/۲ تعريفونه شوې دي:

يو/۱ تعريف دا چې افعال حسيّه هغې ته وائي: "چې د هغې تحقق په خارج کښې په شرع باندې موقوف نه وې ، بلکه که شريعت نه وې نو هم خلق خارج کښې هغه پيژني" او افعال شرعيه: "چې د هغې تحقق او وجود په شرعه باندې موقوف وې"

دويم/۲ تعريف دا چې افعال حسيّه هغې ته وائي: "چې د هغې معاني ښکه معلوم وې مخکښې د ورود د شرع نه نو هغه باقي وې په خپل حال پس د دورود د شرعي نه بغير د تغير نه" او افعال شرعيه هغې ته وائي: "چې د هغې معاني مخکښې د ورود د شرع نه ښکه معلوم وې نو وروسته د ورود د شرع نه په هغې کښې تغير راغلے وې"

مثال د أفعال حسيّوو: لکه قتل او زنا ، مخکښې د ورود د شرع نه چې کوم فعل ته قتل وئيلےکيدو ؛ نو پس د ورود د شرع نه هم دغې ته قتل وئيلے کيږې ـ يعنی ويستل د روح د ذوی الروح نه ـ او مخکښې د ورود د شرع نه چې کوم شيء ته زنا وئيلے کيده ـ اړول د نُطفي په يو محل مشتهٰی حرام کښې ـ نو پس د ورود د شرعي نه هم دغه معنی ده.

مثال د أفعال شرعيؤ: لکه **صوم** او **صلوٰة** ، مخکښې د ورود د شرع نه **صوم** مطلق إمساک ته وئيلے کيدو خو دا معنٰی پس د ورود د شرعي نه ، نه ده متغيّر شوې ده چې "إمساک دے د مفترياتو ثلاثؤ نه د صبح صادق نه تر غروب الشمس پورې مع النيت" دغه شان **صلوٰة** چې مخکښې د ورود د شرع نه ددې معنٰی دُعاء وه او پس د ورود د شرعي نه ددې معنی شوه: "ارکان مخصوصة او أفعال مخصوصة په اوقات مخصوصؤ کښې" دغه شان بيع مخکښې د ورود د شرع نه **مبادلة المال** ته وئيلے کيدله خو پس د ورود د شرع نه پدې کښې شرائط وليګيده چې **مُبَادَلَةُ المَال بِالمَال** به وې **بِالتَّرَاضِي** ، او

عاقدين به عاقل وي ، او دا عاقدين چې د كوم شيء عقد كوي نو هغه محل به د هغې دپاره صالح وي وغيره ، دغه شان اجاره مخكښې د ورود د شرع نه تمليك د منفعت بلا عوضٍ ته وئيلے كيده ، پس د ورود د شرع نه پديكښې شرائط ولګيده چې دغه شيء مستأجر به معلوم وي ، اجل به معلوم وي وغيره ، هر اختلاف كښې پنځه/٥ خبرې پيژندل پكار دي: ١ـ تحرير د محل النزاع ٢ـ تعيين د مختلفينو ٣ـ دعوىٰ د هر واحد ٤ـ دليل د هر واحد ٥ـ ترجيح د ما هو الراجح.

تحرير د محل النزاع: پدې خبره كښې اتفاق دے چې نهي د افعال حسيّۀ نه دا به محمولولے شي په قبيح لعينه باندې ، پديكښې هم اتفاق دے چې كه قرينه او دليل وي نو كه نهي د افعالو حسيّو نه هم شوې وي ، خو دا به مونږ محمولو په قبيح لغيره باندې او پديكښې هم اتفاق دے چې كه نهي د افعال شرعيو نه شوې وه او قرينه وه د حملولو دپاره په قبيح لعينه باندې نو دا به مونږ محمولو په قبيح لعينه باندې ، اختلاف پديكښې دے چې نهي د افعال شرعيو نه وشوه او قرينه نه وي نو دا به مونږ محمولۇ په قبيح لعينه كه په قبيح لغيره؟

تعيين د مذاهبو: دوه/٢ مذهبه دي پكښې ١ـ امام شافعي ﷺ [شوافع] ٢ـ امام ابوحنيفه [احناف]

دعوىٰ د هر واحد: ١ـ دا به مونږ محمولو په قبيح لغيره وصفاً باندې [احناف] ٢ـ دا به مونږ محمولو په قبيح لعينه باندې [شوافع] خو دا خبره ذهن نشين كول پكار دي چې اختلاف صرف په افعال شرعيو كښې دے حسيّۀ كښې نه دے ، نو دا ﴿فی البابين﴾ ذكر كول ددې دپاره دي چې د امام شافعی ﷺ د مذهب چې كوم اتفاق صورت دے نو هغه يې د اختلافي سره يو ځائے كړے دے.

﴿إلا بدليل﴾ دا استثناء كوي د دواړه مذهبونو نه ، مونږ دا اوئيل چې نهي د افعالو حسيّۀ نه ، به محموليږي په قبيح لعينه باندې او د شرعيو نه ، به محموليږي په قبيح لغيره وصفاً باندې مګر كه دليل وو نو بيا به داسې نه وي ، لكه فعل حسّي وو خو د دليل او قريني نه دا معلوم شوه چې دا قبيح لغيره دے ؛ نو بيا به يې نه محمولو په قبيح لعينه باندې ، لكه: نهى شوه د جماع نه په حالت د حيض كښې ، جماع كول فعل حسّي دے ، خو دا قبيح لعينه نه دے بلكه قبيح لغيره دے د وجې د قريني او دليل نه چې ﴿قُلۡ هُوَ أَذٗى﴾ چې علت د منع أذي ده ؛ نو معلوم شوه چې په حالت د حيض كښې دا جماع قبيح لعينه نه ده پديكښې دا قباحت د غير د وجې نه راغلے چې هغه أذي ده او داسې امام شافعي ﷺ هم وائي ، دغه شان مونږ اوئيل چې نهي د افعالو شرعيو نه به محمول وي په قبيح لغيره وصفاً باندې ، مګر كه دليل يا قرينه وه دپاره د حملولو د قبيح لعينه نو بيا به محموليږي په قبيح لغيره باندې ، لكه: منع شوه د بيع الحر او د بيع د مضامينو او ملاقيحو نه دا افعال شرعيّه دي ، ليكن كه چا بيع ددې څيزونو وكړه نو دا به قبيح لعينه وي ؛ ځكه دلته بيع د معدوم ده او بيع د معدوم باطل وي او بيع باطل قبيح لعينه وي قبيح لغيره نه وي.

دلائل: ﴿قوله: لأنّ النهي﴾ سره د ليل د امام شافعي ﷬ ذكر كوي، حاصل د دليل دا دے چې نهي اګر چې عبارت دے د **إقتِضَاءُ الكف** نه ليكن په شريعت كښې چې دا نهي په يو شیء باندې وارد شي نو دا تقاضا كوې د قبح د منهي عنه؛ نو ددې نه حقيقت شرعيّه مراد دے، حقيقت لغويه نه دے مراد، لكه څنګه چې امر په لغت كښې عبارت دے د **طَلَبُ الفِعل** نه خو په شريعت كښې دا تقاضا كوي د حُسن د مأمور به؛ نو په شريعت كښې ددې نه هغه څيز مراد دے چې د كومې دے تقاضاء كوې، حقيقت شرعيّه به مراد وې؛ نو امر چې كله مطلق ذكر شي نو تاسو احناف ددې قائل يئ چې ددې نه به حسن لعينه مراد اخلو؛ نو دغه شان نهي چې كله مطلق ذكر شي نو پكار ده چې ددې نه مونږ قبيح لعينه مراد واخلو، ځكه دا امر او نهي دواړه برابر دې په اقتضاء د حُسن او قُبح كښې؛ نو څنګه چې هلته مطلق محمولوئ په حسن لعينه باندې نو دلته هم مطلق حمل كئ په قبيح لعينه باندې.

﴿ولا يلزم الظهار..﴾ د احنافو د طرف نه د امام شافعی ﷬ په مذهب باندې يو اعتراض راتلو نو مصنف ﷬ د هغې جواب كوې او دا د فقه حنفي يو اعتدال دے، اعتراض دا دے چې اے امام شافعی ﷬ ته چې نهي د افعال شرعيو نه محمولوې په قبيح لعينه؛ نو كوم شیء چې قبيح لعينه وې هغه خو د سره نه مشروع نه وې، بل طرفته ستا دا قانون دے چې كوم حكم مشروع وې نو د هغې دپاره سبب مشروع پكار دے، كه سبب مشروع وو نو حكم به مشروع وې او كه سبب مشروع نه وو نو حكم به هم مشروع نه وې، نو په ظهار باندې ستا د مذهب نقض راغلو چې دا ظهار ته سبب دپاره د كفاري وائې، كفاره يې حكم دے، نو دا كفاره خو حكم مشروع دے او سبب د هغې ظهار ستا په نزد باندې مشروع نه دے؛ ځكه ددې نه منع شوې ده، قال الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ﴾[1] نو څنګه دا غير مشروع څيز ته سبب واقع كوې دپاره د حكم مشروع؟ مصنف د هغې نه جواب كوې، حاصل د جواب دا دے چې زمونږ كلام په هغه حكم كښې دے چې په شريعت كښې هغه مطلوب وې او دهغې تعلق راغلے وې د يو سبب مشروع سره، لكه: ملک شو دا مطلوب دے او ددې تعلق د بيع سره راغلے دے چې دا يو سبب مشروع دے، نو چې يو حكم مطلوب فى الشريعت وو او د هغې دپاره سبب مشروع وو نو آيا دغه سبب مشروع او حكم مطلوب پس د ورود د نهي نه هم دغه شان مشروع پاتې كيږي او كه نه؟ نو د امام صاحب ﷬ په نزد مشروع پاتې كيږي او د امام شافعی ﷬ په نزد نه پاتې كيږي، تا چې كوم اعتراض كړے دے چې كفاره د ظهار ده؛ نو دا حكم مطلوب فى الشريعت نه دے، بلكه دا حكم ددې ظهار دپاره زجراً راغلے دے

---

[1] سورة المجادلة، الأية:٢.

، لهٰذا ددې دپاره سبب مشروع ته ضرورت نشته ، غير مشروع سبب هم ددې دپاره سبب واقع كيدے شي ؛ ځكه دا حكم مشروع او مطلوب فى الشرع نه دے.

﴿كالقصاص﴾ نظير ذكر كوي ددې دپاره ، قصاص حكم دے او ددې دپاره سبب قتل عمد دے او دا قصاص چې په شريعت كښې راغلے دے نو دا د زجر دپاره دے او ددې دپاره چې كوم سبب دے ـ قتل ـ نو هغه مشروع نه دے.

حاصل دا چې مونږ دا خبره تسليمو چې ظهار يو فعل شرعي دے حسّى نه دے ؛ ځكه د شريعت نه مخكښې ظهار د نفس تشبيه نه عبارت وو او پس د شريعت نه ظهار تشبيه وركول دي د خپلې زوجې د يوې عضو داسې عضو چې هغې ته كتل جائز نه وي د داسې محرّماتو سره چې أبدې پده باندې حرام وي ، خو دا ظهار چې مونږ سبب دپاره د كفارې وايو نو دا كفاره حكم مطلوب فى الشرع نه دے بلكه دا زجراً راغلے دے.

وَ لَنَا أَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِه عَدَمُ الفِعْلِ مُضَافاً إِلٰى إِخْتِيَارِ العِبَادِ وَ كَسْبِهِم فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ؛ لِيَكُونَ العَبْدُ مُبْتَلًى بَينَ أَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِإِخْتِيَارِه فَيُثَابُ عَلَيهِ، وَ بَينَ أَنْ يَفْعَلَهُ بِإِخْتِيَارِه فَيُعَاقَبُ عَلَيهِ. هٰذَ هُوَ الحُكْمُ الأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَأَمَّا القُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِه تَحْقِيقًا لِحُكْمِه فَلَا يَجُوزُ تَحْقِيقُه عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِه مَا أَوْجَبَهُ وَ اقْتِضَاهُ، بَلْ يَجِبُ العَمَلُ بِالأَصْلِ فِي مَوْضِعِه، وَ العَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الإِمْكَانِ، وَ هُوَ أَنْ يُجْعَلَ القُبْحَ وَصْفًا لِلْمَشْرُوعِ فَيَصِيرُ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِه، فَيَصِيرُ فَاسِداً مِثْلُ الفَاسِدِ مِنَ الجَوَاهِرِ، وَ لَا تَنَافِي بَينَهُمَا، فَالْمَشْرُوعُ يَحْتَمِلُ الفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالإِحْرَامِ الفَاسِدِ، فَوَجَبَ إِثْبَاتُه عَلٰى هٰذَا الوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ المَشْرُوعَاتِ وَ مُحَافَظَةً لِحُدُودِهَا.

ترجمه: *او زمونږ دليل دا دے چې نهي اراده كولے شي پدې سره عدم د فعل چې د هغې نسبت شوے وي اختيار د بنديانو ته او كسب د هغوئ ته (اختيار شرعي او كسب شرعي) نو دا نهي تقاضاء كوې د تصور د وجود د منهي عنه ددې دپاره چې شي بنده امتحان كړے شوے په درميان د منع كيدو كښې ددې نه په خپل اختيار سره چې ثواب ورلره وركړے شي پدې منع باندې او په درميان د كولو ددې كښې په خپل اختيار سره چې عذاب ورلره وركړے شي په كولو ددې فعل باندې ، دا مخكښې چې ذكر شو (چې عدم به مضاف وي اختيار د بنده ته او منهي عنه به متصور الوجود وي) دا حكم اصلي دے په نهى كښې هر چې قبح ده په منهي عنه كښې نو دا يو صفت دے چې قائم به وي د منهي عنه سره په سبب دنهي سره ، ثابتيګي دغه وصف چې ددې اقتضاء به شو وي په سبب د نهې دپاره د ثابتولو د حكم د نهي ، نه دے جائز تحقيق ددې قبح په منهي عنه كښې په داسې طريقه باندې چې باطل شي پدې قبح ـ مقتضٰى ـ هغه شيء چې دا قبح واجبوې ؛ يعنى تقاضاء يې كوې ، بلكه واجب به وي عمل په اصل خپل موضع كښې او عمل په مقتضٰى ـ قبح ـ بقدر الإمكان او هغه داچې اوګرځولے شي قبح وصف دپاره د منهي عنه نو اوګرځي مشروع په اعتبار د اصل سره او غير مشروع په اعتبار د وصف سره ، نو وبه ګرځي دغه منهي عنه فاسد ، لكه پشان د فاسد د ملغلرو نه او

نشته منافات په درميان د مشروع او قبيح كېږي ، مشروع قبلوې فساد لره په سبب د نهي ، لكه احرام فاسد ؛ نو واجب شو اثبات د كون د منهي عنه مشروع پدې طريقې سره دپاره د لحاظ د مراتبو د مشروعاتو او محافظة دپاره د حدود ددې*

تشريح: ﴿ولنا أن النهيَ يراد﴾ مسئله د مخكښې نه دا وه چې نهي د افعالو شرعيو نه به محموليږي په قبيح لعينه باندې د امام شافعي ﷺ په نزد باندې د هغه دليل ذكر شو او د امام صاحب ﷺ په نزد باندې دا محمول ده په قبيح لغيره وصفاً باندې ، نو دې ځائے نه د امام صاحب ﷺ دليل ذكر كوې ، دا په يو څو مقدّماتو باندې بناء دے ؛ نو مصنف ﷺ هغه مقدّمات ذكر كوې ، اوله مقدّمه په ﴿أنّ النّهى يراد به..﴾ سره ذكر كوې ، يوه/١ خبره ددې نه دا معلوم شوه ، چې: كوم شيء منهي عنه وې نو بنده به دا نه كوې او كوم شيء چې منهي عنه وې نو دا به متصوّر الوجود وې معدوم به نه وې ؛ ځكه نهي چې كيږې د مكلّف د يو كار نه نو دا دپاره د ابتلاء كيږې ؛ چې شې بنده ازمائيلے شوے په درميان ددې كښې چې يو منهي عنه موجود وې او دے ځان منع كړې ددغه منهي نه په خپل اختيار شرعي سره ؛ نو ده ته به ثواب وركولے شې پدې ځان ساتلو او په درميان ددې كښې چې دا منهي عنه موجود دے او دا يې وكړې په خپل اختيار شرعي سره ؛ نو ديته به عذاب وركولے شې پدې كولو د فعل سره ، او بله دا خبره معلوم شوه چې نهي تقاضا كوې د تصوّر د منهي عنه او نفي نسخ تقاضاء نه كوې د تصور د منهي عنه ، دويم/٢ دا چې نهي كښې به اختيار شرعي د بنده وې او نفي نسخ كښې اختيار شرعي د بنده نه وې ، په نه كولو كښې هغه مجبور وې ؛ دا فرق شو په درميان د نهي او نفي كښې.

محسوساتو كښې ددې مثال: لكه يو لوخے دے او اوبه پكښې موجود دې ، ته يو مخاطب ته اوائې «**لاتشرب**» نو ديته نهي وئيلے كيږې ؛ ځكه منهي عنه موجود دے او ددې مخاطب اختيار شته په څكلو او نه څكلو كښې ، نو نتيجه پرې دا مرتب شوه چې كه دې مخاطب اوبه ونه وڅكلې نو ده ته به ثواب ميلاؤ شې ؛ ځكه د منهي عنه نه يې ځان وساتلو او كه اوبه يې وڅكلې نو ده ته به عقاب ميلاؤ شې ؛ ځكه ځان يې ونه ساتلو د منهي عنه نه او كه داسې لوخے وې چې په هغې كښې اوبه نه وې اوته مخاطب ته «**لاتشرب**» اوائې نو دا نفي او نسخ شوه ؛ ځكه منهي عنه متصور الوجود نه دے ، او ددې بنده په اختيار كښې هم نشته ، بلكه مجبور دے په نه څكلو باندې ؛ نو نتيجه پرې دا مرتب شوه چې ثواب او عقاب پرې نشته ، **دويم/٢ مثال:** يو سړے داسې دے چې د سترګو نظر يې شته او ته هغې ته خطاب وكړې: "چې پردو زنانو ته مه ګوره" نو دا نهي ده ؛ ځكه دا نه كتل متصور الوجود دې او په نه كتلو كښې دې سړې ته ثواب او په كتلو كښې به ورته عقاب ميلاويګې او كه دا سړے ړوند وې نو دا نفى او نسخ ده ؛ ځكه منهي عنه ـ چې نه كتل دې ـ دا متصور الوجود نه دې ، بلكه دا نه كتل دده په اختيار كښې نه دې ، نو ثواب او عقاب نشته.

﴿هٰذا هو الحكم الأصلي﴾ دې ځائے نه دويمه/۲ مقدّمه ذکر کوې او دامام شافعي ﷫ په دليل باندې رد هم کوې ، امام شافعي ﷫ وئيل وو چې دا قبح په ذات او حقيقت د منهي عنه کښې داخل ده ؛ نو ځکه مونږ وايو چې دا قبيح لعينه دے اګر که فعل شرعي دے ، نو مصنف ﷫ وائې چې د نهي حکم اصلي هم دغه دے چې دا عدم مضاف وې اختيار د عبد ته او منهي عنه متصور الوجود وې او پاتې شوه قبح نو دا د منهي عنه دپاره يو وصف دے چې په منهي عنه پورې قائم وې د وجې د ضرورت د ناهي نه چې ناهي حکيم ذات د قبيح کار نه منع کوې ؛ نو قبح په منهي عنه کښې په طريقه د اقتضاء النص سره راځې ، داسې نه چې دا په حقيقت د منهي عنه د نهي کښې داخل ده.

﴿فلايجوز تحقيقه..﴾ دې ځائے نه دريمه/۳ مقدّمه د دليل ذکر کوې ، چې دا نهي مقتضِی ده او قبح مقتضٰی ده او دا قانون دے چې مقتضِی اصل وې او مقتضٰی يې تابع او فرع وې ، او بيا دا قانون دے چې فرع به په داسې طريقې سره په اصل کښې راولې چې د اصل تصحيح وشې ؛ نو دا قبح به په نهي کښې په داسې طريقې سره راولو چې د نهي تصحيح وشې ، داسې نه چې نهي ختم کړو او د نهي نه نفي يا نسخ جوړه کړو ؛ ځکه د مقتضٰی تعريف داسې شوے دے چې دا به راځې دپاره د تصحيح د مقتضِی نه دپاره د إبطال د مقتضِی.

اوس دا مقدّمات ثلاثه چې کله مصنف ﷫ ذکر کړه نو دليل په خپله تام شو ، چې اے امام شافعي ﷫ نهي د افعالو شرعيو نه که ته قبيح لعينه وګرځوې نو مقتضٰی تا په مقتضِی کښې داسې راوسته چې مقتضِی دې پرې باطل کړو ؛ نو دا خو نهي نه شوه ، نفی او نسخ شوه ؛ ځکه يو طرفته ورته ته فعل شرعي وائې او چې تا قبيح لعينه کړو نو دا اوس فعل شرعي پاتې نه شو فعل حسّي وګرځيدو ؛ نو هغه اختيار شرعي هم ختم شو او اختيار شرعي چې ختم شې نو پدې سره دا نهي نفي ګرځي ؛ ځکه په نهي کښې به منهي عنه متصوّر الوجود وې او دلته منهی عنه متصوّر الوجود پاتې نه شو او چې متصوّر الوجود نه شو نو ددې سرې اختيار هم ختم شو ؛ ځکه اختيار په هغه څيز کښې راځې چې هغه متصوّر الوجود وې ، او دا ددې وجې نه چې تا دا قبيح لعينه وګرځو او که ته يې قبيح لغيره اوائې نو بيا نهي نهي پاتې کيږې ، نفي او نسخ نه ګرځي او قبح پکښې هم راځې چې دا شیء به په اعتبار د اصل سره مشروع اوايو او په اعتبار وصف سره به يې قبيح اوايو ؛ نو نهي ، نهي پاتې شوه ، نفي نه شوه او مقتضٰی په داسې طريقې سره راغلو چې مقتضِی ختم نه شو.

﴿مثل الفاسد من الجواهر﴾ محسوساتو کښې مثال ذکر کوې ؛ د ملغلرو صفائې چې کله ختم شې ، نو اصل شته چې ملغلرې دې خو ددې هغه وصف نشته چې چمک او پړق دے ، دغه شان روژه د اختر په ورځ روژه ده د اصل په اعتبار سره خو د وصف په اعتبار سره پکښې نقصان دے ؛ **إعراض عن ضيافة الله** پکښې راځي ، مونځ په اوقاتو مکروهؤ کښې مونځ دے په اعتبار د اصل سره ، ليکن

د وصف په اعتبار سره پکښې قباحت راغلے دے ، بيع فاسد د اصل په اعتبار سره بيع ده خو د وصف په اعتبار سره پکښې نقصان راغلے دے نو فاسد ده.

﴿ولاتنافی بينهما..﴾ غرض د ماتن ﷺ پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده ؛ چې ته نهي د افعالو شرعيؤ نه ديته مشروع هم وائې او غير مشروع ـ فاسد ـ ورته هم وائې ، چې مشروع شې نو معنی دا چې دا جائز دې او چې غير مشروع ـ فاسد ـ ورته اوئې نو معنی دا چې غير جائز دې ، دا خو اجتماع دمتنافيينو شوه په شيء واحد کښې او دا ناجائز وې؟ **جواب:** ددې اعتراض اصل جواب خو دا دے چې اجتماع د متنافيينو په يو شيء کښې د جهت واحده سره ناروا وې ، دلته جهتونه بدل دې ، پدې شان چې ديته مونږ مشروع بأصله وايو او غير مشروع بوصفه وايو ، مصنف ﷺ په يو مثال سره د هغې جواب کوې ، چې منافات نشته په د رميان د مشروع او قبيح کښې ، مشروع فساد قبلوې په سبب د نهي ؛ لکه حج لره يو کس لاړو او د وقوف عرفة نه يې مخکښې د خپلې زوجې سره جماع وکړه نو ددې سړې دا حج فاسد شو ، خو دا سړے به احرام نه لرې کوې ، بلکه باقې مانده افعال د حج به ادآء کوې او حج به پوره کوې ، حالانکه دا روسته ټول افعال د احرام سره تعلق ساتې ، نو چې کله دده حج فاسد شو نو پکار دا ده چې احرام دې هم فاسد شې او دا کارونه دې جائز نه شې ، خو دلته نفس احرام دده صحيح دے ؛ ځکه خو پرې دا افعال کولے شې ؛ ځکه بغير د احرام نه دا کارونه کول جائز نه دې ، خو د وصف په اعتبار سره دا حج دده فاسد دے نو ددې قضاء به راؤړې ؛ نو مشروعيّت پکښې هم راغلے دے چې دے به دغه افعال کوې او غير مشروعيت هم چې ددې قضاء به راؤړې ، نو تفريع يې پرې اوکړه چې واجب شو اثبات د کون د منهي عنه مشروع پدې طريقې سره ؛ چې ديته به مونږ مشروع بإصله وايو او غير مشروع بوصفه ﴿رعاية لمنازل المشروعات﴾ دپاره د لحاظ د مراتبو د مشروعاتو ، هغه مراتب دا چې دا منهي عنه دده په اختيار کښې وې او دا منهي عنه مشروع بأصله وې چې اختيار يې سلب نه شې او غير مشروع بوصفه وې چې قباحت ترې لاړ نه شې ﴿ومحافظة لحدودها﴾ او محافظة دپاره د حدودو ددې ، چې نهي نهي پاتې شې او نفي نفي پاتې شې او دا هله کيږې چې مونږ دا قبيح لغيره اوايو ، او که قبيح لعينه يې اوايو نو بيا به فعل حسّی ګرځې ، او اختيار ختميګې ؛ نو نفي ترې جوړيګې.

وَ عَلٰى هٰذَا الأَصْلِ قُلْنَا: إِنَّ البَيعَ بِالخَمْرِ مَشْرُوعٌ بِأَصْلِه وَ هُوَ وُجُودُ رُكْنِه فِی مَحَلِّه غَيرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِه، وَ هُوَ الثَّمَنُ ؛ لِأَنَّ الخَمْرَ مَالٌ غَيرُ مُتَقَوَّمٍ فَيَصْلَحُ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِداً لَا بَاطِلاً ، وَ كَذٰلِكَ بَيعُ الرِّبٰوا غَيرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِه ، وَ هُوَ الفَضْلُ فِی العِوَضِ ، وَ كَذٰلِكَ الشَّرْطُ الفَاسِدُ فِی مَعْنَى الرِّبٰو، وَ كَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُعٌ بِأَصْلِه وَ هُوَ الإِمْسَاكُ لله تَعَالٰی فِی وَقْتِه غَيرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِه وَ هُوَ الإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ المَوْضُوعَةِ فِی هٰذَا الوَقْتِ بِالصَّوم، أَلَا يَرٰی أَنَّ الصَّومَ يَقُومُ بِالوَقْتِ وَ لَا خَلَلَ فِيهِ، وَ النَّهْیُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِه، وَ هُوَ أَنَّه يومُ عِيدٍ فَصَارَ فَاسِداً ؛ وَ لِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِه عِنْدَنَا ؛ لِأَنَّه نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ ، وَ إِنَّمَا وَصْفُ المَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِه فِعْلاً لَا بِاسْمِه ذِكْراً.

ترجمه: *او پدې اصل باندې (چې نهي د افعالو شرعيو نه به محمولیږي په قبيح لغيره باندې او تقاضا کوي د بقاء د مشروعيت د منهي عنه په اعتبار د اصل) مونږ وايو چې يقيناً بيع په شرابو سره مشروع ده په اعتبار د اصل سره چې هغه وجود د رکن دے په خپل محل کښې ، نه ده مشروع په اعتبار د وصف سره چې هغه پيسې دې ؛ ځکه شراب مال دے غير متقوّم صلاحيت لري د ثمنيت مِنْ وَجْهٍ چې مال دے خو دُوْنَ وَجْهٍ چې متقوّم نه دے ، نو ګرځي بيع فاسد نه باطله او په شان د بيع الخمر بيع الربٰو هم مشروع ده بإصله او غير مشروع ده بوصفه او هغه وصف زياتے دے په هغه عقدونو کښې چې په هغې کښې عوض نه وي ، او په مثل ددې شرط فاسد هم دے په معنی د ربٰو او زيادت خالي عن العوض کښې او په مثل ددې روژه نيول په ورځ د اختر مشروع ده بأصله چې هغه ځان ساتل دې د خوراک څکاک او جماع نه دالله د رضا دپاره په خپل وقت کښې او غير مشروع ده بوصفه چې هغه اعراض دے د ضيافة د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه چې وضع شوے دے پدې وقت کښې او اعراض راځي په روژې سره ، آيا ته نه ګورې چې روژه موجوديګي په وقت سره او پدې وقت کښې څه نقصان نشته او منع د صوم يوم النحر نه تعلق ساتي د وصف د وقت سره او هغه وصف د وقت دا دے چې دا ورځ د اختر ده نو وګرځيده فاسد او ددې وجې نه (چې دا روژه مشروع بأصله ده او قبيح بوصفه ده) نو صحيح کيږي نذر په صوم سره زمونږ په نزد ؛ ځکه دا نذر دے په طاعت او وصف د معصيت متصل دے د ذات ددې سره په اعتبار د کولو سره ، نه د نوم ددې سره په اعتبار د يادولو سره*

تشريح: ﴿وعلى هٰذا الأصل قلنا﴾ مخکښې دا مسئله راروانه وه چې د امام صاحب ﷺ په نزد باندې نهي د افعال شرعيو نه قبيح لغيره وي ؛ يعني چې د يو شيء نه منع وشي نو په اعتبار د أصل سره به مشروع ـ حسن ـ وي او په اعتبار د وصف سره به فاسد ـ قبيح ـ وي ، نو پدې باندې اوس تفريعات کوي ، د اوّل تفريع حاصل دا دے چې بيع کښې يوه/١ مبيعة وي او دويم/٢ ثمن وي ، مبيعة اصل او ثمن د هغې وصف وي ، د مبيعة دپاره دا شرط دے چې دا به مال کامل وي ؛ يعني مال به هم وي او متقوّم به هم وي ، او ثمن کښې نفس ماليت کافي دے متقوّم وي او که نه وي ، نو بناء پدې باندې يو سړي غلام خرڅ کړو او د هغې دپاره يې ثمن خمر وګرځول نو دا بيع په اعتبار د أصل سره صحيح ده ؛ ځکه په بيع کښې فی نفسه څه قباحت نشته ، مبيعة مال متقوّم دے او رکن د هغې ايجاب او قبول په طريقه د **مبادلة المال بالمال بالتراضي** هم شته ، خو بيع کښې چې کوم شيء وصف وي ـ ثمن ـ ؛ نو په هغې کښې نقصان راغلے دے ؛ ځکه مال کامل نه دے ، مال دے ځکه د مال تعريف پرې صادقيګي ، د مال مختلف تعريفات شوي دي **١ـ «ما يميل إليه الطبع ويمكن إدخاره إلى وقت الحاجة»** نو خمر هم داسې څيز دے چې طبيعت دې طرف ته ميلان کوي او انسان يې د خپل ضرورياتو دپاره زخيره کوي هم. **٢ـ** چې دا هغه شيء ته وائي چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پيدا کړے دپاره د مصالحو د انسانانو او انسانان حريص وي د هغې په حاصلولو باندې ، نو خمر هم پدې معنی سره مال دے خو

متقوّم نه دے ؛ ځکه متقوّم هغې ته وائي چې مسلمان د هغې د ذات ، یا د مثل یا ، د قیمت نه فائده اغستلے شي او شراب داسې نه دي ؛ نو ثمنو کښې نقصان راغلو او ثمن بیع کښې وصف وي أصل مبیعة وي ، هم دا وجه ده که یو سړې بیع وکړه او مبیعة هلاکه شوه مخکښې د سپارلو نه مشترې ته نو پدې سره بیع ختمه شوه ؛ ځکه اصل ختم شو او که ثمن هلاک شي نو پدې سره بیع نه ختمیګې ددې په ځائے به نور ثمن ورکړي. ددې نه معلوم شوه چې أصل په بیع کښې مبیعة ده ، ثمن یو/۱ وصف دے ؛ که وصف صحیح وو په شریعت کښې نو بیع صحیح ده او که وصف کښې نقصان راغلو نو د هغې د وجې نه په بیع کښې هم نقصان راځې ، هغه نقصان هم دا چې دا بیع فاسد شوه ، باطل ورته نه وایو ؛ ځکه باطل هغې ته وائي چې هغه نه مشروع بأصله وي او نه مشروع بوصفه وي ، او دا بیع مشروع بأصله ده ؛ ځکه په داسې شیء بیع شو ې ده چې هغه مال دے ، متقوّم دے ، مملوک دے ، مقدور التسلیم دے ، صرف ثمنو کښې نقصان دے چې مال دے خو متقوّم نه دے ، نو تتیجه پرې دا مرتب شوه چې که چا مبیعة غیر د خمرو نه واقع کړه او خمر یې ثمن واقع کړه نو دا بیع قبل القبض ملک نه راولې ، بعد القبض ملک راولې او چونکه بیع فاسد ده نو واجب الفسخ ده ؛ ځکه ثمن داسې شیء دے چې د هغې نه مسلمان منفعت نه شي اغستلے نه په إعتبار د ذات سره ، نه په اعتبار د مثل ، او نه په اعتبار د قیمت سره او که مبیعة خمر شو او ثمن د هغې دپاره دراهم شو نو دا بیع باطل ګرځي ؛ ځکه مبیعة داسې یو شیء واقع شو چې هغه مال متقوّم نه دے ، هم ددې وجې نه که چرته د مسلمان سره شراب وو او هغه یو کس واړول نو دا اړونکے ضامن نه دے ؛ ځکه دا مال متقوّم عند المسلم نه دے ، ددې نه فرق حاصل شوچې اصل په بیع کښې مبیعة ده ثمن وصف دے ؛ نو چې اصل کښې نقصان راشي بیع باطل ده او چې وصف کښې نقصان راشي نو بیع فاسد ګرځي.

﴿وکذالک بیع الربوٰ﴾ دویمه/۲ تفریع کوي ، چې په مثل ددې بیع الخمر بیع الربوٰ هم ده ؛ چې دا هم په اعتبار د اصل سره مشروع ده ، چې **مبادلة المال بالمال بالتراضي** په طریقه د ایجاب او قبول سره او غیر مشروع ده په اعتبار د وصف ، چې هغه زیادت دے داسې زیادت چې خالي عن العوض دے ، نو ددې د وجې نه په بیع کښې هم نقصان راغلو ﴿فی العوض﴾ په هغه عقدونو کښې چې په هغې کښې عوض نه راځې ، لکه یو سړے دے او هغه ذهب په ذهبو باندې اخلي ، اتحاد الجنس دے پکښې او یو طرف ته ذهب کم وي او بل طرفته زیات وي ، نو ددې زیادت د وجې نه پدې بیع کښې نقصان راغلو ؛ ځکه مونږ وایو چې **مبادلة المال بالمال بالتراضي** به کامل وي او دلته یو طرفته مال شته او بل طرفته مال نشته او کمال وصف دے نو نقصان فِي الوَصف راغلو ، یا داسې چې **مبادلة المال بالمال بالتراضي** پدیکښې راغله ، خو دا فضل یو وصف دے ؛ ځکه فضل امر زائد ته وئیلے شي په مزید علیه باندې او امر زائد هم وصف وي دپاره د مزید علیه ؛ نو پدې فضل سره په وصف کښې نقصان راغلو ، پدې شان چې یو طرفته مال شته او بل طرفته نشته یا پدې سره احتراز وکړو دهغه عقدونو نه

چې په هغې کښې عوض نه وي ، هلته زيادت نه دے ناروا ، لکه هبة بِشَرْطِ العِوَضْ شوه ، يو کس لره سل/١٠٠ روپۍ ورکړې هبةً او هغه واپس لس/١٠ روپۍ درکړې ، نو يو طرفته سل/١٠٠ او بل طرفته لس/١٠ دي خو ديته ناروا نه وائي ځکه دا هبة هغه عقد نه دے چې پديکښې عوض وي او بيع هغه عقد دے چې پديکښې عوض وي ؛ نو په بيع کښې که د اتحاد الجنس سره مساوات وو نو صحيح کيږي او که نه وو نو بيا بيع فاسد ګرځي.

﴿وکذالک شرط الفاسد﴾ دا دريمه/٣ تفريع کوي چې بيع يې وکړه خو شرط فاسد يې ورسره ولګؤ ، شرط فاسد هغه شرط دے چې عقد بيع د هغې تقاضا نه کوي او په هغې کښې فائده وي يو د متعاقدينو ته او بل ته ضرر وي يا فائده وي مبيعي ته او مبيعة صاحب د استحقاق وي ، لکه: بائع غلام خرڅ کړو په مشترې باندې ، بائع پکښې دا شرط ولګوو چې دا به زما سره يو/١ مياشت خدمت کوي نو پديکښې فائده بائع ته ده ، يا مشترې شرط ولګوي چې دا ځاروے به ورسره راکوې ؛ نو پديکښې مشترې ته فائده ده ، يا بائع اوئيل چې دا غلام په تا خرڅوم خو پدې شرط چې پدې باندې به صرف د کور کار کوې ؛ نو پديکښې مبيعې ته فائده ده او مبيعة داسې ده چې صاحب د استحقاق ده ، دې سره بيع کښې نقصان راغلو ؛ ځکه دا شرط هم په معنی د هغې فضل دے چې خالي عن العوض وي او فضل خالي عن العوض شرط لګول وصف دے ؛ په وصف کښې نقصان راغلو ، اصل کښې نقصان نشته ؛ نو لهٰذا بيع په اعتبار د اصل مشروع ده او په اعتبار د وصف سره فاسد ده ، واجب الفسخ ده.

﴿وکذالک صوم يوم النحر﴾ څلورمه/٤ تفريع کوي ؛ چې د اختر د ورځې د روژې نه منع راغلې ده ، خو دا منع چې راغلې ده نو دا په اعتبار د وصف سره ؛ ځکه په اعتبار د اصل سره پديکښې حُسن دے ، اصل دا چې ځان ساتل د مفطرياتو ثلاثؤ نه د صبح صادق نه تر غروب الشمس پورې مع النّية ، نو دا وقت په روژه کښې راغلو د صبح صادق نه تر غروب الشمس پورې او دا وقت د ا ختر د ورځې د نورو اوقاتو پشان وقت دے په نورو اوقاتو کښې نقصان نشته نو پديکښې هم فی نفسه څه نقصان نشته ، خو نقصان چې راغلے نو هغه ددې وقت يو وصف دے د هغې د وجې نه راغلے دے ؛ چې دا پنځه ورځې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د ضيافت ورځې دي او پديکښې روژه نيول **إعراض عن ضيافت الله** دے او **إعراض عن ضيافة الله** قبيح دے ، نو دا روژه نيول هم پدې ورځ قبيح شوه.

سوال: إعراض عن ضيافة الله دا قبيح او ددې تعلق د ورځې سره دے د روژې سره نه دے ، نو څنګه دې روژې ته قبيح او غير مشروع وائې؟ **جواب:** مصنف ﷺ جواب ته اشاره کوي ؛ چې دا وقت د روژې په حقيقت کښې داخل دے ، کوم شيء چې صفت د وقت وي نو هغه به صفت د روژې هم وي ؛ ځکه روژه کُل دا وقت يې جزء او صفت د جزء صفت د کُل وي ، نو پدې وجه مونږ وايو چې دا

روژه بِأَصْلِه مشروع او بِوَصْفِه غير مشروع ده ؛ نو فائده يې دا شوه چې دې روژې ته مونږه فاسده وايو ، باطله ورته نه وايو ؛ ځکه باطل هغه وې چې نه مشروع بأصله وې او نه بوصفه.

﴿ولهٰذا يصح النذر..﴾ دا پدې باندې تفريع کوې چې اصل کښې دفع د اعتراض ده ، اعتراض دا راځې چې نذر د معصيت نه صحيح کيږې او د اختر په ورځ چې د روژې نه منع وشوه نو روژه نيول د اختر په ورځ باندې معصيت شو ، نو بايد چې دا روژه صحيح نه شې؟ مصنف ﷺ جواب وکړو چې نذر د اختر د ورځې فی نفسه پديکښې څه قباحت نشته ، په نوم دديکښې څه قباحت نشته ، لکه: يو سړے اوايې چې د جمعې د ورځې روژه دې په ما باندې نذر وې او د جمعې په ورځ اختر راغلو نو پديکښې قبح ددې اختر د ورځې د وجې نه راغله ، نو دے به روژه نه نيسې ددې قضاء به راوړې ، خو که روژه يې ونيوله د اختر په ورځ باندې نو دده نذر پوره شو اګر که ګنهګار دے ، نذر د معصيت په هغه صورت کښې راتلو چې ده په لفظ کښې د معصيت نوم اغستلے وے ، هم دا وجه ده چې حسن د امام ابوحنيفه ﷺ نه کوم روايت نقل کړے دے ؛ نو هغه وائې چې که يو سړې داسې نذر وکړو چې د اختر د ورځې روژه دې په ما باندې نذر وې ، نو دا نذر باطل دے ؛ ځکه دا نذر د معصيت دے ، ددې مثال داسې دے چې يو سړے اوائې: "په ما باندې دې غلاء کول نذر وې".

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمسِ، وَ دُلُوكِهَا صَحِيْحٌ بِأَصْلِه فَاسِدٌ بِوَّصْفِه، وَهُوَ أَنَّه مَنْسُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِه السُّنَّةُ إِلَّآ أَنَّ أَصْلَ الصَّلٰوةِ لَآ يُوجَدُ بِالوَقْتِ ؛ لِأَنَّه ظَرْفُهَا لَا مِعْيَارُهَا وَ هُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتِ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةٌ لَا فَاسِدَةٌ ، فَقِيلَ: لَآ يَتَأَدّٰى بِهَا الكَامِلُ وَ يَضْمَنُ بِالشُّرُوعِ وَ الصَّومُ يَقُوْمُ بِالوَقْتِ وَ يُعَرَّفُ بِه فَإِزْدَادَ الأَثَرُ فَصَارَ فَاسِداً فَلَمْ يَضْمَنْ بِالشُّرُوعِ، وَ لَآ يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيرِ شُهُودٍ ؛ لِأَنَّه مَنْفِيٌّ بِقَولِه ﷺ: ﴿**لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ**﴾[1] فَكَانَ نَسْخاً ؛ وَلِأَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُورِيٍّ لَآ يَنْفَصِلُ عَنِ الحِلِّ وَ التَّحْرِيْمُ يُضَادُّه بِخِلَآفِ البَيْعِ لِأَنَّه شُرِعَ لِمِلْكِ العَيْنِ وَ الحِلُّ فِيه تَابِعٌ أَلَآ تَرىٰ أَنَّه شُرِعَ فِىْ مَوْضِعِ الحُرمَةِ، وَ فِيمَا لَآ يَحْتَمِلُ الحِلَّ أَصْلاً كَالأَمَةِ المَجُوسِيَّةِ، وَالعَبِيْدِ وَ البَهَائِمِ

ترجمه: *او وقت د راختلو د نمر او د اوړيدلو د نمر (عام ددې نه که په طريقه د زوال سره وې او که په طريقه د غروب سره وې) دا وقت صحيح دے په اعتبار د اصل ، فاسد دے په اعتبار د وصف سره او هغه فساد مِنْ حَيْثُ الوضع دا چې هر واحد ددې اوقات ثلٰثؤ نه نسبت يې شوے دے شيطان ته لکه څنګه چې راغلے دے پدې باندې حديث ، مګر اصل د مونځ نه موجديګې په وقت سره ؛ ځکه دا وقت ظرف دے دپاره د مانځه معيار نه دے او دا وقت سبب د مونځ دے نو وګرځيدو مونځ پدې وقت کښې ناقص نه فاسد ، نو وئيلے شوي دې چې نه اداء کيږې پدې اوقاتو ثلٰثؤ کښې مونځ کامل او ضامنيګې په شروع باندې او روژه موجوديګې په وقت سره او معلوميدلے شې دا روژه په وقت سره ، يا تعريف يې کيدے شې پدې وقت سره ، نو زيات شو اثر د فساد د وقت نو وګرځيده روژه په يوم

[1] سنن الترمذي ت شاكر (٣/ ٤٠٤).

النحر كنبې فاسد ، نه ضامن كيږې دا مكلّف په شروع كولو د روژې سره په ورځ كنبې او نه لازميږې اعتراض د نكاح بغير د ګواهانو نه زمونږ په اصل ؛ ځكه دا نكاح نفى شوې ده په قول د نبي ﷺ چې: ﴿**لانكاح إلا بشهود**﴾[1] نو دا نسخ شوه او بل ددې وجې نه چې نكاح روا شوې ده په داسې ملک ضرورې چې نه جدا كيږې د حل نه ـ چې هغه استمتاع حاصلول دې ـ او تحريم ـ چې په نهې حاصليږې ـ ضد ددې دے ، په خلاف د بيع ؛ ځكه دا بيع شوې ده دپاره د ملک د عين او حل پديكښې تابع دے ، آيا ته نه ګورې چې دا بيع مشروع شوې ده په ځائے د حُرمت كښې او په هغه مقام كښې چې احتمال نه لرې بالكل ، لكه: امة مجوسية او غلامان او ډنګر*

تشريح: ﴿ووقت طلوع الشمس﴾ غرض د مصنف ﷫ يو خو په مخكښې اصل باندې ـ چې نهې د افعالو شرعيو نه مشروع بِأَصْلِهِ او فاسد بِوَصْفِهِ وې ـ تفريع كول دې ، دويم/٢ فرق ذكر كوې په درميان د **صوم يوم النحر** او په درميان د صلوٰة په اوقات ثلٰثۇ مكروهۇ كښې ، دريم/٣ دفع د اعتراض كوې.

تفريع داسې چې په اوقات ثلٰثۇ مكروهۇ (**طلوع الشمس ، زوال الشمس** او **غروب الشمس**) كښې د مونځ كولو نه په شريعت كښې منع راغلې ده ، دا مونځ يو فعل شرعي دے ، فى نفسه پديكښې څه قباحت نشته خو كه پدې اوقاتو كښې چا مونځ وكړو نو دا مشروع بأصله دے ؛ ځكه دا درې/٣ اوقات هم پشان د نورو اوقاتو دې نو فى نفسه پديكښې څه قباحت نشته او غير مشروع بوصفه دے چې مكروه ورته وائې ؛ ځكه پدې وقت كښې قباحت راغلے دے د وصف په اعتبار سره چې ددې نسبت شيطان ته كيږې ، لكه څنګه چې حديث كښې راځي، امام بخاري او امام مسلم ﷮ رانقل كړے دے: ﴿**وَلاَ تَحَيَّنُوا بِصَلاَتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلاَ غُرُوبَهَا، فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ، أَوِ الشَّيْطَانِ**﴾[2] او دغه شان بل حديث چې موطأ امام مالک ، مسند احمد ، نسائي رانقل كړے دے ، د عبدالله صنابحي روايت دے: ﴿**إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ وَمَعَهَا قَرْنُ الشَّيْطَانِ. فَإِذَا ارْتَفَعَتْ فَارَقَهَا. ثُمَّ إِذَا اسْتَوَتْ قَارَنَهَا. فَإِذَا زَالَتْ فَارَقَهَا. فَإِذَا دَنَتْ لِلغُرُوبِ قَارَنَهَا. فَإِذَا غَرَبَتْ فَارَقَهَا». وَنَهَى رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم عَنِ الصَّلاَةِ فِي تِلْكَ السَّاعَاتِ**﴾[3] دا حديث يا محمول دے په حقيقت ؛ چې كله نَمَر راخيژې نو شيطان ځان داسې برابر كړې چې د هغه د دوو ښكرونو په مينځ كښې دا نَمَر راوخيژې ، نو چې كله عابدين د شمس عبادت كوې نو شيطان وائې دا زما عبادت كوې ، يا محمول دے په مجاز باندې چې دا محمول شې په تمثيل باندې ؛ چې دا عبارت دے د تسليط د شيطان نه په عابدينو د شمس ، ددې وقت د وجې

---

(١) قد مر.
(٢) صحيح البخاري (٤/ ١٢٢).
(٣) موطأ مالك ت الأعظمي (٢/ ٣٠٦) ، و سنن النسائي (١/ ٢٧٥)، و مسند أحمد ط الرسالة (٣١/ ٤١٢).

نه په مونځ کښې نقصان راغلو ؛ که پدې اوقات ثلٰثؤ کښې چا مونځ وکړو نو بأصله مشروع دے خو بوصفه غير مشروع دے.

فرق او دفع د اعتراض داسې چې څه وجه ده چې يو سړے د اختر په ورځ باندې نفلي روژه شروع کړې او دا روژه يې ماته کړه نو تاسو وايئ چې پده باندې قضاء نشته او که پدې اوقات ثلٰثؤ کښې يې نفلي مونځ شروع کړو او بيا يې فاسد کړو نو تاسو وايئ چې ددې قضاء به راؤړې ددې قاعدې تحت چې: «**لزم ا لنفل بالشروع**» ؟ نو مصنف ﷺ ددې دواړو په درميان کښې فرق ذکرکوې چې دا وقت د روژې دپاره معيار دے ؛ نو دا وقت په حقيقت د روژې کښې داخل دے ، هم دا وجه ده که ورځ لنډه وې نو روژه هم لنډه وې او چې وقت اوږد وې نو روژه هم اوږده وې او چې خلق د روژې تعريف کوې نو دا وقت پکښې داخلوې "چې ځان ساتل د مفطرياتو ثلٰثؤ نه نهاراً بالنّية" او دا وقت د مانځه په حقيقت کښې داخل نه دے ؛ ځکه مونځ عبارت دے د ارکان مخصوصؤ نه ، وقت پکښې نشته البته وقت ورسره مجاور دے ؛ نو دا وقت د مانځه دپاره ظرف شو، او په نقصان د ظرف سره نقصان په مظروف کښې نه راځې ، په نقصان د معيار سره نقصان په مأمور به کښې راځې.

﴿وهو سببها﴾ دا دفع د بل سوال کوې ؛ چې هر کله فساد د ظرف نه دے مؤثر په فساد د مظروف کښې نو بيا خو پکار ده چې نقصان د ظرف هم مؤثر نه شې په نقصان د مظروف کښې او حال دا دے چې تاسو وايئ که په اوقات ثلٰثؤ کښې چا مونځ وکړو نو دا اداء ناقص ده کامل نه ده ، پکار دا ده چې دا اداء کامل شې؟ **جواب:** مصنف ﷺ جواب کوې چې دلته وقت کښې ظرفيت او سببيت دواړه دي ، ظرفيت ددې تقاضا کوې چې مونځ دې بالکل صحيح شې او سببيت ددې تقاضاء کوې چې مونځ دې بالکل صحيح نه شې ؛ ځکه نقصان د سبب مؤثر وې په نقصان د مسبب کښې ؛ نو مونږ يوه/ درميانه لار ولټوله چې دا مونځ ناقص دے ، فاسد ورته نه وايو ؛ صحيح ورته وايو چې د ظرفيت لحاظ وشې او ناقص ورته وايو چې د سببيت لحاظ وشې.

﴿فقل لايتأدّى..﴾ دې اوقاتو ثلٰثؤ کښې دوه/؟ جهته شو يو جهت د نقصان او بل د جواز ، نو مصنف ﷺ په هغې دواړو تفريع کوې په جهت د نقصان سره تفريع په ﴿فقيل لايتأدّى..﴾ سره کوې ؛ چې نه اداء کيږې پدې اوقاتو ثلٰثؤ کښې مونځ کامل او په جهت دجواز باندې په ﴿ويضمن بالشروع..﴾ سره تفريع کوې ؛ چې چا پدې اوقاتو ثلٰثؤ کښې نفلي مونځ شروع کړو او بيا يې مات کړو نو د هغې قضاء به راؤړې ، ځکه: «**لزم النفل بالشروع**»

﴿يعرف﴾ دا مُخَفَّفْ هم وئيلے شي او مُشَدَّدْ هم ، چې مُخَفَّفْ شي نو معنٰى دا چې *او معلوميدلے شي دا روژه په وقت سره* يعنى که وقت اوږد وو نو روژه اوږده او که وقت لنډ نو روژه لنډه ، او چې مشدد شي نو معنٰى دا چې *تعريف کيدے شي د صوم پدې وقت سره* يعنى دا وقت د

صوم په تعريف كښې داخل دے ؛ ځكه د صوم تعريف ـ چې ځان ساتل دې د مفطرياتو ثلٰثو نه نهاراً مع النّية ـ كيږي ؛ نو وقت پكښې راځي.

حاصل دا چې د قُبح اتصال د مشروع سره راځي نو دا په درى/٣ مراتبو كښې راځي ١ـ كامل ٢ـ وسط ٣ـ ناقص ، كامل درجه كښې **صوم يوم العيد** دے ؛ ځكه دا وصف د روژې سره لازم دے ددې نه ، نه جدا كيږي او په وسط درجه كښې **صلوٰة** په اوقات مكروهؤ كښې ؛ ځكه دا وقت ددې سره مجاور دے په طريقه د سببيت سره او ناقص درجه كښې مونځ كول دي په ارض مغصوبة كښې ؛ ځكه دلته صرف مجاورت راځي سببيت پكښې نشته ؛ نو د حكم په اعتبار سره هم ټول جدا دي ، چناچه روژه د اختر په ورځ باندې څوک ونيسي نو د هغې اتمام پده نه دے لازم ترک يې لازم دے او كه په اوقات مكروهؤ كښې نفل مونځ چا شروع كړو ، نو دا واجب الترک دے ؛ كه ترک يې كړه قضاء به يې راؤړي او مونځ په زمكه مغصوبة كښې يا بيع په وقت النداء كښې نفس كراهيت راځي ، فاسد او ناقص ورته نه شو وئيلے.

﴿ولا يلزم النكاح..﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د اعتراض ده چې واردیګې په مسلک د احنافو ، چې تاسو وايئ نهي د افعال شرعيو نه مشروع بأصله وې او غير مشروع بوصفه وې ، نو په تاسو نقض راغلو د نكاح بغير الشهود ؛ ځكه نكاح فعل شرعي دے ، د اسلام نه مخكښې چې ددې كوم حقيقت وو نو د اسلام نه بعد په هغې كښې تغير راغلے دے ، مخكښې شهادت نه وو شرط بعد كښې شرط شو ، بل طرفته منع راغل ده د نكاح بغير الشهود نه ، حديث دے: ﴿**لا نكاح إلا بشهود**﴾[1] نو ستاسو د قانون موافق خو دا وه چې څوک نكاح بغير د شهودو نه وكړي نو دا نكاح مشروع بأصله شي او غير مشروع بوصفه شي ، حالانكه تاسو وايئ دا نكاح باطل ده او باطل هغې ته وائي چې نه مشروع بأصله وي او نه بوصفه؟ ددې اعتراض نه مصنف ﷺ دوه/٢ جوابونه كوي ، يو/١ جواب منعي دے په ﴿لأنه منفيٌّ..﴾ سره ، حاصل ددې دا چې ﴿**لانكاح إلا بشهود**﴾ كښې دا نفي ده او زمونږ كلام په نهي كښې دے ، نبى ﷺ خبر وركړے دے چې بغير د ګواهانو نه نكاح نه كيږي ، دا معنى نه ده چې بغير د ګواهانو نه نكاح مه كوئ ، مخكښې دا خبره شوې ده چې د نهي او نفى په درميان كښې فرق دے ، نهي تقاضا كوي د وجود د منهى عنه ، نفي او نسخ د وجود د منفي تقاضاء نه كوي.

﴿ولأن النكاح شُرِع..﴾ دا دويم/٢ جواب كوي ، جواب تسليمي چې دا خبره منو چې دا ﴿لانكاح إلا بشهود﴾ نهي ده نفي نه ده او وجه د هغې دا ده چې نكاح بغير د شهودو نه ، نه دے موجود او ډير خلق نكاحونه كوي او ګواهان پكښې نه وي ؛ نو معنى به د نهي كو *چې نكاح بغير د شهودو نه مه كوئ* ليكن دلته ددې نهي نه مجازاً مونږ نفي مراد اخلو ؛ ځكه كه نفي ترې مراد وانه اخلو نو

---
[1] قد مر.

لازميږي اجتماع د متضادينو او اجتماع د متضادينو محال وي؛ نو ددې مجبورئ د وجې نه مونږ د نهي نه نفي مراد اخلو، تفصيل ددې خبرې دا دے چې د نكاح په باره كښې عقل دا وائي چې دا دې مشروع نه شي؛ ځكه په نكاح كښې په يوې/١ آزادې زنانه باندې ملک راځي او حكم په شريعت كښې د حُر او حُرّئ دا دے چې پدې د چا ملک نه راځي، خو د ضرورت د وجې نه نكاح جائز شوے دے، هغه ضرورت بقاء د نسل انساني ده، چې بقاء د نسل انساني په اشتراک د نُطفې د خزې او سړي سره راځي، كه څوک دا اوائي چې دا خو په زنا سره هم پوره كيږي؟ نو جواب دا دے چې زنا قبيح عمل دے؛ ځكه په هغې سره حفاظت د انسابو نه راځي او مقصود حفاظت د انسابو دے، او بيا دا قانون دے چې: «**ما ثبت بالضرورة يتقدّر بقدرها**» نو هغه ضرورت پدې زمونږ پوره كيږي چې حِل د استمتاع راشي، چې رجل د مرأة نه استمتاع حاصلولے شي دا نه چې د رجل ملكيت په ذات د مرأة راشي، هم دا وجه ده چې كه د زنانه يو اندام ته چا نقصان ورسولو او هغې ته ديت ميلاؤ شو نو دا د زنانه حق دے، د خاوند ملک پرې نه راځي يا زنانه ځان لره پيسې وګټي نو په هغې باندې هم د خاوند ملک نه راځي، اوس نكاح ته چې مونږ بغير د شهودو نه مشروع بأصله اوايو نو ددې معنى دا چې استمتاع ستا دپاره حلاله ده او چې غير مشروع بوصفه ورته اوايو نو مقصد دا چې استمتاع ستا دپاره نه ده حلاله "استمتاع ستا دپاره حلاله ده او نه ده حلاله" اجتماع د متضادينو راځي؛ نو ددې وجې نه دا نهي مونږ په معنى د نفي ګرځو.

﴿بخلاف البيع﴾ دا دفع د بل سوال كوي، چې بيع هم جائز مه وايئ، حالانكه تاسو وايئ چې بيع كښې شرط فاسد ولګي نو دا مشروع بأصله ده او غير مشروع بوصفه ده؟ مصنف ﷺ جواب كوي چې د بيع او نكاح فرق دے بيع كښې مقصود ملک د عين وي او حِل د استمتاع د هغې سره تابع وي او تابع د متبوع نه جدا كيدے شي، نو په بيع كښې كه مونږ دا مشروع بأصله اوايو نو معنى دا چې ستا پدې عين ملک راځي او غير مشروع بوصفه معنى دا چې ته ترې فائده نه شي اغستلے، په نكاح كښې داسې نه شو وئيلے چې دا مشروع بأصله شي، معنى ته ددې د رقبې مالک شوې او غير مشروع بوصفه، معنى استمتاع ترې نه شې اغستلے؛ ځكه مقصود اصلي په نكاح كښې استمتاع اغستل دي، نه جدا كيږي ددې نه او په بيع كښې مقصود اصلي د ذات مالک كيدل دي، استمتاع د هغې تابع ده جدا كيدے شي؛ نو بيع فاسد وشوه خو په ذات د هغې ستا ملک راغلو، اګر كه منفعت ترې نه شي اغستلے.

﴿ألا ترىٰ أنه شرع..﴾ دا ددې خپل قول تائيد ذكر كوي؛ چې دا حل د استمتاع په بيع كښې تابع دے اصل نه دے؛ وجه دا ده كه په بيع كښې مقصود ملک د عين نه وے او مقصود حل د استمتاع وے نو بيا خو پكار دا وه چې د أمة مجوسيه اغستل جائز نه وے؛ ځكه د هغې نه استمتاع نه شي اغستلے تر څو پورې چې دا مسلمانه شوې نه وي او دغه شان غلام نه هم نه شي اغستلے؛

نو معلوم شوه چې مقصود اصلي په بيع كښې ملک العين دے او حل د استمتاع كله وې ، لكه: مسلمانه وينځه شوه او كله نه وې ، بيا پديكښې دوه/٢ صورته دي ، يو/١ دا چې مؤبّد نه وې ، لكه: أمة مجوسية شوه ؛ نو پديكښې حِل د استمتاع ممنوع دے تر څو پورې چې مجوسية وې او چې مسلمانه شي نو بيا حلاليږي او دويم/٢ هغه چې دائم وې ، لكه: غلامان شو او ډنګر شو ددې نه حِل د استمتاع پدې طريقې سره حرامه ده ، كوم طريقې سره چې د خپلې زوجې نه اغستلے شي ؛ دا دليل ددې خبرې شو په بيع كښې مقصود ملک د عين دے حل د استمتاع كله وي او كله نه وي.

وَ لَا يُقَالُ فِى الغَصْبِ: بِأَنَّه يُثْبِتُ المِلکَ مَقْصُوداً بِه بَل يُثْبِتُ شَرْطاً لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ، وَ هُوَ الضَّمَانُ ؛ لِأَنَّه شُرِعَ جَبْراً فَيَعْتَمِدُ الفَوَاتَ وَشَرْطُ الحُكْمِ تَابِعٌ لَه فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِه ، وَ كَذٰلِکَ الزِّنَا لَا يُوجِبُ حُرْمَةَ المُصَاهَرِهِ أَصْلاً بِنَفْسِه بَلْ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ، وَالمَاءُ سَبَبٌ لِلوَلَدِ وَ الوَلَدُ هُوَ الأَصْلُ فِى إِسْتِحْقَاقِ الحُرُمَاتِ، وَ لَا عِصْيَانَ، وَ لَا عُدْوَانَ فِيهِ، ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنْهُ إِلٰى أَطْرَافِهِ وَ يَتَعَدّٰى إِلٰى أَسْبَابِه، وَ مَاقَامَ مَقَامَ غَيْرِه إِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الأَصْلِ: أَلَا تَرىٰ أَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ المَاءِ نُظِرَ إِلٰى كَونِ المَاءِ مُطَهِّراً وَ سَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِکَ هٰهُنَا يَهْدِرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالحُرْمَةِ لِقِيَامِه مَقَامَ مَا لَايُوصَفُ بِذٰلِکَ فِى إِيْجَابِ حُرْمَةِ المُصَاهَرَةِ

ترجمه: *او نه دې وئيلے كيږي په غصب كښې چې دا غصب ثابتوې ملک لره په داسې حال كښې چې قصد كړے شوے وي پدې غصب سره ، بلكه ثابتوې ملک لره په طريقه د شرط دپاره د يو حكم شرعي چې ضمان دے ځكه دا ضمان مشروع شوے دے د مالک دپاره په طريقه د جبيرې ، نو تقاضا كوې دا ضمان د فوت كيدلو د ملک د مغصوب د مالک نه او شرط د حكم تابع وې دپاره د حكم نو وګرځيدو ثبوت د ملک دپاره د غاصب حَسن په سبب د حُسن ددې حكم سره چې هغه ضمان وو او دغه شان زنا نه واجبوې حُرمت د مصاهرت بالكل په خپله ، بلكه دا زنا سبب دے دپاره د اوبو او اوبه سبب دے دپاره د بچي او بچے اصل دے په استحقاق د حُرماتو كښې او نشته دے نافرمانې پدې ولد كښې او نه تجاوز پدې ولد كښې ، بيا متجاوز كيږي دا حُرمات ددې ولد نه اطرافو ته او متجاوز كيږي يا متعدي كيږي دا ايجاب د حُرمت اسبابو د ولد ته او كوم شيء چې قائم شي په مقام د غير باندې دا عمل كوې په علّت د اصل سره ، آيا ته نه ګورې چې يقيناً خاؤره هر كله چې قائم شوه په ځائے د اوبو باندې ، نو كتلے به شي كون ددې اوبو ته چې دا پاكونكې دې او ساقطيګې ددې ترابو نه وصف د تراب ، نو دغه رنګې پدې مقام كښې تويه ولے شي وصف د زنا په حُرمت سره د وجې د قيام د زنا نه په ځائے د هغه څيز چې هغه نه شي موصوف كيدلے پدې سره ـ چې هغه ولد دے ـ په ايجاب د حُرمت د مصاهرت كښې*

تشريح: ﴿ولا يقال فى الغصب﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د يو/١ سوال ده ؛ چې نهي د افعال حسيّۆ نه اتفاقاً تقاضا كوې د قباحت لعينه ، قباحت لعينه مقصد دا چې پديكښې د سره مشروعيت نشته او كوم شيء كښې چې قباحت لعينه وي نو هغه مرتب عليه د حكم شرعي نه شي ګرځيدلے او

غصب يو فعل حسي دے ، د شريعت د ورود نه مخکښې هم دا معنى موجود وه او د ورود د شريعت نه بعد هم دا معنى موجود ده ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[1] د هغه باطل يو فرد غصب هم دے ، بل طرف ته احناف دا مسئله کوې: چې غاصب يو شيء غصب کړو ، که شيء مغصوبه موجود وو نو هغه به ورکوې او که نه وو موجود او د ذوات الأمثال نه وو نو دهغې مثل به ورکوې او که د ذوات القيم نه وو يا د ذوات الأمثال نه وو خو په بازار کښې د هغې مثل ختم وو نو بيا به د هغې قيمت ورکوې ، اوس چې كله غاصب مالک ته مثل ورکړې يا د هغې قيمت ورکړې ؛ نو دا غاصب ددې مغصوب شيء مالک شو او ملک يو امر شرعي دے ، يو نعمت دے ؛ نو څنګه هغه څيز چې قبيح لعينه او غير مشروع وې هغه ددې مشروع دپاره سبب وګرځيدو؟

فائده: دا اعتراض په مذهب حنفي واردیګې ؛ ځکه شوافع وائي که دا غاصب قيمت هم ورکړې نو دے مالک نه ګرځي ددې شيء مغصوبة.

مصنف ﷺ ددې اعتراض نه جواب کوې ، حاصل د جواب دا دے چې ستا دا اعتراض هله وارديدو چې مونږ دا غصب سبب دپاره د ملک بالذات وئيلے وے او ملک ورلره مونږ حکم وئيلے وے ، حالانکه دا مونږ سبب دپاره د ملک بالذات نه وايو ، بلکه دا مونږ سبب دپاره د ضمان وايو او ضمان يو عقوبت دے ، دا د سبب مشروع تقاضا نه کوې او دا ضمان مونږ ځکه لازمؤ چې غصب ډير بدکار دے ، که په غاصبينو باندې څه تاوان رانه وستلے شي نو ډير نقصان به په عالم کښې راشي ، د خلقو مالونه به محفوظ پاتې نه شي ، اوس چې كله دا غاصب مالک ته تاوان ورکړې ؛ نو هغه شيء مغصوبه د مالک د ملک نه اوتلو ، که نه يې اوباسي نو جمع راځي په درميان د عوض او معوض عنه او په درميان د بدل او مبدّل عنه کښې او دا ناروا ده او دا شيء مغصوب به د غاصب په ملک کښې داخل شي ، که داخل يې نه کړو نو خروج د شيء **لَا إِلَىٰ مَالِكٍ** راځي او په شريعت کښې دا هم نشته ، مجبوراً به د غاصب ملک پدې راولو ؛ نو دلته دا ملک راغلے دے په طريقه د شرط دپاره د حکم شرعي چې تاوان وو او ددغه تاوان دپاره دا ملک د غاصب يو شرط دے او شرط د شيء تابع د شيء وې ، چې دا تابع شو نو غصب ددې دپاره بالذات سبب نه شو بلکه غصب بالذات سبب دے دپاره د ضمان او ضمان يو عقوبت دے ، دا د سبب مشروع تقاضا نه کوې ؛ پدې حيثيت سره په غصب کښې حُسن راغلو چې د مالک دپاره ضمان ثابت شي ؛ ځکه که ضمان ثابت نه شي نو بيا مال محفوظ نه پاتې کيږي.

﴿وكذالک الزناء..﴾ دا دفع د بل سوال کوې چې هم پدې ترتيب دے ؛ چې نهي د افعال حسيّؤ نه قبيح لعينه ده بالإتفاق او کوم شيء چې قبيح لعينه وې نو هغه په يوه وجه د وجوهو مشروع نه وې ،

---
[1] سورة البقرة ، الأية:١٨٨.

دا سبب نه شي ګرځيدلے دپاره د يو حکم ؛ نو په احنافو دا اعتراض راځي چې احناف په حُرمت د مصاهرت قائل دي دپاره د زاني ، حُرمت د مصاهرت ديته وائي چي يو سړے د چا لور په نکاح واخلي نو د خزې پلار ددې سړي سخر او مور يې خواښې شوه ، نو دې سړي لره ددې خواښې سره نکاح کول جائز نه دي ؛ اوس که په شرعي طريقې سره نکاح وشي او د هغې په ذريعه باندې حُرمت د مصاهرت راشي نو دا محل د اعتراض نه ګرځي ، ليکن احناف وائي که يو سړي د خزې سره زنا وکړه نو پدې زنا سره هم دا حُرمت د مصاهرت ثابتيګي ؛ په حُرمت د مصاهرت سره چې کوم اشياء حراميګي نو هغه په زنا سره هم حراميګي ، په حُرمت د مصاهرت سره څلور اشياء حراميګي: ١ـ اصول د واطي ٢ـ فروع د واطي ٣ـ اصول د موطوئة ٤ـ فروع د موطوئة ، څنګه چې په نکاح سره حُرمت د مصاهرت راځي نو د احنافو په نزد باندې په زنا سره هم حُرمت د مصاهرت راځي ، حالانکه زنا يو فعل حسّی دے ، د ورود د شرع نه مخکښې هم دا موجود وو او په شريعت کښې هم منع شوې ده ، کما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ۝٣٢﴾[1] چې دا کله فعل حسّي شو او قبيح لعينه شو نو څنګه دا سبب ګرځي دپاره د يو حکم چې هغه يو نعمت دے ، هغه نعمت حُرمت د مصاهرت کما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾[2] ؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي ، حاصل د جواب دا دے چې: دا زنا په حيثيت د زنا سره چې واخلي نو دا سبب دپاره د مصاهرت نه دے ، بلکه اصل کښې دا حُرمت ولد راولي ، پدې شان چې نُطفة د پلار د نُطفي د مور سره خلط شي نو د هغې نه ولد جوړ شي ، نو دا ولد د پلار نه هم جزء شو ؛ ځکه پلار ته يې نسبت کيږي ، لکه خلق وائي: "د فلانکي زوے" او د مور نه هم جزء شو ؛ نسبت يې مور ته هم کيږي ، لکه خلق وائي: "د فلانکۍ لور" او دا يو قانون دے چې د خپل جزء نه إنتفاع اغستل ناروا دي ؛ ځکه يو روايت کښې راځي: ﴿**ناكح اليد ملعون**﴾[3] نو دا بچے د پلار نه هم جزء شو او د مور نه هم جزء شو ، ددې په ذريعه باندې اطرافو ته تجاوز وشو ، دپلار جانب يې په مور باندې حرام کړو چې مذکر وې او د مور جانب يې په پلار باندې حرام کړو چې مؤنثات وې ؛ اوس ددې بچي دپاره سبب اوبه دي او د اوبو دپاره سبب جماع کول دي ، عام ددې نه که په حلاله طريقې سره وي او که په حرامه طريقې سره ؛ چې جماع وشي نو د جماع په ذريعه باندې اوبه پيدا شي او د اوبو په ذريعه باندې عُلوق وشي ، عُلوق نه بچے پيدا شي ، پکار خو دا وه چې د بچي په ذريعه باندې مونږ حُرمت مصاهرت راوستے وے ، خو د هغې پته نه لګي چې آيا عُلوق شوے دے يا نه دے شوے ، نو دا نفس جماع قائم شوه په مقام د علوق باندې ، که علوق شوے وي او که نه وي

[1] سورة الإسراء ، الأية:٣٢.
[2] سورة الفرقان ، الأية:٥٤.
[3] تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (١٠/ ١٦).

شوے ؛ خو چې جماع وشوه يا نظر بشهوةٍ وشو يا تقبيل بشهوةٍ وشو يا لَمَس بشهوةٍ وشو نو پدې سره حُرمت د مصاهرت راځي ؛ حاصل دا چې: زنا چې مونږ سبب وايو دپاره د مُصاهرت نو په حيثيت د زنا سره نه بلکه پدې حيثيت سره چې دا سبب دے دپاره د اوبو او اوبه سبب دې دپاره د عُلوق او عُلوق سبب دے دپاره د بچې او بچې کښې فِي نفسه څه عصيان نشته ، بلکه هغه مستحق د حُرماتو ـ عزتونو ـ گرځي ، لکه کوم بچے د زنا نه پيدا شي نو د هغې عبادت قبول دے پشان د هغې چې د حلالې نُطفې نه پيدا شي او دغه شان قاضي هم جوړيدے شي او شهادت هم کولے شي.

اعتراض: هر کله چې د خپل جزء نه فائده اغستل حرام دي ، نو بيا خو پکار دا ده چې د خپلې خزې سره يو/١ ځل صحبت وکړے شي ؛ نو په دويم/٢ ځل دې د هغې سره جماع کول جائز نه شي ؛ ځکه جزئيت راغلو؟ **جواب:** قياس خو ددې خبرې تقاضا کوې ؛ خو دلته د شريعت د نورو احکامو د وجې نه دا جائز شوې ده ، يو/١ حکم دا چې د نسل بقاء راشي او دويم/٢ چې حرج رانشي ؛ ځکه په اسلام کښې حرج نشه ، حرج پدې شان چې يو سړے يو/١ ځل د خزې سره نکاح وکړې ، نو بيا به بله خزه کوې د هغې نه پس به بله کوې نو پدې سره به حرج لازم شي ، لکه څنګه چې د جزء حقيقي نه فائده اغستل حرام دي ؛ خو د آدم ﷺ نه چې حواء ﷺ پيدا شوې ده نو دا يې خپل جزء حقيقي وو خو د ضرورت د وجې نه د هغې نه فائده اغستل جائز شوې وو ؛ نو دلته هم ددې جزء حکمي نه د ضرورت په وجه فائده اغستل جائز شو.

﴿وماقام مقام غيره..﴾ دلته دا جماع قائم شوه په مقام د ولد ، اصل حُرمت ولد راولې ؛ کوم شيء چې قائم شي په مقام د غير نو دا چې کوم عمل کوې نو دا به د هغه اصل عمل کوې ؛ دا جماع قائم شوه په مقام د ولد نو دا به عمل کوې په علت د اصل چې هغه ولد وو ؛ معنیٰ دا چې دا زنا چې سبب دپاره د مصاهرت دے نو په هغه علت د اصل چې ولد دے نه پدې حيثيت چې دا زنا ده.

﴿ألا ترىٰ أنَّ التراب..﴾ نظير ورلره ذکر کوې ، چې اوبه کله معدوم وې ؛ نو حکم په شريعت کښې تيمم دے ، تيمم په خاؤره باندې وې ، اوس دا خاؤره قائم ده په مقام د اوبو باندې ، اوبه چې پاکې وې نو اودس پرې کيږې او چې نجسې وې نو بيا پرې نه کيږې دغه شان خاؤره هم ده ، اوس چې دې خاؤرې تطهير حاصل کړو نو دا د ځان د وجې نه ، نه بلکه پدې حيثيت چې دا د اوبو په ځائے قائم شوه ده او په هغې سره تطهير راځي نو پدې سره هم تطهير راغلو ، ورنه فی نفسه خاؤره انسان گنده کوې ، دلته به اصل ته کتلے شي او اصل اوبه وې هغه مطهّرې وې چې کله پاکې وې نو دا خاؤره هم مطهّره ده کله چې پاکه وې ﴿وكذالک هٰهنا يُهدر﴾ نو دغه شان په زنا کښې چې کوم وصف د حُرمت دے هغه ترې مونږ هدر کړو پدې ځائے کښې او اصل چې کوم وصف وو نو هغه دې لره ورکړے شو ، اصل وصف سره حُرمت د مصاهرت راتلو نو پدې سره به هم راځي ﴿فی إيجاب حُرمة المصاهرة﴾ دا ځکه وائي چې په نورو امورو کښې زنا داسې نه ده ، بلکه سزاء به ورته ورکولے

شي ، كه شادي شده وو نو رجم كولے به شي او كه غير شادي شده وو نو كوړې به وركولے شي ، خو پدې حُرمت د مصاهرت كښې مونږ ددې نه هغه صفت د حُرمت هدر كړے دے.

فَصْلٌ: فِی حُکْمِ الأَمْرِ وَ النَّهْیِ فِی ضِدِّ مَا نُسِبَا إِلَیهِ، إِخْتَلَفَ العُلَمَاءُ فِی ذٰلِکَ، وَ المُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الأَمْرَ بِالشَّیءِ یَقْتَضِی کَرَاهَةَ ضِدِّه لَا أَنْ یَکُونَ مُوجِباً لَه أَوْ دَلِیلاً عَلَیْهِ؛ لِأَنَّه سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِه وَ لٰکِنَّه یَثْبُتُ بِه حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُورَةَ حُکْمِ الآمِرِ، وَ الثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِیقِ یَکُونُ ثَابِتاً بِطَرِیقِ الإِقْتِضَاءِ دُونَ الدَّلَالَةِ، وَ فَائِدَةُ هٰذَا الأَصْلِ أَنَّ التَّحْرِیمَ لَمَّا لَمْ یَکُنْ مَقْصُوداً بِالأَمْرِ لَمْ یُعْتَبَرْ إِلَّا مِنْ حَیثُ أَنَّه یُفَوِّتُ الأَمْرَ فَإِذَا لَمْ یُفَوِّتْه کَانَ مَکْرُوهاً، کَالأَمْرِ بِالقِیَامِ لَیْسَ بِنَهْیٍ عَنِ القُعُودِ قَصْداً حَتّٰی إِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلوٰتُه، وَ لٰکِنَّه یَکْرَهُ وَ عَلٰی هٰذَا القَولِ یَحْتَمِلُ أَنْ یَکُونَ النَّهْیُ مُقْتَضِیاً فِی ضِدِّه إِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَکُونُ فِی القُوَّةِ کَالوَاجِبِ، وَ لِهٰذَا قُلْنَا: إِنَّ المُحْرِمَ لَمَّا نُهِیَ عَنْ لُبْسِ المَخِیطِ کَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الإِزَارِ وَ الرِّدَاءِ.

ترجمه: *فصل دے په اثر مرتبه د امر او نهي كښې په ضد د هغه څه كښې چې نسبت كړے شوے دے د امر او نهي هغې ته ، اختلاف كړے دے علماء پديكښې او مختاره زمونږ په نزد باندې دا ده ، چې امر كول په يو شيء سره تقاضاء كوي د كراهت د ضد خپل ، داسې نه چې وي به دا ضد موجب دپاره ددې امر او داسې هم نه ده چې دا امر دليل شي په حرمت د ضد باندې ؛ ځكه دا امر بالشيء ساكت دے د غير خپل نه ، ليكن پدې امر سره ثابتيګي حُرمت د ضد د وجې د ضرورت د حكم د اٰمر نه او ثابت پدې طريقې سره ثابتيګي په طريقه د اقتضاء ـ ضرورت ـ نه په طريقه د دلالت سره او فائده ددې اصل (چې امر بالشيء تقاضاء د كراهت د ضد كوي په طريقه د ضرورت سره نه په طريقه د عبارة النص او دلالة النص او نه حُرمت راولي) چې يقيناً تحريم هركله چې دا مقصود نه دے په امر ، نو دا تحريم به نه شي معتبر كيدے مګر پدې حيثيت چې دا ضد فوت كوي امر ـ مأمور به ـ لره ، كله چې نه فوت كوي دې مأمور به لره نو دا ضد به مكروه وي ، لكه امر بالقيام شو دا نهي ده د كيناستو نه قصداً ، تردې پورې كه دے كيناستو ، بيا پاسيدو نو مونځ يې نه پاسديګي ليكن دا قعود مكروهه دے او پدې قول باندې (چې امر تقاضا د كراهت د ضد كوي) احتمال لري چې نهي تقاضا كونكې شي په ضد خپل كښې د اثبات د سنت چې وي دغه سنت په قوت د حكم كښې پشان د واجب او ددې وجې نه مونږ وايو چې يقيناً مُحْرِم كله چې منع شو د اغوستلو د ګنډلے شوو جامو نه ؛ نو وي به د سنت نه اغوستل د لنګ او څادر*

تشريح: ﴿فصل فی حكم الأمر والنهي..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اثر مرتبه نه په منسوب إليه د امر او نهي كښې ؛ چې په امر كښې وجوب د مأمور به دے او په نهي كښې حُرمت د منهي عنه دے ؛ نو پدې فصل كښې بيان د اثر مرتبه كوي په ضد د منسوب د امر او نهي كښې ، تفصيل ددې دا دے چې كله مطلق امر وشي د يو معيّن كار نو هغه كار به كوي په طريقه د وجوب سره ، ليكن ددې كولو چې كوم ضد دے ـ نه كول ـ نو بغير د قرائنو خارجيؤ او د لائل خارجيو نه پدې امر سره هغه نه كول

ثابتيګي او که نه؟ او چې نه کول ثابتيګي نو په کومه درجه کښې ؛ په درجه د حُرمت کښې او که په درجه د کراهت کښې ، دغه شان نهي د يو معيّن کار نه وشي ، ديته منهي عنه وائي ، د منهي عنه ضد کول دي ، نو آيا دا ضد پدې نهي سره ثابتيګي او که نه؟ او چې ثابتيګي نو په کومه طريقه او په کومه درجه ؛ په درجه د وجوب،که ندب او که د اباحت؟ نو مصنف ﷺ وائي: ﴿اختلف العلماء فی ذالک﴾ بيا دا اختلاف د علماء د امر او نهي په مفهوم کښې نه دے ؛ ځکه دا اتفاقي خبره ده چې مفهوم د امر بالشيء مخالف دے د مفهوم د نهي عن ضدِّه نه ؛ مفهوم د امر وجوبي دے او مفهوم د نهي عدمي دے ، دغه شان دا اختلاف په لفظ او صيغي د امر او نهي کښې هم نشته ، دا اختلاف پديکښې دے چې کله د يو شيء معيّن امر وشي نو آيا دا ددغي شيء د ضد نه نهي ده که نه؟ مثلاً: يو سړي ته اوائي «**تحرّک**» نو دا مستلزم «**لاتسکن**» لره ګرځي يا «**أُسکن**» اوائي نو دا مستلزم «**لا تحرّک**» لره ګرځي يا «**لاتحرّک**» اوائي نو دا مستلزم «**أُسکن**» لره ګرځي که نه ګرځي؟ پديکښې يو/١ مذهب دا دے چې امر بِالشَّيء د خپل ضد بالکل تقاضا نه کوې ، دويم/٢ مذهب دا دے چې امر بِالشَّيء متضمّن ګرځي نهي بِالضّد لره او نهي عن الشيء متضمّن ګرځي امر بِالضّد لره ، دريم/٣ مذهب دا چې امر بِالشّيء وشي نو نهي د ضد راولې خو هله چې ددې دپاره ضد واحد وې او که اضداد کثيره ورلره وو نو بيا ضد نه راولې او څلورم/٤ مذهب دا دے چې امر بِالشّيء وشي نو نهي د ضد په يو معيّن کښې روالې ، اګر که اضداد ورلره ډير وې ، ددوئ دپاره دلائل هم شته ؛ خو مصنف ﷺ وائې: ﴿والمختار عندنا..﴾ چې د مصنف ﷺ په نزد باندې مختاره مذهب دا دے چې امر بِالشّيء تقاضا د ضد کوې او تقاضا په مرتبه د کراهت کښې کوې او دا کراهت به تحريمي وې ﴿لاأن يکون موجباً﴾ داسې نه چې وې به دا ضد موجب دپاره ددې امر ، لکه څنګه چې بعضو خلقو وئيل دي چې کله امر وشي نو دا ضد ددې موجب دے ؛ يعني دا امر په دغه ضد باندې دلالت کوې په طريقه د عبارة النص سره ، عبارة النص يوه/١ معنی دا چې دا کار وکه دويمه/٢ معنی دا چې دا کار مه کوه ؛ نو چې امر وشو نو دوه/٢ خبرې زمونږ نه طلب شوې ، يو/١ د کار کول دا هغه وجوب دے او دويم/٢ نه کول دا نهي شوه. ﴿أو دليلاً عليه﴾ او داسې هم نه ده چې دا امر دليل شې په حُرمت د ضد باندې ؛ ددې مقصد دا چې بعضې خلق وائې چې کله امر بِالشّيء وشي نو دا تقاضا د حُرمت د ضد کوې خو دا حُرمت د ضد په طريقه د دلالت تضمّني سره راولې ؛ ځکه هغوئ وائې د امر د معني دوه/٢ جزئه دي يو/١ جزء کول او دويم/١ نه کول ، نو دا نه کول ترې په طريقه د دلالت تضمّني سره اغستلے کيږې ؛ ځکه دلالت د لفظ په جزء باندې دلالت تضمّني وې ، دريم/٣ مقصد دا چې د دلالت نه دلالت النص مراد شي ؛ چې دا لفظ دلالت په لفظ باندې کوې په طريقه د دلالة النص سره لکه څنګه چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

فرمائي: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] او ددې نه نهى د ضرب نه معلومېږي په طريقه د دلالة النص سره، نو چې كله اوئيلے شي دا كار وكه نو ددې نه دا نهي معلومېږي په طريقه د دلالة النص سره؛ نو مصنف ﷺ پدې داوړو/۲ رد وكړو. ﴿لأنه ساكت عن غيره﴾ مقصد دا چې كله امر اوكړې نو دا د خپل غير نه چې نهي ده ساكت دے؛ هغه نهي په حكم د مسكوت عنه كښې دے؛ نو هر كله چې امر د غير نه ساكت شو او هغه لره څه حكم نه وركوې نو دا ضديّت د مغايرت نه اوچت دے؛ چې كله دا امر په غير دلالت نه كوې نو په ضد باندې به په طريقه اولىٰ سره دلالت نه كوې.

﴿ولٰكنه يثبت..﴾ "لٰكن" راځې دپاره د استدراک، استدراک وئيلے شي: "دفع د توهم چې ناشې وې د كلام سابق نه"، وهم دا چې څنګه دا امر ساكت دے د حُرمت د غير نه نو د كراهت د غير نه خو هم ساكت دے؛ نو دا كراهت پكښې د كوم ځائے نه راغلو؟ نو مصنف جواب كوې: چې پدې امر سره حُرمت د ضد د ضرورت د حكم د اُمر نه ثابتيګي، چې اُمر د يو څيز امر كوې نو دې سره دا خبره ضرورې ده چې ددې امر كوم ضد وې نو هغه منع شي؛ ځكه اُمر حكيم ذات وې، حكيم ذات د څه خبرې امر كوې او د بدې خبرې نه منع كوې؛ چې اُمر د يو شىء امر وكړو نو د امر چې كوم ضد وې د هغې نه به په طريقه د ضرورت سره منع كوې او دا قانون دے چې: «**ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها**» او ضرورت په كراهت سره پوره كيږې، صيرورت به حُرمت ته نه كو. ﴿بطريق الإقتضاء﴾ د "**إقتضاء**" دلته هغه معنى نه ده مراد كوم چې مخكښې تيره شو ده چې: «**جعل غير منطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق**» وجه دا ده چې امر وشې، لكه ﴿اَقِيْمُوْ الصَّلٰوۃ﴾ نو دغه ضد ددې امر دپاره مُصَحِّح نه دے چې هغه دې خامخا رااوباسو، امر د هغې نه بغير هم صحيح دے، دلته "**إقتضاء**" په معنى د ضرورت سره ده، **تعبير** يې ترې په **إقتضاء** سره وكړو؛ نو لكه څنګه چې مقتضىٰ ثابتيګي د ضرورت د وجې نه چې تصحيح د كلام پرې راشې نو دلته هم دا كراهت د ضد چې ثابت شوے دے نو په طريقه د ضرورت سره.

﴿لا أن يكون موجبا له﴾ "**ه**" ضمير "**حرمة**" ته راجع دے ﴿أو دليلاً عليه﴾ كښې هم "**ه**" ضمير حُرمت ته راجع دے، پدې دا سوال راځي چې مخكښې مصنف ﷺ اوئيل: ﴿يقتضى كراهة ضدّه﴾ او ضمير "**حُرمة**" ته راجع دے؛ نو په عبارة كښې تناقض معلومېږي؟ **جواب:** پديكښې اشاره ده دې خبرې ته چې د كراهت نه مراد كراهت تحريمي دے. **سوال:** "**له**" كښې ضمير كراهت يا حُرمت ته راجع شو؛ نو راجع مرجع كښې مطابقت نشته؟ **جواب:** دا په تأويل د ماذكر سره راجع دے [مولوي]

﴿وفائدة هٰذ الأصل﴾ دا ددې مخكښې خبرې ﴿يقتضي كراهة ضدّه﴾ فائده ذكر كوې؛ چې كله د يو شىء امر وشي نو ددغه مأمور به چې كوم ضد دے، په هغې باندې مشغوله كيدو سره مأمور به نه

---

[1] سورة الإسراء، الأية:۲۳.

فوت کیدو نو دې ضد ته به مکروه تحریمي وایو او که په هغې باندې مشغوله کیدو سره مأمور به فوت کیدو نو بیا به ورته حرام وایو ، دا مسلک د فخر الإسلام او مصنف ﷫ مختاره دے ،لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿اَقِيْمُوْ الصَّلٰوة﴾ ددې ضد مونځ نه کول دې او دا نه کول مأمور به فوت کوې ، لهٰذا دا ضد حرام دے ؛ خو دا نه کول ددې امر د وجې نه ، نه دې حرام شوې بلکه د تفویت د وجې نه یا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د ایمان امر کړے او د ایمان ضد کُفر دے ، پدې سره مأمور به ایمان فوت کیږي نو دا حرام شو ، ابوبکر جصاص صاحب مسلک داسې نه دے ، هغه وائي: چې اشتغال په ضد د مأمور به کښې عام ددې نه که مأمور به فوت کوې او که نه فوت کوې خو په ضد کښې به حُرمت ثابتوې.

﴿کالأمر بالقيام..﴾ وضاحت بالمثال کوې ، چې کله اوّل رکعت کښې یو سړے سجده اخیره وکړې نو دې سړې ته دا امر دے چې ته قیام وکړه ، یا قعده اولیٰ وکړې نو ده ته دا امر دے چې ته قیام وکړه ، نو دا امر بالقیام تقاضا کوې د کراهت د ضد ددې ، که دا سړے قیام ته پانه سیدو او دومره ناسته یې وکړه چې په قیام کښې تأخیر راغلو نو دا ناسته کراهت راولې او که قیام یې فوت کړو نو تحریم راولې.

حاصل دا چې زمونږ په نزد مختاره دا ده چې امر بِالشّيء تقاضا د کراهت د ضد کوې پدې شرط چې اشتغال د ضد مفوّت د مأموربه نه وې ، ها...! که اشتغال بالضد مفوّت د مأمور به وو نو بیا به حُرمت راولې ، خو دا حُرمت به د امر د وجې نه ، نه وې بلکه د تفویت د وجې نه به وې.

﴿وعلىٰ هٰذالقول يحتمل﴾ د امر بالمقابل نهي عَنِ الشّيء ده چې نهي عَنِ الشّيء وشي نو دا په خپل ضد کښې څه راولې ، ددې باره کښې زمونږ مصنف ﷫ وائي: چې علماؤ ددې په باره کښې صراحةً څه نه دي وئيل ؛ خو چونکه امر او نهي د یو بل مقابل دې نو امکان شته چې کوم اقوال په امر کښې وو نو هغه په نهي کښې هم شي ؛ نو په امر کښې زمونږ په نزد مختاره دا وه چې امر بِالشّيء تقاضا د کراهت د ضد کوې نو په نهي کښې هم زمونږ په نزد مختاره دا ده چې نهي عَنِ الشّيء تقاضا د اثبات د ضد کوې خو دا به په مرتبه د سنیت کښې وې ، چې ددې ضد جائز دے او دا جواز په مرتبه د سنت کښې دے ؛ خو هغه سنت چې په قوت کښې پشان د واجب دے ﴿ولهٰذا قلنا: إنّ المحرم﴾ دا پرې تفریع کوې ، لکه څنګه چې حدیث راغلے دې نبی ﷺ فرمائي: ﴿**لايلبس المحرم القميص ولا العمامة ولا البرانس ولا السراويل**﴾ غير مُخِيط لباس به اغوندي چې یو/ ۱ لنګ دے او بل څادر دے ، اوس نهي خو د ګنډلے شوو جامو نه شوې ده ، خو ددې نه په طریقه د اقتضا سره معلوم شوه چې غیر ګنډلے شوې جامې به اغوندې ، او غیر ګنډلے شوې جامې څادر او لنګ دے ؛ نو د مُحرم دپاره دا څادر او لنګ اغوستل سنت دې خو داسې سنت چې په مرتبه د واجب کښې دې ، پدې شان چې که مُحرم رداء او لنګ وانه اغوندې او ګنډلے شوې جامې واغوندې د احرام په حالت کښې نو پده باندې دم لازمیږي

او دم په ترک د واجب سره لازميګي ، بيا دلته د سنت هغه معنیٰ نه ده چې کومه د نبی ﷺ نه ثابت وې قولاً فعلاً ، بلکه پدې معنی سره چې دلته ددې دا کول ضروري دې ، ترک يې نه دے پکار ، لکه څنګه چې د سنت مؤکدو کول ضروري وې.

فَصْلٌ: فِی بَيَانِ أَسْبَابِ الشَّرَائِعِ، إِعْلَمْ أَنَّ أَصْلَ الدِّينِ وَ فُرُوْعَهُ مَشْرُوعَةٌ بِأَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ أَسْبَاباً لَهَا، كَالحَجِّ بالبَيتِ، وَ الصَّومِ بِالشَّهْرِ، وَ الصَّلوٰةِ بِأَوْقَاتِهَا، وَ العُقُوبَاتِ بِأَسْبَابِهَا، وَ الكَفَّارَةِ الَّتِی هِیَ دَائِرَةٌ بَينَ العِبَادَةِ وَ العُقُوبَةِ بِمَا تُضَافُ إِلَيهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَينَ الحَظْرِ وَالإِبَاحَةِ، وَ المُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ البَقَاءِ المَقْدُورِ بِتَعَاطِيهَا، وَ الإِيْمَانِ بِالآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰى حُدُوثِ العَالَمِ.

ترجمه: *فصل دے په بيان د اسباب د شرائع کښې ، پوهه شه چې يقينًا اصل ددين چې ايمان بالله دے او فروع ددين چې باقي مانده احکام دې ثابت شوي دې په اسبابو داسې اسباب چې ګرځولي دي دغه اسباب شارع اسباب ددې دپاره ، لکه څنګه چې ګرځولے دے شارع وجوب د حج متعلق د بيت پورې او وجوب د صوم تر مياشتې پورې او وجوب د صلوٰة يې متعلق کړے دے د خپلو اوقاتو سره او وجوب د عقوباتو متعلق دے د خپلو اسبابو پورې او وجوب د کفارې هغه چې دائر ده په درميان د عقوبت او عبادت کښې (چې من وجه عبادت دے او من وجه عقوبت) د هغه شيء سره چې اضافت کيدے شي د کفارې هغې شيء ته چې هغه يو سبب دے متردد په مينځ د منع او کولو کښې او وجوب د معاملاتو په تعلق د بقاء د عالم چې هغه بقاء د جنس او نفس ده چې اندازه کړے شوې ده په مباشرت ددغې اسبابو سره په طريقه د تعاطي (واخله او راکړه) سره او وجوب د ايمان متعلق دے په هغه علاماتو چې دلالت کوې په حدوث د عالم*

تشريح: ﴿فصل فی بيان اسباب الشرائع﴾ دې مقام کښې چند خبرې پيژندل ضروري دې ۱ـ ربط د ماقبل سره ۲ـ لغوي تحقيق د "**سبب**" ۳ـ اصطلاحي تعريف د "**سبب**" ۴ـ مرادي معنی د "**سبب**" پدې مقام کښې ۵ـ بيان الإختلاف چې شرائعو دپاره اسباب شته او که نشته؟

۱ـ ربط: ۱ـ مصنف ﷫ تعريف د کتاب الله وکړو ، تمهيد يې کيخودو تقسيمات أربعو ته ، تقسيمات أربعه يې إجمالاً ذکر کړه ، د تقسيماتو أربعو تفصيل يې وکړو ؛ نو اوس پنځمه/۵ خبره بيان د اسباب د شرائعو کوې. **۲ـ** کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د مقاصدو نه نو اوس يې شروع وکړه په وسائلو باندې ؛ ځکه احکامو دپاره مقاصد وې ، هغه مخکښې بيان شو چې تقسيمات أربعه د کتاب الله وو ؛ نو اوس يې په وسائلو کښې شروع وکړه چې هغه اسباب د شرائعو دې. **۳ـ**کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د هغه اسبابو نه چې په هغې سره وجوب الأدآء راځي ، چې امر او نهي وو ؛ نو اوس يې شروع وکړه په هغه اسبابو چې په هغې سره نفس وجوب د مأمور به راځي.

۲ـ لغوي تحقيق: "**اسباب**" جمع د "**سبب**" ده "**سبب**" د مصدر صيغة ده ، لغت کښې «**ما يمکن الوصول به إلی مقصود**» ته وائي ، ددې وجې نه رسی ته هم سبب وائي ؛ ځکه ددې په وجه

باندې توسل کيږې اوبو د کوهي ته ، لارې ته هم سبب وائې ؛ ځکه د هغې په وجه باندې يو منزل ته رسيدل کيږې او د مصطلح اسبابو په وجه باندې هم يو مقصود ته رسيدل کيږې چې هغه احکام دې ؛ ځکه ورته اسباب وائې.

٣ـ اصطلاحي تعريف: "هر هغه وصف چې ظاهر وې او منضبط وې او دلالت کوې دليل شرعي په کون ددې معرّف دپاره د اثبات د حکمي شرعي"

٤ـ معنی مرادي: دلته د اسبابو نه طرق د شرائعو مراد دې ، يعني هغه طُرق او لارې چې د هغې په وجه باندې رسيدل کيدے شي احکام شرعيۀ ته.

٥ـ بيان الإختلاف: تفصيل د اختلاف داسي دے چې کوم احکام راغلي دې ، که اصول وې او که فروع ؛ نو آيا ددې دپاره اسباب شته او که نشته؟ پدې مسئله کښې دري/٣ مذهبه دې: يو/١ مذهب د عام علماؤ ، بعضي شوافعو او جمهورو متکلّمونو دے او دا مختاره د مصنف ﷬ هم دے ؛ چې د شرائعو دپاره اسباب شته ، چنانچه متن هم پدې مذهب بناء دے ، دويم/٢ مذهب د بعضو اصولينو دے ؛ چې هغه انکار کوې د اسبابو نه مطلقاً ، او هغوئ وائې چې حکم شرعي به پدې سره ثابتيګي چې کوم ځائے کښې نص راغلے وو نو هغه به په ظاهر النص سره ثابتيګي او چې نص نه وو نو په علّت سره به ثابتيګي ، ددوئ دليل دا دے چې ايجاب د حکم شرعي د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يو صفت دے ، لکه څنګه چې تخليق د يو شيء د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يو صفت دے ، اوس چې ته د ايجاب د حکم شرعي نسبت د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه علاوه غير ته وکړې ؛ نو دالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفت تا جدا کړو حالانکه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفت د الله نه ، نه جدا کيږې. دويم/٢ دليل دا چې که چرته د احکامو دپاره نور اسباب وے نو د سبب او مسبب په درميان کښې علاقه د لزوم وې ، يعني انفکاک د سبب د مسبب نه ، نه کيږې حالانکه دا کوم څيزونه چې تاسو ورته اسباب وايی نو دا د شريعت د ورود نه مخکښې موجود وو او حکم پدې باندې نه وو لازم ؛ نو انفکاک د سبب وشو د مسبب نه ، دغه شان چې يو سړے په دارالحرب کښې مسلمان شو ؛ نو پدې سړې باندې احکام ـ مونځ ، روژه ، زکوٰة ـ نشته ، ددې سړې په حق کښې اسباب شته او مسببات نشته ؛ نو لازم شو انفکاک د سبب د مسبب نه او دا جائز نه دے ، ليکن دا مذهب د مصنف ﷬ مختاره نه دے نو د هغې نه جواب کوې په ﴿جعلها الشرع اسباباً لها﴾ سره ، حاصل د جواب دا دے چې دا دليل ستا هله صحيح کيدو چې مونږ اضافت د احکامو شرعيۀ اسبابو ته کولے پدې طريقي چې دا اسباب مونږ مؤثر واقع کولے خو مونږه اسباب مؤثر حقيقی نه وايو ، واجبونکے حقيقتاً الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ، دا اسباب صرف علامات دې ، معرِّف دې ددې دپاره چې دا حکم واجب شوے دے او سبب ظاهرې ورلره دا دے دپاره ددې چې په خلقو آسانتيا راشي ؛ نو د دويم/٢ سوال نه هم جواب وشو چې د شريعت نه مخکښې دغه اسباب شارع نه وو ګرځولي اسباب ، ستا سوال هله راتلو چې شارع دا اسباب ګرځولي وے د شريعت د

ورود نه ممکنبږي او هر چې د دارالحرب د مسلمان خبره ده نو د هغه په حق کښې اسباب شته ، خو دا احکام پرې د حرج د وجې نه ، نه لازمو چې دے په حرج کښې واقع نه شي ؛ ځکه حرج په اسلام کښې مدفوع دے نو د ضرورت د وجې نه پرې احکام لازم نه شو.

دريم/۳ مذهب د جمهورو اشاعرؤ دے ، هغوئ فرق کړے دے په درميان د حقوق الله او حقوق العباد کښې ، چې د حقوق الله دپاره اسباب نشته ؛ ځکه پديکښې د بنده اختيار نه وي دا په کسب د عبد سره نه کيږي په خلق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سره کيږي او هر چې حقوق العباد دي نو دا د بنده په اختيار سره کيږي ؛ نو دهغې دپاره اسباب شته ، دوئ ته جواب دا دے چې دا فرق کول ضعيف دي ، وجه دا ده چې کله اضافت د بعضي احکامو اسبابو ته وشو په دليل ؛ نو بعضو ته اضافت جائز وئيل او بعضو ته نه وئيل ترجيح بلا مرجح راځي او ترجيح بلا مرجح جائز نه وي.

﴿كالحج بالبيت﴾ وضاحت بالمثال کوي ، لکه څنګه چې ګرځولے دے شارع وجوب د حج متعلق تر بيت الله پورې ، دا بيت الله د حج دپاره سبب د وجوب دے ، قرينه پرې دا ده چې د حج نسبت بيت الله ته کيږي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[1] دويم/۲ دا چې بيت يو/۱ دے نو په حج کښې تکرار نه راځي د وجې د عدم تکرار نه په سبب کښې ، أمّا وقت د حج نو هغه شرط دے دپاره د جواز ، سبب نه دے.

﴿والصوم بالشهر﴾ دا مياشت د رمضان يې سبب ګرځولے دے دپاره د صوم ، قرينه پرې دا چې ددې صوم نسبت دې مياشتې ته کيږي «**صوم شهر رمضان**» او دويم/۲ دا چې دغه مياشت مکرر کيږي نو په هغې سره روژه هم مکرر کيږي ، أمّا دا خبره چې سبب دپاره د صوم أيّام دي که مياشتې؟ نو پديکښې اختلاف دے ، د فخر الاسلام صاحب په نزد باندې سبب دغه أيّام دي او هر چې ليل ده نو دا مستثنیٰ شوې ده ددې مياشتې نه بناء پدې قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِۖ﴾[2] او بعضي علماء وائي لکه شمس الأئمه سرخسي ؛ چې سبب دپاره د صوم شهود الشهر دے ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ﴾[3] او دليل دا وائي چې کله يو سړے د رمضان په اوله ورځ باندې روغ وو او بيا ليونے شو او آخر کښې بيا روغ شو ؛ نو ددې رمضان روژې پرې لازم دي.

﴿والصلوٰة بأوقاتها﴾ شريعت وجوب د صلوٰة متعلق کړے دے د خپلو اوقاتو سره ، چې د هر مونځ دپاره کوم وقت دے ، لکه: "**صلوٰة الظهر ، صلوٰة الفجر ، صلوٰة العصر.....**" ؛ نو دغه هر يو وقت

---

[1] سورة آل عمران ، الأية:۹۷.
[2] سورة البقرة ، الأية:۱۸۷.
[3] قد مر.

ددغې مانځه دپاره سبب دے او قرينه پرې اضافت د مونځ دے دغې اوقاتو ته او تكرار د مونځ په تكرار د اوقاتو سره.

﴿والعقوبات بأسبابها﴾ دعقوباتو دپاره شارع اسباب جنايتونه ګرځولې دي ، چې د هغې جنايت په نتيجه كښې ده ته عقوبت وركولے شي ، هغه جنايتونه لكه: زنا ، سرقة ، شُربُ الخمر ، قذف او قتل ؛ قرينه پرې دا ده چې اضافت ددغې عقوبت دغې جنايت ته كيږي ، لكه: **حَدُّالقَذَفْ ، حَدُّ الزِّنَا ، حَدُّ السَّرقة ، حَدُّ شُرْبِ الخَمّر** او **قِصَاصُ القَتْل** ، دويم/٢ دا چې جناياتو كښې چې تكرار راشي نو عقوباتو كښې هم تكرار راځي.

﴿والكفارة التي..﴾ كفاره كښې دوه/٢ خبرې دي مِنْ وجه عبادت دے ؛ ځكه كفاره په تحرير د رقبة ، يا **صِيَامُ شَهْرَيْن** ، يا **إطعام مسكين** سره اداء كيږي او دا ټول عبادات دي ، دغه شان پدې كفاره وركولو سره ددې انسان ګناه معاف كيږي او ګناه په عبادت سره معاف كيږي او عقوبت پكښې هم شته پدې شان چې كفاره ابتداً په بنده نه واجبيګي ، بلكه دا جزاء د يو فعل ګرځي او جزاء د فعل عقوبت وي ؛ نو مِنْ وجه عبادت شو او مِنْ وجه عقوبت شو ؛ لهٰذا ددې دپاره سبب هم داسې شیء ګرځول پكار دي چې هغه متردد وي ، په درميان د منع او اباحت كښې ؛ نو ددې اسباب هم دغه شان دي ، لكه: "**قتل خطاء**" چې يو سړے خكار كوي نو دا خكار مباح دے ؛ ځكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَاصْطَادُواْ﴾ ليكن ممانعت پكښې هم شته چې دې سړې تثبت په نشانه كښې ونه كړو او بل سړے يې اويشتو ، دغه شان روژه چې يو سړې قصداً اوخوړله نو ده خپل مال د لوږې په وقت كښې اوخوړلو دا مباح كار دے ليكن بل طرفته يې جرم هم وكړو چې روژه يې ماته كړه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حق وو ؛ نو ددې وجې نه په سبب كښې دوه جهته راغله ، يو/١ جهت د منع او بل جهت د كولو.

﴿والمعاملات بتعلق البقاء..﴾ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دنيا پيدا كړې ده او دا دنيا به تر قيامته قائم وي ؛ نو يو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قدرت دے او بل قانون ، قدرت خو دا چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د جماداتو نه انسانان او حيوانات هم پيدا كولے شي ، ليكن قانون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ داسې ګرځولے دے چې پدې عالم كښې بقاء د جنس راشي په صورت د انسانانو او حيواناتو او بقاء د افرادو ؛ دا بقاء د جنس الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پدې سره ګرځولې ده چې نُطفه د مذكر د نطفي د مادة سره مخلوطة شي ، د هغې نه انسان يا بل حيوان پيدا كيږي ، بيا ددې دپاره دوه/٢ طريقې دي يو/١ ناجائز چې زنا ده ددې نه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ منع كړې ده ؛ ځكه دې سره بقاء د نسل نه راځي او دويمه/٢ جائز طريقه ده چې نكاح كول دي په صحيح طريقې سره ؛ اوس چې كوم افراد پيدا شي نو دهغې بقاء هم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ غواړي او دا بقاء په معاملاتو راځي چې هغه تجارت كول دي ، نو د معاملاتو سبب تعلق د بقاء العالم شو **المقدور بتعاطيها**.

﴿والإيمان بالآيات..﴾ وجوب د ايمان شارع متعلق کړے دے په هغه علاماتو چې دلالت کوې په حدوث د عالم ، آيتونو نه مراد علامات دي ، د قرآن کريم آيتونه نه دي مراد ؛ نو هغه آيتونه او نشانات چې دلالت کوې په حدوث د عالم ، عالم «مَا سِوَى الله» ته وائي او دا ممکن دے او هر ممکن حادث وي او د هر حادث دپاره مُحْدِث پکار وي ، هغه مُحْدِث الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ، لکه څنګه چې عمر ﷺ فرمائيل وو: ﴿**البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير و هذ الهيكل العلوى والمركز السفلي انما يدلان على الصانع الخبير**﴾[1] او دغه شان قول د اعرابي چې چا ترې تپوس وکړو چې ستا سره څه دليل دے په وجود د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ باندې نو هغه اوئيل: ﴿**يا سبحان الله البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام تدل على المسير فالسماء ذات الأبراج والأرض ذات الفجاج كيف لا تدلان على الصانع الخبير**﴾[2]

التلميح: مصنف په ﴿اصول الدين﴾ سره اجمال کښې ايمان مخکښې کړے وو او تفصيل کښې يې روسته کړو ، پديکښې دې طرف ته اشاره ده چې ابتداء هم په ايمان وې او انتهاء هم په ايمان وشي ؛ حسن الإِبْتِدَاء والعاقبت طرف ته اشاره ده.

وَ إِنَّمَا الأَمْرُ لِإِلْزَامِ أَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِه السَّابِقِ، كَالبَيْعِ يَجِبُ بِه الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالأَدَاءِ، وَ دَلَالَةُ هٰذَا الأَصْلُ إِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوبِ الصَّلوٰةَ عَلَى النَّائِمِ وَ المَجْنُونِ وَالمُغْمٰى عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَزْدَدِ الجُنُونُ وَ الإِغْمَاءُ عَلٰى يومٍ وَ لَيْلَةٍ، وَ إِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الحُكْمِ إِلَيهِ وَ تَعَلُّقِه بِه؛ لِأَنَّ الأَصْلَ فِى إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيءِ أَنْ يَّكُونَ سَبَباً لَه، وَ إِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مجَازاً وَكَذَا إِذَا لَازَمَه فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِه دَلَّ أَنَّه يُضَافُ إِلَيهِ، وَ فِى صَدَقَةِ الفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَباً وَالفِطْرَ شَرْطاً مَعَ وُجُودِ الإِضَافَةِ إِلَيهَا؛ لِأَنَّ وَصْفَ المُؤْنَةِ يُرَجِّحُ الرَّاسَ فِى كَونِه سَبَباً، وَ تَكَرُّرُ الوُجُوبِ بِتَكَرُّرِ الفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وُجُوبِ الزَّكوٰةِ بِتَكَرُّرِ الحَولِ؛ لِأَنَّ الوَصْفَ الَّذِى لِأَجْلِه كَانَ الرَّاسُ سَبَباً وَ هُوَ المَؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ النَّمَاءَ الَّذِى لِأَجْلِه كَانَ المَالُ سَبَباً لِوُجُوبِ الزَّكوٰةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الحَوْلِ، فَيَصِيرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ المُتَجَدِّدِ بِنَفْسِه وَ عَلٰى هٰذَا تَكَرَّرَ العُشْرُ وَ الخِرَاجُ مَعَ إِتِّحَادِ السَّبَبِ وَ هُوَ الأَرْضُ النَّامِيَةُ فِى العُشْرِ حَقِيقَةً بِالخَارِجِ وَ فِى الخِرَاجِ حُكْماً بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ.

ترجمه: *او يقيناً امر دپاره د لازمولو د اداء د هغه څيز چې واجب شوے دے په مونږ په سبب خپل مخکښې ، لکه بيع چې واجبيکې په سبب ددې سره ثمن په ذمه د مشترې بيا مطالبه کيدے شي د مشترې نه په اداء د ثمنو سره او دليل ددې اصل اجماع د ټولو فقهاء ده په وجوب الصلوٰة باندې په نائم او اجماع د احنافو ده په وجوب د صلوٰة په مجنون او بے هوشه باندې کله چې زيات نه شي ليونتوب او

---

[1] لم اجد بهذا اللفظ ولفظ :[شرح البخاري للسفيري = المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية (١/ ٤٦١)] ، البعرة تدل على البعير، والروث يدل على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وأبحر ذات أمواج ألا يدل ذلك على اللطيف الخبير هكذا.

[2] ايضا.

بے هوشي په يوه/١ ورځ او شپه باندې او يقيناً معلوميدلے شې سبب په اضافت د حكم سره دې سبب ته او په تعلق د حكم ددغې سبب سره ؛ ځكه اصل په اضافت د يو شيء كښې بل شيء ته ، چې وې دغه شيء مضاف إليه سبب ددې دپاره او اضافت كيدے شې د حكم شرط ته په طريقه د مجاز سره ، هم دا رنګې په هغه وقت كښې چې لازم شې دا حكم د يو شيء سره نو دا حكم متكرر كيږې په تكرار د هغې سره ، دلالت كوې چې دا حكم ددې نسبت كيدے شې دې شيء ته او په صدقة الفطر كښې بے شكه مونږ ګرځولے رأس سبب او فطر شرط سره د وجود د اضافت نه دې دواړو ته ؛ ځكه وصف د مؤونت راجح كوې رأس لره په كون ددې كښې سبب او تكرار دوجوب په تكرار د فطر سره په منزله د تكرار د وجوب الزكوٰة دے په تكرار د حول سره ؛ ځكه وصف هغه چې د وجې د هغه وصف نه وو رأس سبب چې هغه مؤونت دے ؛ نو دا نوے كيږې په تجدد د زمان سره لكه څنګه چې زيادت ، هغه زيادت چې وې مال سبب ، د وجې د هغې نه دپاره د وجوب الزكوٰة دغه نماء متجدد كيږې په تجدد د حول سره ؛ نو ګرځې سبب په سبب د تجدد د وصف په منزله د متجدد بنفسه او پدې اصل (چې سبب متكرر كيږې په تكرار د وصف سره) مكرّر شوے عشر او خراج سره د اتحاد د سبب نه چې هغه زمكه نامې ده په عشر كښې حقيقةً بالخارج او په خراج كښې حكماً په قدرت سره د زراعت نه*

تشريح: ﴿وإنما الامر لإلزام اداء..﴾ د دې ځائے نه جواب د يو سوال كوې ، چې دا وجوب په سبب سره هم راځې او په امر سره هم راځې ؛ نو دا خو لازم شو تحصيل د حاصل ، سبب سره وجوب راغلو نو امر ته بيا څه ضرورت دے ، حالانكه تاسو وايئ امر هم دپاره د وجوب دے؟ نو مصنف ﷺ د هغې جواب كوې چې يو نفس وجوب دے بل وجوب الأداء ، نفس وجوب عبارت دے د **شُغْلُ الذمّة** نه او وجوب اداء عبارت دے د **فراغ الذمّة** نه ؛ نو په سبب سره نفس وجوب راځې او په امر سره وجوب الأداء راځې ، تحصيل د حاصل هله راتلو چې كوم وجوب په سبب سره راتلے نو هغه مونږ په امر سره وئيلے.

﴿كالبيع يجب به الثمن..﴾ وضاحت بالمثال كوې ، په نفس بيع باندې شغل د ذمّة ـ نفس وجوب ـ راغلو او په طلب د ثمنو بَعْدَ حُلُولِ الأَجل (كه دا پيسې نيته دارې وې) يا په نفس طلب سره (كه پيسې نيته دارې نه وې) ادآء راځې.

﴿ودلالة هٰذ الأصل..﴾ مصنف ﷺ ددې دپاره دليل ذكر كوې ؛ چې اسبابو باندې نفس وجوب راځې او په امر سره وجوب الأدآء راځې ، تفصيل د دليل دا دے چې د ټولو فقهاء اتفاق دے پدې خبره چې كله يو مكلّف عاقل بالغ اوده وې د مانځه په وقت كښې او چې راپاسيدو نو دمونځ وقت ختم شوے وو ؛ نو ددې مونځ قضاء پده لازم ده ، اوس دا قضاء پده باندې په څه راغله ، كه ته وائې چې په امر سره نو امر ﴿اَقِيْمُواْ الصَّلَوٰةَ﴾ دے او دا خطاب دے او خطاب نائم ته نه كيږې ؛ نو خامخا به وائې

چې دا وجوب پده باندې په وقت سره راغلے دے ؛ خو چونکه دې نائم کښې صلاحيت د خطاب نه وو نو هغه وقت کښې پده باندې وجوب الأدآء نه وه او مونځ ترې قضاء شو نو اوس به قضاء راؤړې ؛ دا څکه وايو چې قضاء فرع د ادآء ده او دا نفس وجوب ده ، په انسان باندې چې نفس وجوب نه وې راغلے نو قضاء د هغې پرې نه راځي ، هله پرې قضاء راځي چې نفس وجوب پده باندې راشي ، دغه شان يو سړے ليونے شو او د هغه ليونتوب د يوې شپې ورځې نه زيات نه وو ، يا بے هوشه شو او د شپې ورځې نه زيات نه وو ، نو د احنافو علماء اتفاق دے چې دا سړے به ددغې ورځې د مونځونو قضاء راګرځوې او قضاء فرع د اداء ده چې پدې سړې اداء وې نو هله قضاء لازميګې او وجوب الأدآء خو پده باندې نشته ؛ څکه هغه په خطاب سره راځي او دا سړے اهل د خطاب نه دے ؛ نو څکه مونږ وايو چې پده نفس وجوب راغلے وو په وقت سره ؛ خو په هغه وقت کښې دے اهل د خطاب نه وو نو قضاء به راؤړې ، بيا کومه معنٰى چې وشوه: *اجماع د ټولو فقهاء په **وجوب الصّلوٰة عَلى النّائم** او اجماع د احنافو په **وُجُوب الصّلوٰة عَلَى المجنون أَوِ المُغْمٰى عَلَيه*** نو پدې سره دفع د سوال وشوه چې د امام شافعي ﷺ په نزد باندې چې کله بے هوشي د يو مونځ د وقت نه زياته شوه نو بيا دغه مونځونه پده نه دې لازم او دغه شان جنون هم دے نو اجماع څنګه شوه؟ نو جواب وشو چې مراد د اجماع د ټولو فقهاء نه په حق د صلوٰة کښې ده او مراد د اجماع نه په حق د مجنون کښې او مُغْمٰى عليه کښې اجماع د احنافو ده ؛ چې امام ابوحنيفه ، امام ابويوسف او امام محمّد ﷺ دې.

﴿وإنّما يعرف السبب..﴾ غرض د مصنف ﷺ علامه ذکر کول دې دپاره د معرفت د سبب ، دوه/٢ علامې به ذکر کړې او دفع د سوال هم کوې ؛ چې ته وائې په اسبابو باندې نفس وجوب راځي او په امر وجوب ادآء راځي ؛ نو مونږ به دا سبب په څه پيژنو؟ نو مصنف ﷺ د هغې دپاره دوه/٢ علامې ذکر کوې ، يو/١ اضافت د حکم يو شیء ته ؛ دا علامه ده دپاره ددې چې دا مضاف إليه سبب دے ددغه مضاف او دويم/٢ ملازمه د حکم د يو شیء سره علامه ددې خبرې ده چې دغه شیء ددې ملازم دپاره سبب دے ؛ او دا څکه چې اصل په اضافت کښې اختصاص دے ، د مضاف او مضاف إليه په درميان کښې علاقه د اختصاص وې او په دغه اختصاص کښې اقوىٰ دا سببيت دے چې مضاف إليه د مضاف دپاره سبب شي او مضاف ورلره مسبب شې ، چنانچه **صلوٰة الظهر** ، **صلوٰة العصر** وئيلے کيږې ، دا اضافت د صلوٰة دې ظهر يا عصر ته علامه د سببيت ده چې دا عصر او ظهر سبب دے دپاره دصلوٰة.

﴿وانما يضاف..﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د سوال ده چې ستا د کلام نه دا معلوم شوه چې اضافت د يو شیء بل شیء ته علامه ددې خبرې ده چې مضاف إليه به سبب وې دپاره د مضاف ؛ نو نقض دې راغلو په صدقة الفطر چې د صدقې اضافت "**الفطر**" ته کيږې حالانکه تاسو وايئ چې دا د صدقې دپاره شرط دے سبب نه دے؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې ؛ چې دا اعتراض به تا هله کولے

چې دا اضافت په طريقه د حقيقت سره وے ، حالانکه دا په طريقه د مجاز سره دے ، بيا د شرط او سبب په درميان کښې کومه علاقه ده؟ چې اضافت د يو شيء سبب ته کيږي او شرط ته هم مجازاً وشي ؛ نو هغه علاقه د مشابهت ده چې دا شرط او سبب د يو بل سره په توقف کښې مشابه دي ، لکه څنګه چې دا حکم موقوف وي په سبب ، سبب ورلره موقوف عليه وي نو دغه شان حکم موقوف وي په شرط او شرط ولره موقوف عليه وي ، اګر چې په جهت د توقف کښې فرق شته ، پدې شان چې سبب مؤثر وي په دغه مسبب کښې او شرط مؤثر نه وي په هغې سره نفس وجود راځي ، ليکن دواړو کښې توقف توقف دے ؛ نو ددې وجې نه کله دوئ اضافت د حکم شرط ته کوي.

﴿وكذا إذا لازمه..﴾ دويمه/٢ علامه او دليل ذکر کوي دپاره د معرفت د سبب ؛ چې لازم شي دا حکم د يو شيء سره ؛ نو دا هم علامه ده د کون ددغه شيء ملزوم او دا حکم ورسره لازم چې دا ملزوم سبب دے دپاره ددې لازم او د تلازم دليل دا دے چې دا متکرر کيږي په تکرار د هغې سره ؛ چې دا ملزوم مکرر شي نو لازم ورسره هم مکرر کيږي ، لکه: "**صلوٰة الظهر**" ظهر مکرر شو نو صلوٰة هم مکرر شو.

﴿وفى صدقة الفطر..﴾ غرض د مصنف ﷫ دفع د سوال ده ؛ چې د صدقة الفطر اضافت فطر ته هم کيږي او رأس ته هم کيږي او تاسو وايئ چې اضافت د صدقة الفطر رأس ته اضافت د سبب دے او فطر ته اضافت د شرط دے ، نو عکس ولې نه کوئ چې اضافت د صدقې فطر ته اضافت د سبب کئ او رأس ته اضافت د شرط کئ؟ مصنف ﷫ جواب کوي حاصل د جواب دا چې اضافت د صدقې فطر ته ددې تقاضا کوي چې فطر دې سبب شي او رأس ته ددې تقاضاء کوي چې رأس دې سبب شي ، د دواړو په مينځ کښې تعارض راغلو او کله چې د دوو/٢ څيزونو په مينځ کښې تعارض راشي نو هغه ساقطيږي ؛ نو مونږ به يو جانب لره ترجيح ورکو ، چې هغه جانب د رأس دے او دا ځکه چې سبب به هغه شيء ګرځي چې په هغې کښې مؤونت وي د وجې د حديث د خير الأنام ﷺ نه فرمائي: ﴿**أدّو عمّن تمّونه**﴾ نو انسان د خپل رأس ، اهل و عيال چې بالغان نه وي او د خپلو غلامانو مؤونت برداشت کوي ؛ لهٰذا واجب ده صدقه په انسان باندې د خپل سر نه ، د ماشومانو بچو نه او د غلامانو نه ؛ بالغانو بچو او خزې مؤونت په انسان نشته ؛ لهٰذا د هغوئ صدقة هم پده نه ده واجب ؛ نو دا صفت د مؤونت چې حديث کښې ورته اشاره شوې ده دې ترجيح ورکړه دې خبرې لره چې سبب دې رأس شي نه فطر ؛ ځکه فطر وقت دے وقت کښې څه مشقت نشته.

﴿وتكرّر الوجوب..﴾ دا دفع د بل سوال ده ، چې ستا سره هم دليل وو پدې خبره چې رأس مونږ سبب وګرځو نه فطر ، ليکن زمونږ سره هم دليل شته چې دلالت کوي پدې خبره باندې چې فطر سبب وګرځي نه رأس ؛ پدې شان چې په سبب کښې تاسو دويمه/٢ علامه دا اوئيله چې په تکرار د هغې سره تکرار په حکم کښې راځي او تکرار په فطر ـ د اختر ورځ ـ کښې دے ، رأس کښې

تكرار نشه ؛ نو دا دليل ددې خبرې دے چې فطر دې سبب شې؟ مصنف ﷺ جواب کوې چې نه منم دا خبره چې رأس کښې تکرار نشته ، رأس کښې هم تکرار شته ، خو تکرار په دوه/۲ قسمه دے **۱ـ تکرار حقيقی**: چې يو سر پيدا شې بيا بل پيدا شې **۲ـ تکرار تقديرې**: نو په رأس کښې تکرار حقيقې اګر چې نشته خو تکرار تقديرې شته ؛ ځکه دا رأس چې مونږ سبب وايو نو په وصف د مؤونت سره ؛ هر کله چې هم اختر راځې نو هغه مؤونت ورسره راځې ؛ نو په تکرار د مؤونت سره ګويا چې هغه رأس هم مکرر شو.

﴿بتکررالحول..﴾ غرض د مصنف ﷺ نظير پيش کول دې دپاره ددې چې د تکرار د وصف د وجې نه په يو شئ کښې تکرار تقديراً راغلے وې ؛ زکوٰة دپاره سبب نصاب دے ، حولان حول ورلره شرط دے ؛ نو دا يو نصاب چې د چا سره وو او کال پرې تير شو نو زکوٰة به ورکوې ، بيا پرې کال تير شو نو زکوٰة به ورکوې ، حالانکه نصاب هغه يو شئ دے ، دا بار بار زکوٰة پرې ځکه راځې چې پدې نصاب کښې تکرار راغلے دے تقديراً او حکماً ، پدې شان چې نصاب مونږ سبب وايو دپاره د وجوب نو په شرط د نماء باندې ، چې پديکښې نماء او زيادت وشي ؛ نو چې کله د کال تکرار وشو نو هغه وصف پکښې مکرر شو يا حقيقةً ؛ چې تجارت يې پرې وکړو او مال زيات شو يا حکماً چې مال نه وې زيات شوے ؛ ځکه کال کښې څلور/۴ فصله وې او هر فصل کښې قيمتونه بدليږې رابدليږې.

﴿وعلى هٰذ تكرّر العشر..﴾ غرض د مصنف ﷺ تفريع کول دې په ماقبل باندې ، چې عشر حکم دے او دهغې دپاره سبب زمکه ده او خراج هم يو حکم دے او سبب ورلره زمکه ده ؛ ځکه خلق وائې: «**عشر الأرض و خراج الأرض**» بيا دا يوه/۱ زمکه ده خو چې ددې نه فصل رااوتلو نو دا سړے به عشر ورکوې او دغې زمکې کښې صلاحيت د کروندې وو او اسباب هم وو ؛ عام ددې نه که فصل يې کرلے وې او که نه وې کرلے خو خراج به ورکوې ؛ چونکه دا قانون اوئيلے شو چې په يو سبب کښې تکرار راځې په تکرار د وصف سره ؛ نو ددې وجې نه دا زمکه يوه/۱ ده خو په تکرار د وصف سره پکښې تکرار د سبب راغلو ، چې هغه مؤونت دے ، بيا هره زمکه نه ده مراد بلکه **أَرْضِ نامية** ، صرف دومره فرق دے چې په عشر کښې به دغه نمو حقيقتاً وې ؛ يعنې دا زمکه به کرلے شوې وې او د هغې نه به فصل حاصل شوے وې او په خراج کښې دغه نمو حکماً ده چې په هغې کښې صلاحيت د کروندې وې او دده سره آلات د کروندې وې ؛ که زمکه يې وکرله او فصل ترې حاصل شو نو هم به خراج ورکوې او که وے نه کرله نو هم به خراج ورکوې او دا فرق ځکه دے چې عشر کښې **مَاوَجَبَ مِنْ جِنْسِ مَاخَرَجَ** دے او خراج کښې **مَاوَجَبَ مِنْ جِنْسِ مَاخَرَجَ** نه دے ، هم دا وجه ده چې خراج د زمکې نه علاوه په نور څيزونو کښې هم شته.

أمّا دا اعتراض چې دا خو عبادت مالية دې او عبادات مالية خو په قدرت ميسّرة سره راځي، چې په قدرت ميسّرة دا راځي نو پکار دا وه چې پدې سړې باندې تاسو هله خراج وئيلے وے چې کله آمدن راشي؟ **جواب:** دده په حق کښې قدرت ميسّرة کيدل ددې زمکې دې نامية؛ اوس چې زمکه نامیه ده او دده سره آلات وو او ده زمکه ونه کرله؛ نو ده استهلاک وکړو او دا قانون دے چې کله يو سړے صاحب د نصاب وي او حولان حول وشي او دے نصاب هلاک کړي نو دے به زکوٰة ورکوي، دده نه دا زکوٰة نه ساقطيږي؛ ځکه دې سړې د بل حق هلاک کړے دے؛ نو دغه شان دلته هم ددې سړې سره آلات وو او زمکه هم نامية وه، دې سړې د بل حق هلاک کړو؛ نو دے به خراج ورکوي؛ لهٰذا په قدرت ميسّرة سره دے، هله به قدرت ميسّرة سره نه وے چې پده باندې مونږ په مطلق زمکه کښې خراج لازم کړے وے عام ددې نه که بنجر وي او که بنجر نه وي.

فَصْلٌ: فِى العَزِيمَةِ وَ الرُّخْصَةِ، وَ هِىَ فِى أَحْكَامِ الشَّرْعِ إِسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيرُ مُتَعَلِّقٍ بِالعَوَارِضِ، وَ الرُّخْصَةُ إِسْمٌ لِمَا بُنِىَ عَلٰى أَعْذَارِ العِبَادِ، وَ العَزِيمَةُ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ: فَرْضٌ، وَ وَاجِبٌ، وَ سُنَّةٌ، وَ نَفْلٌ؛ فَالفَرْضُ مَا ثَبَتَ وُجُوبُه بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ، وَ حُكْمُه اللُّزُمُ عِلْماً وَ تَصْدِيقاً بِالقَلْبِ وَ عَمَلاً بِالبَدَنِ، حَتّٰى يُكَفَّرُ جَاحِدُه، وَ يُفَسَّقُ تَارِكُه بِلَا عُذْرٍ، وَالوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوبُه بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ، وَ حُكْمُه اللُّزُومُ عَمَلاً بِالبَدَنِ لَا عِلْماً عَلَى اليَقِينِ، حَتّٰى لَا يُكْفَرَ جَاحِدُه، وَ يُفَسَّقُ تَارِكُه إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الآحَادِ وَ أَمَّا مُتَأَوِّلاً فَلَا.

ترجمه: *فصل دے په بيان د عزيمت او رخصت کښې، او دا عزيمت په احکامو د شرع کښې نوم دے دپاره د هغې حکم چې هغه اصل وي د احکامو نه او نه وي متعلق د عوارضو سره او رخصت نوم دے دپاره د هغه حکم چې بناء شوے وي په عذرونو د بنديانو باندې او عزيمت په څلور/٤ قسمه دے فرض، واجب، سنت، نفل؛ پس فرض هغه دے چې ثابت شوے وي لزوم ددې په داسې دليل سره چې هيڅ شک شبهه په هغې کښې نه وي او اثر مرتب پدې فرضو باندې لزوم دے په اعتبار د علم سره او په اعتبار د تصديق بِالقَلب او په اعتبار د عمل بِالبَدن سره، فائده يې دا شوه چې نسبت د کُفر کيدے شي منکر ددې فرضو ته او نسبت د فسق کيدے شي تارک د فرضو ته بغير د عذر نه او واجب هغه دے چې ثابت شوے وي وجوب د هغې په داسې دليل سره چې په هغې کښې شبهة وي او اثر مرتب د واجب لزوم د عمل بِالبدن دے، نه علم په يقين باندې؛ فائده يې دا شوه چې نسبت د کُفر نه شي کيدے منکر د واجبو ته او نسبت د فسق کيدے شي پريخودونکې د واجب ته کله چې دے استخفاف کوي په اخبار احادو سره او هر چې هغه څوک چې تأويل کوي نو بيا هغې ته نسبت د فسق نه شي کيدے*

تشريح: ﴿فصل فی العزيمة والرخصة﴾ دې مقام کښې چند خبرې پيژندل پکار دي ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوي تحقيق د **عزيمت** او **رخصت** ٣ـ اصطلاحي تعريف د دواړو ٤ـ اقسام د دواړو ٥ـ تفصيل د اقسامو.

١ـ ربط: كله چې فارغ شو مصنف ﷫ د اقسام د كتاب الله او دهغې د مُلحقاتو نه نو اوس بيان د دوو/٢ قسمونو د حكم كوې چې هغې ته عزيمت او رخصت وائې ؛ چې دا ثابت دې په دغه اقسامو د كتاب الله او دهغې په ملحقاتو باندې ـ يا ـ كله چې فارغ شو مصنف ﷫ د مؤثر ظاهرې او موجب ظاهرې د بيان نه نو اوس يې شروع وكړه په اثر د دغه مؤثر ظاهرې او موجب حقيقى ظاهرې ، چې هغه حكم دے ؛ نو حكم په دوه/٢ قسمه راځي يو/١ عزيمت او دويم/٢ رخصت.

٢ـ لغوي تحقيق: "**عزيمت**" د باب "**كَرُمَ**" نه دے ، په معنى د قصد مؤكد سره راځي ، لكه قرآن كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾[1] «**أى: لم نجد له قصداً مؤكدا فى العصيان**» او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نبى ﷺ ته فرمائي: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ﴾[2] او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[3] مصطلح عزيمت كښې هم د قصد مؤكد معنى موجود ده.

"**رخصت**" د باب "**نصر**" نه دے ، په معنى د يُسر او سهولت سره راځي ، عرب وائې: «**رَخَّص السِّعَر**» دا په هغه وقت كښې وائې چې كله نرخونه ارزان شې ، مصطلح رخصت كښې هم سهولت وې په نسبت سره عزيمت ته.

٣ـ اصطلاحي تعريف: هغه مصنف ﷫ كړے دې ؛ چې په احكام شرعيو كښې دا نوم د هغې حكم دے چې هغه اصل وې د احكامو نه او نه وې متعلق د عوارضو سره ، لكه مرض شو يا سفر شو ، په تعريف د عزيمت باندې بعضې خلقو اعتراض كړے دے ؛ چې د اصل نه به مراد ستا «**ما يبتني عليه غيره**» وې ، يعني هغه شئ چې د هغې په وجه ذمه فارغيګې ؛ نو بناء پدې باندې تعريف د عزيمت رخصت ته هم شامل شو ؛ ځكه كوم احكامو كښې چې رخصت دے په هغې باندې هم ذمه فارغيګې ، يا به اصل په معنى د مقصود بِالذّات وې نو بناء پدې باندې تعريف د عزيمت جامع نه ګرځي خارجيګې ددې نه بعض اقسام د عزيمت ، لكه: **سعي إلى الجمعة** عزيمت دے **وضوء للصلوٰة** عزيمت دے ؛ حالانكه دا مقصود بالذات نه دې ، بلكه مقصود بالذات **سعي إلى الجمعة** كښې مونځ د جمعې دے او وضوء كښې مونځ كول دې؟ **جواب:** اصل په معنى د واجب اوّلاً سره دے چې د هغې وجوب او لزوم اوّلاً راغلے وې ، چنانچه څومره اقسام د عزيمت چې دې نو په هغې كښې دا وجوب اوّلاً دے ؛ نو پدې معنى باندې سعي إلى الجمعة داخل پاتې شوه وجوب يې اوّلاً راغلے دے او دغه شان وضوء هم داخل پاتې شو او هر چې رخصت دے نو دهغې وجود ثانياً راځي.

او رخصت نوم دے دپاره د هغه حكم شرعې چې بناء شوے وې په عذرونو د بنديانو باندې ، لكه: انسان بيمار دے روژه نه شې نيولے نو دې سړې ته د شارع د طرف نه د افطار حكم دے ، نو

---

[1] سورة طه ، الأية:١١٥.
[2] سورة الأحقاف ، الأية:٣٥.
[3] سورة آل عمران ، الأية:١٥٩.

دا افطار هم يو حکم دے خو دا د عذر د وجې نه راغلے دے ، اوّلاً نه دے يا انسان په سفر کښې دے ، څلور رکعته مونځ هغه لره په مشقت کښې اچوې نو دې سړې ته حکم د قصر دے او دا بناء دے په عُذر باندې.

٤ـ اقسام: مصنف ﷺ اوّل اقسام د عزيمت ذکر کوې په ﴿والعزيمة اقسام﴾ سره او روسته د رخصت اقسام ذکر کوې په ﴿و أمّا الرُّخَص فأنواع اربعة﴾ سره ، عزيمت په څلور/٤ قسمه دے : فرض ، واجب ، سنت ، نفل ؛ د عزيمت د اقسامو په باره کښې اقوال مختلف دي. **١ـ** عزيمت په څلور/٤ قسمه دے ، لکه مصنف ﷺ چې ذکر کړه. **٢ـ** عزيمت په پنځه/٥ قسمه دے ؛ څلور/٤ دا او يو/١ پکښې حرام وائي. **٣ـ** عزيمت په اووه/٧ قسمه دے ؛ څلور/٤ دا او درې/٣ پکښې نور وائي: حرام ، مکروهه ، مباح. **٤ـ** خلاصه کيداني والا اته/٨ قسمه ګرځول دي: «**إعلم أن العبد مبتلًى بين أن يطيع الله فيثاب و بين أن يعصيه فيعاقب والمشروع انواع اربعة فرضٌ و واجبٌ و سنّةٌ و مستحبٌّ و يليها المباح، و غير المشروع نوعان محرَّمٌ و مکروهٌ و يليه المفسد فالکل ثمانية انواع**». **٥ـ** مولوې والا پکښې يو قول ذکر کړے دے چې څوارلس/١٤ قسمه دي ؛ اووه/٧ يې دا ذکر کړې دي او پدې هر يو کښې يو جانب د فعل دے بل د ترک ؛ نو ټول څوارلس/١٤ شو ، دا فرق د اجمال او تفصيل دے ، مصنف ﷺ څلور/٤ قسمونه ذکر کړې دي اجمال او اندراج يې کړے دے.

وجه الحصر: عزيمت به خالي نه وي يا به ددې منکر ته نسبت د کفر کيدے شي يا نه ، که نسبت ورته د کفر کيدے شو نو فرض او که نه شو کيدے ؛ نو يا به ددې په ترک باندې عقاب ورکيدے شي يا نه اوّل واجب ثاني به خالي نه وي يا به ددې تارک مستحق د ملامتيا وي يا نه اوّل سنت ثاني نفل.

اعتراض: دې حصر نه حرام ، مکروه او مباح اوتل؟ **جواب:** حرام په فرضو يا واجبو کښې داخل دې ؛ ځکه دا حرام که په دليل قطعي سره ثابت شوے وو نو فرضو کښې داخل شو او که په دليل غير قطعي سره ثابت شوے وو ؛ نو واجب کښې داخل شو ، مکروه د سنت لاندې داخل دې ؛ ځکه د مکروهو ترک سنت دے او مباح په نفلو کښې داخل دې ؛ ځکه دنفلو په ترک باندې انسان نه مستحق د عذاب ګرځي او نه ملامتيا وي پکښې ، دغه شان مُباح هم دې.

﴿فالفرض ماثبت..﴾ دې مقام کښې چند خبرې ذهن نشين کول پکار دي ١ـ ربط د ما قبل سره ٢ـ لغوې تحقيق ٣ـ اصطلاي تعريف ٤ـ حکم.

١ـ ربط: کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د اقسام اربعو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل ددې اقسامو اربعو کښې ؛ ځکه تفصيل سره وضاحت د مقام راځي ، تفصيل کښې يې فرض مقدّم کړو ددې وجې نه چې په اجمال کښې مقدّم وو او په اجمال کښې ځکه چې ترقي د اعلیٰ نه ادنیٰ

ته کوي او تفصيل داسې کوي چې تعریف د فرضو به وکړي ، حکم به ورلره ذکر کړي او تفریع به پرې وکړي.

٢ـ لغوي تحقيق: "**فرض**" د "**فَرَضَ يَفْرُضُ**" نه دے ، لغت کښې مشهور په پنځؤ/٥ معنو باندې راځي ١ـ تقدير ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[١] ٢ـ قطع ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا ﴾[٢] ؛ «**أى: قطعنا احكامها**» ٣ـ إنزال ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[٣] «**أى: انزل**» ٤ـ تبيين ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[٤] «**أى: تبيّن**» ٥ـ إحلال ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾[٥] ، مصطلح فرض کښې هم دا ټولې معني وې او بيا خاص طور باندې دا اولنۍ دوه/٢ معنى چې دا مقدّر من الله وې ځوک د خپل طرف نه تقدير دې لره نه شي ورکولے او پديکښې قطعيت هم وې ؛ ځکه ورته فرض وائي.

٣ـ اصطلاحي تعريف: هغه مصنف ﷺ کړے دے ، فرض هغې ته وائي: "چې ثابت شوے وې لزوم دهغې په داسې دليل سره چې هيڅ شک شبهه په هغې کښې نه وې ، نه په اعتبار د ثبوت سره او نه په اعتبار د دلالت سره" ؛ دلائل په څلور قسمه راځي ١ـ **قطعيٌّ الثبوت** هم وې او **قطعيٌّ الدلات** هم وې ٢ـ **قطعيٌّ الثبوت** وې خو **قطعيٌّ الدلالت** نه وې ٣ـ **قطعيٌّ الدلالت** وې خو **قطعيٌّ الثبوت** نه وې ٤ـ نه **قطعيٌّ الدلالت** وې او نه **قطعيٌّ الثبوت** وې ؛ فرض به په هغه دليل سره ثابتيګي چې هم **قطعيٌّ الثبوت** وې او هم **قطعيٌّ الدلالت** وې ، **قطعيٌّ الثبوت** لکه نص د کتاب الله ، خبر متواتر ، خبر مشهور او دغه شان اجماع الأمت ، **قطعيٌّ الدلالت** چې دا پدې مراد باندې دلالت کوي ، لکه: ﴿أقيموا الصلوٰة﴾ ددې نه د مانځه فرضيت ثابتيګي يا لکه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ ﴾[٦] دې نه ايمان راوړل ثابتيګي ؛ ځکه دا هم **قطعيٌّ الثبوت** دې او هم **قطعيٌّ الدلالت** دے ، پدې سره ډير إشكالات ختم شو، لکه يو/١ اشكال دا چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢﴾[٧] چې ددې نه قرباني ثابت شوه ، دا خو په **قطعيٌّ الثبوت** سره راغلے دے ؛ نو تاسو څنګه قربانۍ ته فرض نه وايئ؟ **جواب:** دا **قطعيٌّ الثبوت** دے خو **قطعيٌّ الدلالت** نه دے ، بيا مصنف ﷺ اوئيل ﴿ماثبت وجوبه﴾

---

[١] سورة البقرة ، الأية:٢٣٧.
[٢] سورة النور ، الأية:١.
[٣] سورة القصص ، الأية:٨٥.
[٤] سورة التحريم ، الأية:٢.
[٥] سورة الأحزاب ، الأية:٣٨.
[٦] سورة النساء ، الأية:١٣٦.
[٧] سورة الكوثر ، الأية:٢.

وجوب معنى لزوم، دا ځکه وائي چې ډير مباحات هم په **قطعيٌّ الثبوب** او **قطعيٌّ الدلالت** سره ثابت شو دي، لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ﴾[1] خو لزوم يې نه دے راغلے.

فائده: فرق په درميان د فرضو او واجبو کښې په نزد د احنافو دے، د امام شافعي ﷺ په نزد باندې فرق نشته.

٤ـ حکم: ﴿وحکمه اللزوم..﴾ او اثر مرتب پدې فرضو باندې لزوم دے په اعتبار د علم او تصديق بالقلب او عمل بالبدن سره، ﴿لزوم علماً﴾ مقصد دا چې په هغې ستا علم قطعي راغلے وي ﴿وتصديقاً بالقلب﴾ مقصد ستا په زړه کښې اعتقاد جازمه راغلے وي ﴿وعملاً بالبدن﴾ مقصد دا چې د کوم څيز سره ددغې سبب تعلق وې په هغې باندې دا ته ادآء کړې، بعضي خلق وائي چې دا تصديق بالقلب د لزوم علماً دپاره تفسير دے، داخبره صحيح نه ده؛ ځکه لزوم علماً عام دے او تصديقى قلبي خاص دے، کله کله انسان دپاره لزوم علماً وې ليکن تصديق قلبي نه وې؛ ځکه تصديق قلبي کښې اختيار شرط دے او لزوم علمي کښې اختيار شرط نه دے، چنانچه د يهودو باره کښې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[2] لزوم علمی ورلره شته، خو تصديق قلبي نشته.

﴿حتّٰى يکفر جاحده..﴾ دا تفريع ده په حکم باندې؛ فائده يې دا شوه چې نسبت د کفر کيدے شي منکر ددې فرضو ته، دا په لزوم علماً باندې تفريع شوه؛ چې پدې سره لزوم علمی راځي او تصديق قلبي راځي لهٰذا څوک چې ددې نه انکار وکړې نو هغه ته به نسبت د کفر کيدے شي او نسبت د فسق به کيدے شي تارک د فرضو ته چې فرض بغير د عذر نه پريږدې او که د عذر د وجې نه وې نو بيا ورته نسبت د فسق نه شي کيدے، "**فسق**" په معنٰی د خروج سره راځي؛ چې کله ده ترک وکړو نو دے پدې وصف کښې د اسلام نه اوتلو، البته که دا تارک **عَلٰى وَجْهِ الإِستخفاف** وو نو بيا کافر کيږې؛ ځکه إستخفاف بِالشّرائع کفر دے او چې بغير د إستخفاف نه وې نو ديته **عَاصِي** وئيلے کيږې چې بلاعُذره وې او چې د عُذر د وجې نه وې؛ نو بيا ورته **عَاصِي** هم نه وئيلے کيږې.

﴿والواجب ما ثبت..﴾ دې مقام کښې چند خبرې پيژندل پکار دي ١ـ ربط ٢ـ لغوي تحقيق ٣ـ اصطلاحي تعريف ٤ـ حکم.

١ـ ربط: کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/١ قسم نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د دويم/٢ قسم باندې، ځکه تفصيل سره وضاحت راځي، تفصيل کښې يې پدې مقام کښې ځکه ذکر کړو چې ترقي د اعلٰى نه ادنٰى ته کوي او تفصيل داسي کوي چې تعريف د واجب به وکړې، حکم به ورلره ذکر کړې او تفريع به پرې وکړې.

---

[1] قد مر.
[2] سورة البقرة، الأية:١٤٦.

٢ـ لغوي تحقيق: "**واجب**" د "**وَجَبَةٌ**" نه مأخوذ دے ، سقوط ته وائي كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[1] يا د "**وَجَبٌ**" نه مأخوذ دے په معنی د **إضطراب قلبی** سره او يا د "**وجوب**" نه مأخوذ دے په معنی د **لزوم** سره ، درى/٣ واړو معنو سره مناسبت شته ، په اوّله معنیٰ ورته ځکه واجب وائي چې دا ساقط شوے دے د فرضو نه ؛ ځکه د فرضو حکم «**يكفر جاحده**» دے ؛ نو واجب پدې حکم کښې ددې نه خکته دے او د **إضطراب** معنیٰ هم صحيح کيږي ؛ ځکه په يو جانب چې ورته ګوري نو په عمل کښې د فرضو پشان دې ؛ نو فرض دې ورته اوئيلے شي او په بل جانب چې ورته اوګوري ؛ نو حکم يې دا دے چې: «**لا يكفر جاحده**» نو بيا فرض نه دې او په معنیٰ د لزوم سره هم صحيح کيږي ؛ ځکه عمل پرې لازم دے پشان د فرضو.

٣ـ اصطلاحي تعريف: هغه مصنف ﷺ کړے دے: "واجب هغه دے چې ثابت شوے وې وجوب د هغې په داسې دليل سره چې په هغې کښې شبهة وې" دا شبهة يا په اعتبار د ثبوت سره وې ، لکه: اخبار احاد او يا په اعتبار د دلالت سره وې ، لکه: هغه آيت چې هغه **مجمل** وې يا عام **مخصوص** مِنه البعض وې.

٤ـ حکم: ﴿وحكمه اللُّزوم عملاً..﴾ او اثر مرتب د واجب لزوم د عمل دے د بدن په ذريعه باندې نه علم په يقين باندې ؛ مقصد دا چې د عمل په اعتبار سره لزوم شته اګر چې هغه علم يقينى پدې سره نه ثابتيږي د وجې د شبهة نه په دليل کښې.

﴿حتى لايكفر جاحده..﴾ تفريع ده په حکم باندې ؛ فائده يې دا شوه چې نسبت د کفر نه شي کيدے منکر د واجبو ته ؛ ځکه ده انکار د يو داسې څيز نه ونه کړو چې د هغه وجوب ثابت دے قطعاً او نسبت د فسق کيدے شي پريخودونکې ددې ته کله چې دے إستخفاف کوې په اخبار احادو سره او که تهاون کوې نو بيا خو کافر کيږي او که تأويل کوې ، مثلاً: يو خبر واحد سره حکم ثابتيږي خو هغې ته چې سوچ وکړے شو نو يا ضعيف وې يا غريب وې ؛ نو بيا هغې ته نسبت د فسق نه شي کيدے ؛ ځکه دا طريقه د سلفو ده ، چې سلف الصالحين په يو حکم باندې عمل نه کوې د وجې د ضعف د خبر واحد نه. **سوال:** د مصنف ﷺ ددې کلام ﴿استخف بأخبار الأحاد﴾ نه دا معلوم شوه چې وجوب په خبر واحد سره راځي ، حالانکه څنګه چې وجوب په خبر واحد سره راځي نو په **مجمل** د کتاب الله سره هم راځي ، عام **مخصوص** منه البعض سره هم راځي؟ **جواب:** زيات وجوب د واجب په خبر احادو سره راځي ؛ نو ځکه مصنف ﷺ د هغې ذکر وکړو او د هغه نورو ذکر يې ونه کړو ؛ قِلّت د هغې طرف ته اشاره ده چې په هغې باندې زيات وجوب نه راځي.

---

[1] سورة الحج ، الأية:٣٦.

وَ السُّنَّةُ اَلطَّرِيقَةُ المَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ، وَ حُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ المَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيرِ إِفْتِرَاضٍ وَ لَا وُجُوبٍ لِأَنَّهَا طَرِيقَةٌ أُمِرْنَا بِإِحْيَائِهَا فَنَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا، وَالسُّنَّةُ نوعَانِ سُنَّةُ الهُدىٰ وَ تَارِكُهَا يَسْتَوجِبُ إِسَاءَةً وَ كَرَاهَةً، وَالزَّوَائِدِ وَتَارِكُهَا لَايَسْتَوجِبُ أَسَاءَةً وَكَرَاهَةً، كَسِيَرِ النَّبِيِّ فِي قِيَامِه وَ قُعُودِه وَ لِبَاسِه، وَ عَلٰى هٰذَا تُخَرَّجُ الأَلْفَاظُ المَذْكُورَةُ فِي بَابِ الأَذَانِ مِنْ قَولِه يَكْرَهُ أَو قَدْ أَسَاءَ أَو لَابَاسَ بِه وَ حَيثُ قِيلَ يُعِيدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الوُجُوبِ.

ترجمه: *او سنت هغه طريقه ده چې چلولے شوے وې په دين كښې او حكم ددې دا دے چې مطالبه به كيدے شي د بنده نه په اقامت د سنتو بغير د فرض والې او وجوب نه ؛ ځكه دا سنت يوه/١ طريقه ده چې مونږ ته حكم كړے شوے دے ددې په ژوندې كولو سره نو مونږ مستحق ګرځو د ملامتيا په پرېښودلو ددې سره ، او مطلق سنت په دوه/٢ قسمه دے يو/١ قسم سنت هُدىٰ دے او پرېښودونكے ددې مستحق ګرځي د بدلې د بدى ، دويم/٢ سنت زوائد دې او پرېښودونكے ددې مستحق نه ګرځي د بدلې د بدى او كراهت ، لكه طريقې د نبى ﷺ په قيام ، قعود او لباس كښې او بناء پدې باندې را اوځي الفاظ ذكر شوې په باب د آذان كښې په مبسوط كتاب د امام محمد رحمه الله كښې د قول ددې نه چې ﴿يكره أو قد أساء او لا بأس به﴾ او كوم ځائے كښې چې مبسوط كښې اوئيلے شي ﴿يُعيد﴾ نو دا د حكم د وجوب نه دے*

تشريح: ﴿والسنة الطريقة المسلوكة﴾ دې مقام كښې چند خبرې پيژندل پكاردې ١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوې تحقيق ٣ـ اصطلاحي تعريف ٤ـ حكم د سنت ٥ـ اقسام د سنت.

١ـ ربط: كله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصيل د دوو/٢ اقسامو د عزيمت نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د دريم/٣ قسم د عزيمت باندې ؛ ځكه تفصيل سره وضاحت راځي ، تفصيل كښې يې دې مقام كښې ځكه ذكر كړو چې ترقي د اعلىٰ نه ادنىٰ ته كوې او تفصيل داسې كوې چې تعريف د سنتو به وكړې ، حكم به ورلره ذكر كړې او بيا به د مطلق سنت دوه/٢ قسمونه ذكر كړې او په هغې باندې به تفريع وكړې.

٢ـ لغوي تحقيق: سنت په لغت كښې عبارت دے د مطلق **طريق** نه ، كه دا **طريق حسنة** وې او كه **سيّئة** وې ، ددې وجې نه نبى فرمائې: ﴿**من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة و من سن سنة سيّئة فله وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيمة**﴾[1] دغه شان عرب وائې «**سَنَّ المَاءُ**» كله چې په لار باندې ځي ، مصطلح سنت كښې هم د طريق معنى مأخوذ ده.

٣ـ اصطلاحي تعريف: هغه ماتن رحمه الله كړے دے: "دا هغه لار ده چې چلولے شوې وې په دين كښې" **اعتراض:** دا تعريف مانع نه دے د دخول د غير نه ، داخليږې پكښې فرض او واجب ؛ ځكه فرض هم «**الطريقه المسلوكة فى الدين**» ده او واجب هم «**الطريقة المسلوكة فى الدين**» ده؟ **جواب:**

[1] شرح صحيح البخارى لابن بطال (٨/ ٤٩٧).

مصنف ﷺ روستو ددې حكم ذكر كوې په ﴿من غير افتراض ولا وجوب﴾ سره ، چې په هغې سره فرض او واجب ويستلے شوې دې ، دلته يې په تعريف كښې ذكرنه كړه د وجې د اكتفاء نه په حكم باندې او كه په تعريف كښې ذكر كړے شې نو بيا به تعريف داسې وې: «**الطريقة المسلوكة فى الدين من غير افتراض ولاوجوب**» يبا دا طريقه مسلوک فى الدين عامه ده كه نبي ﷺ د هغې سلوک كړے وې او كه اصحابو د نبي ﷺ كړے وې او دا مسلک د امام ابوحنيفة ﷺ دے ؛ ځكه د امام صاحب ﷺ په نزد باندې چې څنګه اطلاق د سنتو په طريقه د نبي ﷺ كيږي نو دغه شان په طريقه د اصحابو د نبي ﷺ هم كيږي او دليل پرې دا دے چې نبي ﷺ فرمائي: ﴿**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين**﴾[1] او بل روايت دے ﴿**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**﴾[2] او دغه شان خلق وائي دا سنت د عمرينو دے ، دا سنت د ابو بكر ﷺ دې ، دا سنت د عُمر ﷺ دې ، د امام شافعي ﷺ مسلک دا نه دے ؛ ځكه هغه وائي چې سنت ذكر شي نو ددې اطلاق په غير د نبي باندې نه كيږي ، لهذا د صحابؤ په طريقه باندې د سنتو اطلاق نه كيږي بغير د قريني نه ، د قريني سره پرې كيږي ؛ چې اوئيلے شي سنت د ابوبكر ﷺ يا سنت د عمر ﷺ ، مطلق سنت چې ذكر شي نو بيا ترې سنت د نبي ﷺ مراد دې ؛ چنانچه يوه اختلافي مسئله ده چې ديت د خزې نيم وې د ديت د سړې نه ، خو كه د زنانه ديت لسمي/١٠ حصي ته ورسيدو نو بيا ديت د سړې او خزې برابر دے او كه ددې نه زيات وو نو بيا د خزې هغه كَم وې ، دا د امام صاحب ﷺ مسلک دے ، امام شافعى ﷺ وائي چې ثلث نه وې نو ديت د خزې به كَم وې د ديت د سړې نه او كه ثلث وو نو بيا به مساوې وې او روايت يې نقل كړے دے د سعيد بن مسيّب ﷺ چې دغه سنت دے ، امام شافعي ﷺ وائي چې سعيد بن مسيّب ﷺ سنت مطلق ذكر كړے دے ؛ نو مراد ددې نه سنت النبى ﷺ دے ، چې دا طريقه نبى ﷺ وئيل ده چې كله ثلث وو نو بيا به نيم وې او كه ثلث نه وو نو بيا به نيم نه وې ، ليكن امام صاحب ﷺ وائي چې څنګه د سنت اطلاق كيږي په سنت د نبى ﷺ نو په سنت د صحابوو باندې هم كيږي ، لهذا ددغه اثر نه كوم چې سعيد بن مسيّب ﷺ نقل كړے دے سنت د زيد بن ثابت ﷺ مراد دے د نورو صحابؤ دا مذهب نه دے ، ها...! پدې خبره كښې اتفاق دے چې د صحابؤ نه علاوه د تابعينو په طريقه باندې د سنت اطلاق نه كيږي ؛ نو درى/٣ مراتب شو دوو/٢ كښې اتفاق يو كښې اختلاف **١ـ** د نبي ﷺ په طريقه د سنتو اطلاق كيږي اتفاقاً **٢ـ** د صحابؤ نه علاوه د تابعينو او تبع تابعينو په طريقه د سنت اطلاق نه كيږي اتفاقاً **٣ـ** اختلاف پديكښې دے چې د صحابؤ په طريقه باندې د سنت اطلاق كيږي او كه نه كيږي؟ د امام شافعى ﷺ په نزد نه كيږي او د امام صاحب ﷺ په نزد كيږي او دا ځكه

---

[1] سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (٤/ ٣٦١).
[2] موسوعة الألباني في العقيدة (٤/ ٢٧٠).

چې امام شافعي ﷺ تقليد د صحابي جائز نه ګڼړي او د امام صاحب ﷺ په نزد تقليد د صحابي جائز دے.

٤ـ حكم: ﴿وحكمها ان يطالب..﴾ حكم ددې دا دے چې مطالبه به كيدے شي د سړي نه په اقامت د سنتو بغير د فرض والي او وجوب نه ، د فرضو او واجبو نه احتراز وشو ؛ ځكه د هغې هم مطالبه كيږي خو په طريقه د فرضيت سره او پدې سره د نفلو نه هم احتراز وشو ؛ ځكه هلته هم مطالبه كيږي خو د هغې په ترک سره ملامتيا نه راځي او دلته ملامتيا راځي ؛ ځكه دا سنت يوه طريقه ده مونږ ته حكم كړے شوے دے ددې په ژوندې كولو سره ، نو مونږ مستحق كرځو د ملامتيا په پريخودلو د هغې سره ، د سنتو ژوندې كولو حكم قرآن كښې هم شته او احاديثو كښې هم راغلے دے ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[١] او نبي ﷺ فرمائي: ﴿**عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين**﴾[٢] دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿**من ترک سنتى لم ينل شفاعتى**﴾[٣]. **اعتراض:** ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ كښې «**فخذوه**» امر دے او امر دپاره د وجوب راځي نو بيا خو پكار دا ده چې سنت واجب شي بل حديث كښې چې راغلي دي: ﴿**من ترک سنتى لم ينل شفاعتى**﴾ د اهل سنت والجماعت دا مسلک دے چې د اهل كبائرو دپاره شفاعت ثابت دے چې مؤحد وي ؛ نو تارک د سنتو څنګه محروم شو د شفاعت نه او كه دا محرومئ نو پدې سره خو بيا وجوب ثابت شو ؛ نو ته څنګه سنت د واجبو نه لاندې ګرځوې؟ **جواب:** پدې مقاماتو كښې امر دپاره د وجوب نه دے ، يا كه امر دپاره د وجوب شي خو سنت د هغې نه مخصوص دے په هغې دلائلو چې دلالت كوې په عدم وجوب د سنتو او هر چې حديث دے دا محمول دے په تشديد او تهديد ، چې خلق د سنتو سره محبت وكړي ، يا جواب دا چې وجوب د **أَخَذْ لِمَا أَتَاهُ النَّبِى** ﷺ دلالت نه كوې په وجوب د مأخوذ به ، بلكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دا وائي أخذ وكئ دا أخذ واجب دے ، خو **مَأْخُوذ بِه** چې په كومه طريقې سره وي په هغه طريقې سره به اتيان كوئ ، كه **مَأْخُوذ بِه** فرض وو نو په طريقه د فرض به إتيان وي او كه واجب وو نو په طريقه د وجوب او كه سنت وو نو په طريقه د سنت او كه مستحب وو نو په طريقه د استحباب. [مولوي يعقوب].

٥ـ اقسام: ﴿والسنة نوعان..﴾ د مطلق سنت دوه/٢ قسمونه ذكر كوي ، سوال دفع شو چې ته وائي سنت دوه/٢ قسمه دي ١ـ **سنة الهدىٰ** ٢ـ **سنة الزوائد** ؛ نو د سنت چې تا كوم تعريف وكړو: «**الطريقة المسلوكة فى الدين**» دا خو د **سنة الهدىٰ** تعريف دے ، نو تقسيم كول د سنتو **سنة الهدىٰ** او **سنة الزوائد** ته تقسيم د شيء دے **إلىٰ نفسه** او **إلىٰ غيره**؟ **جواب:** دلته د سنت نه مراد مطلق سنت دي ؛ چې «**ما يطلق**

---

[١] سورة الحشر ، الأية:٧.
[٢] قد مر.
[٣] لم اجد بهذا اللفظ ولفظ : [العرف الشذي شرح سنن الترمذي (٤/ ٦٠)]هكذا ،«من ترك سنتي لا يرد على حوضي ولم ينل شفاعتي».

عليه لفظ السنة» قرينه پرې دا ده چې ده إتيان په اسم ظاهر کړے دے ، که مخکښې سنت مراد وے نو پکار دا وه چې ضمير يې راوړے وے ؛ ځکه دا قانون دے چې کله يو شيءِ په اسم ظاهر سره ذکر شي نو دوباره به هغه په اسم ضمير سره ذکر کيږي ؛ لهٰذا «**و هي نوعان**» وئيل پکار وو. ﴿الهُدیٰ﴾ په معنیٰ د مضبوطوالي راځي ؛ نو دا هغه سنت دي چې مضبوط دي او په معنی د هدايت راځي ؛ نو دا هغه سنت دي چې د هدايت لاره ده پکښې ﴿وتاركها..﴾ حکم ورلره ذکرکوي: چې پريخودونکے ددې سنتو مستحق ګرځي د بدلې د بدئ چې هغه حرمان دے د شفاعت نه او د جزاء د کراهت چې هغه ملامتيا ده.

﴿والزوائد﴾ دويم/٢ قسم سنت زوائد دي ، دا هغه سنت دي چې ددې حکم په طريقه د تأکيد سره نه وې شوے ﴿وتاركها..﴾ حکم ورلره ذکر کوي ؛ چې پريخودونکے ددې مستحق نه ګرځي د بدلې د بدئ او د کراهت ، لکه طريقې د نبي ﷺ په قيام ، ناسته او لباس کښې ، لکه حديث کښې راځي چې نبي ﷺ به کله په مسجد کښې کيناستو نو: ﴿ **احْتَبَى بِيَدَيْهِ و يقعد على هيئة التشهد**﴾[1] يا نبي ﷺ وائي: ﴿**البسو ثياب البيض فإنها أطهر لكم و أطيب**﴾[2] يا نبي ﷺ به **جُبّة** اغوستله چې په هغې کښې به سرې کرخې وې او توره **جُبّة** يې اغوستې وه او تور پټکے به يې په سر کړے وو ، ددې حکم دا دے چې که چا دا وکړه نو ثواب ورته ميلاويګي ليکن که چا پريخوده نو ملامتيا پرې نشته ، ګناهنګار نه دے ؛ ځکه دا صادر شو دي د نبي ﷺ نه په طريقه د عادت نه په طريقه د عبادت.

﴿وعلى هذا تخرّج..﴾ دا پرې تفريع کوي ، چې امام **محمد** ﷺ په مبسوط کښې ذکر کړې دي: «**يكره الأذان قاعداً**» بل ځائے وائي: «**يكره تكرار الأذان فى مسجد محلّة**» بل ځائے وائي: «**و إن صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان و اقامة فقد أساءو**» دا الفاظ پدې خبره دلالت کوي چې دلته ترک د سنت هُدیٰ شوے دے او دغه شان بل ځائے وائي: «**ولا بأس بأن يؤذن رجل و يقيم آخر**» دې الفاظو سره سنت زوائدو طرف ته اشاره وې ؛ ځکه دا هم راغلي دي چې: ﴿**من أذن فهو يقيم**﴾ او بل طرف ته دا هم شوي دي چې يو کس آذان کړے دے د نبي ﷺ په زمانه کښې او بل اقامت کړے دے [كما فى سنن أبي داؤد] ، دغه شان بل ځائے وائي: «**من أذّن قبل الوقت لم يجز و يعيد فى الوقت**» نو دا په وجوب باندې دلالت کوي چې دلته ترک د واجب شوے ، بيا دا حکم د وجوب چې مصنف ﷺ ذکر کړے دے نو دا صرف دپاره د تکميل د بحث ، ورنه دلته ددې ذکر کولو ته ضرورت نشته ؛ ځکه بحث د سنتو دے.

إشكال: آذان ته تاسو سنت اوئيلو او بيا وايئ چې د وقت نه مخکښې چا آذان وکړو نو واجب الاعاده دے ، دا خو سنت واجب وګرځيدو؟ **جواب:** ١ـ آذان فِي نَفْسِهِ سنت دے خو په خپلو اصولو باندې ، چې د اصولو نه يې خلاف وکړې نو بيا واجب ګرځي او ددې مثال داسې دے ، لکه: يو سړے نفل

---

[1] الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (١٢/ ١٠٤).
[2] لم اجد.

کوي او که نه کوي دده اختيار دے ، ليکن که يو سړے نفل شروع کړي نو په ده باندې قرأت ، رکوع ، سجده ، قاعده فرض دي ، مونځ نفل او نور ارکان يې فرض شو ، دغه شان يو نفلي اودس کښې تا ته اختيار دے که کوې او که نه کوې خو چې شروع دې وکړه نو بيا د اندامونو وينځل فرض دي.

۲ـ په آذان کښې اختلاف دے بعضي علماء وائي چې دا واجب دے **۳ـ** نبي ﷺ فرمائي: ﴿**الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن** ﴾[1] اوس چې د وقت نه مخکښې ده آذان وکړو نو ده خيانت وکړو.

وَ النَّفْلُ إِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ، فَنَوَافِلُ العِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا، وَ حُكْمُه أَنَّه يُثَابُ المَرْءُ عَلٰى فِعْلِه وَ لَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِه وَ يَضْمَنُ بِتَرْكِه بِالشُّرُوعِ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ المُؤَدّٰى صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مُسَلَّماً إِلَيهِ، وَ هُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلاً، ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِه إِبْتِدَاءُ الفِعْلِ فَلَأَن يَجِبَ لِصِيَانَةِ إِبْتِدَاءِ الفِعْلِ بَقَاءُه أَوْلٰى

ترجمه: *او نفل نوم دے دپاره د زيادت ؛ نو نوافل د عباداتو زوائدو ، دا هغه زوائد احکام دي چې روا کړے شوي دي زمونږ د نفع دپاره نه دي روا شوي زمونږ د نقصان او ضرر دپاره ، او حکم د نفلو دا دے چې يقيناً ثواب رسيدلے شي سړي ته په کولو دنفلو او سزاء نه شي ورکړے کيدے په پريښودلو ددې باندې او ضامنيږي په ترک ددې سره په شروع زمونږ په نزد ځکه اداء شوے ګرځي د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سفارلے شوے هغه ته او دا شروع په نفلو کښې پشان د نذر ده ګرځي د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره تسميةً نه فعلاً ، بيا واجب دي دپاره د صيانة د نذر ابتداء د فعل ، نو خامخا چې واجب شي دپاره د حفاظت د ابتداء د فعل ؛ بقاء د هغې ډير لائق ده*

تشريح: ﴿والنفل اسم للزيادة..﴾ دې مقام کښې چند خبرې پيژندل پکار دي ۱ـ ربط د ماقبل سره ۲ـ لغوې تحقيق ۳ـ اصطلاحي تعريف ٤ـ حکم.

۱ـ ربط: کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصيل د دريو/۳ قسمونو د اقسامو د عزيمت نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د څلورم/٤ قسم د عزيمت ؛ ځکه تفصيل بعد الإجمال أوقع فى الذّهن وي ، نفل يې آخر مقام کښې ځکه ذکر کړه چې ترقي د اعلی نه ادنی ته کوي او تفصيل کښې به تعريف د نفلو وکړي ، حکم به ورلره ذکر کړي او بيا به يوه اختلافی مسئله ذکر کړي چې په شروع کولو باندې نفل لازميږي يا نه؟

۲ـ لغوې تحقيق: "**نفل**" په لغت کښې په معنی د زيادت سره راځي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ﴾[2] او په جهاد کښې په مال غنيمت باندې هم د نفل اطلاق کيږي ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾[3] ځکه دا هم يو زيادت دے په **مَاهُوَ المَقْصُود بِالجِهَاد** او **وَلَدُ الوَلَد** ته

[1] شرح مسند الشافعي (۱/ ٤٤٢) ، وانظر مسند (۴۰) وانظر شرح سنن ابى ماجة(ص:۷۰).
[2] سورة الإسراء ، الأية:۳۸.
[3] سورة الأنفال ، الأية:۱.

هم نافلة وائي ، كما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾[1] ځکه دا هم د نكاح نه يو امر زائد وي ، په نكاح سره مقصود خپل توالد وي.

٣ـ اصطلاحي تعريف: مصنف ؒ کړے دے: "چې دا نوم دے دپاره د زيادت نو نوافل د عبادات دا هغه زوائد احکام دي چې زمونږ د نفع دپاره روا کړے شو دي ، نه دپاره د ضرر او نقصان" ﴿زوائد﴾ سره يې احتراز وکړو د فرضو او واجبو نه هغه زوائد نه دي ﴿مشروعة لنا﴾ سره يې د سنتو نه احتراز وکړو ؛ ځکه د هغې په ترک سره ملامتيا راځي او ددې په ترک کښې ملامتيا نشته ﴿لاعلينا﴾ سره د مباحو نه احتراز وکړو ؛ ځکه مباحو کښې څه فائده او ضرر نه وي ؛ **نفل ، تَطَوُّع ، مُسْتَحَبْ ، مَنْدُوب** يو بل ته قريب قريب الفاظ دي.

٤ـ حکم: ﴿وحكمه انه يثاب..﴾ حکم د نفلو دا دے چې ثواب به ورته ميلاويږي په کولو د نفلو ؛ ځکه دا عبادت دے او په عبادت کولو سره انسان ته ثواب ميلاويږي ، عقاب به نه شي ورکړے کيدے په ترک ؛ ځکه چې پديکښې فرضيت او وجوب نشته او ملامتيا پرې هم نه ميلاويږي ؛ ځکه ملامتيا د سنتو سره تعلق ساتي او دا سنت نه دي ، ددې ذکر مصنف ؒ ونه کړو ځکه دا خبره ښکاره ده.

﴿ويضمن بتركه..﴾ دې ځائے نه مصنف ؒ يو اختلافي مسئله ذکر کوي ، په هر اختلاف کښې لابدي ده د معرفت د امور خمسؤ نه ١ـ تحرير د محل النزاع ٢ـ تعيين د مختلفينو ٣ـ دعوىٰ د هر واحد ٤ـ دليل د هر واحد ٥ـ ترجيح د ما هو الراجح.

تحرير د محل النزاع: نفل چا نه وي شروع کړي نو بالإتفاق پده نه دي لازم ، او که نفل چا شروع کړه او بيا يې سر ته ورسول نو بالإتفاق پرې ورته ثواب ميلاويږي ، اختلاف پديکښې دے چې يو سړے نفل شروع کړي او سر ته يې ونه رسوي نو دا پرې لازميږي او که نه لازميږي؟

تعيين د مختلفينو: امام ابوحنيفه او امام شافعي ؒ.

دعوى دهر واحد: نفل په شروع سره لازميږي ؛ لهذا که په نفلو کښې يې شروع وکړه او مينځ کښې يې مات کړه ، سر ته يې ونه رَسَول نو قضاء پرې لازم ده [امام ابوحنيفہ ؒ] نفل په شروع سره نه لازميږي ؛ لهذا که يو سړي په نفلو کښې شروع وکړه او بيا يې په مينځ کښې مات کړه ، سر ته يې ونه رَسَول نو قضاء پرې نه ده لازم [امام شافعي ؒ].

دلائل: د امام شافعي ؒ دپاره نقلي دليل حديث د أم هانئ ؓ دے چې: **(عَنْ أُمِّ هَانِئٍ، قَالَتْ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ فَتْحِ مَكَّةَ، جَاءَتْ فَاطِمَةُ، فَجَلَسَتْ عَنْ يَسَارِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُمُّ هَانِئٍ عَنْ يَمِينِهِ، قَالَتْ: فَجَاءَتِ الْوَلِيدَةُ بِإِنَاءٍ فِيهِ شَرَابٌ، فَنَاوَلَتْهُ فَشَرِبَ مِنْهُ، ثُمَّ نَاوَلَهُ أُمَّ هَانِئٍ، فَشَرِبَتْ مِنْهُ، فَقَالَتْ: يَا**

---

[1] سورة الأنبياء ، الأية: ٧٢.

رَسُولَ اللهِّ، لَقَدْ أَفطَرْتُ، وَكُنْتُ صَائِمَةً، فَقَالَ لَهَا: «أَكُنْتِ تَقْضِينَ شَيْئًا؟»، قَالَتْ: لَا، قَالَ: «فَلَا يَضُرُّكِ إِنْ كَانَ تَطَوُّعًا»﴾[١] او عقلي دليل دا دے ؛ چې څنګه په ابتداء کښې د نفلو کول او نه کول يو شان دي او لزوم پرې نشته ؛ نو بقاءً هم کول او نه کول يو شان دي ، قياس د بقاء يې کړے دے په ابتداء باندې.

اعتراض: چې يو سړے نفل شروع کړې او بيا يې مات کړې نو ده ابطال د عمل وکړ او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ ٣٣﴾[٢]؟ **جواب:** دلته ابطال ضمناً راغلے دے نه قصداً ، بألفاظ ديګر دلته ابطال نه دے بلکه امتناع ده ؛ يعنی ده يو/١ رکعت وکړو او د دويم/٢ رکعت نه يې ځان وساتلو.

د امام صاحب دپاره نقلي دليل حديث د عائشي ﵂ دے: ﴿**عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ صَائِمَتَيْنِ، فَعُرِضَ لَنَا طَعَامٌ اشْتَهَيْنَاهُ فَأَكَلْنَا مِنْهُ، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَدَرَتْنِي إِلَيْهِ حَفْصَةُ، وَكَانَتْ ابْنَةَ أَبِيهَا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِّ، إِنَّا كُنَّا صَائِمَتَيْنِ، فَعُرِضَ لَنَا طَعَامٌ اشْتَهَيْنَاهُ فَأَكَلْنَا مِنْهُ، قَالَ: «اقْضِيَا يَوْمًا آخَرَ مَكَانَهُ»**﴾[٣]او عقلي دليل داَ دے چې: عبادت ، لکه مونځ شو دا اجزاء دي ؛ چې يو جزء وکړے شو او بل جزء يې نه دے کړے نو دا عبادت نه ګرځي تر څو پورې چې د هغې اتمام نه وې کړے ، اوس کوم جزء چې ده وکړو نو دا عبادت شو ، باقي مانده جزء چې نه کوې نو هغه باطلوې او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ دويم/٢ دا مونځ يا نفلي روژه چې دے کوې نو دا پشان د نذر دے او يو سړے چې په خوله نذر وکړې چې: «**لله على أن اصوم**» يا «**لله على أن اصلى ركعتين**» پدې قول کولو پده باندې ددې کول لازميګې او دقول مقام ادنیٰ دے د فعل نه ؛ نو په فعل سره به په طريقه اولیٰ سره لازمول پکار دي ، بيا ابتداء د فعل ګرانه وې او د هغې جارې ساتل او بقاء ګرانه نه وې ؛ د ادنیٰ دپاره چې هغه ګران کار دے ابتداء د فعل تاسو لازموئ نو د اعلیٰ دپاره آسان کار چې انتهاء ده په طريقه اولیٰ سره لازمول پکار دي.

ترجيح د ما هو الراجح: مختاره مسلک په نزد د مصنف باندې د احنافو مذهب دے او امام شافعی ﵀ چې کوم نقلي دليل ذکر کړے دے ؛ نو ددې نه د آخرت ضرر مراد دے ، په دنيا کښې يې قضاء شته د وجې د حديث د عائشی ﵂ نه او قياس په بقاء باندې قياس مَعَ الفَارق دے ؛ ځکه بقاء آسانه ده او ابتداء ګرانه ده.

وَ أَمَّا الرُّخَصُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ: نَوْعَانِ مِنَ الحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الآخَرِ، وَ نَوعَانِ مِنَ المَجَازِ أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الآخَرِ، فَأَمَّا أَحَقُّ نَوْعَى الحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ مَعَ قِيَامِ المُحَرِّمِ وَ قِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعاً مِثْلُ إِجْرَاءِ المُكْرَهِ بِمَا فِيهِ إِلْجَاءٌ كَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلٰى

[١] سنن أبي داود (٢/ ٣٢٩)
[٢] سورة محمد ، الأية:٣٣.
[٣]سنن الترمذي ت شاكر (٣/ ١٠٣).

لِسَانِه وَ إِفْطَارِه فِى نَهَارِ رَمَضَانَ، وَ إِتْلَافِه مَالَ الغَيرِ، وَ جِنَايَتِه عَلَى الإحْرَامِ، وَ تَنَاوُلِ الْمُضطَرِّ مَالَ الغَيرِ وَ تَرْكِ الخَائِفِ عَلٰى نَفْسِه الأَمْرَ بِالمَعْرُوفِ، وَ حُكْمُه أَنَّ الأَخْذَ بِالعَزِيْمَةِ أَوْلٰى.

ترجمه: *او هر چې هغه څيز دے چې په هغې باندې اطلاق د رخصت کيږي دا څلور انواع دي ، دوه/٢ قسمه د حقيقت نه دي يو/١ د هغې نه هغه دے چې ډير أحق وي د آخر نه او دوه/٢ قسمونه د مجاز نه دي ، يو/١ دهغې نه هغه دے چې أتم وي د آخر نه ، پس هر چې هغه ډير او أثبت دے په دوو/٢ قسمونو د حقيقت کښې ، نو هغه قسم دے چې معامله د مباحو ورسره شوې وي سره د قيام د محرّم نه (چې هغه سبب د حُرمت دے) او سره د قيام د حکم ددې نه چې حُرمت دے ، لکه: جارې کول د هغه کس چې مجبوره کړے شوے وي په هغه څه چې وي په هغې کښې اضطرار ، چې جارې کړې کلمې د شرک لره په ژبه خپلې باندې او روژه ماتول د هغه چا چې اکراه مُلْجِئة پرې شوې وي په ورځ د رمضان کښې او هلاکول د مُکرَه مال د غير لره او جنايت د محرِم په إکراه ملجِئة کښې په احرام باندې او حاصلول د محتاج مال د غير لره او پريخودل د يريدونکې په خپل ځان امر بالمعروف لره،او حکم ددې نوعې دا دے چې عمل په عزيمت باندې اولیٰ دے د عمل نه په رخصت باندې*

تشريح: ﴿و أما الرخص فأنواع..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د انواعو د عزيمت نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د انواعو د رخصت ، د رخصت څلور/٤ انواع به ذکر کړې ، دوه/٢ نوعې د هغه رخصت چې په هغې باندې اطلاق د نوم د رخصت حقيقتاً دے او دوه/٢ نوعې د هغه رخصت چې اطلاق د نوم د رخصت په هغې باندې مجازاً دے ، بيا کوم رخصت چې حقيقی دے دا به دوه/٢ قسمه کړې ، يو قسم هغه چې اطلاق د رخصت په هغې باندې حقيقتاً وي أَحَقْ او اولیٰ وي ، دويم/٢ قسم هغه چې اطلاق د رخصت په هغې باندې حقيقتاً وي خو أَحَقْ او اولیٰ نه وي ، دغه شان اطلاق د رخصت چې پرې مجازاً کيږي نو دا هم په دوه/٢ قسمه دے ، يو/١ قسم هغه چې اطلاق د رخصت مجازی په هغې باندې أتم کيږي او دويم/٢ هغه چې اطلاق د رخصت مجازې په هغې باندې غير أتم وي ؛ نو ټول څلور/٤ قسمه شو ١ـ رخصت حقيقی أَحَقْ ٢ـ رخصت حقيقی غير أَحَقْ ٣ـ رخصت مجازی أَتَمْ ٤ـ رخصت مجازی غير أَتَمْ

اعتراض: په يو شیء کښې چې تقسيم کيږي نو دا تقسيم په دوه/٢ طريقی سره وي يا تقسيم د کُلّی وي خپلو جزئياتو ته يا تقسيم د کُلْ وي خپلو اجزاؤ ته ، تقسيم د کُلي چې جزئياتو ته وي نو په هغه هر جزئی باندې اطلاق ددې کلي کيدے شي ، لکه: تقسيم د کلمی چې اسم ، فعل او حرف ته شوے دے نو په اسم هم د کلمی اطلاق کيږي په فعل هم او په حرف هم ؛ ځکه پديکښې دغه مَقْسِمْ په خپل اقسامو کښې موجود وي او تقسيم د کل چې اجزاء ته کيږي نو په هر يو جزء باندې ددغې اطلاق نه کيږي ، لکه تقسيم د زيد خپلو اجزاء ته ؛ سر ، لاس ، خپې ؛ سر ته زيد نه وئيلے کيږي ، لاس ته نه وئيلے کيږي مجموعه اجزاء چې راواخلی ؛ نو هله پرې اطلاق کيږي ، دې مقام کښې سوال دا دے

چې تقسیم د رخصت چې دې څلورو/٤ انواعو ته وشو نو دا تقسیم د کُل دے اجزاء ته او که تقسیم دکلي دے جزئیاتو ته؟ دواړه/٢ نه صحیح کیږي ؛ تقسیم د کُل خو اجزاء ته ځکه نه صحیح کیږي چې پدې هر جزء باندې اطلاق د رخصت کیږي ، حالانکه په اجزاء کښې دا قانون دے چې د کُل اطلاق په هر جزء باندې نه کیږي ،او تقسیم د قبیلې د کلیاتو نه جزئیاتو ته هم نه صحیح کیږي ؛ ځکه په هغې کښې دا قانون دے چې دا مَقْسِم به پدې ټولو اقسامو کښې موجود وي حقیقتاً او دلته په دوو/٢ قسمونو کښې رخصت حقیقتاً شته خو دوو/٢ کښې مجازً دے؟ **جواب:** دا اعتراض به تا هله کولے چې دلته دا تقسیم په رخصت کښې په هغه تعریف سره وے کوم چې مخکښې تیر شوے وو ، چې: «**اسم لما بنی علی اعذار العباد**» تقسیم د کُل اجزاء ته دلته نه صحیح کیږي ؛ نو دلته مونږ دا تقسیم د کلي وایو جزئیاتو ته او د رخصت بله معنی کؤ چې: «**ما یطلق علیه لفظ الرخصة**» دا معنی پدې ټولو اقسامو کښې موجود ده او اطلاق یې پدې څلور/٤ واړو حقیقتاً دے ، البته په دوو/٢ کښې حقیقتاً او په دوو/٢ کښې مجازاًچې مونږ وایو نو دا په اعتبار د اولې/١ معنٰی سره دے نه په اعتبار د د ویمې/٢ معنٰی سره.

بیا د کوم رخصت په مقابله کښې چې عزیمت وو نو په دغه رخصت باندې اطلاق د رخصت حقیقت دے او چې په مقابله کښې یې عزیمت نه وو نو ا طلاق د رخصت پرې مجازاً دے او د کوم رخصت په مقابله کښې عزیمت وو، بیا که عزیمت مِن كُلِّ الوجوه وو ؛ نو پدې رخصت باندې اطلاق د رخصت حقیقتاً أَحَقْ دے او که مِنْ كُلِّ الوجوه نه وو ؛ نو اطلاق د رخصت پرې حقیقتاً دے خو ناقص او غیر أَحَقْ دے ، دغه شان په کومه رخصت چې اطلاق د رخصت مجازاً دے ؛ نو که د رخصت په مقابله کښې عزیمت بالکل نه وو ؛ نو اطلاق د رخصت پرې مجازاً أتم دے او که حقیقت پدې محل کښې نه وي خو بل ځائے موجود وي ؛ نو بیا اطلاق د رخصت مجازاً پدې باندې أتم نه دے غیر أتم او ناقص دے ، دا څلور/٤ انواع په طریقه د استقراء سره دي.

وجه الحصر: ددې رخصت په مقابله کښې به عزیمت وي یا به نه وي ، که وو نو اطلاق د رخصت پرې حقیقتاً او که نه وو نو اطلاق د رخصت پرې مجازاً، او چې په مقابله کښې یې عزیمت وي نو یا به مِنْ كُلّ الوُجُوه وي یا به مِنْ كُلّ الوُجُوه نه وي ، که مِنْ كُلّ الوُجُوه وو نو قسم اوّل چې أَحَقْ ورته وائي او که مِنْ كُلّ الوُجُوه نه وو نو قسم ثاني چې غیر أَحَقْ ورته وائي او چې په مقابله کښې یې عزیمت نه وي نو یا به مِنْ كُلّ الوُجُوه نه وي یا به یو ځائے کښې وي ، که مِنْ كُلّ الوُجُوه نه وو ؛ نو قسم ثالث چې هغه رخصت مجازې أتم دے او که بعضې ځایونو کښې وو نو قسم رابع چې غیر أتم ورته وائي.

﴿فأما أحق نوعی..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د انواعو اربعو د رخصت نه نو شروع یې وکړه په تفصیل د انواع اربعو د رخصت ؛ ځکه تفصیل بعد الإجمال أَوْقَعْ فِي الذّهن وي ، تفصیل کښې هغه مخکښې کړو چې اطلاق د رخصت پرې حقیقتاً کیږي ؛ ځکه حقیقت اصل وي او مجاز

خلاف الأصل وي ، اصل طبع كنبې مقدّم وې نو وضع كنبې يې هم مقدّم كړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره مواقف شي ، بيا په حقيقت كنبې يې هغه مخكنبې كړو چې هغه ډير لايق وو په نوم د حقيقت ؛ ځكه دا اعلیٰ دے او اعلیٰ په طبع كنبې مقدّم وي نو په وضع كنبې يې هم مقدّم كړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شي ، تفصيل دا سي كوې چې تعريف به د قسم اوّل وكړې ، شپږ/٦ امثله به يې ذكر كړې او حكم به ورلره ذكر كړې.

د اوّل قسم حاصل دا دے چې هم سبب د حرمت موجود وي او هم حكم ـ حرمت ـ موجود وي او بيا هم مكلّف ته اجازت وركړے شوے دے د مباحو پشان معامله ورسره شوې ده ، چې څنګه انسان په مباحو اتيان وكړې نو دے مأخوذ نه وي دغه شان كه دا مكلّف هم پدې حرامو اتيان وكړې نو دے به مأخوذ نه وي ﴿قوله: فما استبيح﴾ دلته دا معنى نه ده چې *مباح كړے شوې وي* ځكه دا ورستو امثلة ، لكه: "كلمة د كفر وئيل" دا مباح نه ده بلكه حرامه ده ؛ ځكه لازميګې جمع په درميان د مباحو او حرامو كنبې ، صحيح معنیٰ داسي ده چې *معامله د مباحو ورسره كړے شوې ده* لكه: څنګه چې يو/١ انسان په مباحو اتيان وكړې مأخوذ نه وي عقاب ورته نه وركولے كيږي ؛ نو دغه شان كه دا انسان په حرام فعل باندې اتيان وكړې نو دے مأخوذ نه دے عقاب به نه وركولے كيږي ﴿محرِّم﴾ نه مراد سبب د حُرمت دے او حكم نه مراد حُرمت دے ﴿جمعاً﴾ چې دواړه/٢ ممكن وي په خلاف د دويم/٢ قسم باندې ؛ ځكه دويم/٢ قسم كنبې يو/١ وي ؛ سبب د حُرمت ، حُرمت نه وي.

﴿مثل اجراء المُكْره﴾ اوّل مثال ذكر كوې ، چې په يو/١ مسلمان باندې إكراه ملجئة وشي په وئيلو د كلمې د كفر ، إكراه ملجئة ديته وائي چې په هغې كنبې دهمكې وركړے شي يو انسان ته په فوت كولو د نفس يا په فوت د يو اندام باندې ، اوس ددې انسان دپاره يو/١ عزيمت دے او بل رخصت ، عزيمت دا چې دے انكار وكړې او كلمه د كفر ونه وائي په خوله باندې ؛ كه دا يې مړ كړو يا يې ورلره اندام كټ كړو نو دے به مأجور وي او شهيد به وي او رخصت دا چې دے په خوله باندې كلمه د كفر اوائي او زړه دده په ايمان سره مضبوط وي ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[1] دې مقام كنبې چې دا رخصت ديته ميلاؤ شو نو ددې په مقابله كنبې عزيمت شته ځكه ورته رخصت حقيقتاً وائي او ډير أحق ځكه دے چې ددې په مقابله كنبې عزيمت مِنْ كُلّ الوجوه موجود دے ؛ ځكه سبب د حُرمت هم شته چې هغه دلائل دي په بُطلان د كفر او شرک ، عقلي دلائل حدوث د عالم دے او نقلي دلائل هغه نصوص چې په هغې كنبې د كُفر او شرک نه منع راغلي ده ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ يَـٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ﴾[2] او ﴿ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾[3] او ﴿

[1] سورة النحل ، الأية:١٠٦.
[2] سورة النساء ، الأية:٣٦.
[3] سورة الإخلاص ، الأية:١.

قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝﴾[١] او حرمت هم شته ځکه په اتفاق د مسلمانو باندې کفر حرام دے او دهغې باوجود دې سړې ته رخصت ورکولے کيږې دا ځکه چې که چرته دے **إتيان بالعزيمة** وکړې نو دده حق فوت کيږې مِنْ كُلّ الوُجُوه يعنى صورتاً هم او معنًى هم ؛ خو که دے په رخصت باندې عمل وکړې نو حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صورتاً فوت کيږې خو معنًى نه فوت کيږې ؛ ځکه په خوله باندې يې کلمه د کفر اوئيله خو تصديق قلبى دده شته.

﴿وافطاره فى نهار رمضان﴾ دويم/٢ مثال ذکر کوې ؛ چې په يو/١ سړې باندې إکراه ملجئة وکړے شي په ماتولو د روژې په ورځ د رمضان کښې ؛ نو دده دپاره هم يو/١ عزيمت دے چې دے صبر وکړې او روژه ماته نه کړې او ده ته تکليف ورسې نو دے مأجور دے او رخصت هم دے چې دے روژه ماته کړې ، دلته سبب د حُرمت هم شته چې شهود الشهر دے ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٢] او حُرمت هم شته چې په رمضان کښې يو سړے صحت ياب وې نو د هغه دپاره روژه ماتول د ورځې حرام دې ، بيا هم ده ته رخصت ورکړے شو ؛ ځکه که دے **إتيان بالعزيمة** وکړې نو دده حق فوت کيږې صورتاً هم او معنىً هم ،او که **إتيان بالرخصة** وکړې نو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حق صورتاً فوت کيږې خو معنىً نه فوت کيږې پدې شان چې د روژې قضاء به راوړې.

﴿وإتلافه مال الغير﴾ دريم/٣ مثال ذکر کوې چې په يو سړې باندې **إکراه ملجئة** وکړے شي په هلاکولو د مال د غير ، دلته هم يو عزيمة دے او بل رخصت دے عزيمة خو دا چې دے صبر وکړې او د غير مال هلاک نه کړې او ده ته تکليف ورکړے شي نو دے مأجور دے عند الله ،او رخصت دا چې دے د غير مال هلاک کړې ، دلته حُرمت هم شته ؛ ځکه د بل چا مال هلاکول حرام دې او سبب د حُرمت هم شته هغه نُصوص چې په هغې کښې منع راغلې ده د اتلاف د مال د غير نه او اتفاق دے چې د بل چا مال هلاکول حرام دې ، خو بيا هم ده ته رخصت ورکړے شو ؛ ځکه که دے **إتيان بالعزيمة** وکړې نو دده حق فوت کيږې مِنْ كُلّ الوُجُوه صورتاً او معنىً او که **إتيان بالرخصة** وکړې نو صورتاً د غير حق فوت شو خو معنىً نه فوت کيږې د هغې ضمان به ورکړې.

﴿وجنايته على الإحرام﴾ څلورم/٤ مثال دے ؛ چې په يو سړې باندې **إکراه مُلْجِئة** وشوه په حالت د إحرام کښې په ښکار کولو باندې ، نو دده دپاره عزيمت دا دے چې دے بالکل د إحرام په حالت کښې ښکار ونه کړې او رخصت دا چې دے د إحرام په حالت کښې ښکار وکړې ، دلته محرّم هم شته چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[٣] او حکم هم شته چې حُرمت دے ؛ ځکه په حالت د إحرام کښې ښکار کول حرام دې ، خو بيا هم ده ته رخصت ورکړے شو ؛ ځکه که

---

[١] سورة لقمان ، الأية:١٣.
[٢] قد مر.
[٣] سورة المائدة ، الأية:٩٥.

دے **إتيان بالعزيمة** وكړې نو دده حق فوت كيږې بالكليه او كه إتيان په رخصت وكړې نو د الله حق فوت شو صورتاً خو معنىً نه فوت كيږې ؛ ددې ضمان به وركړې.

﴿وتناول المضطر مال الغير﴾ پنځم/٥ مثال ذكر كوې ؛ چې يو/١ **محتاج** انسان د بل چا مال ته **محتاج** شو ، د هغې په خوړلو سره دے بچ كيږې او كه ونه خورې نو بيا هلاكيږې ، دده دپاره يو عزيمت دے چې دے د غير د مال نه ځان وساتې او مړ شې نو دے مأجور دے عند الله او بل رخصت دے چې دے د غير مال اوخرې او د مرګ نه پرې ځان بچ كړې ، دلته دا رخصت ځكه وركړے شو چې كه دے **إتيان بالعزيمت** وكړې نو دده حق فوت كيږې بِالكُلية صورتاً هم او معنىً او كه **إتيان بالرخصة** وكړې نو د غير حق فوت كيږې صورتاً خو معنىً نه فوت كيږې د هغې ضمان به وركړې ، خو ددې نه هغه سړے مراد دے چې **محتاج** وي او كه غني سړے د بل چا مال نه خورې د وجې د تاوان وركولو نه ؛ نو دے په نه خوړلو ګنهګار دے «**كما سيأتى ان شاء الله**».

﴿وترک الخائف ..﴾ شپږم/٦ مثال ذكر كوې ؛ چې يو/١ ظالم بادشاه **إكراه ملجئة** وكړې په يو/١ سړې باندې چې أمر بالمعروف او نهي عن المنكر به نه كوې ، ددې سړې دپاره يو عزيمت دے چې دے د حق بيان وكړې او كه ده ته تكليف ورسيدو نو عند الله مأجور دے او بل رخصت دے چې دے د حق بيان ونه كړې ، اوس دې مقام كښې سبب د حُرمت هم شته ؛ هغه نصوص چې په هغې كښې د حق نه بيانولو وعيد راغلے دے او حُرمت هم شته چې څوک حق نه بيانوې نو دا كار حرام دے ، ليكن بيا هم ده ته رخصت وركړے شوے دے ؛ ځكه كه دے **إتيان بالعزيمة** وكړې نو دده خق فوت كيږې بِالكُلية او كه **إتيان بالرخصة** وكړې ؛ نو ظاهر كښې خو د الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ حق فوت كيږې خو معنىً نه فوت كيږې د وجې د اعتقاد دده نه.

﴿وحكمه..﴾ حكم ددې نوع دا دے چې عمل **بالعزيمة** أولىٰ دے د عمل **بالرخصة** نه ، ددې وجې نه په ټولو امثلؤ كښې اوئيلے شو چې كه دے عمل په عزيمت باندې وكړې او دے وفات شو نو دے به عند الله مأجور وي ، ګنهګار نه دے.

وَ أَمَّا النَّوعُ الثَّانِى فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ، وَ تَرَاخِي حُكْمِه كَفِطْرِ المَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَ تَرَاخى حُكْمُه فِيْهِمَا، وَ لِهٰذَا صَحَّ الأَدَاءُ مِنْهُمَا، وَ لَوْ مَاتَا قَبْلَ إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الأَمْرُ بِالفِدْيَةِ، وَ حُكْمُه أَنَّ الصَّومَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِه وَ تَرَدُّدٍ فِى الرُّخْصَةِ، فَالعَزِيمَةُ تُؤَدِّى مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ مُوَافَقَةِ المُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الهَلَاكَ عَلٰى نَفْسِه فَلَيسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَه لِإِقَامَةِ الصَّومِ لِأَنَّ الوُجُوبَ عَنْه سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوعِ الأَوَّلِ.

ترجمه: *او هر چې قسم دويم/٢ دے د هغه دوو/٢ قسمينو د رخصت نه نو هغه قسم دے چې معامله د مباحو ورسره كيدے شي سره د قيام د سبب نه چې **مُحرّم** دے او وروسته شوے دے حكم ددې ، لكه روژه ماتول د بيمار او د مسافر ، دې سره معامله د مباحو كيدے شي سره د قيام د سبب نه چې

هغه **شُهُود الشّهر** دے او وروسته شوے دے حكم ددې پدې دواړو كښې ،او ددې وجې نه چې سبب موجود دے صرف حكم ورستو شوے دے ، صحيح ده اداء ددې دواړو نه او كه دا مريض او مسافر مړ شو مخكښې د لاندې كولو د شمير د ورځو نه ؛ نو نه دے لازم پدې دواړو/؟ باندې امر بالفدية او حكم ددې نوع دا دے چې روژه نيول په سفر كښې غوره دې زمونږ په نزد باندې د وجې د كمال د سبب د روژې نه او د وجې د تردد نه په رخصت كښې ؛ نو عزيمت اداَء كوې معنٰى د رخصت چې هغه يُسر دے د وجې د تضمّن ددې عزيمت نه آسانتيا د موافقت د مسلمانانو سره ، مګر كه يريګې مسافر د هلاكت نه په خپل ځان نو نه دې جائز دده دپاره چې دے خرچ كړې خپل ځان دپاره د اقامت د روژې ؛ ځكه وجوب دا داء دده نه ساقط دے په خلاف د نوع اوّل باندې*

تشريح: ﴿وأما النوع الثانى..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يوى/١ نوعې د انواع اربعو د رخصت نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويمې/٢ نوعې د انواعو اربعو د رخصت ؛ ځكه تفصيل بعد الإجمال أَوْقَعْ فِى الذّهن وې ، دا يې ځكه روسته كړو چې اوله نوعه په نوم د رخصت كښې أحق وه حقيقتاً او پدې باندې اطلاق د حقيقت دے خو أحق نه دے ،او تفصيل داسې كوې چې د نوع ثاني تعريف به وكړې ، مثال به ورلره ذكر كړې ، تفريع به پرې وكړې ، حكم به ورلره ذكر كړې او اختلاف فِى الحُكم به ذكر كړې.

د قسم ثاني حاصل دا دے چې معامله د مباحو ورسره كيدے شي سره د قيام د سبب نه چې محرّم دے او وروسته شوے دے حكم ددې ؛ د مخكښې قسم او ددې قسم په درميان كښې فرق معلوم شو چې مخكښې قسم كښې سبب ـ **محرِّم** ـ هم شته او حكم ـ **حُرمت** ـ هم شته او دلته صرف سبب شته ، ليكن حكم فِى الحَال نشته هغه وروسته شوے اَيَّامو اُخَرو ته نو أحق نه دے ، خو إطلاق د رخصت پرې حقيقتاً كيږې.

﴿كفطر المريض والمسافر..﴾ وضاحت بالمثال كوې ، لكه: روژه ماتول د بيمار او د مسافر ، دلته محرِّم هم موجود دے چې شهود الشهر دے الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] دا خطاب چې څنګه مُقِيم ته دے نو دغه شان مسافر ته هم دے ،او څنګه چې روغ ته دے نو مريض ته هم دے ، خو د مرض او سفر په وجه باندې هغه حكم وروسته شوے دے ، د مقيم او روغ سړې دپاره د روژې ماتول حرام دې ؛ خو د مريض او مسافر دپاره د روژې ماتول په حالت د سفراو مرض كښې حرام نه دې ؛ نو لزوم د روژې نيولو او حُرمت د ماتولو دا حكم دده نه وروسته شوے دے نورو أيّامو ته چې هغه د صحت او إقامت أيّام دې.

---

[1] قد مر.

﴿ولهذا صح الأداء..﴾ دا پرې تفريع كوې ؛ په روژه د مريض او مسافر كښې سبب شته چې شُهُودُ الشّهر دے نو كه مريض د مرض په حالت كښې يا مسافر په حالت د سفر كښې روژه ونيوله په رمضان كښې نو ديته مونږ ادآء وايو د وجې د وجود د سبب نه ؛ دا تفريع شوه په هغه جزء چې سبب موجود دے ، ليكن حكم فى الحال نشته ؛ نو په هغې باندې تفريع دا ده چې كه چرته مريض د مرض په حالت كښې روژه ونه نيوله يا مسافر د سفر په حالت كښې روژه ونه نيوله او بيا دوئ ته دومره وقت ميلاؤ نه شو چې روژه پكښې ونيسې ، مثلاً: دواړه د اختر په ورځ مړه شو ، نو پدې مريض او مسافر باندې امر د فديې نه دے لازم ؛ ځكه لزوم د فدية بَعْدَ القَضاء راځي او قضاء بَعْدَ الأَدآء راځي او په حالت د مرض اوسفر كښې پدوئ باندې ادآء نشته او چې نورې ورځې ورته ميلاؤ نه شوې نو قضاء پرې هم نشته ، فدية هم ساقط شوه ، كه دا حكم موجوديدلے نو ددې نه امر د فدية نه ساقطيګې ، لكه مخكښې چې كوم امثله تير شو چې په يو كس باندې إكراه ملجئة وشوه په إفطار او دې سړې روژه ماته كړه بيا دې سړې ته مرګ په داسې حال كښې راغلو چې ده ته وقت ددې روژې نيولو ميلاؤ نه شو نو دې ته أمر د فدية دے چې د فدية وصيت به كوې ؛ ځكه حكم موجود دے.

﴿وحكمه أن الصوم..﴾ حكم ددې نوع دا دے چې روژه نيول غوره دې زمونږ په نزد باندې ، احتراز وشو د مذهب د امام شافعى رحمه الله نه ، د امام شافعى رحمه الله په نزد باندې روژه نه نيول غوره دې دپاره د مسافر په حالت د سفر كښې او زمونږ په نزد كه مسافر داسې وو چې په روژه نيولو كښې ده ته مشقت او تكليف وې داسې مشقت او تكليف چې د هغې په وجه باندې يو عظيم كار كښې خلل راځي ، لكه: جهاد شو ؛ نو بيا د روژې نه نيول غوره دې او كه مشقت نه وو عام سفر وو نو بيا نيول غوره دې ، دليل د امام شافعى رحمه الله دا دے چې د نبى ﷺ نه يو كس تپوس وكړو: ﴿أَمِ امْبِرِ امْصِيَامٌ فِمْسَفَر﴾ او نبى ﷺ د هغه په زبان كښې جواب وركړے وو چې: ﴿لَيْسَ مِنِ امْبِرِ امْصِيَامٌ فِمْسَفَر﴾ يعنې دا نيكي نه ده چې يو انسان په سفر كښې روژه ونيسي ، دغه شان نبى ﷺ په يو/ سفر كښې وو بعضې صحابه كرامو رضي الله عنهم روژې نيولې وې ، هغوئ د تكليف سره مخامخ شوي وو ؛ نو نبى ﷺ د هغوئ په باره كښې وئيل وو: ﴿اولئک العُصاة اولئک العُصاة﴾ د أحنافو دپاره نقلي دليل حديث د بخارې او مسلم دے چې د نبى ﷺ نه يو/ صحابي تپوس كړے وو ، حمزة بن عمر أسلمى رضي الله عنه چې څه په سفر كښې په روژه نيولو باندې قادر يمه او روژه نيول زما خوخ وې نو زما دپاره څه حكم دے ، نو نبى ﷺ ورته وفرمائيل: ﴿إِنْ شِئْتَ فَصُمْ و إِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ﴾ استدلال داسې دے چې دې صحابى اوئيل څه په روژه نيولو قادر يمه او روژه نيول زما خوخ دې ؛ نو نبى ﷺ ورته اوئيل چې ستا څنګه خوخه وې هغه وكړه او د هغه روژې نيول خوخ وو ، عقلي دليل مصنف رحمه الله ذكر كوې: ﴿لكمال سببه..﴾ د وجې د كمال سبب د روژې نه چې هغه شُهُودُ الشّهر دے او د وجې د تردد نه په رخصت كښې ؛ يعنې ددې سړې دپاره سبب شته چې هغه شُهُودُ الشّهر دے او پاتې شو رخصت د روژې ماتول نو دا خو ددې دپاره وې

چې انسان ته پکښې سهولت ميلاؤ شي ، انسان چې روژه نه نيسي نو پديکښې ده ته سهولت دے خو چې کله يې بيا يواځې نيسي نو بيا پکښې مشقت دے ، دغه شان په روژه نيولو کښې د نورو مسلمانانو سره موافقت راځي چې پديکښې هم سهولت دے ؛ لهذا چې دا سړے روژه ماته کړي نوهم يُسر دے او چې روژه ونيسي نو هم يُسر دے ، تعارض راغلو ؛ نو مونږ به ګورو چې دا سړے روژه ونيسي نو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حق اداآء کوي او چې روژه ماته کړي نو خپل ځان ته فائده ورکوي او حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أعلىٰ دے ددې نه چې دے خپل ځان لره فائده ورکړي ، بله دا چې ددې سړي نه د روژې نيولو دا حکم روستو شوے دے ، دا ورروسته والے منافى د تعجيل سره نه دے ، لکه څنګه چې په يو سړي باندې قرض دے نيټه دار او قرض دار ته دا مخکښې د نيټې نه ورکوي نو دا ډيره بهتره ده په نسبت د هغې چې روسته يې کړي نو دغه شان پدې هم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ خوشحاليږي چې دا روژه مخکښې ونيسي.

﴿إلا أن يخاف..﴾ دا د امام شافعى ﷺ د **مُسْتَدَلْ** نه جواب دے چې د هغه احاديثو تعلق ددې سره دے چې کله يو انسان روژه نيسي او په نيولو کښې يره د هلاکت وي ، يا په ديني خدمت کښې نقصان راځي ، لکه: جهاد فِي سَبِيلِ الله شو ؛ نو د هغې په باره کښې مونږ هم وايو چې نيول يې منع دي ؛ ځکه خپل ځان د مرګ نه ساتل پده باندې واجب دي ، د روژې نيولو په صورت کښې دے ځان د هلاکت سره مخامخ کوي ؛ نو دے تغير راولې په حکم د شرع کښې ددې وجې نه دده روژه نيول خه نه دي ، په خلاف د نوع اوّل چې نوع اوّل کښې سبب هم شته او حکم هم شته نو که په يو سړي باندې إکراه وشوه په افطار او ده صبر وکړو او مړ يې کړو نو دے مأجور دے عند الله ؛ ځکه دا فعل دده نه دے.

> وَ أَمَّا أَتَمُّ نَوْعَى المَجَازِ فَمَا وُضِع عَنَّا مِنَ الإِصْرِ وَ الأَغْلَالِ؛ فَإِنَّ ذٰلِکَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازاً؛ لِأَنَّ الأَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعاً فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً إِلَّا مَجَازاً مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحُّض تَخْفِيفاً

ترجمه: *او هر چې هغه ډير تام په دوو/۲ قسمونو د مجاز کښې دے ؛ نو هغه دے چې وضع شوې دي زمونږ نه د بوجونو او طوقونو نه ؛ ځکه دا مسمّٰى کولے شي په رخصت سره مجازاً حقيقتاً نه ؛ ځکه اصل چې عزيمت ورته وائي ساقط دے زمونږ نه ، نه دے پاتې شوے مشروع ؛ نو نه دے دا قسم رخصت مګر پدې حيثيت چې دا نسخ ده خالص د وجې د آسانتيا نه*

﴿و أما أتم النوعى..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/۲ قسمونو د رخصت نه چې اطلاق د رخصت پرې حقيقتاً وو نو اوس يې شروع وکړه په تفصيل د هغه دوو/۲ قسمونو چې اطلاق د رخصت پرې مجازاً کيږي ، يو/۱ په مجازيت کښې أتم دے او بل أتم نه دے.

حاصل ددې نوعې دا دے چې دا په مجموعه کښې دريم/۳ قسم دے او په مجاز کښې اولنے قسم دے چې اطلاق د رخصت پرې مجازاً کيږي ، مجازاً ځکه دے چې رخصت هغې ته وائي چې د

هغې په مقابله کښې عزيمت وې او ددې په مقابله کښې عزيمت نشته او بيا دا عزيمت مِنْ كُلِّ الوُجُوه نشته ، نه پدې مقام کښې او نه په بل مقام کښې ؛ لهذا دا اطلاق د رخصت پدې باندې په أتمه طريقې سره مجاز دے ، مصنف ﷺ وضاحت بالمثال کوې: ﴿وضع عنا الاصرار والأغلال﴾ "**إصر**" په لغت کښې په معنى د بوج راځې او "**أغلال**" جمع د "**غُل**" ده په معنى د طوق سره ، اصطلاح کښې بعضې وائې د دوارړو يو مقصد دے مراد ددې نه هغه أحكام شاقه دې ، چې په مخکښې امتونو باندې وو او ددې امت نه ساقط شو دې ، او بعضې وائې چې د "**إصر**" نه مراد هغه سخت سخت أحكام او أعمال دې چې په بنى اسرائيلو باندې وو ، لکه قَتْلُ النّفس په توبه کولو کښې ، کټ کول د اندامونو چې دکوم نه به ګناه شوي وه ، د هغوئ مونځونه نه جائز کيدل د هغوئ د عبادت خانو نه بغير ، د هغوئ پاکوالے نه حاصليدو بغير د اوبو نه ، د شپې په وقت کښې د روژه دار دپاره خوراک څکاک حرام وو ، د ګناهونو په وجه به په دوئ پاک څيزونه حراميدل ، زکوٰة ددوئ دپاره به رُبع د مال وو ، چې چا به ګناه وکړه نو سحر به يې په دروازه ليکل وو ، د چا جامه به ګنده شوه نوپه کټ کولو سره به هغه پاکيدله ، د هغوئ د غنيمتونو د قبيوليت طريقه دا وه چې په اور باندې اوسوزولے شي ، رګونه چې په کوم غوخه کښې وو نو دا پدوئ حرامه وه ، د خالې په ورځ باندې ښکار پدوئ حرام وو ، د روژې په شپه کښې د دوئ دپاره جماع حرامه وه وغيره ، او "**أغلال**" نه مراد هغه معاهدات لازمه چې د هغې د وجې نه په دوئ باندې هغه طوق راتلو ، لکه چې مونځ به دوئ کولو نو دوئ به ټاټونه اغوستل او کله به دوئ لاسونو ته طوقونه اچول د مانځه په وقت کښې او دغه شان څټونو ته وغيره ددې امت نه دا ټول ساقط دې ، نو پدې باندې إطلاق د رخصت مجازاً دے او دا مجازيت أتم دے ؛ ځکه ددې رخصت په مقابله کښې عزيمت نشته ، حقيقتاً پدې باندې اطلاق د نسخ کيږې ؛ ځکه ددې اعمالو کول د سره جائز نه دې ، علاقه او مناسبت په درميان د رخصت او نسخ کښې دا ده چې څنګه په نسخ سره سقوط راځې د حکم نو په رخصت سره هم سقوط د عزيمت راځې يا لکه څنګه چې نسخ وشي د يو حکم نو په انسان سهولت راشي نو دغه شان په رخصت کښې هم په انسان تخفيف وې په مقابله د عزيمت کښې.

وَ أَمَّا النَّوعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عِنِ العِبَادِ مَعَ كَونِه مَشْرُوعاً فِى الجُمْلَةِ كَالعَيْنِيَّةِ المَشْرُوطَةِ فِى البَيْعِ سَقَطَ إِشْتِرَاطُهُمَا فِى نَوعٍ مِنْه أَصْلاً وَ هُوَ السَّلَمُ، حَتّٰى كَانَتِ العَيْنِيَّةُ فِى المُسْلَمِ فِيهِ مُفْسِدَةٌ لِلْعَقْدِ، وَكَذٰلِكَ الخَمْرُ وَ المَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِى حَقِّ المُكْرَهِ وَ المُضْطَرِّ أَصْلاً لِلإِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا

ترجمه: *او هر چې نوع رابع ده نو هغه څه دې چې ساقط شو دې د بنديانو نه سره د کون ددې ساقط نه روا شوې په څه نه څه درجه کښې ، لکه: معيّن کول د مبيعى چې دا شرط کړے شوي دې په بيع کښې ، ساقط دے اشتراط ددې عينيت په يو/ قسم کښې ددې بيع نه بالکل چې هغې ته بَيْعُ السّلم وائې ، فائده يې دا شوه چې کيږې تعيين د مبيعة په **مُسَلّمٌ فِيه** کښې مفسد دپاره د عقد سَلَم او لکه

ځنګه چې عينيت په بيع السلم کښې ساقط دے نو پشان ددې سقوط د خمرو او ميته دے ، ساقط شوے حُرمت ددې دواړو په حق د مُکرَه او مُضْطَر کښې بالکل د وجې د استثناء نه ، فائده يې دا شوه چې نه دې جائز ددې دواړو دپاره صبر کول د خمرو او ميته نه*

تشريح: ﴿و أما النوع الرابع..﴾ مجموعه کښې څلورم/٤ قسم د رخصت دے او په نوعينو د مجاز کښې دريم/٣ قسم دے ، چې إطلاق د رخصت پرې مجازاً دے خو أتم نه دے ؛ وجه دا ده چې په محل د رخصت کښې ددې په مقابله کښې عزيمت نتشه ليکن بل مقام کښې عزيمت او دغه حکم شته ، نو پدې مناسبت اطلاق د رخصت مجازاً پدې باندې أتم نه دے. **سوال:** بيا خو پکار ده چې إطلاق د رخصت دې پدې حقيقتاً شي ؛ ځکه په مقابله کښې يې عزيمت موجود دے ؟ **جواب:** إعتبار محل د رخصت لره دے او په محل د رخصت کښې ددې په مقابله کښې عزيمت نشته ؛ ددې نوعې حاصل دا دے چې د څه نه څه مشروعيت باوجود دا د بنديانو نه ساقط ده ، يعنې عزيمت اګر که پدې محل کښې ددې په مقابله کښې نشته خو بل ځائے شته.

﴿کالعينيّة المشروطة..﴾ وضاحت بالمثال کوې ، بيع کښې يوه/١ مبيعة وې او بل ثمن ، مبيعة اصل وې ثمن وصف وې ، بيع کښې چې مبيعة وه او معدوم نه وه ، دغه شان متعيّن وه مجهول نه وه نو بيع صحيح کيږې او په ثمنو کښې دا شرائط نشته ، بيا پدې بيوعاتو کښې يوه بيع ، بيع السّلم او بيع السّلف ده ، تعريف يې دا دے «**بَيْعُ عَاجِلٍ بِأٰجِلٍ**» اوس په بيع السلم کښې متعين کيدل د مبيعي تا شرط کړه د بائع سره نو پدې سره بيع السلم فاسديګې ؛ ځکه بيع السلم به هله بيع السلم وې چې مبيعه د بائع سره نه وې ، نو په بيع السلم کښې تعيين د مبيعې او وجود د مبيعې د بائع سره ساقط دے ، بناء پدې باندې مونږ وايو چې په بيع السلم کښې مبيعة د بائع سره متعين کول او موجوديدل ضرورې نه دې ، حالانکه حديث کښې راځې نبی ﷺ فرمائې: ﴿**لا تبع ما ليس عندک**﴾ نو رخصت ورکړے شو ، خو دا داسې رخصت دے چې پدې باندې اطلاق د رخصت مجازاً کيږې ، مجازاً ځکه دے چې پدې بيع السلم کښې ددې هغه عزيمت نشته ؛ ځکه که عزيمت په بيع السلم کښې راغلو نو بيع السلم ختموې ، ليکن په نورو مبيعاتو کښې تعيين او وجود د مبيعې ضرورې دے نو اطلاق د رخصت پدې مجازاً أتم نه دے بلکه غير أتم دے.

﴿اشترطها فى نوع منه﴾ دا ځکه وائې چې که چرته د بائع سره دا مبيعه موجود وې نو پدې سره بيع السلم نه فاسديګې خو که چرته يو مشترې په بائع دا شرط ولګوې په بيع السلم کښې چې: هله به درسره بيع السلم کوم چې مبيعه به ستا سره وې نو بيا بيع فاسد ده.

﴿وکذالک الخمر..﴾ دويم/٢ مثال ذکر کوې ، چې په يو/١ کس باندې إکراه وکړے شوه په څکلو د شرابو يا په خوړلو د مردارې او د قتل دهمکې يې ورکړه يا انسان د لوږې د وجې نه داسې حالت ته ورسيدو چې که دے شراب ونه څکې يا مرداره ونه خورې نو دے هلاک کيږې ؛ نو دا سړے به په

دغه وقت كښې دا شراب څكې يا مرداره به خوري او ځان به د هلاكت نه بچ كوي ؛ ځكه د شرابو او مرداري حكم د **مُضْطَرْ** په حق كښې ساقط شوے دے د وجې د استثناء نه چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[1] چې كله په حالت د **إضطرار** او **إكراه** كښې حرام نه شو نو پدې محل كښې اوس هغه حُرمت ساقط دے ، دده دپاره رخصت دے چې دے خمر او ميته استعمال كړې خو دا اطلاق د رخصت پدې باندې مجازاً دے ؛ ځكه پدې محل كښې حرمت نشته اګر چې ددې مُكْرَه او مُضْطَر نه علاوه د نور چا دپاره حُرمت شته ، فائده يې دا شوه چې نه دې جائز ددې دواړو دپاره صبر كول د خمرو او ميته نه او دا مسلک د طرفينو رحمهما الله دے او كه ده ځان وساتلو او مړ شو نو دے ګنهګار دے ، د امام شافعي او امام ابويوسف رحمهما الله په نزد باندې خمر او ميته په قسم اوّل كښې داخل دي ، دليل دا وائي چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كله دا بيان كوي نو وروسته فرمائي: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2] معنىٰ دا چې دا څيزونه دده دپاره حرام دي خو كه ده اوخوړل نو دے به الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اوبخي ، طرفين رحمهما الله جواب كوي چې: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائيل دي نو دا ځكه چې دا حالت د لوږې دے ، د لوږې په وقت كښې انسان دا يقين نه شي كولے چې زما دپاره څومره خوراک پكار دے ، كيدے شي زياتے وشي ؛ نو الله ورته هغه زياتے معاف كوي ، فى نفسه هغه مقدار نه دے حرام ؛ ثمره د اختلاف دا چې يو سړي داسې قسم اوخوړلو: "چې څه به حرام نه خورم" او ده په حالت د **إكراه** يا **إضطرار** كښې شراب وڅكل يا ميته يې اوخوړله نو د طرفينو رحمهما الله په نزد نه حانث كيږي او د امام شافعي رحمه الله په نزد حانث كيږي.

وَ كَذٰلِکَ الرَّجْلُ سَقَطَ غَسْلُه فِى مُدَّةِ الْمَسْحِ أَصْلاً؛ لِعَدَمِ سَرَايَةِ الْحَدَثِ إِلَيهِ، وَ كَذٰلِکَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِى حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ إِسْقَاطٍ عِنْدَنَا، وَ لِهٰذَا قُلْنَا: إِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَ فَجْرَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيهِ، وَ إِنَّمَا جَعَلْنَاهَا إِسْقَاطاً مَحْضاً إِسْتِدْلَالاً بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَ مَعْنَاهَا، أَمَّا الدَّلِيلُ فَمَا رُوِىَ عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه أَنَّه قَالَ:﴿أَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَ نَحْنُ آمِنُونَ؟ فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ: هٰذِه صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيكُم فَاقْبَلُوا صَدَقَتَه﴾ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَ التَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيکَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ، وَ أَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَ الرِّفْقُ مُتَعَيَّنٌ فِى الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ أَصْلاً، وَ لِأَنَّ الْإِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَ الْإِكْمَالِ مِنْ غَيرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقاً لَا يَلِيقُ بِالْعُبُودِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّومِ؛ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّأخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَ الْيُسْرُ فِيهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ

ترجمه: *او دغه رنګې خپه ساقط شوي دي وينځل ددې په مُده د مسح كښې بالكل د وجې د نِښت والې د سرايت د حدث نه دې خپې او په شان د **مَا تَقَدَّمَ** قَصْرُ الصَّلٰوة هم مجازاً أنقص دے په حق د مسافر كښې او دا رخصت د اسقاط دے زمونږ په نزد باندې او ددې وجې نه مونږ وايو چې يقيناً

[1] سورة المائدة ، الأية:۱۱۹.
[2] سورة البقرة ، الأية:۲۱۸.

ماسپخين د مسافر او فجر ددې برابر دے احتمال نه لرې زيادت پدې باندې ،او يقيناً مونږ ګرځولے دے دا اسقاط خالص د وجې د دليل نيولو نه په دليل د رخصت سره او په معنٰى د رخصت سره ، هر چې دليل د رخصت دے نو هغه چې نقل شوي دې د عُمَر ﷺ نه چې وئيل يې وو نبي ﷺ ته آيا مانځه کښې مونږ قصر کو او حال دا دے چې مونږ په أمن کښې يو؟ نو اوئيل نبي ﷺ چې دا قصر د صلوٰة صدقه ده ، صدقه کړې ده الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پدې سره په تاسو باندې ، نو تاسو قبول کړئ د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صدقه ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مسمّٰى کړو دې قصر د مانځه لره په صدقة سره او تصدّق په هغه څه چې احتمال د تمليک نه لرې اسقاط محض وې ، احتمال د رد نه لرې لکه عَفْوَ عَنِ القِصاص ،او هر چې استدلال دے په معنى سره ؛ نو هغه دا چې رخصت راځې په طلب د نرمۍ او نرمې متعين ده په قصر کښې ، نو ساقط شو إکمال بالكل او ځکه چې اختيار ورکول بنده لره په مينځ د قصر د مانځه کښې او إکمال د مانځه کښې بغير ددې نه چې دا متضمن شي نرمی لره دا نه دے مناسب د عبوديت سره ، په خلاف د روژې باندې ؛ ځکه نص راغلے په تأخير سره نه په صدقة سره او يُسر په روژه کښې متعارض دے نو ګرځې تخير پديکښې دپاره د طلب د رفق*

تشريح: ﴿وكذالک الرجل سقط﴾ څلورم/٤ مثال ذکرکوې ، ﴿كذٰلک﴾ سره يې مُصَدّر کړو ، مقصد دا چې څنګه عينيت په بيع السلم کښې ساقط شوے دے يا حُرمت د خمرو او ميته په حق د **مُضْطَر** او **مُکْرَه** کښې ساقط شوے دے ؛ نو دغه شان سقوط د **غَسْلُ الرِّجل** هم شوے دے په مده د مسح کښې په حالت د **تَخَفُّفْ** کښې ، چې کله يو انسان په حالت د **تَخَفُّفْ** کښې وي نو دے به په مده د مسح کښې په موزو باندې مسح کوې ، خپې نه شي وينځلے ؛ په موزو باندې مسح کول په حالت د **تَخَفُّفْ** کښې رخصت دے خو اطلاق د رخصت پدې مجازاً دے ؛ ځکه حقيقى رخصت هغې ته وائې چې د هغې په مقابله کښې عزيمت وې او په محل د رخصت کښې دلته په مقابله کښې عزيمت نشته ، ليکن دا مجازيت أکمل نه دے بلکه **أَنْقَصْ** دے ، وجه دا ده چې په غير د حالت **تَخَفُّفْ** کښې د غَسَل حکم شته.

﴿وكذلک قصر الصلوة﴾ پنځم/٥ مثال دپاره د څلورم/٤ قسم د رخصت دا دے چې مسافر به په حالت د سفر کښې په مونځ کښې قصر کوې او دا قصر د مانځه ، دپاره د مسافر رخصت دے او ددې په مقابه کښې عزيمت هغه إتمام د مونځ دے خو په حق د مسافر کښې دغه إتمام چې عزيمت دے نشته ، نو ځکه پرې اطلاق د رخصت مجازاً شوے دے ؛ چونکه غير د مسافر دپاره إتمام او إکمال د صلوٰة دے ، لهذا دا اطلاق د رخصت پدې باندې مجازاً أَنْقَصْ دے.

بيا مصنف ﷺ ﴿وكذلک﴾ اوئيلو ، پدې عبارت کښې تسامح ده ؛ ځکه پديکښې ماقبل طرف ته اشاره ده ، مخکښې سقوط د عينيت شوے وو په بيع السلم کښې ، سقوط د حُرمت شوے وو د خمرو او ميته نه په حق د **مُضْطَر** او **مُکْرَه** کښې او سقوط د **غَسْلُ الرِّجلين** شوے وو په حالت د **تَخَفُّف**

کښې ؛ نو دلته به هم معنٰی شي *چې سقوط د **قَصْرُ الصّلٰوٰة*** حالانکه سقوط د **قَصْرُ الصّلٰوٰة** نه دے شوے بلکه قصر د صلوٰة به کوي ، پکار دا وه چې داسې عبارت يې وئيلے وے: «**وكذلک سقوط اكمال الصلوة فى حق المسافر رخصة اسقاط عندنا**»؟ **جواب:** مصنف پدې مقام کښې تعبير **بِاللّازِم** او تعبير **بِالحَاصِل** کړے دے ، چنانچه روسته چې کوم دليل ذکرکوې نو په هغې کښې هم سقوط د إکمال مراد دے سقوط د قصر نه دے مراد ؛ نو مقصد دا شو چې پشان د **مَاتَقَدَّمَ** ، چې څنګه هغه رخصت **مجازاً أَنْقَصْ** وو ؛ نو دا قصر الصلوٰة هم **مجازاً أَنْقَصْ** دے په حق د مسافر کښې او زمونږ په نزد دا رخصت د إسقاط دے ، د امام شافعی ﷺ په نزد دا رخصت د ترفيه دے ، تفصيل ددې خبرې دا دے چې رخصت په دوه/٢ قسمه دے:

١ـ **رخصت إسقاط**: چې د مکلّف نه يوه/١ حصه دپاره د سهولت ساقط شوې وې او ددې رخصت په مقابله کښې عزيمت باندې إتيان جائز او مطلوب نه وې.

٢ـ **رخصت ترفيه**: چې د مکلّف نه يوه حصه ساقط شوې وې دپاره د سهولت او ددې په مقابله کښې چې کوم عزيمت وې نو په هغې إتيان جائز وې ، لکه: روژه دمسافر په حق کښې رخصت ترفيه ده ؛ ځکه د مسافر نه د روژې نيول ساقط شوي دي خو که دا مسافر روژه ونيسې نو دا جائز دي ، او مونځ زمونږ په نزد رخصت د إسقاط دے ، د څلورو/٤ رکعتو په ځائے دوه/٢ رکعته کول ، نو دا دوه/٢ رکعته دده نه ساقط شوي دي او دده دپاره إتيان پدې جائز نه دے.

﴿ولهذا قلنا..﴾ نتيجه پرې دا مرتب شوه چې زمونږ په نزد د ماسپخين مونځ په حق د مسافر کښې پشان د مونځ د سحر دے ، دده په ذمه دوه/٢ رکعته لازم دي ، چې يو/١ سړے د سحر مونځ د دوو/٢ په ځائے څلور/٤ وکړې او قاعده په مينځ کښې ونه کړې ؛ نو دده مونځ فاسد شو ؛ ځکه قاعده آخره فرض ده او هغه دده نه پاتې شوه ، دغه شان د ماسپخين مونځ که مسافر د دوو/٢ په ځائے څلور/٤ رکعته وکړه او په مينځ کښې يې قاعده کړې وه ؛ نو فرض وشو او دا دوه/٢ رکعته نفل وګرځيده ، خو اختلاط د نفلو د فرضو سره راغلو او اختلاط د نفلو د فرضو سره مخکښې د تکميل د فرضو نه پديکښې کراهت راځي ؛ نو مونځ يې مکروهه شو او که قاعده يې نه وه کړې نو مونځ يې فاسد شو او د امام شافعی ﷺ په نزد دا رخصت د ترفيه دے ؛ لهذا که مسافر څلور/٤ رکعته وکړه د ماسپخين ؛ نو ګنهګار نه دے ؛ څلور/٤ رکعته دده دپاره داسې جائز دي لکه څنګه چې روژه نيول دپاره د مسافر جائز کيږي ، امام شافعی ﷺ دپاره دوه/٢ نقلی دلائل دي او يو عقلی دليل دے ، يو/١ نقلی دليل قول د الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ دے چې الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ﴾[1] امام شافعی وائي چې دلته يې قصر معلق

[1] سورة النساء ، الأية:١٠١.

کړے دے په خوف پورې او ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ يې وئيلے ،او دا په مقام د إباحت کښې راځي ، معنى دا قصر ستاسو دپاره مباح شوے دے لازم نه دے او رخصت إسقاط لازم وي ، دويم/٢ نقلي دليل حديث د خير الأنام ﷺ دے فرمائي: چې دا قَصْرُ الصّلوٰة صدقه ده ﴿**صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ** ﴾[1] او تصدّق د مصدّق عليه په قبول پورې موقوف وي ، چې مصدّق عليه قبول کړه نو صدقه وشوه او چې قبول يې نه کړه نو صدقه نه کيږي ،او عقلي دليل دا دے چې قياس د صلوٰة يې کړے دے په صوم باندې ، چې صوم کښې هم رخصت دے او چې روژه ونيسي نو جائز کيږي ؛ نو دغه شان په صلوٰة کښې چې څوک د قصر په ځائے إکمال کوي (په عزيمت باندې عمل) نو جائز کيږي.

د احنافو دپاره هم دوه دلائل دي ، دليل نقلي نه مصنف په ﴿استدلالاً بدليل الرخصة﴾ سره تعبير کړے دے ،او د عقلي دليل نه په ﴿ومعناها﴾ سره ، نقلي دليل حديث هم هغه دے کوم چې د امام شافعي ﷫ دليل وو روايت د عمر ﷛ چې: ﴿**أنه قال انقصر الصلوة و نحن اٰمِنونا؟ فقال النبی ﷺ: هذه صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ**﴾ امام شافعي ﷫ استدلال نيولے وو چې دا صدقه ده او صدقه موقوف وي په قبول د مصدّق عليه باندې ؛ نو إباحت پيدا شو او په إسقاط کښې خو لزوم وي؟ نو مصنف د هغې جواب کوي چې تصدّق په دوه/٢ طريقې سره کيږي ، يو/١ دا چې ته په چا صدقه وکړې او د هغه څيز مالک يې وګرځوې ، دا موقوف وي په قبول د مصدّق عليه ، لکه: ستا په يو سړي باندې قرض دے او هغه ته اوائې چې دا قرض درته معاف شو ؛ نو معاف کول د هغه په قبول باندې موقوف دې ؛ ځکه په قرض کښې معنیٰ د تمليک ده او دويمه/٢ طريقه دا ده چې صدقه وکړے شي دپاره د ساقطولو د بوج د مصدّق عليه نه ـ تصدّق د اسقاط محض ـ او دا نه وي موقوف په قبول د مصدّق عليه باندې ، لکه: يو/١ کس قتل کړے دے او تا هغه معاف کړو نو که هغه قبول کوي او که نه کوي خو معاف دے ، دلته تصدّق اسقاط محض دے چې د څلورو/٤ په ځائے دوه/٢ رکعته کول دي نو هغه دوه/٢ ساقط دي. **سوال:** صدقه په معنى د إسقاط چرته بل ځائے کښې راغل ده ؟ **جواب:** قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[2] ، دويم/٢ جواب دا دے چې تصدّق يو/١ په حقوق الله کښې دے او بل په حقوق العباد کښې ، د حقوق العباد تصدّق موقوف وي په قبول د مصدّق عليه ، خو حقوق الله کښې نه وي موقوف ، بلکه دا پده لازميګي ، لکه: ميراث ؛ چې د چا پلار مړ شو او د هغه نه ترکه پاتې شوه ، بچو اوئيل چې دا مونږ نه قبلو نو پدې سره هغه نه رد کيږي ، بلکه دا ددوئ په ملک کښې راځي.

---

[1] مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٢/ ٥١٧).
[2] سورة البقرة ، الأية: ٢٨٠.

﴿وأما المعنى﴾ سره عقلي دليل ذكر کوي ؛ چې رخصت د بندیانو دپاره د یُسر وي او د هغې په مقابله کښې عزیمت کښې کله یُسر وي او کله عُسر وي ، لکه: روژه په مسافر باندې نیول لازم نه دي ؛ نو که عمل یې په رخصت وکړو او روژه یې ونه نیوله نو یُسر راغلو او که **إتيان بالعزيمة** یې وکړو او روژه یې ونیوله نو هم یُسر راغلو وجې د موافقت د مسلمانانو نه ، بیا دا یُسر کله دنیوي وي لکه په روژه د مسافر کښې او کله اخروي وي ، لکه: په یو سړي باندې **إكراه ملجئه** وشوه په وئیلو د کلمې د کفر ، نو که په رخصت یې عمل وکړو او کلمه د کفر یې اوئیل نو دنیاوي یُسر شو او که عمل بِالعزیمة یې وکړو او کلمه د کُفر یې ونه وئیله او ده ته تکلیف ورکړے شو ؛ نو یُسر اخروي شو ؛ ځکه دے عند الله مأجور دے او چې یو سړے په سفر کښې څلور/٤ رکعته وکړي په ځائے د دوو/٢ رکعتو نو نه پکښې یُسر دنیوي شته او نه یُسر اخروي ، دنیاوي یُسر خو ظاهر دے او د آخرت یُسر هم نشته چې ګني په څلور/٤ رکعتو کښې به ورته ثواب ډیر میلاؤ شي ، بلکه ثواب هله میلاویګي چې دے إتيان وکړي په **مَأْمُور بِهِ** په هغه طریقه چې څنګه مطلوب وي او مطلوب **قَصْرُ الصَّلٰوة** دے.

﴿ولأن الإختيار...﴾ دا دویم/٢ دلیل عقلي ذکر کوي چې ته بنده لره په یو څیز کښې اختیار ورکړې او بنده لره پکښې څه فائده نه وي ؛ نو داسې کار کول چې نه پکښې **جَلْبُ الْمَنْفَعَتْ** وي او نه دفع د مَضَرَّتْ نو دا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفت دے ، اوس یو سړے څلور/٤ رکعته کوي او نه پکښې د دنیا فائده وي او نه د آخرت نو دا خو وګرځیدو عبد **إلٰه**.

امام شافعی ﷺ چې کوم آیت په دلیل کښې پیش کړے وو نو په آیت کښې ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ قید اتفاقي دے احترازي نه دے ؛ ځکه خو عمر ﷺ ته هم شک پیدا شوے وو او ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ دپاره د اباحت نه دے ، بلکه دپاره د خوشحالولو د مخاطبینو دے ، چې د مخاطبینو په ذهن کښې دا خبره را نه شي چې که د څلورو/٤ په ځائے دوه/٢ رکعته وکړے شي نو پدیکښې به ګناه وي ، دلیل عقلي نه جواب دا دے چې قیاس کول د صلوٰة د مسافر په صوم د مسافر باندې صحیح نه دے ؛ ځکه په روژه د مسافر کښې ځان لره نص راغلے دے او مونځ د مسافر کښې ځان لره نص راغلے ، صوم د مسافر کښې نص د ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] دے ، نص د صدقة نشته او صلوٰة د مسافر کښې نص د صدقة دے ، دویم/٢ په روژه کښې یُسر راځي من وجه په عزیمت کښې او من وجه په رخصت کښې په مانځه کښې دا نشته.

وَ لَا يَلْزَمُ العَبْدُ المَاذُونَ فِي الجُمْعَةِ؛ لِأَنَّ الجُمْعَةَ غَيرُ الظُّهْرِ، و لِهٰذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدِهِمَا عَلَى الآخَرِ وَ عِنْدَ المُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الأَقَلِّ عَدَداً، وَ أَمَّا ظُهْرُ المُسَافِرِ وَ المُقِيمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيرِ بَينَ القَلِيلِ وَ الكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ وَ عَلٰى هٰذا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَ هُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَينَ صَومِ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَ بَينَ سَنَةٍ فِي قَولِ

[1] قد مر.

مُحَمَّدٍ رح وَ هُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رح أَنَّه رَجَعَ إِلَيهِ قَبْلَ مَوْتِه بِثَلٰثَةِ أَيَّامٍ؛ لِأَنَّهُمَا فِي مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الأَقَلُّ مِنَ الأَرْشِ وَ مِنَ القِيْمَةِ بِخِلَافِ العَبْدِ لِمَا قُلْنَا.

ترجمه: *او نه لازميږي اعتراض د غلام چې اجازت ورته شوے وي په ادآء كولو د جمعې كښې ؛ ځكه جمعة غير ده دماسپخين نه او ددې وجې نه ، نه ده جائز بناء كول د يو ددې دواړو نه په بل باندې او په وقت د مغايرت كښې نه دے متعين رِفَقْ په كَمْ كښې په اعتبار د عدد سره او هر چې ماسپخين د مسافر چې دوه/۲ ركعته دي او د مقيم چې څلور/٤ ركعته دي نو دا يو/۱ دے ؛ نو په اختيار وركولو سره په درميان د قليل او كثير كښې نه متحقق كيږي يو شيء د معنى د رِفَق نه او بناء پدې جواب باندې راويستے شي اعتراض او جواب د هغه چا چې نذر وكړي د روژې د يو كال ؛ كه داسې مي وكړه نو په ما دې د يو كال روژې وي ؛ پس هغه كار يې وكړو او دے تنګ دسته وو ، ده لره اختيار وركولے شي په درميان د روژې نيولو د درې/۳ ورځو كښې او په درميان د روژو د يو كال كښې په قول د امام محمد ﷺ كښې او دا يو روايت دے د امام ابوحنيفه ﷺ نه هم ، چې يقيناً ده رجوع كړې وه دې قول د امام محمد ﷺ ته مخكښې د مرګ خپل نه په درې ورځو سره ؛ ځكه دا دواړه مختلف دي په اعتبار د حكم سره يو پدې دواړو كښې چې د كال روژه نيول دي عبادت مقصوده دے او دويم/۲ كفاره ده پديكښې معنیٰ د عقوبت ده او زمونږ دا مسئله چې ظهر د مسافر دے ؛ نو دا قصر او إكمال برابر دي (يعنى د يو جنس نه دي) نو وګرځيدو دا تعيين د قصر په حق د مسافر كښې په شان د مُدَبَّر چې كله جنايت وكړي ؛ نو لازميږي په مولیٰ دده باندې أقل د ديت ددې مُدَبَّر نه او د قيمت نه په خلاف د عبد د وجې د هغې نه چې مونږ اوئيل*

تشريح: ﴿ولا يلزم العبد المأذون﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د اعتراض ده ، چې په مخكښې عبارت باندې واردیګي ؛ چې قصر د صلوٰة رخصت اسقاط دے ، رخصت ترفيه نه دے ؛ ځكه پدې رخصت كښې يُسر او رِفَق متعين دے او ددې په مقابله كښې په عزيمت كښې بالكل يُسر او رِفَق نشته ، كوم ځائے كښې چې په رخصت كښې رِفَق متعين وي او دهغې په مقابله كښې په عزيمت كښې بالكل رِفَق او يُسر نه وي نو هلته رخصت إسقاط وي ، رخصت ترفيه نه وي ؛ ځكه رخصت ترفيه په هغه ځائے كښې وي چې د هغې په مقابله كښې په عزيمت كښې هم مِنْ وجه يُسر وي ؛ نو اعتراض جوړ شو چې تاسو دا مسئله كړې ده چې يو مالک خپل غلام ته اجازت وركړې د جمعې د مانځه كولو ، نو تاسو وايې چې دغې عبد ته اختيار دے كه د جمعې مونځ كوي او كه د ماسپخين مونځ كوي ؛ نو هر كله چې رِفَق او يُسر متعين دے په أقل عدداً كښې نو بيا خو پكار دا ده چې دې عبد ته دماسپخين د مانځه اختيار ورنه كړے شي او پده د جمعې دا مونځ لازم كړے شي ، چې كله تاسو دا اختيار وركړو نو ددې نه دا معلوم شوه چې دا رِفَق او يُسر په أقل عدداً كښې متعيّن نه دے ؛ نو كله چې پديكښې متعين نه شو نو دا دې رخصت ترفيه شي رخصت إسقاط دې نه شي ، لكه: څنګه چې امام شافعى ﷺ

وائي؟ ددې اعتراض مذکور نه دوه/۲ قسمه جواب دے ، يو/۱ جواب **غاية التحقيق** والا کړے دے ؛ چې کله عبد ته اجازت د جمعې د مانځه ورکړے شو نو د هغه دپاره اختيار نشته په درميان د ماسپخين او جمعې کښې ، بلکه متعين ده پده باندې چې د جمعې مونځ به کوې ؛ هر کله چې اختيار نشته نو اعتراض ختم شو، او که دا تسليم کړو چې اختيار شته ؛ نو بيا جواب دا دے چې رِفَق متعين وې په أقل عدداً کښې او په اکثر کښې متعين نه وې ، خو هله چې د يو جنس نه وې او کله چې د جدا جدا جنس نه وې نو په هغې کښې بيا رِفَق په أقل کښې متعين نه دے ، بلکه په أقل کښې هم رِفَق وې او په اکثر کښې هم وې ، په أقل کښې هم شدت او يُسر وې او په اکثر کښې هم وې خو جهتونه يې جدا جدا وې ، لکه: د جمعې په مونځ کښې د رکعتونو په اعتبار سره رِفَق دے چې دوه/۲ د څلورو/٤ په ځائے کول آسان وې ، ليکن د جمعې دپاره شرائط دي چې **سعي إلى الجمعة** ده او خطبة اوريدل دي نو پدې اعتبار سره پکښې رِفَق او يُسر نشته بلکه شدّت او عُسر پکښې دے ، بيا د ماسپخين څلور/٤ رکعتو کښې پدې اعتبار سره شدت دے چې څلور د دوو/۲ په ځائے ګران وې ، ليکن پشان د جمعې ددې دپاره شرائط نشته ؛ نو پدې اعتبار سره پکښې يُسر دے ، په خلاف د ماسپخين مونځ د مسافر چې دوه/۲ او څلور/٤ رکعته دې ، پديکښې جنس يو/۱ دے ؛ نو رِفَق متعين دے په أقل عدداً کښې او په اکثر کښې رِفَق نشته ددې وجې نه ورته رخصت إسقاط وئيلے شي او دوه/۲ رکعته پرې لازم دي اختيار ورلره نشته ، دليل پدې خبره چې جمعه او ماسپخين جدا جدا جنس دے او ماسپخين د مسافر دوه/۲ رکعته او څلور/٤ رکعته يو جنس دے دوه/۲ خبرې دي ، يو مصنف ﷺ ذکر کړې ده ؛ چې جمعة او ماسپخين جدا جدا جنس دے ؛ نو اقتداء د يو په بل پسې نه صحيح کيږي ؛ چې څوک د جمعې مونځ کوې او بل پسې اقتداء د ماسپخين وکړې يا د ماسپخين مونځ څوک کوې او بل پسې اقتداء د جمعې وکړې ، په خلاف د مُقِيم او مسافر چې د مسافر په مُقِيم پسې او د مُقِيم په مسافر پسې اقتداء صحيح کيږي ، دويمه/۲ خبره دا چې اختلاف او اتحاد په سبب سره راځي ؛ نو د مسافر او مُقِيم دواړو/۲ دپاره سبب يو دے چې **دُلُوکُ الشَّمس** دے په خلاف د جمعې او د ماسپخين د هغې سببونه جدا جدا دي ، د ماسپخين دپاره سبب **دُلُوکُ الشَّمس** دے او د جمعې دپاره سبب **يَوْمُ الجمعة** ده.

﴿وعلى هذا يخرج....﴾ هر کله چې تا دا خبره زده کړه چې متحد الجنس او مختلف الجنس کښې فرق دے ، متحد الجنس کښې په أقل عدداً کښې رِفَق متعين دے او مختلف الجنس کښې په أقل عدداً کښې رِفَق متعيّن نه دے ؛ نو پدې سره يو بل سوال هم دفع شو ؛ چې يو سړی نذر بِالتَّعْلِيق وکړو ، نذر بِالتَّعْلِيق په هغه مقام کښې راځي چې انسان د يو/۱ کار کول نه غواړي ، لکه داسې اوائي: «**إن دخلت دار فلان فعليّ صوم سنة**» او دا سړے بيا هغه کور ته داخل شو او د يو/۱ کال روژه يې ونيوله نو «**فَبِهَا وَ نِعْمَتْ**» ،او که دا يې نه شوې نيولے او دا سړے مالداره وو ؛ نو دا نذر هم دے ، خو چونکه دا نذر يې مُعَلَّقْ کړے دے نو قَسَمْ هم ګرځي ؛ نو بناء پدې باندې به کفاره بالمال ورکوې ؛ خو که دا

سړے غريب وو نو امام محمد ﷺ دا خبره کړې ده او امام صاحب ﷺ هم دې قول د وفات نه درې/٣ ورځې مخکښې رجوع کړې ده ؛ چې ددې سړې دپاره دا اختيار شته که د کال روژې نيسي او که کفارة بِالصَّوم ـ درى/٣ ورځې ـ ادآء کوې ؛ نو سوال جوړ شو چې ته وائې په أقل عدداً کښې رِفَقْ دے نو دا درى/٣ ورځې روژې نيول أقل دې عدداً او کال روژې نيول اکثر دې عدداً او تاسو بيا هم اختيار ورکړے دے؟ نو جواب معلوم شو چې دا مختلف الجنس دے او په مختلف الجنس کښې په أقل عدداً کښې رِفَقْ متعين نه دے پدې شان چې د عدد په اعتبار سره درى/٣ ورځې روژو نيولو کښې يُسر دے ، ليکن بل طرف ته دا کفاره ده او کفاره عقوبت وې ؛ نو د عقوبت په اعتبار سره پديکښې يُسر او رِفَقْ نشته ، دغه شان د کال روژې نيولو کښې پدې اعتبار سره يُسر او رِفَقْ نشته چې يو/١ کال روژه نيول دې ، ليکن بل طرفته خالص عبادت دے او په عبادت باندې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ثواب ورکوې او انسان ته چې ثواب او اجر په يو/١ شيء کښې ميلاويګې نو مشقت برداشت کول په هغه کار کښې هغه ته آسان وې ، خو دا خبره په هغه نذر کښې ده چې يو/١ سړے تعليق د نذر وکړې د يو داسې شيء سره چې د هغې کول نه غواړې او که د يو داسې شيء نذر يې وکړو چې د هغې کول دے غواړې ، لکه اوائې: «**إِنْ شَفَى الله مَرِيْضِيْ فَعَلَيَّ صَومُ سَنَةٍ**» نو پدې سړې بيا روژې نيول د کال متعيّن دې اختيار ورلره نشته.

﴿فصار کالمدبر..﴾ ددې دپاره يوه/١ بله مسئله ذکر کوې ، چې متحد الجنس کښې يُسر په أقل کښې متعيّن دے او په مختلف الجنس کښې يُسر په أقل کښې متعيّن نه دے ، مسئله دا ده چې د يو کس مُدَبَّر غلام وو ، مُدَبَّر غلام هغې ته وائې چې مولیٰ ورته اوائې: زما د مرګ نه پس به ته آزاد يې ، حکم يې دا دے چې دا مولیٰ پدې مُدَبَّر غلام کښې تصرف نه شي کولے ، اوس داسې يو غلام وو او د هغه نه جنايت وشو ، مثلاً: د چا ګاړے يې خراب کړو ، نو دا سړے خو پدې مُدَبَّر کښې تصرف نه شي کولے نو يا به قيمت د مُدَبَّر ورکوې يا به **أرش** ورکوې او يا به قيمت د ګاړې ورکوې ، د ټولو رجع يو شيء ته کيږې چې پيسې دې ؛ نو پدې ټولو کښې چې کوم يو أقل عدداً وو نو هغه به ورکول لازم وې په مولیٰ باندې اختيار پکښې نشته ، که د غلام قيمت کَمْ وو نو هغه به ورکوې او که د ګاړې قيمت کَمْ وو نو هغه به ورکوې او که **أرش** کَمْ وو نو هغه به ورکوې ؛ ځکه ددې ټولو رجع يو شيء ته کيږې چې پيسې دې ، په خلاف د خالص غلام ؛ ځکه چې خالص غلام جنايت وکړې نو مالک لره اختيار دے که قيمت ورکوې او که غلام ورکوې او که تاوان ورکوې ، که د ګاړې قيمت کَمْ او د غلام قيمت زيات وو خو بيا هم دده اختيار دے ؛ وجه دا ده چې جنس جدا دے غلام ځان لره شيء دے او قيمت ځان لره شيء دے ، غلام انسان دے او قيمت پيسې دې ؛ نو کله کله يو انسان ته ضرورت د پيسو وې اګر چې د غلام قيمت زيات وې خو د ضرورت د وجې نه غلام ورکړې او پيسې

نه ورکوي او کله ضرورت د غلام وي د پيسو نه وي نو اګر که پيسي زياتي وي او د غلام قيمت ڪَمْ وي ، خو بيا هم پيسي ورکړي د وجي د ضرورت نه.

تم مبحث الكتاب

تشريح الأصل الثّاني : سنة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم

و قد احتوي هذا التّشريح على تشريحات عديدة :

- تشريح تقسيم السنة إلى نوعين
- تشريح القسم الأول : المرسل
- تشريح تقسيم القسم الثانى إلى أقسام عديدة
- تشريح المتواتر
- تشريح المشهور
- تشريح خبر الواحد
- تشريح المعارضة
- تشريح باب البيان
- تشريح تقسيم البيان إلى أقسام خمسة
- تشريح بيان التقرير
- تشريح بيان التفسير
- تشريح بيان التغيير
- تشريح بيان التبديل
- تشريح بيان الضرورة
- تشريح ملحقات السنّة

بــاب الــسّنــة

بَابٌ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ: إِعْلَم أَنَّ سُنَّةَ رَسُولِ الله ﷺ جَامِعَةٌ لِلأَمْرِ، وَ النَّهْي، وَ الخَاص، وَ العَام، وَ سَائِرِ الأَقْسَامِ الَّتِى سَبَقَ ذِكْرُهَا وَ هٰذَا البَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِه السُّنَنُ، فَنَقُولُ: اَلسُّنَّةُ نوعَانِ مُرْسَلٌ وَ مُسْنَدٌ، فَالمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِى مَحْمُولٌ عَلَى السَّمَاعِ وَ مِنَ القَرْنِ الثَّانِى وَ الثَّالِثِ عَلٰى أَنَّه وَضَحَ لَه الأَمْرُ وَ اسْتَبَانَ لَه الإِسْنَادُ، وَ هُوَ فَوْقَ المُسْنَدِ؛ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَه الأَمْرُ نَسَبَه إِلٰى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ.

ترجمه: *باب دے په بيان د اقسامو د سنت کښې ، پوهه شه چې سنت د رسول الله ﷺ جمع کونکے دے امر ، نهي ، خاص ، عام لره او باقي مانده اقسام هغه چې تير شوے دے ذکر د هغې په بحث د کتاب الله کښې ، او دا باب د سنت دپاره د بيان د هغه څه دے چې خاص دي د هغې سره سنن ، پس مونږ وايو چې سنت په اعتبار د رسيدلو سره مونږ ته دوه/۲ قسمه دے ، يو/۱ قسم مُرْسَلْ دے دويم/۲ قسم مُسْنَدْ دے ، پس هغه حديث چې مرسل د صحابي وي دا محمول وي په سماع باندې او مرسل د قرن ثاني او مرسل د قرن ثالث ، چې واضح شوے وي دي راوي ته امر او ښکاره شوے وي ده ته اسناد ، او دا دپاسه د مسند نه دے ؛ ځکه هغه چا ته چې کار نه وي ښکاره د هغې نسبت کوي هغه چاته چې اوريدلے وي د هغې نه چې حمل کړي دا راوي ثاني دي حديث لره په هغه چا چې راوي ثاني حمل کړے وي د هغه نه*

تشريح: ﴿باب فى بيان اقسام السنة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو دليل د ادلؤ د احکامو د شرعي نه چې هغه کتاب الله وو ، په هغې کښې يې تقسيمات أربعه وکړه ، شل/۲۰ اقسام او د هغې توابع يې ذکر کړه ؛ نو اوس يې شروع وکړه په تفصيل د دويم/۲ دليل د ادلؤ د احکامو د شرع نه چې هغه سنت رسول الله ﷺ دے ، درې/۳ سوالات راغلل **۱ـ** نفس تفصيل ولې کوې؟ **جواب:** تفصيل بَعْدَ الإِجمال أَوْقَعْ فِي الذّهن وي ، دويم/۲ دا تفصيل ته محتاج دے **۲ـ** تفصيل کښې يې په دويم/۲ مقام کښې ولې ذکر کړو؟ **جواب:** اجمال کښې يې په دويم/۲ مقام کښې ذکر وو دپاره ددې چې اجمال د تفصيل سره موافق شي او په اجمال کښې ځکه په دويم/۲ مقام کښې ذکر وو چې کتاب الله اصل او اعلیٰ دے ؛ ځکه وحی جلی ده او سنت رسول په نسبت سره هغې ته اعلیٰ نه دے ؛ ځکه دا وحي خفی ده او اعلیٰ طبع کښې مقدّم وي ؛ نو وضع کښې هم مونږ مقدّم کړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شي او د اجماع او قياس نه يې ځکه مخکښې کړو چې هغه وحي نه ده ، بلکه رائے د مجتهدينو ده او دا وحي ده او د وحي مقام د رائے نه اوچت وي ، دويم/۲ دا چې اجماع او قياس په اثبات کښې سنت ته محتاج دي ، دا په نسبت سره هغوئ ته اصل شو او هغه يې فرع ، اصل طبع کښې مقدم وي نو وضع کښې يې هم مقدم کړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شي. **۳ـ** تفصيل څنګه کوې؟ **جواب:** په پنځه/۵ طريقې سره تفصيل کوې ۱ـ تمهيد به ذکر کړې ۲ـ **کيفية الإتصال** د حديث مونږ ته د

رسول الله ﷺ نه څنګه دے د هغې بيان به وکړې ۳ـ بيان د إنقطاع به وکړې ٤ـ بيان د **مَحَلُّ الخبر** به وکړې ، چې په کوم مقام کښې خبر حجت دے او کوم مقام کښې نه دے ٥ـ بيان د **نفس الخبر** به وکړې ، بيا دې دويمې/۲ خبرې دپاره چې کيفيت د اتصال دے ؛ درې/۳ اقسام دې ، يو/۱ قسم هغه دے چې کامل بِلَاشبهة وې ؛ ديته خبر متواتر وائې ، دويم/۲ قسم هغه دے چې په هغې کښې شبهة صورتاً وې اګر چې باطناً نه وې ؛ ديته خبر مشهور وائې او دريم/۳ قسم هغه دے چې د هغې په اتصال کښې شبهة صورتاً او معنیً دواړه وې ؛ ديته خبر واحد وائې ، بيا به د إنقطاع دوه/۲ قسمه ذکر کړې ، يو/۱ إنقطاع ظاهر او دويم/۲ إنقطاع باطن ، إنقطاع ظاهر هغه ده چې حديث مُرْسَلْ وې ،او باطن هغه ده چې ناقل وغيره کښې څه نقصان راغلے وې ، اګر چې بـ ظاهر متصل وې ، خو په راوې کلام وې نو پديکښې إنقطاع راغله خو إنقطاع باطن ، بيا د نفس خبر څلور/٤ انواع دې: يو/۱ قسم هغه دے چې په هغې کښې بالکل احتمال د کذب نه وې صدق په هغې احاطه کړې وې ، لکه: خبر د رسول ﷺ ، دويم/۲ قسم هغه دے چې په هغې کښې بالکل احتمال د صدق نه وې ، کذب په هغې احاطه کړې وې ، لکه: دعوىٰ د فرعون د ربوبيت ، دريم/۳ قسم هغه دے چې احتمال پکښې د صدق هم وې او د کذب احتمال پکښې هم وې ، لکه: خبر د فاسق او څلورم/٤ قسم هغه دے چې په هغې کښې يو جانب لره په بل ترجيح ورکړې ، لکه: خبر د عادل چې شرائط د عدل پکښې وې ، بيا يو جانب لره چې په بل باندې ترجيح وې نو د هغې دپاره درې/۳ اطراف دې يو/۱ **طَرَفُ السَّماع** ، دويم/۲ **طَرَفُ الحِفَظْ** او دريم/۳ **طَرَفُ الأَدَآء** ؛ نو پدې طريقې سره به تفصيل وکړې.

سنت په لغت کښې طريقې ته وائې ، او په اصطلاح د فقهاؤ او شريعت کښې د عبادت هغه طريقې ته وائې چې د هغې په کولو ثواب مرتب کيږې او په نه کولو ملامتيا وې ، او ددوئ په اصطلاح کښې سنت قول ، فعل او تقرير د رسول الله ﷺ ته وائې او دغه شان قول ، فعل او تقرير د صحابي او تابعي ته هم وائې ، بيا ددوئ په اصطلاح کښې يو/۱ سنت دے دويم/۲ حديث او خبر دے ، حديث او خبر کښې تخصيص دے اطلاق يې صرف په قول ، فعل او تقرير دنبي ﷺ باندې کيږې ، د صحابؤ او تابعينو په هغې باندې يې نه کيږې او هر چې سنت دے نو د سنت اطلاق چې څنګه د پيغمبر ﷺ په فعل ، قول او تقرير کيږې ؛ نو د صحابؤ او تابعينو په هغې باندې هم کيږې ، دويمه/۲ اصطلاح د محدّثينو ده ، د محدّثينو په اصطلاح کښې سنت ، خبر او حديث کښې د محقيقينو رائے دا ده چې پديکښې ترادف دے ددې اطلاق کيږې په قول ، فعل ، تقرير او صفت د نبی ﷺ باندې ، قول چې پيغمبر ﷺ يو قول کړے وې ، فعل چې يو کار يې کړے وې ، تقرير چې د پيغمبر ﷺ مخې ته يو کار شوے وې او نبی ﷺ هغه ليدلے وې او منع يې ترې نه وې کړې او صفت د پيغمبر ﷺ د هيئاتو نه عبارت دے ، البته ددې نه علاوه چې نور الفاظ دې ، لکه: اثر شو نو بعضي وائې ددې اطلاق د

صحابؤ په أقوالو او افعالو کيږي ، بعضې په هغې کښې عموم کوي ، ددې پوره تفصيل په اصول الحديث کشې راځي ، دلته اصطلاح د اصول الفقه مراد ده.

﴿إعلم أن سنة رسول الله...﴾ غرض د مصنف په "**إعلم**" سره يو تنبيه د مخاطب ده په تمهيد سره مقصود ته ، دويم/٢ تنبيه د مخاطب ده په ربط ددې باب د ماقبل سره ، دريم/٣ تنبيه د مخاطب ده په **يَقْظَتْ** د مقام او څلورم/٤ تنبيه د مخاطب ده په دفع د اعتراض ، حاصل د اعتراض دا دے چې دا کوم شل/٢٠ اقسام د کتاب الله تا ذکر کړه نو دا شل/٢٠ اقسام په سنت رسول ﷺ کښې ته وائې او که نه وائې ، که نه وائې نو څنګه **مَنْشَأْ** يې شته او اقسام ورلره نه وائې ، **مَنْشَأْ** د اقسامو څلور/٤ خبرې دي: وضع ، بيان ، استعمال او استدلال ؛ نو څنګه چې په کتاب الله کښې وضع وه د هغې په نبيجه کښې څلور/٤ اقسام حاصل شو ، په بيان کښې اته/٨ اقسام حاصل شو ، استعمال او استدلال کښې څلور/٤ څلور/٤ اقسام حاصل شو ؛ نو دغه منشأ پدې حديثو کښې هم شته ،او که ته وائې چې دغه شل/٢٠ اقسام په سنت رسول کښې دي نو دلته خو تا د هغې بيان نه دے کړے؟ نو مصنف د هغې جواب کوي ؛ چې دغه شل/٢٠ اقسام څنګه په کتاب الله کښې راځي مَنْشَأ يې شته نو دا په سنت د رسول الله ﷺ کښې هم راځي ، مَنْشَأ يې دلته هم شته خو دلته يې ځکه نه دي ذکر کړې چې کتاب الله اصل دے سنت رسول ﷺ يې فرعه ده ؛ نو فرع مونږ په اصل بناء کړې ده چې هلته ذکر شو ؛ نو دا مونږ په هغې قياس کړه ؛ ځکه فرع د خپل اصل تابع وي.

بيا دا خبره چې مخکښې د "**سنت**" معنٰی عامه وه دلته "**سنت**" په معنٰی خاص سره دے ، مراد ترې قول د نبی ﷺ دے فعل ترې نه دے مراد ؛ ځکه دا روستو چې کوم اقسام دے بيانوې دا په قول کښې راځي فعل کښې نه راځي او دليل پرې ذکر کول د "**سنت**" دې دوباره په اسم ظاهر سره ؛ ځکه يو شيء چې په اسم ظاهر سره ذکر شي نو دوباره هغه په اسم ضمير سره ذکر کولے شي ، بيا يې "**امر**" او "**نهي**" مخکښې کړه حالانکه دا د خاص دوه/٢ قسمونه دې په خاص کښې داخل دي ، جدا يې ولې ذکر کړه او مخکښې يې ولې ذکر کړه؟ نو اشاره کوي دې خبرې ته چې زيات خطاب په امر او نهي سره کيږي او کثرت استعمال طرف ته اشاره ده ﴿وسائر الأقسام﴾ ديته **تَعْمِيم بَعْدَ التَّخْصِيص** وائې.

سوال: چې هر کله په دغه شل/٢٠ اقسامو کښې ته وائې فرع تابع د اصل وي نو بيا دې دا مستقل باب ولې ذکر کړو؟ پديکښې هم فرع تابع د اصل وګرځوه؟ نو مصنف په ﴿وهٰذ الباب﴾ سره جواب کوي ؛ چې فرع تابع د اصل وي خو په هغه څيزونو کښې چې ددې فرع او اصل په درميان کښې شريک وي او دا باب چې مصنف ﷺ وضع کړے دے ؛ نو دا د هغه خاص خبرو دپاره دے چې ددې سنت سره تعلق ساتي او د کتاب الله سره د هغې تعلق نشته.

تشريح تقسيم السنة إلى قسمين

﴿فنقول﴾ سره دويمه/٢ خبره كوي چې هغه تفصيل كول دي په بيان د **كيفية الإتصال مِنْ رَسُولِ الله** ﷺ ؛ نو مصنف ﷺ د هغې بيان كوي چې دا په دوه/٢ طريقې سره كيږي ؛ يو/١ ته مُرْسَلْ وائي او بل ته مُسْنَدْ وائي.

تشريح المرسل

﴿فالمرسل من الصحابى..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د دوو/٢ قسمونو نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د دغه دوو/٢ قسمونو كښې ؛ ځكه تفصيل بَعْدَ الإجمَال أَوْقَعْ فِي الذّهن وي ، تفصيل كښې يې مُرْسَلْ مخكښې كړو ځكه اجمال كښې مخكښې وو او اجمال كښې يو ددې وجې نه مخكښې وو چې دا په يو جهت سره قوي دے او قوي طبع كښې مقدّم وي ؛ نو وضع كښې يې هم مخكښې كړو ، دويم/٢ ددې مباحث كثير وو د كثرت مباحثو د وجې نه يې مقدّم كړو او تفصيل داسې كوي چې د مرسل دري/٣ اقسام به ذكر كړي او د هغې دري/٣ واړو قسمونو حكم به ذكر كړي او په كوم قسمونو كښې چې اختلاف دے د هغې ذكر به وكړي ﴿مُرْسَل﴾ صيغة د اسم مفعول ده د "**إرسال**" نه مأخوذ دے "**إرسال**" په لغت كښې ترک ته وائي ، مصطلح إرسال كښې هم قيد د واسطي ترک شوے وي ، بيا مُرْسَلْ په اصطلاح د محدّثينو كښې هغه حديث ته وائي چې تابعي ترک د واسطې وكړي چې هغه واسطه د صحابي وي ، لكه: يو كس د صحابي نه حديث اوريدلے وي او هغه صحابي ترک كړي او داسې اوائي: «**قال رسول الله** ﷺ » او كه يو راوي د خپل او بل راوي په مينځ كښې واسطه پريږدي ، لكه: يو كس چې ابوهريره ﷺ يې نه وي ليدلے په واسطه يې د هغې نه حديث اوريدلے وي دا هغه واسطه پريږدي او اوائي: «**قال أبوهريرة** ﷺ » ديته "**منقطع**" وائي او كه دوه/٢ واسطي پريږدي نو هغې ته دوئ "**معضل**" وائي او ددوئ په اصطلاح كښې دې ټولو ته مُرْسَلْ وائي او څلورم/٤ قسم پكښې هغه دے چې بالكل واسطه ذكر نه كړي ؛ ديته هم مُرْسَلْ وائي ددوئ په اصطلاح كښې ، بيا دا مُرْسَلْ ددوئ په نزد په څلور/٤ قسمه دے اګر كه زمونږ مصنف دري/٣ قسمه ذكر كړي دي:

١ـ مرسل د صحابي: هغې ته وائي چې صحابي د بل صحابي نه حديث اوريدلے وي او هغه د نبي ﷺ نه اوريدلے وي ، دا صحابي اوائي: «**قال رسول الله** ﷺ» نو دا به محمول وي په سَماع باندې ، چې دې صحابي د نبي ﷺ نه حديث اوريدلے وو ؛ ځكه صحابي هغه چاته وائي چې هغه د نبي ﷺ سره صُحْبَتْ كړے وي ، نو دا صُحْبَتْ د صحابي قرينه ده په سَماع دده د نبي ﷺ نه ، دويم/٢ دا چې: «**الصحابة كلهم عدول**» داسې نه شي كولے چې هغوئ يوه/١ خبره نه وي اوريدلې او د هغې نسبت پيغمبر ﷺ ته كوي ، لهذا مُرْسَلْ د صحابي بالإتفاق حجت دے پديكښې د چا اختلاف نشته.

۲ـ مرسل د قرن ثاني: دوئ ته تابعين وائي ، چې تابعی واسطه د صحابي پريږدي او اوائي «**قال رسول الله ﷺ**»

۳ـ مرسل د قرن ثالث: دوئ ته تبع تابعين وائي ، چې واسطه پريږدي او اوائي: «**قال رسول الله ﷺ**» زمونږ په نزد ، د امام مالک رحمه الله او د اكثرو متكلمينو رحمهم الله په نزد او يو روايت پکښې د امام احمد رحمه الله هم دے چې مُرْسَلْ د قرن ثاني او قرن ثالث حجت دے ، امام شافعی رحمه الله ديته حجت په څه شروطو باندې وائي: دا به هله حجت ګرځي چې تأئيد يې په آيت سره شوے وي ، يا يې په سنت مشهوره سره شوے وي ، يا په موافقت د قياس صحيحه سره ، يا په قول د صحابي ، يا اُمّت د هغې تَلَقّي بالقبول کړې وي ، يا ددې په إرسال كښې دوه/۲ عادلانو شركت كړے وي خو پدې شرط چې د هغوئ استاد مختلف وي ، يا إتصال يې په بله وجه ثابت شوے وي ؛ پدې اوو/۷ طريقو سره مُرْسَلْ د قرن ثاني او قرن ثالث حجت ګرځي او كه دا نه وي نو بيا حجت نه ګرځي ، دليل د امام شافعی رحمه الله دا دے چې هر كله يو كس داسې وي چې هغه **مجهول الصفات** وي نو د هغه قول حجت نه دے ؛ نو كوم كس چې **مجهول الذات** او **مجهول الصفات** وي د هغه قول په طريقه اولیٰ سره حجت نه دے ، ليكن جمهور رحمهم الله وائي چې مُرْسَلْ ددې خلقو حجت او دليل دے ؛ ځكه سلف صالحينو رحمهم الله په مراسيلو باندې حجتونه پيش كړي دي او دويم/۲ دليل مصنف رحمه الله ذكر كوي په ﴿على أنه وضح..﴾ سره ؛ چې زمونږ كلام په مطلق مُرْسَلْ كښې نه دے بلكه د هغه چا په مُرْسَلْ كښې دے چې د هغه مُسْنَدْ مونږ قبلو او هر كله چې د هغه مُسْنَدْ مونږ قبلو ؛ يعنی دے په مُسْنَدْ كښې په چا دروغ نه وائي ؛ نو په مُرْسَلْ كښې به په طريقه اولیٰ سره دورغ نه وائي ؛ هم دا وجه ده چې يو/۱ راوي ته يوه/۱ خبره پوره واضحه شوې وي ؛ نو د هغې نسبت ځان ته كوي ، بوج په ځان راولي نو «**قال رسول الله ﷺ**» اوائي او چې يوه/۱ خبره ورته پوره نه وي واضح شوې نو د هغې نسبت بيا ځان ته نه كوي ، بكله د چا نه يې چې اوريدل وي نو هغه ته نسبت كوي چې بوج د خپل ځان نه په بل واړوي.

٤ـ څلورم/٤ قسم هغه دے چې مِنْ وجه مُرْسَلْ وي او مِنْ وجه مُسْنَدْ وي ، ددې دوه/۲ صورتونه دي ؛ يو/۱ صورت ددې دا دے چې يو راوي يو روايت نقل كړي يو ځل ؛ نو مُرْسَلْ يې رانقل كړي او بل ځل يې مُسْنَدْ رانقل كړي ، دويمه/۲ طريقه دا چې راوي يو روايت نقل كړے وي مُرْسَلْ او بل راوي يې مُسْنَدْ رانقل كړي ، مصنف دلته دا قسم نه دے ذكر كړے ، اګر چې دا هم حجت دے.

لٰكِنَّ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالإِجْتِهَادِ فَلَم يَجُزِ النَّسْخَ بِمِثْلِه، و أَمَّا مَرَاسِيلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤلَاءِ فَقَدْ اِخْتُلِفَ فِيه، إِلَّا أَنْ يَرْوِیَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهُ كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهُ مِثْلُ إِرْسَالِ مُحَمَّدِ بن الحَسَن رح وَ أَمْثَالِه، وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رح لَا أَقْبَلُ إِلَّا مَرَاسِيلُ سَعِيدِ بن الْمُسَيِّبْ فَإِنِّي تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدتُّهَا مَسَانِيدَ، وَ الْمُسْنَدُ أَقْسَامٌ: اَلْمُتَوَاتِرُ، وَ هُوَ مَا يَرْوِيهِ قَومٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُم وَ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤهُم عَلَى الكِذْبِ؛ لِكَثْرَتِهِم وَ عَدَالَتِهِم وَ تَبَايُنِ أَمَاكِنِهِم، وَ يَدُومُ هٰذَا الحَدُّ إِلٰى أَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُولِ الله ﷺ،

وَ ذٰلِکَ مِثْلُ نَقْلِ القُرآنِ، وَالصَّلوٰةِ الخَمسِ، وَ أَعْدَادِ الرَّكْعَاتِ، وَ مَقَادِيرِ الزَّكوٰةِ، وَ مَا أَشْبَهَ ذٰلِکَ، وَ إِنَّه يُوجِبُ عِلْمَ اليَقِينَ بِمَنزَلَةِ العِيَانِ عِلماً ضَرُورِيًّا

ترجمه: *ليكن دا يو قسم ته زيادت دے ددې دپاره ، چې ثابتيګې په اجتهاد او په رائے سره ؛ نو نه ده جائز نسخ په مثل ددې سره او هر چې مَراسيل د هغه چا دې چې هغه خکته دې د قرن ثاني او ثالث نه ، نو پديکښې اختلاف کړے شوے دے په درميان د احنافو کښې ـ په مراسيل د **مَنْ دُونَ هٰؤلاء** کښې اختلاف کړے شوے دے ـ مګر اختلاف نشته چې نقل کړې ثقات مُرْسَلْ د **مَنْ دُونَ هٰؤلاء ،** لکه څنګه يې چې نقل کړے دے مُسْنَدْ دده ، لکه إرسال د محمد بن حسن او دهغه مثل نور ،او امام شافعی رحمه الله وائې: څه نه قبلوم مګر مَراسيل د سعيد بن مسيّب ، ځکه ما د هغې تتبع کړې ده نو موندل دې ما هغې لره مَسانيد او مُسْنَدْ به درې/۳ قسمه دے ؛ يو/۱ د هغې نه متواتر دے ، دا متواتر هغه حديث دے چې نقل کوې دې لره يو قوم چې ګيره کښې نه شې راتلے شمير د هغوئ او په وهم کښې نه شي راتلے د هغوئ جمع کيدل په دروغو د وجې د کثرت او عدالت د دوئ نه او د وجې د لرې والې د أماکينو ددوئ نه او هميشه وې دا حد تردې چې متصل شي د رسول الله ﷺ سره او مثال د متواتر ، لکه نقل د قرآن ، نقل د پنځؤ/۵ مونځونو او مَقَادِير د زکوٰة او ددې غوندې نور او دا خبر متواتر واجبوې علم يقينی لره په منزله د سترګو ليدلو علم ضرورې*

تشريح: ﴿لٰکن هذا ضرب مزيّة﴾ مخکښې دا مسئله ذکر شوه چې مُرْسَلْ د قرن ثانې او قرن ثالث د جمهور رحمهم الله په نزد حجت دے ، صرف د امام شافعی رحمه الله په نزد حجت نه دے ، جمهور رحمهم الله ورسره دا خبره هم کوې چې د هر راوې إرسال نه دے قبول بلکه د هغه راوې چې د هغې مُسْنَدْ قبول وې ؛ نو دهغې مُرْسَلْ په طريقه اولیٰ سره قبول دے ؛ځکه راوې ته چې کله روايت پوره واضح شې نو د هغې نسبت نبی ﷺ ته کوې ، بوج په خپل سر حمل کړې او چې روايت ورته پوره نه وې واضح شوے نو د هغې نسبت هغه چاته کوې چې روايت يې د چا نه اوريدلے وې ؛ نو پدې معنی سره مُرْسَلْ د مُسْنَدْ نه اوچت ګرځي ، بناء پدې سوال راغلو چې کله مُرْسَلْ د مُسْنَدْ نه اوچت شو (مُسْنَدْ نه هغه مُسْنَدْ مراد دے چې خبر واحد وې) نو دا خبر مشهور ته ورسيدو ، بيا خو پکار دا ده چې پدې سره زيادت په کتاب الله جائز شي ، لکه: څنګه چې په خبر مشهور سره زيادت په کتاب الله جائز دے ، حالانکه تاسو وايئ چې په مُرْسَلْ سره زيادت په کتاب الله باندې جائز نه دے؟ مصنف جواب کوې په ﴿لٰکن﴾ سره ؛ چې زيادت په کتاب الله چې مونږ په خبر مشهور سره جائز وايو او په مُرْسَلْ سره جائز نه وايو ؛ نو دا ځکه چې مُرْسَلْ لره مونږ په رائے او اجتهاد سره فضيلت ورکړے دے په خبر واحد باندې او زيادت په کتاب الله باندې په معنیٰ د نسخي سره دے او نسخ په رائے او اجتهاد سره په کتاب الله جائز نه ده ، په خلاف د خبر مشهور چې په هغې باندې زيادت جائز دے د وجې د قوت د هغې نه چې هغه اتصال دے د نبی ﷺ سره.

﴿وأما مراسيل مَنْ دُونَ هٰؤلاء﴾ ددې ځائے نه اختلافي مسئله ذکر کوې په درمیان د احنافو کښې ، په اقسامو د مُرْسَلْ کښې یو/١ اختلاف دا دے چې مُرْسَلْ په څو قسمه دے ، یو/١ قول دا دے چې په څلور/٤ قسمه دے ١ـ مُرْسَلْ د صحابی ٢ـ مُرْسَلْ د قرن ثاني (تابعین) ٣ـ مُرْسَلْ د قرن ثالث (تبع تابعین) ٤ـ مِنْ وجه مُرْسَلْ او مِنْ وجه مُرْسَلْ نه وې (دا قسم مصنف نه دے ذکر کړے) ، دویم/٢ قول دا دے چې یو/١ مُرْسَلْ د صحابې دے او مُرْسَلْ د قرن اوّل دے او دویم/٢ مُرْسَلْ د قرن ثاني او قرن ثالث دے او دریم/٣ مُرْسَلْ د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** او څلورم/٤ هغه چې مِنْ وجه مُرْسَلْ وې او مِنْ وجه مُرْسَل نه وې ، بناء په اوّل قول باندې د احنافو په درمیان کښې پدې څلور/٤ اقسامو کښې اختلاف نشته او مُرْسَلْ د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** کښې اختلاف دے ؛ نو ګویا چې دا بیا پنځم/٥ قسم شو او بناء په دویم/٢ قول په دریم/٣ قسم کښې اختلاف دے په درمیان د احنافو کښې ؛ نو ځکه یې دا د هغې نه جدا ذکر کړو ﴿اختلف فیه﴾ *پدیکښې اختلاف کړے شوے دے په درمیان د احنافو کښې* سوال دفع شو چې مُرْسَلْ د قرن ثاني او قرن ثالث کښې هم ا ختلاف وو ؛ چې امام شافعی ﷺ په حجیّت قائل نه وو او عام جمهور ﷺ په حجیّت قائل وو ؛ نو ته څنګه وائې چې پدیکښې اختلاف شوے او په هغې کښې نه دے شوے؟ جواب وشو چې په هغې کښې اختلاف وو د امام شافعی ﷺ سره ، د احنافو په خپل مینځ کښې اختلاف نه وو او پدې قسم کښې اختلاف د احنافو په خپل مینځ کښې دے ، چنانچه امام کرخی ﷺ وائې چې مُرْسَلْ د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** حجت او مقبول دے ؛ ځکه علت د قبول په قرون ثلاثۇ کښې عدالت او ضبط دے ، اوس دغه عدالت او ضبط چې د قرن رابع نه روسته موجود شي نو هم به حجت وې ، دویم/٢ مسلک د عیسیٰ بن آبان دے چې مراسیل د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** قبول نه دې ، دلیل دا وائې چې د قرون ثلاثۇ نه روسته کومه زمانه ده ؛ نو د هغوئ دپاره شهادت د خیر نه دے شوے ، نبی ﷺ فرمائې: ﴿**خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِىْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَفْشُوَا الْكَذِبُ**﴾[1] ، دریم/٣ قول د ابوبکر رازې دے چې که د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** د مُرْسَلْ راوې ضابط او مضبوط وو او علماء د امت او ثقاتو د هغه نه روایت کولو نو بیا قبول دے اوکه داسې نه وو نو بیا قبول نه دے.

﴿إلا أن يروى الثقات﴾ دا استثناء ده د ﴿قد اختلف عنه﴾ نه ؛ چې اختلاف کړے شوے دے په مراسیل د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** کښې ، مګر اختلاف نشته چې نقل کړې ثقات مرسل د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** ؛ نو بیا چې څنګه د **مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ** مُسْنَدْ قبلیدے شي نو مُرْسَلْ یې هم قبلیدے شې ، د احنافو بیا پدیکښې هم اختلاف نشته.

---

[1] لم أجد علي هذ اللفظ ، و لفظ البخاری هكذا: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» - قَالَ عِمْرَانُ: لاَ أَدْرِي أَذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدُ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلاَثَةً - قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ، وَيَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَنْذِرُونَ وَلاَ يَفُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ» صحيح البخاري (٣/ ١٧١).

﴿مثل إرسال محمد بن الحسن﴾ مراد امام محمد ﷺ دے ؛ امام محمد ﷺ د مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَآءِ نه ، نه دے بلکه بالأتفاق د قرن ثالث فرد ـ تبع تابعی ـ دے ؛ نو مصنف ﷺ خو يا خطاء شوے او يا دا مثال نه دے بلکه نظير دے.

﴿وقال الشافعی﴾ امام شافعی ﷺ مراسيل نه قبلوې او د امام شافعی ﷺ نه مخکښې چې څومره علماء وو ؛ نو هغوئ مراسيل قبلول ، امام شافعی ﷺ پديکښې کلام شروع کړو ، عام جمهور ﷺ د امام شافعی ﷺ نه پديکښې خلاف دې بلکه د مسلک شافعی عام شُرَّاح هم دې قول د امام شافعی ﷺ ته ضعيف وائي ، خو امام شافعی ﷺ مطلقاً انکار نه کوې بلکه هغه ددې شروط وائي چې د هغې شروطو بيان مخکښې تير شوے دے او دليل دا وائې چې کله يو راوې مجهول الصفة وې ؛ نو د هغه روايت نه قبليګې ، چې مُرْسَلْ شو نو بالکل هغه ذات يې ذکر نه شو ؛ لهٰذا چې مجهول الذات او مجهول الصفة شو نو په طريقه اولیٰ به يې روايت نه قبليګې ، البته مراسيل د سعيد بن السيّب قبلوې او وجه دا وائي چې ما د مراسيل د سعيد المسيّب تَتَبُّعْ کړې ده نو هغه ما مُسْنَدْ موندل دې ، چې هسې په نوم مُرْسَلْ دې خو په حقيقت کښې مَسَانِيْد دې ، څلورم/٤ قسم مصنف ﷺ نه دے ذکر کړے چې مِنْ وجه مُرْسَلْ وې او مِنْ وجه مُرْسَلْ نه وې ، د هغې دوه/٢ طُرُقْ بيان شوې وو مخکښې ، دې باره کښې راجح قول دا دے چې دا هم حجت دے او قبول دے ، وجه دا ده چې مُرْسَلْ په منزله د ساکت دے او مُسْنَدْ په منزله د ناطق دے ؛ نو ساکت د ناطق مقابله نه شي کولے ؛ لهٰذا مونږ به دغه روايت حجت ګرځو ، ګويا چې پدې کښې اعتبار هغه مُسْنَدْ لره شو ، دويم/٢ قول دا دے چې دا قسم مُرْسَلْ نه شو قبلولے ؛ ځکه اسناد په منزله د جَرْحِ دے او إرسال په منزله د تَعْدِيل دے او دا قانون دے چې کله په يو روايت کښې جرح او تعديل راشي ؛ نو ترجيح به جرح لره ورکولے شي په تعديل باندې ، ليکن ترجيح قول اوّل لره ده.

تشريح المسند

﴿والمسند أقسام﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د مراسيلو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د مُسْنَدْ کښې ؛ ځکه تفصيل سره وضاحت د مقام راځي ، تفصيل کښې يې دا روسته کړو ؛ ځکه اجمال کښې ورسته وو او اجمال کښې ځکه وروسته وو چې مُرْسَلْ مطلق دے مُسْنَدْ مقيّد دے او مطلق په طبع کښې مقدّم وې په مقيّد باندې ، نو وضع کښې يې هم مقدّم کړو دپاره ددې چې وضع د طبع سره موافق شي او تفصيل داسې کوې چې د مُسْنَدْ درې/٣ اقسام به ذکر کړې او بيا په ددغه اقسامو تعريفات ، امثله او احکام ذکر کړې ، مُسْنَدْ په درې/٣ قسمه دے ١ـ خبر متواتر ٢ـ خبر مشهور ٣ـ خبر واحد ، دا حصر په تَتَبُّعْ او إستقراء سره دے.

وجه الحصر: يا به ددې روايت په قرن اوّل کښې دومره جماعت کړے وي چې عقل د هغوئ راجمع کيدل په دروغو باندې جائز نه ګڼړي يا به نه وي کړے ، اوّل خبر متواتر ثاني به خالي نه وي ؛ يا په قرن ثاني يا ثالث کښې به ددې روايت دومره جماعت کړے وي چې د هغوئ راجمع کيدل به په دروغو باندې عقل جائز ګڼړي يا به يې نه وي کړے ، اوّل خبر مشهور ثانی خبر واحد.

تشريح المتواتر

﴿المتواتر و هو ما يرويه﴾ د اوّل قسم تفصيل کوې چې خبر متواتر دے ، ددې تعريف به وکړي ، مثال به ورلره ذکر کړي ،او بيا به ورلره حکم ذکرکړي. ﴿متواتر﴾ د "**تواتر**" نه دے "**تواتر**"په معنیٰ د "پرله پسي والې" راځي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾[1] مصطلح متواتر کښې هم په هر قرن کښې يو جماعت په بل جماعت پسي وريسي وي او په هغې کښې انقطاع نه وي راغلې ، اصطلاحي تعريف مصنف ﷫ کړے چې په خبر متواتر کښې به چند شروط وي ١۔ داسې جماعت به رانقل کړے وي چې د هغوئ شمير به په ګيره کښې نه راځي ٢۔ د هغوئ راجمع کيدل په دروغو باندې به په وهم کښې هم نه راځي ٣۔ په هغوئ کښې به کثرت او عدالت وي ٤۔ تبائن د أماکنو به وي په هغوئ کښې ٥۔ **دَوَامُ الإتصال** به وي د نبی ﷺ پورې ، بيا پدې شروطو کښې څه شرطونه اتفاقی دي ؛ يو/١ دا چې ددوئ راجمع کيدل په دروغو به په توهّم کښې نه راځي او دويم/٢ إتصال د نبی ﷺ پورې ، دا نور شرطونه اتفاق نه دي ، يو/١ شرط ﴿لا يحصیٰ عددهم﴾ چې دا صرف د بعضي علماؤ مسلک دے او په هغې کښې زمونږ مصنف ﷫ هم دے ، جمهورو ﷭ دا خبره شرط کړې ده چې متواتر کښې به يو/١ خاص عدد وي ، بيا په عدد کښې مختلف اقوال دي: يو/١ قول دا چې دا به څلور/٤ کسان وي او دليل دا وائي چې په شهادت کښې غټ عدد څلور/٤ کسان دي او په هغوئ باندې حد راځي ، علم يقيني پرې ثابتيګې ، دويم/٢ قول دا چې دا به پنځه/٥ کسان وي او دليل دا وائي چې په څلورو/٤ کسانو حد د زنا ثابتيګې خو په پنځم/٥ باندې به قاضي تزکية د دغه ګواهانو کوي ، دريم/٣ قول دا چې دا به اووه/٧ کسان وي ؛ ځکه حديث کښې راځي چې سپے يو شئ جوټه کړي نو اووه/٧ ځله دې اوينځلے شي ، نو معلوم شوه چې پدې سره تيقّن راځي ، څلورم/٤ قول دا چې دا به لس/١٠ کسان وي ؛ ځکه د لسو/١٠ نه چې خکته وي نو هغوئ ته اٰحاد وائي او چې لسو/١٠ ته ورسيګې نو د احادو نه بره شي افراد شي ، پنځم/٥ قول دا چې دا به دولس/١٢ وي او استدلال ددې نه نيسي چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾[2] او دغه شان ﴿ٱثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾[3] ، شپږم/٦ قول دا دےچې څلويښت/٤٠ کسان به وي ؛ ځکه الله فرمائي: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ

---

[1] سورة مؤمنون، الآية:۴۴.
[2] سورة توبه، الآية:۳۶.
[3] سورة مائدة، الآية:۱۲.

ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[1] او پدې وقت كښې د مؤمنانو عدد څلويښت/٤٠ وو او اتم/٨ قول دا چې دا به اويا/٧٠ كسان وي او استدلال نيسي ددې قول د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَاۖ﴾[2] خو د مصنف ﷫ په نزد دغه مذهب راجح نه وو ؛ ځكه يې اوئيل: ﴿لايحصىٰ عددهم﴾.

عدالت بعضي خلقو شرط كړے دے او بعضي خلق وائي چې عدالت شرط نه دے ؛ لهٰذا كه غير عادلانو د يوې/١ خبرې په باره كښې اطلاع وركړه چې د هغوئ راجمع كيدل په دروغو عقل جائز نه ګڼړي نو هغې لره به هم اعتبار وي ، خو د مصنف ﷫ په نزد باندې عدالت شرط دے ؛ ځكه زمونږ كلام په حديث د رسول ﷺ كښې دے چې دا يو ديني امر دے ،او ددغه خلقو دا خبره د دنيوې امورو سره تعلق ساتې چې په دنياوې امورو كښې د تواتر دپاره عدالت شرط نه دے.

تبائن د أماكنو د جمهورو ﷭ په نزد نه دے شرط ، بلكه كه د يو بلد خلقو خبر وركړو چې عقل د هغوئ راجمع كيدل په دروغه جائز نه ګڼړي نو پدې سره هم تواتر راځي ، خو مصنف ﷫ دا هم شرط كړو چې دا مونږ نه شو وئيلے ؛ ځكه امكان شته چې د يو بلد خلق په يوه/١ غلطه خبره باندې راجمع شي ، د إتحاد البلد د وجې نه پكښې دا احتمال قوي دے.

﴿ويدوم هذا الحد..﴾ دا اتفاقي شرط دے او پدې سره يې دفع د اعتراض وكړه چې يهود خو هم د خپل دين د **تَوَاتُر** دعوىٰ كوي ، حالانكه هغه مونږ نه منو؟ **جواب:** د هغوئ په دين كښې **تَوَاتُر** نشته ؛ ځكه په هغې كښې انقطاع راغلي ده ، په رسيدلو كښې موسىٰ ﵇ ته په زمانه د بخت نصر او په زمانه د جالوت كښې ددوئ دين بالكل ختم شوے وو.

﴿و ذٰلک مثل نقل القرآن..﴾ مثال پيش كوي دپاره د متواتر ، خو دا مثال د تواتر د حديث نه دے بلكه د مطلق تواتر دے ، لكه: نقل كول د قرآن ، **صلٰوة خمسه** ، اعداد د ركعتونو او مقادير د زكوٰة يا ددې غوندې نور ، لكه: په جنايتونو كښې چې كوم ضمان راځي يا اعداد د طواف يا وقوف على العرفات ؛ چې دا په تَوَاتُر سره رانقل شو دي ، په هره زمانه كښې دومره خلقو رانقل كړې دي چې د هغوئ راجمع كيدل په دروغو باندې عقل جائز نه ګڼړي او پدوئ كښې عدالت او كثرت دے ، تبائن د أماكنو دے پكښې او اتصال يې نبي ﷺ ته دائم دے ، د حديث متواتر دپاره مصنف ﷫ مثال ذكر نه كړو ؛ ځكه دې خبره كښې اختلاف دے چې حديث متواتر لفظاً شته او كه نشته؟ معنىً كښې اتفاق دے چې معنوې حديث متواتر شته ، بعضي علماء وائي لفظاً حديث متواتر نشته او بعضي علماء وائي شته ، چې هغه حديث د ﴿**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**﴾[3] يا ﴿**الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ**

---

[1] سورة انفال، الآية:٦٤.
[2] سورة اعراف، الآية:١٥٥.
[3] صحيح البخاري (١/ ٦)

أَنْكَرَ﴾[1] داسې نور هم اقوال دي پکښې ؛ نو مصنف ﷺ د هغې دپاره مثال ذکر نه کړو ؛ ځکه احتلاف دے پکښې.

سوال: بيا خو تقسيم د خبر مُسْنَدْ اقسام ثلاثۀ ته صحيح نه شو د وجې د عدم وجود د خبر متواتر نه په حديث مُسْنَدْ کښې؟ **جواب:** دا تقسيم په اعتبار د وجود بِالتَّصور سره دے ، نه په اعتبار د وجود خارجي يا په اعتبار د هغه علماؤ سره چې هغوئ په تواتر لفظې باندې قائل دې.

﴿و أنه يوجب علم اليقين..﴾ دا يې حکم ذکر کوې چې خبر متواتر علم يقيني بديهي فائده کوې ، لکه چې څنګه په سترګو ليدلو سره علم يقيني حاصليګي ، ﴿وأنّه يوجب علماً﴾ سره يې رد وکړو په هغه چا چې هغوئ بالکل د **تَوَاتُر** د علم نه انکار کوې وهمي خلق دي ﴿علم اليقين﴾ سره يې رد وکړو په معتزلو باندې چې هغوئ وائې دا علم يقيني نه راولې ، بلکه علم ظَنِّي راولې ، دليل دا وائې چې متواتر د احادو نه جوړيګي او هر واحد کښې ظَنْ دے او ضَمْ د ظَنْ إِلَى الظَّن نه پيدا کوې مګر ظَنْ ، مونږ ورته وايو چې د کل مجموعې او کل افرادې په مينځ کښې فرق وې ، هر واحد هر واحد کښې قوت نه وې ، خو مجموعه ترې چې جوړه شي نو د هغې نه غټ قوت جوړيګي ، لکه: د رسۍ يو يو تار کټ کيږې او چې ډير راجمع شي نو بيا نه کټ کيږې ﴿علماً ضرورياً﴾ سره يې رد وکړو په بعضې نورو علماؤ باندې ، لکه : ابو الحسن ، ابوالقاع کعبي ، امام الحرمين ، امام غزالي ﷺ ؛ هغوئ وائې دا افاده د علم يقينی کوې ، خو افاده د علم ضرورې ـ بديهي ـ نه کوې ، بلکه د نظرې کوې ؛ نظرې هغې ته وائې چې هغه محتاج وې ترتيب د مقدّماتو ته او بديهي هغې ته وائې چې ترتيب د مقدّماتو ته محتاج نه وې ، دليل د هغوئ دا دے چې که دې علم بديهي فائده کولے نو پديکښې به اختلاف نه راتلے ؛ ځکه په بديهياتو کښې اختلاف نه راځې ، خو مونږ ورته وايو چې علم ضرورې ځکه فائده کوې چې په **تَوَاتُر** سره کومه خبره ثابت شي دا که ته داسې خلقو ته پيش کړې چې هغوئ په دلائلو نه پوهيګي ؛ نو هم د هغوئ علم يقيني راولې ، لکه: شپنکې ته په **تَوَاتُر** سره خبره وکړې نو هغه په هيڅ نه پوهيګي خو علم يقيني ورلره راولې او پاتې شوه دا خبره چې بديهياتو کښې اختلاف نه راځې او پديکښې اختلاف دے؟ نو د هغې جواب دا دے چې دا اختلاف کله د عدم اُلْفَتْ د وجې نه هم راځې چې انسان يو بديهي نه پيژني او کله د عدم فرق نه په درميان د کُلْ او جُزء کښې ، لکه: خلق وائې د طاؤس لکۍ د طاؤس نه غټه ده ا و دا لکۍ جزء دے د طاؤس نه ، ددې بديهي نه انکار کوې چې: «**الکل اعظم من الجزء**» نو دې خلقو د کل او جزء معنی نه وې پيژندلې چې کل عبارت دے د طاؤس سره د لکۍ نه او جزء عبارت دے فقط د لکۍ نه او داخبره بديهي ده چې طاؤس سره د لکۍ نه غټ وې په مقابله د لکۍ کښې او دريم/٣ د بديهياتو نه انکار د ضد او عناد د وجې نه کوې.

---

[1] معرفة السنن والآثار (١٤/ ٢٩٧)

تشريح المشهور

وَ المَشْهُورُ، وَ هُوَ مَاكَانَ مِنَ الآحَادِ فِى الأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُه قَوْمٌ لَايُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُم عَلَى الكَذِبِ، وَ هُم القَرْنُ الثَّانِى وَ مَنْ بَعْدَهُم وَ أُولٰئِکَ قَومٌ ثِقَاتٌ أَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُونَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَ تَصْدِيْقِهِم بِمَنْزَلَةِ المُتَواتِرِ، حَتّٰى قَالَ الجَصَّاصُ: إِنَّه أَحَدُ قِسْمَيِ المُتَوَاتِرِ وَ قَالَ عِيسٰى بنُ أَبَانَ: يُضَلَّلُ جَاحِدُه وَ لَا يُكْفَرُ وَ هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ المَشْهُورَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّةً لِلعَمَلِ بِه بِمَنْزَلَةِ المُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِه عَلٰى كِتَابِ الله تَعَالىٰ، وَ هُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا، وَ ذٰلِکَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَ المَسْحِ عَلَى الخُفَّيْنِ وَ التَّتَابُعِ فِى صِيَامِ كَفَّارَةِ اليَمِينِ لٰكِنَّه لَمَّا كَانَ مِنَ الآحَادِ فِى الأَصْلِ ثَبَتَ بِهِ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ اليَقِينِ

ترجمه: *او خبر مشهور هغه حديث دے چې وې د احادو نه په اصل كښې ـ يعنى قرن د صحابوو كښې ـ بيا خور شي ، نو وګرځي چې نقل كوې هغه لره يو قوم چې په وهم كښې نه شي راتلے راجمع كيدل د هغوئ په دروغو باندې او دا ناقلين د قرن ثاني او د هغوئ نه ورسته خلق دې او دا قوم ثقه وې ، علماء او مشران ددين وې نه وې مُتْهَمْ په دروغو باندې ، نو وګرځيدو دا خبر په شهادت ددغه أئمو او په تصديق د دوئ په منزله د متواتر تردې چې وئيل دي ابوبكر جصاص ﷺ دا متواتر يو/١ د هغه دوو/٢ قسمينو د متواتر نه دے ،او وئيل دې عيسىٰ بن ابان چې ګمراه دے انكار كونكے ددې او نسبت د كفر نه شي كيدلے منكر ددې ته او دا صحيح دے زمونږ په نزد ؛ ځكه مشهور په شهادت د سلفو صالحينو (چې اصحاب د قرن ثاني او ثالث دې) ګرځيدلے دے حجت دپاره د عمل پدې مشهور په منزله د متواتر ؛ نو صحيح دے پدې خبر مشهور زيادت په كتاب الله او دا زيادت نسخ ده زمونږ په نزد باندې او دا زيادت په كتاب الله لكه زيادت د رجم شو په كتاب الله باندې ، زيادت د مسح عَلَى الخُفَّين او زيادت په كفارة د يمين كښې د قيد د **تَتَابُعْ** ، ليكن دا خبر مشهور هر كله چې وو د احادو نه په اوّل كښې ، ثابت شوه پدې سره شبهة چې ساقط شو پدې شبهې سره علم يقيني*

تشريح: ﴿وَالمَشْهُورُ وَ هُوَ مَا..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/١ قسم د خبر مسند نه چې خبر متواتر دے ؛ نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويم/٢ قسم د خبر مُسْنَدْ چې خبر مشهور دے ؛ ځكه تفصيل بعد الإجمال أَوْقَعُ فِي الذّهن وې ، بل دا چې تفصيل ته محتاج دے ، تفصيل كښې يې په دويم/٢ مقام كښې ذكر كړو ؛ ځكه ترقي د اعلىٰ نه په طرف د ادنىٰ كوې او تفصيل داسې كوې چې تعريف د خبر مشهور به وكړې په ﴿وهو ماكان من الآحاد﴾ سره ، تفريع به وكړې په ﴿حتّٰى قال الجصاص﴾ سره ، حكم به ورلره ذكر كړې په ﴿وقال عيسىٰ بن ابان﴾ سره ، اختلاف به ذكر كړې په حكم كښې په ﴿وهو الصحيح عندنا﴾ سره ، مثال به ورلره ذكر كړې په ﴿وذٰلک مثل زيادة الرجم﴾ سره او دفع د وهم به وكړې په ﴿لٰكِنَّه لَمَّا كَانَ﴾ سره.

﴿مشهور﴾ صيغة د اسم مفعول ده د «**شَهَرَ يَشْهُرُ**» نه ، معنى يې ظهور او وضاحت دے ، لكه: «**شَهَرَ سَيْفه، أَىْ: ظَهَرَ وَ وَضَحَ**» مصطلح مشهور كښې هم د وضاحت او ظهور معنى پرته ده ، يا مشهور

د «**شَهَرَ العِلمُ إِذَا اِنْتَشَرَ**» نه دے ، مصطلح مشهور كښې هم لغوې معنى د انتشار پرته وې ، اصطلاحې تعريف مصنف ﷺ کړے دے حاصل د هغې دا دے چې په قرن د صحابؤ کښې دا دومره خلقو نه وې رانقل کړے چې عقل د هغوئ راجمع كيدل په دروغو جائز نه ګنړې ، بلکه لګو خلقو رانقل کړے وې چې عقل د هغوئ راجمع كيدل په دروغو جائز ګنړې ، ليکن په قرن ثاني او ثالث کښې دومره خلقو رانقل کړے وې چې عقل د هغوئ راجمع كيدل په دروغو جائز نه ګنړې او كه په قرن اوّل کښې دومره خلقو رانقل کړے وې چې عقل د هغوئ راجمع كيدل په دروغو جائز نه ګنړې نو د هغې نه متواتر جوړيګې او كه قرن اوّل ، ثاني او ثالث کښې داسې خلقو نه وو رانقل کړے نو ددې نه خبر واحد جوړيګې ؛ نو دا د متواتر نه جدا شو پدې معنٰى چې په قرن اوّل کښې دومره خلقو نه دے رانقل کړے چې عقل د هغوئ راجمع كيدل په دروغو جائز نه ګنړې او د خبر واحد نه جدا شو پدې سره چې په دويم/٢ او دريم/٣ قرن کښې دومره خلقو رانقل کړے دے چې عقل د هغوئ راجمع كيدل په دروغو جائز نه ګنړي.

﴿وأُولٰئِکَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ..﴾ دا عبارت يې ځکه اوئيلو چې نفس د ډيرو خلقو رانقل كول په دويم/٢ او دريم/٣ قرن کښې كافي نه دي ؛ ځکه دا مسئله دنيوې نه ده علمي مسئله ده ؛ نو دا به داسې خلق وې چې ثقه به وې ، أئمه د دين به وې ، **مُتْهَمْ بِالكَذِبْ** به نه وې.

﴿فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ..﴾ دا پرې تفريع كوې چې وګرځيدو دا خبر په شهادت ددغه أئمؤ او په تصديق ددوئ په منزله د متواتر ، عين متواتر نه ؛ ځکه عين متواتر هغه وې چې قرن اوّل کښې هم دغه شان خلق هغې لره رانقل کړې او په منزله د متواتر دے ، لکه څنګه چې په متواتر سره علم يقيني راځي نو پدې سره هم علم يقيني راځي ، خو دومره فرق دے چې متواتر سره علم يقيني بديهي راځي ؛ ترتيب د مقدّماتو ته محتاج نه وې ،او پدې سره علم يقيني استدلالي راځي ؛ ترتيب د مقدّماتو ته محتاج وې.

﴿حَتّٰى قَالَ الجَصَّاصُ..﴾ دا پدې خبره تفريع ده چې ﴿فَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ﴾ او دا تفريع دپاره د تأئيد ددې خبرې ده چې ددغه خلقو په تصديق باندې دا په منزله د متواتر دے اګر چې دا مذهب د ابوبكر جصاص ضعيف دے ؛ خو د تأئيد دپاره مذهب ضعيف ذكر كولے شې اګر چې عمل پرې نه شي كولے ، د ابوبكر جصاص صاحب په نزد باندې متواتر په دوه/٢ قسمه دے يو/١ هغه متواتر چې لفظاً او معنىً دواړه وې ،او بل هغه چې لفظاً متواتر نه وې خو معنًى وې ، مثال يې ورلره خبر مشهور ذكر کړے دے ،او دليل يې دا وئيلے دے چې خبر متواتر لفظاً او معنىً هم مفيد د علم يقيني وې او دا هم مفيد د علم يقيني وې او په هغې باندې يې نتيجه دا مرتب کړې ده چې د خبر متواتر نه څوک انكار وکړې نو هغې ته د كفر نسبت كيدے شي ؛ لهٰذا كه د خبر مشهور نه هم چا انكار وکړو نو نسبت د كفر به ورته كيدے شي.

﴿وَقَالَ عيسى بنُ ابان..﴾ دې ځائے نه حکم ذکر کوې د خبر مشهور ؛ چې عيسٰى بن ابان وائې: ﴿يُضَلَّلُ جَاحِدُه وَ لَايُكَفَرُ﴾ نسبت د ضلالت به کيدے شې منکر ددې ته ، نسبت د کفر به نه شي کيدے او وجه دا ده چې د خبر متواتر نه څوک انکار وکړې نو پدې سره تخطيه د قول د پيغمبر ﷺ راځي ؛ ځکه متواتر د پيغمبر ﷺ قول وې بغير د شک او شبهې نه او د پيغمبر ﷺ قول ته نسبت کول د خطاء کفر دے او د خبر مشهور نه چې څوک انکار کوې ؛ نو دا **تَخْطِيَة** د علماؤ کوې ؛ ځکه په اوّل سر کښې پکښې شبهه ده د هغې شبهې د وجې نه کيدے شې چې دا د پيغمبر ﷺ قول نه وې او **تَخْطِيَة** د علماؤ ضلالت وې کفر نه وې ﴿وَ هُوَ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا﴾ پدې کښې اشاره کوې اختلاف او مذهب مختاره ته ددې دواړو نه ؛ چې هغه مذهب د عيسٰى بن ابان دے ﴿لِأَنَّ الْمَشْهُورَ..﴾ دا ورلره دليل ذکر کوې ؛ چې څنګه متواتر عمل واجبوې نو خبر مشهور هم عمل واجبوې ، خو فرق دومره دے چې خبر متواتر د پيغمبر ﷺ په قول سره عمل واجبوې او پديکښې په اوّل سر کښې شبهه ده نو په شهادت د سلفو سره دا عمل واجبوې ؛ نو مونږ ورته عين متواتر نه شو وئيلے بلکه په منزله د متواتر به ورته وايو.

﴿فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ..﴾ دا بله تفريع کوې پدې باندې ؛ حاصل د تفريع دا دے چې په خبر واحد سره زيادت په کتاب الله جائز نه دے او په خبر متواتر سره نسخ د کتاب الله جائز ده او په خبر مشهور سره زيادت په کتاب الله جائز دے ؛ نو سوال جوړ شو چې مونږ خو اوريدل دې چې په خبر مشهور سره نسخ د کتاب الله جائز نه ده ، نسخ د کتاب الله په خبر متواتر سره راځې ؛ ځکه چې په نسخ کښې دا قانون دے چې ناسخ به د منسوخ نه قوي وې ، يا به ورسره مساوې وې او خبر متواتر د نص د کتاب الله سره په قوت کښې مساوې دے او خبر مشهور داسې نه دے لهٰذا پدې سره نسخ د کتاب الله جائز نه ده ، بل طرفته دوئ وائې چې په خبر مشهور سره زيادت په کتاب الله جائز دے او زيادت په کتاب الله نسخ ده ؛ نو ددې نه دا معلوم شوه چې نسخ جائز ده په خبر مشهور سره؟ **جواب:** يو/١ نسخ ده چې هغه عبارت دے د ارتفاع د حکم نه دا په خبر مشهور سره جائز نه ده ، دويم/٢ زيادت دے په زيادت کښې بيا دوه/٢ حيثيته دې ، يو/١ حيثيت د بيان لکه يو/١ آيت مطلق وې په خبر مشهور سره د هغې تَقْيِيد وشي ، دا د هغې دپاره بيان شي ؛ نو په يو/١ جهت سره دا بيان شو خو په بل جهت سره يې د هغې اطلاق رفع کړو د هغې په ځائے يې تَقْيِيد راوستو نو دا نسخ شوه ؛ لهٰذا په کوم ځائے کښې چې راځې چې نسخ د کتاب الله په خبر مشهور سره نه ده جائز ؛ نو د هغې نه خالص نسخ مراد ده چې جهت د بيان پکښې نه وې ، دې مقام کښې مراد هغه دے چې مِنْ وجه بيان وې او مِنْ وجه نسخ وې.

﴿وَ ذٰلِکَ مِثْلُ زِيَادَة الرَّجَمِ﴾ وضاحت بالمثال کوي ؛ کتاب الله کښې دا راغلي دي چې: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾[1] چې زنا کاره ښځه او زنا کار سړے که محصن وي او که غير محصن د هغې دپاره حد سل/١٠٠ جلد دے ، ليکن په خبر مشهور چې امام مسلم ﷺ رانقل کړے دے په حواله د عبادة بن صامت ﷺ چې: ﴿**الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ**﴾[2] سره دا مطلق د کتاب الله مقيّد شو چې: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾[3] د غير محصن دپاره دي او د محصن دپاره رجم دے ؛ نو زيادت په کتاب الله وشو په خبر مشهور سره او دي خبر مشهور مِنْ وجه د هغې بيان وکړو او مِنْ وجه يې رفع د حکم وکړه. **سوال:** په حديث کښې خو دوه/٢ حکمه ذکر دي ، جلد او رجم حالانکه تاسو صرف په رجم قائل يئ؟ **جواب:** دا حکم د جلد منسوخ دے پدې مَنْسُوخُ التِّلاوة قول د الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿**الشيخة والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم**﴾ او دغه شان پدې قول د نبي ﷺ چې: ﴿**زَنىٰ ماعز فَرُجِم**﴾ ، ليکن علامه بحر العلوم الکهنوي ﷺ په **فَوَاتِحُ الرَّحْمُوت** کښې چې دا شرح د **مُسَلَّمُ الثُّبُوت** ده فرمائي چې دا مثال پيش کول د خبر مشهور دپاره صحيح نه دے ؛ ځکه رجم په متواتر المعنى خبر سره ثابت شوے.

﴿وَالمَسْحُ على الخُفَّين﴾ دويم/٢ مثال دے دپاره د خبر مشهور ، چې کتاب الله کښې د ښپو باره کښې غَسَل دے ، الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾[4] ددې آيت نه معلوم شوه چې ښپې به وينځې عام ددې نه که موزې دې په ښپو وي او که نه وي ، ليکن بل طرفته خبر مشهور چې د علي ﷺ حديث دے: ﴿**عَنْ شُرَيْحِ بْنِ هَانِئٍ، قَالَ: أَتَيْتُ عَائِشَةَ أَسْأَلُهَا عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ، فَقَالَتْ: عَلَيْكَ بِابْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَسَلْهُ فَإِنَّهُ كَانَ يُسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْنَاهُ فَقَالَ: «جَعَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ، وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ»**﴾[5] پدې حديث سره په دغه نص د کتاب الله زيادت شوے دے چې دا غَسَل د رِجْلَيْنُو حکم دپاره د غير د حالت تَخَفُّف دے او په حالت د تَخَفُّف کښې مسح ده ، چنانچه امام احمد ﷺ فرمائي: ﴿**لَيْسَ فِي قَلْبِي مِنْ الْمَسْحِ شَيْءٌ فِيهِ أَرْبَعُونَ حَدِيثًا عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِّ – صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – مَا رَفَعُوا وَمَا وَقَفُوا**﴾[6] او دغه شان حسن بصري ﷺ ته منسوب دي فرمائي: ﴿**حَدَّثَنِي سَبْعُونَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ – صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –**

---

[1] سورة نور، الآية:٢.
[2] صحيح مسلم (٣/ ١٣١٦)
[3] قدمَرَّ
[4] سورة مائده، الآية:٦.
[5] صحيح مسلم (١/ ٢٣٢)
[6] فتح القدير للكمال ابن الهمام (١/ ١٤٣)

«أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ»﴾[1] پدې وجه بعضې علماء دا وائي چې دا مثال هم د خبر مشهور دپاره پيش کول صحيح نه دي ؛ ځکه مسح عَلى الخُفَّين هم په تَوَاتُر سره ثابت شوي ده.

﴿وَالتَّتَابُع فى صِيامٍ﴾ دريم/٣ مثال ذکر کوې دپاره د خبر مشهور ، قرآن کنبې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى د **کفارة اليمين** باره کنبې فرمائي: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾[2] او په قرأة د عبد الله بن مسعود کنبې چې هغه حديث مشهور دے دا الفاظ راغل دي: ﴿**فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ**﴾[3] نو پدې سره زيادت شوے دے په نص د کتاب الله.

﴿لٰكِنَّه لَمَّا كَان....﴾ دې سره دفع د وهم کوې چې هر کله مشهور په منزله د متواتر دے او زيادت په کتاب الله باندې پدې سره جائز دے ؛ نو پکار دا ده چې پدې سره داسې علم يقيني راشي چې څنګه په خبر متواتر سره راځي ،حالانکه تاسو وايئ او د عيسى بن ابان مسلک هم دے چې دا موجب د علم طمانية دے ، د علم اليقين موجب نه دے؟ **جواب:** په ابتداء کنبې دا د خبر واحد په منزله دے ؛ نو پديکنبې شبهة راغله نو د شبهې د وجې نه مفيد د علم اليقين نه ګرځي او مفيد د علم طمانية ګرځي.

تشريح خبر الواحد

وَ خَبَرُ الوَاحِدِ وَ هُوَ الَّذِي يَرْوِيْهِ الوَاحِدُ أَو الإِثْنَانِ فَصَاعِداً بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ المَشْهُورِ وَ المُتَوَاتِرِ، وَ حُكْمُه إِذَا وَرَدَ غَيرَ مُخَالِفٍ لِلكِتَابِ، وَ السُّنَّةِ المَشْهُورَةِ فِى حَادِثَةٍ لَا تَعُمَّ بِهَا البَلْوىٰ وَ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ ﷺ الإِخْتِلَافُ فِيهَا و تَرْكُ المَحَاجَّةِ بِه أَنَّه يُوجِبُ العَمَلَ بِشُرُوطٍ تُرَاعٰى فِى المُخْبِرِ، و هِىَ أَرْبَعَةٌ اَلإِسْلَامُ ،وَ العَدَالَةُ، وَ العَقْلُ الكَامِلُ، وَ الضَّبْطُ فَلَايَجِبُ العَمَلُ بِخَبَرِ الكَافِرِ، والفَاسِقِ، والصَّبِيِّ، وَالمَعْتُوهِ، وَالَّذِى اِشْتَدَّتْ غَفْلَتُه خِلْقَةً أَوْ مُسَامَحَةً أَوْ مُجَازَفَةً، وَالمَسْتُورُ كَالفَاسِقِ لَايَكُونُ خَبَرُه حُجَّةً فِى بَابِ الحَدِيثِ مَالَمْ يَظْهَر عَدَالَتُه إِلَّا فِى الصَّدْرِ الأَوَّلِ عَلٰى مَا نُبَيِّنُ

ترجمه: *او خبر واحد هغه دے چې نقل کوې دې لره يو/١ يا دوه يا زيات ددې نه پس د هغې نه چې وې خکته د مشهور او متواتر نه ،او حکم د خبر واحد کله چې وارد شې په داسې حال کنبې چې نه وې مخالف د کتاب او سنت مشهور او راشې په يوه/١ داسې حادثه کنبې چې نه وې عام په دغه حادثه سره ګرفتارې او نه وې خکاره شوے د صحابؤ نه اختلاف پديکنبې او پريخودل د دليل نيولو پدې سره ، يقيناً دا خبر واحد واجبوې عمل لره په هغه شروطو سره چې د هغې لحاظ کولے شي په راوې کنبې او هغه څلور/٤ دې اسلام ، عدالت ، عقل کامل او ضبط ؛ نو نه دے واجب عمل په خبر د کافر ، فاسق ، صبي او معتوه او د هغه کس خبره نه شي قبليدے چې زيات وې غفلت د هغه خلقةً يا

[1] فتح القدير للكمال ابن الهمام (١/ ١٤٣)
[2] سورة مائده، الآية:٨٩.
[3] تفسير ابن كثير ط العلمية (٣/ ١٥٩)

مساحمةً يا اټكلي ،او مَسْتُور الحَال پشان د فاسق دے ، نه کيږي خبر دده حجت په باب د حديث کښې تر څو چې نه وې ښکاره شوے دده عدالت مګر په صدر اوّل ـ قرن د صاحبؤ ـ کښې بناء په هغه چې مونږ به بيان کړو*

تشريح: ﴿وَخَبر الواحد و هو الذى..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د دوو/۲ قسمونو د خبر د مُسْنَدْ نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د دريم/۳ قسم د خبر د مُسْنَدْ ؛ ځکه تفصيل بعد الإجمال أَوْقَعْ فِي الذّهن وي ، تفصيل کښې يې په دريم/۳ مقام کښې ځکه ذکر کړو چې ترقي د اعلیٰ نه ادنیٰ ته روانه ده او تفصيل داسي کوي چې تعريف به وکړي په ﴿وهو الذى يرويه الواحد﴾ ، حکم به ورلره ذکر کړي په ﴿وحكمه أنه يجب العمل﴾ سره ، او ددې دپاره به اته/۸ شرطونه ذکر کړي په ﴿إذا ورد غير مخالف...﴾ او په ﴿بشروط تراعى...﴾ سره او بيا به د هغې شروطو تفصيل وکړي په ﴿والمستور كالفاسق..﴾ سره.

﴿خبر الواحد﴾ واحد يو/۱ ته وائي په لغت کښې ، مصطلح خبر واحد ته ځکه خبر واحد وائي چې د مصطلح تعريف دري/۳ جزئه دي ، يو/۱ جزء پکښې واحد راغلے دے ؛ ديته **تَسْمِيَةُ الكُل بِإِسْمِ الجُزء** وائي ، اصطلاحي تعريف ماتن ﷫ کړے دے: "چې دا خبر واحد هغه دے چې نقل کوې دې لره يو/۱ يا دوه/۲ يا زيات ددينه ، پس د هغې نه چې وې لاندې د مشهور او متواتر نه" ﴿الواحد﴾ سره يې رد وکړو په جبائي معتزلي باندې هغه وائي چې د يو/۱ کس روايت لره اعتبار نشته او دليل دا وائي چې نبی ﷺ د يو/۱ کس په قول باندې اعتماد نه دے کړے چې د مازيګر په مونځ کښې نبی ﷺ سهو شو او دوه/۲ رکعته يې وکړه د څلورو/٤ په ځائے باندې ؛ نو ذُواليَدين نومې يو صحابی نبی ﷺ ته اوئيل: ﴿**يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَسِيتَ أَمْ قُصِرَتِ الصَّلَاةُ؟ قَالَ: «لَمْ أَنْسَ، وَلَمْ تُقْصَرِ الصَّلَاةُ»**﴾(۱) نو ذواليدين اوئيل چې بعضې خو ددې نه شوې دي ؛ نبی ﷺ ابوبکرصديق او عمر ﷠ ته متوجة شو چې دا ذُواليَدين څه وائي دا صحيح دي؟ هغوئ تصديق وکړو ؛ نو نبی ﷺ باقی مانده دوه/۲ رکعته وکړه او سجده سهو يې وکړه ، که د يو/۱ کس په خبر باندې عمل راتلے نو نبی ﷺ به عمل کړے وے ؛ جمهور ﷭ جواب کوې چې نبی ﷺ د ذُواليَدين په خبره ددې وجه نه عمل نه وو کړے چې دا خبر واحد په داسي مقام کښې وو چې «**عَمَّ به البَلوٰى**» چې اکابر صحابه ابوبکر صديق او عمر ﷠ موجود وو او هغوئ تپوس ونه کړو ؛ نو نبی ﷺ ځکه اعتماد ونه کړو چې دے به خطاء شوے وې او مونږه هم دا وايو چې کله داسي مقام کښې خبر واحد راشي چې بلویٰ پرې عامه وي نو هلته بيا په خبر واحد باندې عمل نه شي کيدے ﴿أو الإثنان﴾ سره يې رد وکړو په بعضې نورو خلقو باندې ؛ ځکه بعضې خلقو داخبره کړې ده چې خبر واحد کښې به کَمْ از کَمْ څلور/٤ کسان وي او وجه دا وائي چې دا د دين خبره ده ، مُهْتَمْ بِالشّان ده او په باب د معاملاتو کښې د شاهد دپاره څلور/٤ کسان آخرې حد دے ؛ نو پکار ده

---

(۱) سنن أبي داود (۱/ ۲٦٥)

چې د دين په باب کښې هم څلور/٤ کسان شي ، مصنف ﷺ پرې رد وکړو چې دوه/٢ هم کافي دې او په شهادت کښې دوه/٢ يا څلور/٤ کسان خلاف القياس ثابت دې ﴿بعد أن يكون..﴾ معنى دا زيادت به پديکښې راغلے وې د دوو/٢ ؛ خو حد د تواتر او شهرت ته به نه وې رسيدلې په قرن ثاني او ثالث کښې ؛ ځکه د قرون ثلٰثؤ نه بعد اکثر احاديث حد د شهرت او تواتر ته رسيدلې دې ، يعني دومره خلق هغه رانقل کوې چې د هغوئ راجمع کيدل عقل په دروغو جائز نه ګنړي ؛ ځکه تدوين شوے دے.

﴿وحكمه إذا ورد...﴾ د دې ځائے نه د خبر واحد حکم ذکر کوې چې ﴿أنه يوجب العمل﴾ خو د هغې دپاره اته/٨ شروط ذکر کوې چې دا اته/٨ شرطونه راشي نو هله به داحکم وې او که دا شرطونه نه وو نو بيا به دا حکم نه وې ، بيا پدې اته/٨ شرطونو کښې څلور/٤ شرطونه د نفس خبر سره تعلق ساتې او څلور/٤ شرطونه د مُخبر ـ راوې ـ سره تعلق ساتې ، نفس خبر سره چې تعلق ساتې هغه مخکښې ذکر کوې ، اوّل شرط دا دے چې خبر واحد به هله عمل واجبوې چې دا د نص د کتاب الله نه مخالف نه وې ، که مخالف وو او تأويل يې ممکن وو په سهولت سره نو «**فَبِهَا وَ نِعْمَتْ**» او که تأويل يې نه وو ممکن ؛ نو بيا به دا خبر واحد موجب د عمل نه وې بالإتفاق ؛ ځکه نص د کتاب الله قطعي دے او خبر واحد ظنّي ، ظنّي د قطعي مقابله نه شي کولے ، دغه شان خبر واحد به د عموم د کتاب الله او د ظاهر د کتاب الله نه خلاف نه وې ، که خلاف وو او تأويل پکښې کيدے شو نو «**فَبِهَا وَ نِعْمَتْ**» او که تأويل پکښې نه شو کيدے نو بيا به په نص د کتاب الله عمل کو او خبر واحد به ترک کړو.

مثال د هغې چې خبر واحد د نص د کتاب الله نه بظاهر خلاف واقع شوے وې دا حديث چې: ﴿**مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ**﴾[١] د حديث د ظاهر نه دا معلوميږي چې څوک **مَسُّ الذَّكر** وکړي نو اودس دې وکړي او بل طرفته قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾[٢] چې په قباء مسجد کښې څه کسان دي او هغه محبت ساتې د پاک والي سره ، مفسّرين ددې باره کښې وائي چې دې خلقو به استنجاء بِالمَاء کوله او په استنجاء بِالمَاء کښې **مَسُّ الذَّكر** راځي ؛ نو د خبر واحد نه دا معلوم شوه چې **مَسُّ الذَّكر** سره اودس ماتيګي او د نص د کتاب الله نه دا معلوميګي چې نه ماتيګي ، اوس که تأويل پکښې کوې چې په حديث کښې د وضوء نه وضوء لغوي مراد ده نو بيا تعارض نشته ، خو که ستا ترې وضوء شرعي مراد وې نو بيا تعارض راځي ؛ لهٰذا خبر واحد په پريږدو او عمل به په نص د کتاب الله باندې کو ، مثال د هغې چې د عموم يا ظاهر د کتاب الله مخالف راغلے وې ، لکه حديث: ﴿**لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**﴾[٣] ددې حديث نه دا معلوم شوه

---

[١] سنن أبي داود (١/ ٤٦)
[٢] سورة توبه، الآية:١٠٨.
[٣] سنن الترمذي ت شاكر (٢/ ٢٥)

چې د فاتحة لوستل په مانځه کښې فرض دې او چې فاتحة دې ونه وئيله نو مونځ دې نه کيږي ، بل طرف ته قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾[1] ددې نه دا معلوم شوه چې که غير د فاتحة نه چا قرأت د قرآن وکړو نو هم فرض اداء شو ؛ نو که څوک تأويل کوې چې د حديث نه وجوب د فاتحة واخلي او د كتاب الله نه فرضيت د قرأت مراد واخلي نو «فَبِهَا وَ نِعْمَتْ» خو که تأويل نه کوې او په خپله معنیٰ يې پريګدې نو خبر واحد د عام د كتاب الله نه مخالف راځې ؛ لهٰذا عمل به په عام د كتاب الله باندې کيږي.

دويم/٢ شرط دا دے چې خبر واحد به هله موجب د عمل وي چې نه وي مخالف د حديث مشهور نه ؛ ځکه خبر مشهور أقوىٰ وي او خبر واحد غير أقوىٰ دے ، غير أقوىٰ د أقوىٰ مقابله نه شي کولے ؛ لهٰذا که خبر واحد کښې تأويل کيدو بغير د تَعَسُّفْ نه نو «فَبِهَا وَ نِعْمَتْ» او که تأ ويل نه شو کيدے نو خبر واحد به ترک کړو او په خبر مشهور به عمل وکړو ، **مثال**: د عبد الله بن عباس ﵄ نه روايت دے چې ﴿أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ﴾[2] مسئله دا ده چې که د **مُدَّعِی** دپاره دوه/٢ ګواهان وو او جرح پرې ونه شوه نو قاضي به د هغې په حق کښې فيصله وکړې او که ګواهان نه وو نو **مُدَّعٰى عليه** نه به طلب د قسم کيږي او که د **مُدَّعِی** سره يو ګواه وو ؛ نو پدې صورت کښې د **مُدَّعِی** نه قسم اغستلے شي او که نه شي ، چې دا قَسَمْ د بل ګواه په ځائے قائم شي ؛ نو د حديث د ظاهر نه دا معلوم شوه چې نبی ﷺ داسې فيصله کړې وه چې د **مُدَّعِی** دپاره يو/١ ګواه وو او يو/١ يې ورلره قسم ورکړے وو [مسلم] ليکن ددې په مقابله کښې حديث مشهور چې امام بخاري او مسلم ﵉ رانقل کړے دے ﴿**البينة على المدعى واليمين على من أنكر**﴾[3] او دا هغه حديث دے چې قريب دے متواتر ته ؛ نو که دې حديث کښې مونږ تأويل وکړو چې نبی ﷺ فيصله کړې وه د **مُدَّعٰى عليه** دپاره په يمين د هغې ، سره د دينه چې د **مُدَّعِی** سره ګواه وو ؛ نو بيا تعارض نشته ، خو که دا تأويل نه کو نو دا حديث خلاف راځې ددغې خبر مشهور نه ؛ لهٰذا دا موجب د عمل نه ګرځي ، عمل به په حديث مشهور کيږي او دا رائے د امام بخاري ﵀ ده او د احنافو مسلک هم دے.

دريم/٣ شرط دا چې دا خبر واحد به په داسې واقعه کښې نه وي چې په هغې کښې عموم بلوىٰ وي ، بعضې داسې حادثات دې چې د هغې تعلق د ټولو خلقو سره وي او بعضې داسې حادثات دې چې هغه د يو/١ کس سره تعلق ساتي ؛ نو که حديث په داسې حادثه کښې وو چې عموم ګرفتارې پکښې نه وه نو بيا موجب د عمل دے ، خو که په داسې حادثه کښې راغلے وو چې هغې د عامو سره

---

[1] سورة مزمل، الآية:٢٠.
[2] صحيح مسلم (٣/ ١٣٣٧)
[3] لم أجد بهذااللفظ في البخاري ومسلم، ولفظ البخاري هكذا: ﴿أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِاليَمِينِ عَلَى المُدَّعَى عَلَيْهِ﴾ صحيح البخاري (٣/ ١٧٨)

تعلق ساتلو او عامو خلقو رانقل نه کړو چې حد د شهرت او تواتر ته ورسي؛ نو دا به بیا موجب د عمل نه وي ، کیدے شي راوي نه سهو شوي وي یا حکم منسوخ شوے وي ، مثال: حدیث د جهر بالتسمیه چې دا د ابوهریرة ﷺ نه نقل دے چې نبي ﷺ سورة فاتحة اوئیله او د هغې نه مخکښې یې جهر وکړو په تسمیة ، اوس دا خبر واحد دے ، سنداً پرې هم کلام دے ، قطع نظر د هغې نه پدیکښې بله خبره دا ده چې دا په یو/١ داسې واقعه کښې راغلے دے چې په هغې کښې عموم بلوىٰ ده؛ ځکه ګڼر صحابه کرام موجود وو ، که نبي ﷺ جهر بِالتّسمیه کړے وے نو پکار دا وه چې دومره صحابؤ دا رانقل کړے وے چې حد د تواتر او شهرت ته رسیدلے وے ، نو معلوم شوه دا خبره چې راوي یا سهو شوے دے او یا دا حکم مخکښې وو خو اوس منسوخ شوے دے ، البته که تأویل کوي چې که بالفرض جهر ثابت شي نو دا نبي ﷺ د تعلیم الأمة دپاره کړے دے.

څلورم/٤ شرط دا چې دا خبر واحد به داسې وي چې د صحابؤ کومه مسئله کښې اختلاف راغلے وي نو پدې خبر واحد به یې احتجاج نه وي ترک کړے او که احتجاج یې ترک کړے وو نو بیا دا موجب دپاره د عمل نه ګرځي ، مثال: یو اختلافي مسئله ده چې په طلاقو کښې به حال د سړو لره اعتبار وي چې که سړے آزاد وو نو دري/٣ طلاق ورکولے شي ، که غلام وو نو بیا دوه/٢ طلاق ورکولے شي او که حال د زنانؤ لره به اعتبار وي چې که خزه حُرّة وه نو د هغې دپاره درې/٣ طلاق دي او که أَمَة وه نو دوه/٢ او دا اختلاف د صحابة کرامو ﷺ په مینځ کښې هم راغلے وو ، چنانچه د زید بن ثابت ، عمر ، عثمان ﷺ او د عائشة ﷺ مسلک دا وو چې طلاقو کښې به د سړو حال لره اعتبار وي او د علي او عبد الله بن مسعود ﷺ مسلک دا وو چې پدیکښې د زنانؤ حال ته کتلے شي ، بل طرفته حدیث دے چې: ﴿**الطلاق بالرجال**﴾ او ددې راوي زید بن ثابت ﷺ دے ، کله چې ددې صحابؤ په مینځ کښې اختلاف راغلو نو یو/١ فریق هم ددې حدیث نه استدلال ونه نیولو؛ نو معلوم شوه چې دا حدیث ثابت نه دے که دا ثابت وے نو یو/١ فریق به ددې نه استدلال نیولے وے چې حال د سړو ته به کتلے شي ، چې کله یې استدلال ونه نیولو نو حدیث به پدې محمولو چې طلاق به سړے ورکوي خزه طلاق نه شي ورکولے او که دا تأویل ونه شي نو بیا دا موجب د عمل نه دے ، چې کله دا څلور شرطونه راغله نو دا بیا واجبوي عمل لره.

﴿یوجب﴾ یې اوئیلو پدې سره یې رد وکړو په بعضي خلقو چې هغه وائي خبر واحد بالکل موجب د عمل نه دے او ﴿العمل﴾ سره یې رد وکړو په هغه چا باندې چې هغوئ وائي: دا موجب د علم یقیني او علم طمانیة دے ، چې دا امام احمد بن حنبل ﷺ او اهل ظواهرو ته منسوب دي او استدلال د دې قول د الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه نیسي چې: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾[1] دلته یې منع

[1] سورة اسراء، الآیة:٣٦.

وکړه د علم نه ، علم لازم او عمل ملزوم ؛ هر کله چې علم نه منع وشوه لازم منع شو ؛ نو ارتفاع د لازم مستلزم ګرځي ارتفاع د ملزوم لره ، لهذا عمل هم رفع شو ، نو موجب د سره پاتې نه شو او کوم خلق چې وائي: دا علم يقيني راولې د هغوئ دليل دا دے چې پدې خو تاسو هم قائل يئ چې عمل په خبر واحد واجب پکار دے او عمل ملزوم علم ورسره لازم ؛ نو تَحَقُّقْ د ملزوم مستلزم وې تَحَقُّقْ د لازم لره ، چې عمل راغلو نو علم ورسره هم راغلو ، مصنف ﷺ پدې دواړو رد وکړو او د آيت مقصد دا دے چې ستا علم نه وې په مرتبه د ظنيت کښې نو په داسې څيز عمل مه کوه او مونږ په خبر واحد کښې وايو چې دا علم ظنّي پيدا کوې ، علم يقيني پکښې نشته او انتفاء د علم يقيني مستلزم نه ده انتفاء د علم ظنّي لره او پاتې شوه دا خبره چې عمل ملزوم دے علم ورلره لازم او تَحَقُّقْ د ملزوم مستلزم ګرځي تَحَقُّقْ د لازم لره ؛ نو مونږ وايو چې تحقق د ملزوم مستلزم دے تحقق د لازم لره خو لازم هغه علم دے چې ظنّي وې نه هغه علم چې يقيني وې.

بيا خبر واحد چې شروط يې برابر وې دا موجب د عمل دے په دليل د کتاب الله ، سنت رسول ، اجماع الأمت ، قياس او عقل سره ؛ د کتاب الله نه دلائل ، الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ﴾[١] او بل ځائے فرمائي: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩﴾[٢] پدې دواړو آيتونو کښې په ترک د بيان او په كِتْمَان د حق باندې وعيد شديد الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ورکړے دے ددې نه دا معلوم شوه چې چاته کومه مسئله معلوم وې نو هغه به بيانوې او سامع به خبره منې ددوئ ، چې بيان يې په هر واحد فرض کړو ؛ نو معلوم شوه چې دا حجت دے ، دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[٣] بيا دغه **طائفة محمد** بن كعب وائي چې يو/١ كس به وې ، عطاء دوه/٢ کسان وائي ، زُهري درى/٣ کسان وائي او حسن بصري لس/١٠ کسان وائي او بيا به دغه طائفة خپل قوم يروې او دا قوم به ددې خلقو خبره مني ؛ که خبر واحد موجب د عمل نه وے نو څنګه پدې آيت کښې ددغه طائفة ـ چې دا په مرتبه د خبر واحد کښې ده ـ په هغې باندې دا لازم کړه چې ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ﴾[٤] او په قوم يې دا لازم کړه چې ﴿لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ١٢٢﴾[٥] معلوم شوه چې خبر واحد موجب دپاره د عمل دے ، دغه شان بل ځائےفرمائي: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾[٦] دا

---

[١] سورة آل عمران، الآية:١٨٧.
[٢] سورة البقرة، الآية:١٥٩.
[٣] سورة توبه، الآية:١٢٢.
[٤] أيضاً
[٥] أيضاً
[٦] سورة آل عمران، الآية:١١٠.

امت ويستلے شوے چې امر بالمعروف او نهي عن المنكر به كوې او په سامع باندې د هغې قبول واجب دے او دا خبر واحد دے ، دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[١] الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ حكم وكړو په تحقيق د خبر د فاسق كښې ؛ نو معلوم شوه چې د فاسق خبرې لره اعتبار نشته او د عادل خبرې لره اعتبار شته او دا خبر واحد وې ؛ لهذا خبر واحد موجب شو دپاره د عمل ، احاديث هم ډير شيء دې ؛ نبي ﷺ ته سلمان فارسي اوئيل دا كجهوره د صدقة ده نبي ﷺ قبول نه كړه ، بيا يې اوئيل دا كجهوره د هدية ده ؛ نو نبي ﷺ قبول كړه ، دا خبر واحد وو او نبي ﷺ د هغې خبره اومنله ؛ كه خبر واحد موجب د عمل نه وے نو څنګه نبي ﷺ د يو كس په خبره عمل كوې ، اجماع د صحابه كرامو ﷺ هم منعقد ده چې هغوئ په احادو عمل كړے دے او پدې يې دليل نيولے دے ، چنانچه نبي ﷺ چې كله وفات شو او د أنصارو او مهاجرينو په مينځ كښې اختلاف واقع شو او أنصار په يو مقام كښې راجمع شوې وو ، ابوبكر صديق ﷺ هغوئ ته دا حديث بيان كړو چې: ﴿**الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ**﴾[٢] دا حديث ټولو قبول كړو ، حالانكه دا خبر واحد دے ، كه خبر واحد موجب د عمل نه وے نو هغوئ به نه قبلولے ، عقل نه دليل دا دے چې خبر د يو/١ مسلمان عاقل ، عادل به محمول وې په صدق باندې ظاهراً ؛ ځكه عقل او ذهن د هغه تيزوې ده لره په صدق او منع كوې ده لره د دروغو نه ، كه پدې باندې عمل ونه شي نو تعطيل د نظام د عالم به راشي ، هم دا وجه ده چې نبي ﷺ د پيغامونو دپاره يو/١ يو/١ كس ليګلے وو.

﴿بشروط تراعىٰ فى المخبر..﴾ دا هغه شروط دې چې كوم به په راوې كښې وې ، څلور/٤ شرائط دې اسلام ، عدالت ، عقل كامل او ضبط ؛ اسلام ځكه شرط شو چې دكفر د وجه نه شبهة راځي په خبر واحد كښې د وجه د عداوت د كافرو نه او د كوشش د كافرو نه په ختمولو د اركانو د اسلام او په داخلولو د هغه څه سره په اسلام كښې چې د اسلام نه نه وې ، عدالت ځان ساتلو ته وائي د محظوراتو او ممنوعاتو نه ، دا هم راجح كوې جهت د صدق او چې عدالت پكښې نه وې نو هغه احتمال د صدق او كذب لرې او چې احتمال د صدق او كذب لرې او يو جانب لره پكښې ترجيح نه وې نو هغه موجب د عمل نه ګرځي ،او عقل كامل ځكه شرط شو چې دا خبر هغه كلام دے چې وضع شوے دے دپاره د اظهار د معنٰى او دپاره د تميز په درميان د معانيو كښې او دا په عقل كامل سره راځي ، ضبط عبارت دے د امورو اربعو نه ، يو/١ دا چې د اوّل نه تر آخره د محدِّث نه حديث واورې ، دويم/٢ د هغې په معنٰى دے پوهه شي ، دريم/٣ حفظ يې كړې او څلورم/٤ دغه حفظ باندې دے ثابت قدم پاتې شي ، دا ځكه شرط شو چې دا صدق نه حاصليږي بغير د ضبط نه او چې صدق نه وې راغلے نو بيا د راوې روايت لره اعتبار نشته.

---

[١]سورة حجرات، الآية:٦.
[٢]مسند أبي داود الطيالسي (٣/ ٥٩٥)

﴿فلايجب العمل..﴾ دا پدې شرائطو باندې تفريعات کوې چې نه دے واجب عمل په خبر د کافر ؛ ځکه اسلام پکښې نشته، او نه په خبر د فاسق ځکه عدالت پکښې نشته ،او نه په خبر د صبي ،او نه په خبر د معتوه ؛ ځکه عقل کامل پدې دواړو کښې نشته ، معتوه هغه چاته وائې چې د هغه ځني خبرې د ليونو پشان وې او ځني د روغو پشان ،او بعضي وائې معتوه هغه چاته وائې چې قَلِيْلُ الفَهَمْ وې ، مُخْتَلِفُ الكَلام وې ، فَاسِدُ التَّدْبِير وې ﴿والذى إشتدّت..﴾ دا په څلورم/٤ شرط ـ ضبط ـ باندې تفريع ده چې د هغه کس خبره نه شي قبليدلے چې غفلت د هغې زيات وې ، بيا دا غفلت د انسان که خِلْقَةً وې او که مُسَامحةً وې ، خبرې ته توجه نه کوې او که په طريقه د اَتْکَلْ سره وې ، پديکښې ضبط نه وې نو خبر يې قابل قبول نه دے.

﴿والمستور كالفاسق...﴾ د بعضو شرائطو تفصيل کوې ، مستور هغه چاته وائې چې د هغه فسق او عدالت خکاره نه وې ، نو د هغې حکم دا دے چې دا په شان د فاسق دے ، دده خبر په باب د حديث کښې حجت نه دے تر څو چې دده عدالت نه وې خکاره شوے ، باب د حديث يې ځکه اوئيلو چې په باب د قضاء کښې د يو/١ کس ظاهرې حال برابر وو او ګواهي يې وکړه نو قاضي د هغه ګواهي قبلولے شي يا په نورو معاملاتو کښې يې خبر ورکړو نو هم به يې خبر قبليدے شي ؛ ځکه که په باب د قضاوت يا عام معاملاتو کښې د مستور الحال قول معتبر نه کړو نو خلق به په حرج کښې واقع شي په خلاف د باب الحديث چې باب الحديث کښې د مستور روايت قابل قبول نه دے ؛ ځکه عدول ډير دې د هغوئ د وجه نه استغناء راغلي ده ، د مستور الحال په خبر نه قبلولو سره څه حرج نه لازميږي.

﴿إلا فى صدر الأوّل...﴾ دا استثناء کوې چې مَسْتُور الحَال پشان د فاسق دے خبره يې حجت نه دے ، مګر په صدر اوّل کښې چې هغه د صحابؤ قرن دے ، بناء په هغه چې مونږ به يې بيان کړو ، چې نبی ﷺ د اوّل قرن توصيف په خپله کړے دے پدې قول سره چې امام بخارې ﷺ رانقل کړے دے: ﴿**خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِىْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَفْشُوَا الْكَذِبُ**﴾[1] دا تعديل شو د نبی ﷺ د طرف نه او تعديل د نبی ډير أقوىٰ دے د تعديل د غير د نبی ﷺ نه ؛ لهٰذا په قرن اوّل کښې که څوک مَسْتُور الحَال وو ، نو د هغه دا حالت هغه ته څه نقصان او ضرر نه ورکوې ؛ ځکه خو مونږ وايو: «**الصحابة كلهم عدول**»

وَ رَوىٰ الحَسَنْ عَنْ أَبِى حَنِيفَةَ ؒ أَنَّه مِثْلُ العَدْلِ فِيمَا يُخْبِرُ عَنْ نِجَاسَةِ المَاءِ وَ ذَكَرَ فِى كِتَابِ الإِسْتِحْسَانِ أَنَّه مِثْلُ الفَاسِقِ وَ هُوَ الصَّحِيحُ، وَ قَالَ مُحَمَّدٌ فِى الفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنجَاسَةِ المَاءِ: أَنَّه يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَأيه فَإِنْ وَقَعَ فِى قَلْبِه أَنَّه صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيرِ إِرَاقَةِ المَاءِ فَإِنْ أَرَاقَ وَ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ، وَ فِى خَبَرِ الكَافِرِ وَ الصَّبِيِّ وَ المَعْتُوهِ إِذَا وَقَعَ فِى قَلْبِ السَّامِعِ

[1] قدمر

صِدْقُهُم بِنجَاسَةِ المَاءِ يَتَوَضَّأُ وَ لَا يَتَيَمَّمُ، فَإِنْ أَرَاقَ المَاءُ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَفْضَلُ، وَ فِی المُعَامَلَاتِ الَّتِی تَنْفَکُّ عَنْ مَعْنَی الإِلْزَامِ کَالوَکَالَاتِ وَ المُضَارَبَاتِ وَ الإِذنِ فِی التِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ کُلِّ مُمَيِّزٍ؛ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَی سُقُوطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُه إِلَی وَکِيلِه أَوْ غُلَامِه وَ لَا دَلِيلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِه سِوٰی هٰذَا الخَبَرِ، وَ لِأَنَّ إِعْتِبَارَ هٰذِه الشَّرَائِطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِی الخَبَرِ فَيَصْلَحَ أَنْ يَکُونَ مُلْزِماً وَ ذٰلِکَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِه اللُّزُومَ فَشَرَطْنَاهَا فِی أُمُورِ الدِّينِ دُونَ مَا لَايَتَعَلَّقُ بِه اللُّزُومُ مِنَ المُعَامَلَاتِ

ترجمه: *او روايت نقل کړے دے حسن بن زياد د ابوحنيفه ﷫ نه چې دا مستور الحال په مثل د عدل دے په هغه څه کښې چې خبر ورکړې د پليتۍ د اوبو نه او ذکر کړې دې امام محمد ﷫ په کتاب الإستحسان کښې چې دا مستور الحال پشان د فاسق دے په خبر ورکولو کښې په نجاست د اوبو سره ؛ دا صحيح قول دے او وئيل دې امام محمد ﷫ په باره د فاسق کښې چې خبر ورکړې په نجاست د اوبو چې شان دا دے حاکم به ګرځوې مخاطب او سامع رائے خپل لره ، که واقع شوه په زړه دده کښې چې يقيناً دا صادق دے نو تيمم به کوې بغير د تويولو د اوبو نه ، پس که چرته دې سامع اوبه توئ کړې او تيمم يې وکړو نو دا ډير احتياطي دے دپاره د تيمم ،او وئيل دې امام محمد ﷫ په خبر د کافر ، صبي او معتوه کښې کله چې واقع شي په زړه د سامع کښې صدق په نجاست د اوبو نو اودس به کوې او تيمم به نه کوې ، پس که چرته دې سامع اوبه توئ کړې او بيا يې تيمّم وکړو نو دا غوره دې او په هغه معاملاتو کښې چې جدا کيږي د معنٰی د الزام نه په غير ، لکه: وکالات ، مضاربات او إذن فِي التّجارات ؛ نو معتبرولے به شي خبر د هر مُمَيّز د وجې د عموم د هغه ضروت نه چې داعي دے سقوط د باقي مانده شرائطو ته ؛ ځکه انسان ډير کَمْ کرته موي هغه کس چې راجمع کونکے وې دغه شرطونو لره چې وليګې دغې انسان لره خپل ولی يا غلام ته ،او نشته دليل سامع لره چې عمل وکړې په هغې علاوه ددې خبر نه او ځکه اعتبار ددې شرائطو ددې دپاره دے چې راجح شي جهت د صدق په خبر کښې نو دا خبر به صالح شي ، دا چې ملزم په بل چا باندې وې او دا اعتبار د الزام دپاره په هغه څه کښې دے چې د هغې سره تعلق ساتي لزوم ؛ نو مونږ شرط کړه دغه په امورو د دين کښې ، نه په هغه کښې چې تعلق نه ساتي لزوم د هغې سره د معاملاتو نه*

تشريح: ﴿وروى الحسن عن أبى حنيفة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د مستورالحال نه په باره د حديث کښې چې په قرون ثلاثو **المشهود لها بالخير** کښې دا حجت دے او د هغې نه روستو حجت نه دے ؛ نو اوس د مستور الحال حکم ذکر کوې په غير د باب د حديث کښې ؛ چې په يو/ ۱ لوخي کښې اوبه دې او تاته يو/ ۱ کس خبر درکړو چې دا نجس دې ، که عادل وو نو قول لره به يې اعتبار وې اودس به نه کوې او تيمم به کوې ،او که عادل نه وو نو بيا به يې قول لره اعتبار نه وې اودس به کوې ، ليکن که دا سړے مستور الحال وو نو بيا څه حکم دے؟ په روايت د حسن کښې د امام ابوحنيفة ﷫ نه دا نقل دې چې دا مستور الحال پشان د عادل دے او چې کله يو عادل خبر ورکړې ، د هغه قول

له اعتبار وي نو ددې مستور الحال قول له به هم اعتبار وي د وجه د عدالت ظاهره نه ؛ ځکه دے مسلمان دے او د مسلمان شان به دا وي چې دا به دروغ نه وائي.

﴿وذکر فی کتاب الإستحسان﴾ که "**ذکر**" صيغة د معلوم شي نو فاعل يې امام **محمد** ﷺ دے او که صيغة د مجهول شي نو بيا ترې هم امام **محمد** ﷺ مراد دے ، امام **محمد** ﷺ هم د امام ابو حنيفة ﷺ مايه ناز شاګرد دے ، هغه وائي چې کله يو مستور الحال چا ته خبر ورکړي په نجاست د اوبو نو دا مستور الحال پشان د فاسق دے ؛ دا مسئلة دمستور الحال وګرځيده ، د امام صاحب نه پکښې دوه/۲ روايته راغله يو/۱ روايت دا چې دا پشان د عادل دے او د عادل قول معتبر وي نو پکار ده چې دده قول هم معتبر شي او بل روايت نه دا معلوم شوه چې دا پشان د فاسق دے او د فاسق د قول حکم روستو راځي چې په هغې کښې به خپلې رائے ته کتلے شي ؛ نو پدې کښې کوم يو قول صحيح شو؟ مصنف ﷺ وائي ﴿و هو الصحيح﴾ چې د امام **محمد** ﷺ دا قول صحيح او **مُفْتٰى به** قول دے ، پدې ترجيح اعتراض راځي چې ته څنګه ترجيح ورکوې دې خبرې لره چې مَسْتُور الحَال پشان د فاسق دے او دا قول صحيح دے ، حالانکه روايت د حسن دليل صحيح معلوميږي ځکه د هغه روايت بناء دے په ظاهرې حال د مسلمان؟ **جواب:** په قول د حسن بن زياد کښې يو ظاهر دے او په قول د امام **محمد** ﷺ کښې دوه/۲ ظاهره دي ، يو ظاهر دا چې په اوبو کښې اصل طهارت دے او نجاست په اوبو کښې يو امر عارضي دے ، دويم/۲ دا چې دا زمانه د **افشاء الكذب** ده د خير القرون نه ، نه ده او دوه/۲ ظاهره په مقابله د يو ظاهر کښې راشي نو ترجيح دوه/۲ لره ورکولے شي په يو/۱ باندې.

﴿و قال محمدؒ فی الفاسق﴾ دې مقام کښې دا مستور الحال **مُشَبَّهْ** شو او فاسق **مُشَبَّهْ بِه** شو ؛ نو کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د حکم د **مُشَبَّهْ** ـ مستور الحال ـ نه نو اوس حکم د **مُشَبَّهْ بِه** ـ فاسق ـ ذکر کوي ؛ چې که وقت د مانځه تنګ وو او په يو لوښي کښې اوبه وي ، يو/۱ فاسق د هغې په باره کښې خبر ورکړو چې دا نجس دي ؛ نو امام **محمد** ﷺ وائي چې دا سامع به په خپل رائے باندې فيصله کوي ، که دا فاسق ورته صادق خکاره شو د تحرّي کولو نه پس ؛ نو تيمّم به کوي او دده دپاره اودس کول په دغه اوبو باندې جائز نه دي ، خو دا تيمم ددې وجه نه ، نه لازميګي چې يو/۱ فاسق ده لره خبر ورکړے دے او ده د هغه په خبره اعتماد وکړو ، بلکه دا د سامع د تحرّیٰ د وجه نه لازميګي او په داسي اوقاتو کښې په تحرّیٰ باندې عمل کول لازم وي ، لکه: قبله چې په چا مشتبه شي نو تحرّي به کوي يا مانځه کښې اشتباه راشي نو تحرّي به کوي ؛ نو دلته هم يو طرف ته اوبه دي او بل طرف ته فاسق خبر د نجاست ورکړو ، دا سړے په اشتباه کښې واقع شو ؛ نو تحرّي به کوي او چې کله دده تحرّي راغله چې دا **مُخْبِر** صادق دے په نجاست د اوبو کښې ؛ نو دده دپاره تيمم جائز شو او د اوبو اړول پرې لازم نه دي او که اوبه يې واړولې او بيا يې تيمم وکړو ؛ نو دا ډير احتياط دے دپاره د تيمم ؛ وجه دا ده چې دې مقام کښې خو ددې تحرّي راغله چې دا **مُخْبِر** صادق دے او اوبه نجس دي ، ليکن بل طرف

ته دا مُخْبِر فاسق دے نو كيدے شي چې دده دا خبر كاذب وې او د سامع دا تحرّي غلطه وې ؛ نو اوبه پاكې پاتې شوې او چې پاكې اوبه وې نو تيمم نه جائز كيږي ؛ ځكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1] او دا سړے وَاجِدُ المَاء دے ، خو چې كله ده اوبه واړولې نو اوس حقيقتاً ﴿لم تجدوا ماء﴾ شو ، تيمم كول دده دپاره جائز شو.

﴿وفى خبر الكافر..﴾ددې ځائے نه د كافر ، صبي او معتوه حكم ذكر كوي پدې مسئله كښې ؛ چې كه كافر ، صبي يا معتوه داسي سړې ته خبر وركړو په نجاست د اوبو او سامع تحرّى وكړه چې ددوئ دا خبر صادق دے ؛ نو دده دپاره تيمم نه دے جائز بلكه اودس به كوې ؛ ځكه كافر ، صبي او معتوه اهل د ولايت نه دي په خپل ځان ؛ نو څنګه به ولايت د الزام په غير باندې ددوئ په خبر راشي ، نو ددې وجه نه دده دپاره تيمّم جائز نه شو او كه دې سړې اوبه توئ كړې او بيا يې تيمّم وكړو نو دا غوره دي ددې دپاره ؛ ځكه كيدے شي چې ددې خلقو دا قول صادق وې نو ددې احتمال د وجه نه كه دے پدې اوبو اودس وكړې نو د طهارت په ځائے به نجاست راشي ، هر كله يې چې اوبه توئ كړې نو اوبه معدوم شوې ، لهٰذا تيمم كول ورلره هم جائز شو.

﴿وفى المعاملات التى..﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ د غير عادل ، كافر ، صبي يا معتوه حكم ذكركوې په باب د معاملاتو كښې چې ددې قول معتبر دے او كه نه دے؟ معاملات په درې/٣ قسمه دي : يو/١ قسم هغه دي چې په هغې كښې الزام محض وې ، لكه په يو/١ كس باندې داسي دعوىٰ وكړې: "ستا سره چې كومه زمكه ده نو دا زما ده" ددې دپاره څلور/٤ خبرې شرط دي ؛ يو/١ شرط دا چې دغه مُخْبِر كښې به ولايت وې ، ولايت په حُر او مسلمان كښې وې لهٰذا د عبد او كافر شهادت نه صحيح كيږي ، دويم/٢ شرط دا چې اهليت به پكښې وې او اهليت په عاقل او بالغ كښې وې لهٰذا د مجنون او ماشوم شهادت نه صحيح كيږي ، دريم/٣ شرط دا چې لفظ د شهادت به وائي: «أَشْهَدُ» *څه ګواهي كوم د الله دپاره* او څلورم/٤ شرط دا چې عدد به وې ، هغه دوه/٢ سړې يا يو/١ سړے او دوه/٢ خزې دي ، دويم/٢ قسم هغه معاملات دي چې په هغې كښې بالكل الزام نه وې ، لكه: ته يو/١ كس ځان لره وكيل يا مضارب مقرر كړې ، نو دا به د هغوئ په رضاء باندې وې ، لازم پرې نه دي ؛ پديكښې نه عدالت شرط دے او نه عدد ،او دريم/٣ قسم هغه دے چې په هغې كښې مِنْ وجه الزام وي او مِنْ وجه الزام نه وې ، لكه: تا ځان لره وكيل مقرر كړو او هغه ته معزوله كوې نو الزام پرې نشته ، ليكن كه د معزوليت نه بعد هغه يو كار وكړې او دغه د مؤكل د طرف نه ګرځؤ ؛ نو الزام پكښې راغلو ، پدې قسم كښې أحد الأمرين شرط دي يا به عدالت وې او يا به عدد وې ، لكه يو/١ وكيل ته معزوله كوې نو يا به پسي دوه/٢ ګواهان ليګې او يا به يو/١ كس عادل ليګې ، مصنف ﷺ هغه

[1] سورة نساء، الآية:٤٣.

قسم ذكر كړے دے چې په هغې كښې بالكل الزام نه وي ، لكه: يو/١ كس ته خبر راغلو چې ته فلانكي سړي وكيل مقرر كړے يې يا يو/١ سړي ته خبر راغلو چې ته فلانكي سړي مُضَارِب مقرر كړے يې يا يو غلام ته چا خبر وركړو چې تاته د مالک د طرف نه اجازت دے دپاره د تجارت كولو نو پديكښې به د هر عاقل مُمَيَّز خبرې لره اعتبار وي ، عام ددې نه كه مستور الحال وي ، كه كافر وي ، كه صبي وي او كه معتوه وي ، دې دپاره مصنف ﷺ دوه/٢ دلائل ذكر كوي اول دليل په ﴿لعموم الضرورة الداعية﴾ سره ؛ چې د وجه د عموم د هغه ضرورت نه چې داعي دے سقوط د باقي مانده شرائطو ته ؛ ځكه داسي انسان چې دا ټول شرائط ـ اسلام ، عقل كامل ، ضبط ـ پكښې وي ډير كَمْ ميلاويږي ؛ لهٰذا كه مونږ دا شرائط پديكښې هم ولګوو نو حرج به راشي، حالانكه: «**وَالحَرَجُ مَدْفُوعٌ فِى الإِسْلامِ**»

﴿ولا دليل مع السامع﴾ دې سره دفع د وهم كوي چې كله يو/١ فاسق په نجاست د اوبو باندې خبر وركړې نو تاسو د هغه قول لره اعتبار نه وركوئ او دلته د فاسق قول لره اعتبار تاسو وركړے دے؟ نو مصنف ﷺ جواب وكړو چې هلته يو بل دليل شته چې په هغې باندې عمل وكړے شي ؛ چې أصل په اوبو كښې طهارت دے او دلته د سامع سره داسي بل دليل نشته چې په هغې باندې عمل وكړې علاوه ددې خبر نه.

﴿و لأن إعتبار هٰذه..﴾ دويم/٢ دليل ذكر كوي ؛ چې دغه شرائط چې مونږ لازم كړي دي په اعتبار د "**كَيف**" سره ، لكه: اسلام ، عدالت ، عقل كامل ، ضبط او په اعتبار د "**كَمْ**" چې هغه عدد دے دوه/٢ كسان ؛ نو دا دپاره د إلزام عَلَى الغَير او دلته إلزام عَلَى الغَير نشته ، نو د شرائطو لازمول هم ضروري نه دي ، كه شرائط وو نو «**فَبِهَا وَ نِعْمَتْ**» او كه نه وو نو بيا هم صحيح كيږي ، بلكه عام طور سره خلق په داسي معاملاتو كښې ماشومان ، غلامان او نور داسي كمزوري خلق ليږي.

وَ إِنَّمَا اعْتُبِرَ خَبَرُ الفَاسِقِ فِى حِلِّ الطَّعَامِ وَ حُرْمَتِه وَ طَهَارَةِ المَاءِ وَ نِجَاسَتِه إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّأْيِ؛ لِأَنَّ ذٰلِكَ أَمْرٌ خَاصٌ لَا يَسْتَقِيمُ تَلَقِّيهِ مِنْ جِهَةِ العَدُولِ، فَوَجَبَ التَّحَرِّى فِى خَبَرِه لِلضَّرُورَةِ وَ كَونه مَعَ الفِسْقِ أَهْلاً لِلشَّهَادَةِ وَ اِنْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيثُ يَلْزَمُهُ بِخَبَرِه مَايَلْزَمُ غَيرَهُ إِلَّا أَنَّ هٰذِه الضَّرُورَةَ غَيرُ لَازِمَةٍ؛ لِأَنَّ العَمَلَ بِالأَصْلِ مُمْكِنٌ وَ هُوَ أَنَّ المَاءَ طَاهِرٌ فِى الأَصْلِ فَلَمْ يَجْعَلِ الفِسْقَ هَدراً، وَ لَا ضَرُورَةَ فِى المَصِيرِ إِلٰى رِوَايَتِه فِى أُمُورِ الدِّينِ أَصْلاً؛ لِأَنَّ فِي العُدُولِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةً فَلَا يُصَارُ إِلَيهِ بِالتَّحَرِّي، وَ أَمَّا صَاحِبُ الهَوىٰ فَالمَذْهَبُ المُخْتَارُ أَنَّه لَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَن انْتَحَلَ الهَوىٰ وَ دَعَا النَّاسَ إِلَيهِ لِأَنَّ المَحَاجَّةَ وَ الدَّعْوَةَ إِلٰى الهَوىٰ سَبَبٌ دَاعٍ إِلَى التَّقَوُّلِ فَلَايُؤتَمَنُ عَلٰى حَدِيثِ رَسُولِ الله ﷺ

ترجمه: *او معتبر كړے شوے خبر د فاسق په حِلْ د طعام او په حُرمت ددې كښې ،او په طهارت د اوبو كښې ،او په نجاست د هغې كښې كله چې تائيد يې وشي په غالب ګمان سره ؛ ځكه دا خبردارے پدې اشياء كښې يو/١ امر خاص دے په نسبت سره روايت الحديث ته ، نه برابريږي اغستل ددې د طرفه د عادلانو نه ؛ نو واجب شو سوچ په خبر ددې فاسق كښې د وجه ددې ضرورت نه او د وجه د

کیدلو د فاسق نه اهل دپاره د شهادت او انتفاء د تهمت د دروغو نه په حق د فُسّاقو کښې ؛ ځکه لازمیګي پدې فاسق په خبر ددې فاسق هغه څه چې لازمیګې په غیر د فاسق ، مګر دا ضرورت نه دے لازم ؛ ځکه عمل کول په اصل ممکن دې ، چې دا اوبه پاکې دې په اصل کښې ؛ نو ونه ګرځولے شو توئ مِنْ كُلِّ الوُجوه او نشته ضرورت په تګ کښې روایت د فاسق ته په امورو د دین کښې بالکل ؛ ځکه شته په عدولو کښې د روایاتو زیادت او حاصل ده پدوئ سره استغناء ؛ نو صیرورت به نه شي کیدے خبر د فاسق ته په تحرّیٰ سره او هر چې صاحب د بدعاتو دے ، نو مذهب مختار په هغې کښې شان دا دے چې نه شي قبلیدے روایت د هغه چا چې هغه دین ګرځولے وې بدعت لره او رابلي خلق هغې بدعاتو طرف ته ؛ ځکه مناظرې کول او رابلل ددې صاحب الهویٰ خلقو لره په طرف د بدعت ، دا يو سبب دے رابلونکے دروغو ته نو پده اعتماد نه شي کیدے په حدیث د رسول الله ﷺ کښې*

تشريح: ﴿و إنما اعتبر خبر الفاسق﴾ غرض د مصنف ﷺ جواب د يو سوال كول دې ، تقرير د سوال دا دے چې په هغه امورو د دين كښې چې په هغې كښې لزوم وې ؛ نو دهغې دپاره تاسو څلور/٤ شرطونه ولګول (اسلام ، عدالت ، عقل كامل ، ضبط) نو چې كله يو/١ فاسق په حل د طعام يا په حُرمت د طعام يا په طهارت د اوبو يا په نجاست د اوبو خبر وركړې ؛ نو دا هم امور د دين دې ، داسې امور د دين چې په هغې كښې معنى د لزوم ده ؛ نو بائد چې د فاسق قول پديكښې هم معتبر نه شي اګر چې په رائے سره ددې تائيد شوے وې ، لكه: څنګه چې تاسو په باب د حديث كښې د فاسق خبر لره اعتبار نه وركوئ عام ددې نه كه تائيد يې شوے وې په رائے سره او كه نه وې شوے ، حالانكه تاسو وايئ چې پدې امورو د دين كښې خبر د فاسق معتبر دے چې تائيد يې په رائے سره وشي؟ مصنف ﷺ جواب كوې چې دلته مونږ خبر د فاسق لره اعتبار وركړ نو يو/١ ددې وجه نه چې د اطعمۀ او اشربۀ اشياء خاص امور دې ، خاص خلق ددې نه خبردار وې عام خلق د دينه نه وې خبر ؛ ځكه دا اشياء اكثر په بيابانونو كښې واقع كيږي يا په بازارانو كښې او پدې مقاماتو كښې اكثر دغه فاسق خلق وې ، نيكان صالحان او عادلان دغې طرف ته ډيره توجه نه وركوې ، كه مونږ د دوئ خبر لره اعتبار ور نه كړو نو خلق به په حرج كښې واقع شي او حرج په اسلام كښې مدفوع دے ، په خلاف د احاديثو چې ددې نه څنګه **فُسَّاقْ فُجَّارْ** خبر يګي ، نو عادلان ترې هم خبريګې صرف د **فُسَّاقُ فُجَّارُ** سره خاص نه دې ؛ نو په باب د حديث كښې د فاسق فاجر قول لره اعتبار نشته اګر كه په رائے سره تائيد وشي ، دويمه/٢ وجه دا ده چې دا فاسق اهل د شهادت دے ؛ ځكه مسلمان دے نو د شهادت اهليت پكښې شته ، پشان د كافر ، صبي او معتوه نه دے ، هم دا وجه ده كه قاضي د يو/١ فاسق په شهادت باندې فيصله وكړه نو دا به نافذ وې ، دا دليل ددې خبرې شو چې فاسق اهل دپاره د شهادت وې او دريمه/٣ وجه دا ده چې په **فُسَّاقُ** باندې تهمت د دروغو هم نه راځي ؛ ځكه فاسق چې د يو/١ څيز په باره كښې خبر وركوې ؛ نو ابتداءً دے مُلْزِمْ عَلَى الغير نه دے بلكه ابتداءً دے مُلْزِمْ ګرځي په نفس خپل ، لكه:

يو/ا فاسق د طعام په باره کښې د حل خبر ورکړو نو دے به هغه په خپله هم خوري لکه څنګه يې چې عادل خوري يا د حُرْمَتْ خبر يې ورکړو نو فاسق به ترې هم ځان ساتې پشان د عادل.

﴿إلا أن هٰذه الضرورة﴾ دا دفع د بل سوال ده ؛ چې هر کله فاسق اهل د شهادت شو او پده باندې تهمت د کذب نشته ؛ نو بيا خو پکار دا ده چې قول ددې فاسق مطلقًا معتبر شي او تحکيم د رائے ته پکښې ضرورت رانشي ، حالانکه تاسو وايئ چې مونږ به هله ددې قول لره اعتبار ورکو چې: ﴿إذا تأيّد بأكبر رأيه﴾ مصنف ﷺ جواب کوې ؛ چې ضرورت پدې مقام کښې شته او دے اهل د شهادت هم دے ، خو دا داسې ضرورت نه دے چې لازمونکے دے خامخا ؛ ځکه ددې په مقابله کښې يو بل جانب شته چې په هغې باندې عمل وشي ، مثلاً: فاسق اوئيل چې دا اوبه نجس دي ، نو دا خبر مُلْزِمْ پدې وجه نه دے چې اصل په اوبو کښې طهارت دے ؛ نو د اصل د وجه نه دا استعماليدے شي ، دغه شان په طعام کښې هم زمونږ په نزد اصل حِلْ دے ، حُرمت پکښې عارضي راغلے دے نو ددې اصل د وجه نه عمل په بل جانب کيدے شي ، هر کله چې ضرورت لازم نه شو نو دده دا فسق مونږ هدر ونه ګرځؤ او مونږ اوئيل که تائيد يې په رائے سره وشو نو دده قول لره به اعتبار وې او که تائيد يې نه وو شوے نو بيا دده قول لره اعتبار نشته.

﴿و لا ضرورة فى المصير﴾ دا دفع د سوال ده ؛ چې په احاديثو کښې هم ددې قول لره اعتبار ورکړئ په تحکيم د رائے سره ؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې چې په احاديثو کښې د فاسق روايت او خبر طرف ته تللو ته ضرورت نشته که په تَحَرّیٰ سره وې او که بغير د تَحَرّیٰ نه ؛ د وجه د کثرت د عادلانو نه ، نو د کثرت د عادلانو د وجه نه استغناء راغله د فاسق نه ، هر کله چې دوئ ته ضرورت رانغلو نو ددوئ خبر او روايت هم قبول نه دے نه په تَحَرّیٰ سره او نه بغير د تَحَرّیٰ نه.

﴿و أمّا صاحب الهویٰ﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د بيان د فسق ظاهرې نه نو شروع يې وکړه په بيان د فسق باطني کښې ، فسق باطني ارتکاب د بدعاتو ته وائي ، چې يو/ا بدعتي روايت رانقل کړې نو د هغې روايت لره اعتبار شته او که نشته؟

چې څوک ارتکاب د بدعت کوې نو دا بدعت به خالي نه وې يا به دده اعتقاد حد د کفر او شرک ته رسيدلے وې يا به نه وې ، که اعتقاد يې حد د کفر او شرک ته رسيدلے وو نو بعضې علماء وائي چې ددوئ روايت او شهادت لره به اعتبار وې ؛ ځکه اهل قبله دې او په اسلام باندې دوئ تمسّک کوې ، ليکن اکثر وائي چې د دوئ روايت او شهادت لره اعتبار نشته ؛ ځکه دوئ حد د کفر ته رسيدلي دې او کافر نه اهل د شهادت وې او نه اهل د روايت ؛ لهٰذا ددوئ روايت مردود دے او که عقيده يې حد دکفر او شرک ته نه وې رسيدلي ، هسې عملی بدعات کوې ، لکه: قبرونه پخول ، په قبرونو باندې جهنډې لګول ، مړو پسې غير شرعي خيراتونه کول ، حيله اسقاط وغيره ؛ نو دې باره کښې هم اختلاف دے ، قاضي ابوبکر باقلاني او د هغه تابعدار وائي چې نه دده شهادت

قبليدے شي او نه روايت ؛ ځکه دا فاسق دے ، د ګناه پرواه نه کوي د پيغمبر ﷺ په دين کښې ترميم کوې ؛ نو دده قول لره اعتبار نشته ، جمهور رحمهم الله وائي چې شهادت يې قبليدے شي او روايت کښې بعضي وائې **عَلَى الإِطْلَاق** مقبول نه دے او بعضي وائي چې کله دې سړې دا بدعات خپل دين ګرځولے وې نو بيا نه دے مقبول. **سوال:** مونږ ته به څنګه پته لګي چې دې سړې دا بدعات خپل دين ګرځولے دے؟ **جواب:** مصنف رحمه الله جواب کوې ﴿و دعا الناس إليه..﴾ چې کله خلق دغې بدعاتو طرف ته رابلې نو دا علامه ددې خبرې ده چې دې سړې دا بدعات خپل دين ګرځولے دے ؛ دا قول د عامو فقهاؤ ، محدثينو او زمونږ مصنف رحمه الله هم دا قول مختاره کړے دے ، دريم/٣ قول دا ابو اليُسر دے چې که دا بدعتي پدې بدعاتو باندې حد د کفر ته رسيدو نو بيا دده حديث نه دے قبول او که حد د کفر ته نه رسيدو ؛ نو که په پيغمبر ﷺ باندې يې د ځان نه حديث جوړول نو بيا هم نه قبليګې د وجه د تَوَهُّم د کذب او که داسې نه وو نو بيا قبليګې ، ها....! که يو بدعتي داسې يو روايت رانقل کړې چې هغه دده د بدعت سره تعلق نه ساتلو ، نورو مسائلو سره يې تعلق ساتلو ، لکه: د مانځه د پابندئ حکم وې ، زکوٰة د ورکولو حکم وې ، حج ، روژه ؛ نو داسې روايت دده قابل قبول دے.

فائده: ﴿هوىٰ﴾ دا د دوو/٢ بابونو نه استعماليږي ، د باب «**سَمِعَ**» نه په معنیٰ د سقوط او د «**ضَرَبَ**» نه په معنیٰ د محبت او ميلان ، اصطلاح کښې «**ميلان النفس إلىٰ شهوات من غير داعية الشرعية**» ته وائي ، چې ميلان د نفس وشي يو داسې شهوت ته چې هغه داعي د شرع نه وي ، اوس که ميلان د نفس يو خواهش ته وشي ، لکه: نکاح ؛ نو ديته بدعت نه وئيلے کيږي ؛ ځکه دا په داعي شرعي سره دے ، قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾[1]

وَ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ خَبَرَ الوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا: إِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَعْرُوفاً بِالفِقْهِ وَ التَّقَدُّمِ فِي الإِجْتِهَادِ كَالخُلَفَاءِ الرَّاشِدِّينَ وَ العَبَادِلَةِ الثَّلْثَةِ وَ زَيدِ بن ثَابِتٍ وَ مُعَاذِ بن جَبَلٍ وَ أَبِى مُوسى الأَشْعَرِيِّ وَ عَائِشَةَ رِضْوَانُ الله عَلَيهِمْ أَجْمَعِينَ وَ غَيرِهِمْ مِمَّنْ اشْتَهَرَ بِالفِقْهِ وَالنَّظَرِكَانَ حَدِيثُهُم حُجَّةً يُتْرَكُ بِه القِيَاسُ، وَ إِنْ كَانَ الرَّاوِى مَعْرُوفاً بِالعَدَالَةِ وَ الحِفْظِ وَ الضَّبْطِ دُونَ الفِقْهِ مِثْلُ أَبِى هُرَيْرَةَ وَ أَنَسِ بن مَالِكٍ رضي الله عنهما فَإِنْ وَافَقَ حَدِيثُه القِيَاسَ عُمِلَ بِه وَ إِنْ خَالَفَه لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا لِلضَّرُورَةِ وَ انسِدَادِ بَابِ الرَّاىِ وَ ذٰلِکَ مِثْلُ حَدِيثِ أَبِى هُرَيرةَ فِى المصَرَّاةِ

ترجمه: *او کله چې ثابت شوه چې خبر واحد حجت دے مونږ وايو که چرته وې راوې مشهور په فقهة او په مخکښې والې په اجتهاد کښې ، لکه: خلفاء الراشدين او عبادلة ثلاثةاو زيد بن ثابت ، معاذ بن جبل ، ابو موسیٰ أشعرې او عائشه رضي الله عنهم او ددې نه علاوه نور دهغه چانه چې مشهور شوې دې په فقه سره او په اجتهاد سره ، نو وې به حديث ددوئ دليل پريخودے به شي پدې سره قياس او که چرته وې راوې مشهور په عدالت سره او په يادولو سره او په ضبط سره نه په فقه سره ، لکه ابوهريره

[1] سورة نساء، الآية:٣.

او انس بن مالك ﷺ ، نو كه موافق وو حديث ددې راوې د قياس سره نو عمل به كيدے شي په روايت ددې راوې او كه خلاف وو حديث ددې راوې د قياس نه نو نه به شي پريخودے دا حديث مگر د وجې د ضرورت نه چې هغه بنديدل د اجتهاد دې ، لكه: حديث د ابوهريره ﷺ په حق د مصرّات كښې*

تشريح: ﴿وإذا ثبت أن خبر الواحد﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تقسيم د حديث نه په اعتبار د قلت د رُوَّاتو اوكثرت سره ،او په اعتبار د اتصال د سند او انفصال د سند سره ؛ نو شروع يې وكړه په تقسيم د حديث كښې په اعتبار د حال د راوې سره ، چې كله راوې معروف بِالفقه و الإجتهاد وې اگر چې عدالت او ضبط پكښې كَمْ وې او كله معروف بالعدالت والضّبط هم وې او معروف بِالفقه والإجتهاد هم وې ، يا دا چې كله فارغ شو مصنف ﷺ د حجت د خبر واحد نه نو شروع يې وكړه په شرائطو د تقدّم د خبر واحد كښې په قياس باندې ؛ چې خبر واحد به په كوم وقت كښې په قياس مقدّم كيږي او په كوم وقت كښې به نه مقدّم كيږي.

كه يو/١ راوې په صحابؤ كښې داسې وو چې په فقه كښې مشهور وو او په اجتهاد كښې د نورو صحابؤ نه مخكښې وو ، لكه: خلفاء الراشدين چې حضرت ابوبكر صديق ، عمر فاروق ، عثمان غنى او على بن طالب ﷺ دې او عبادلة ثلاثة ؛ چې په اصطلاح د فقهاء كښې ددې نه مراد عبدالله بن مسعود ، عبدالله بن عباس او عبد الله بن عمر ﷺ دې او د محدّثينو په اصطلاح كښې عبادلة څلور/٤ دې ، درې/٣ دا او يو/١ پكښې عبد الله بن زبير ﷺ دے ﴿عبادلة﴾ يا جمع د **عَبْدَلْ** ده ؛ ځكه عرب په "عبد الله" كښې "**عَبْدَل**" وائې يا جمع د "**عبد**" ده په اعتبار د وضع سره من غير لفظه ، لكه: څنگه چې "**نساء**" جمع د "**امرأة**" دپاره راغلې ده ؛ نو ددوئ حكم دا دے چې حديث ددوئ به دليل وې او قياس به پريخودے شي ددې په مقابله كښې ، امام مالك ﷺ پديكښې اختلاف كړے دے ، هغه وائې چې قياس مقدّم دے په خبر واحد ، معنٰى دا چې كه د خبر واحد او قياس په مينځ كښې موافقت وو نو «**فَبِهَا**» او كه موافقت نه وو نو قياس به مقدّم وې په خبر واحد باندې عام ددې نه كه راويان ددې معروف بِالفقه وَالإِجتهاد وې او كه نه وې او دليل دا وائې چې عبد الله بن عباس ﷺ د حديث د ابوهريره ﷺ نه خلاف كړے دے ، چې ابوهريره ﷺ فرمائې: ﴿**مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَ جِنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ**﴾[1] نو عبد الله بن عباس ﷺ ورته اوئيل: ﴿**أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة**﴾ نو دا حديث عبد الله بن عباس ﷺ پريخودو؛ ځكه د قياس مخالف دے ، دويم/٢ دا چې په خبر واحد كښې احتمال شته چې راوې خطاء شوے وې او قياس كښې دا احتمال د خطاء نشته ، زمونږ د طرف نه جواب دا دے ، چې: خبر واحد يقيني دے په اعتبار د اصل سره چې دا قول د پيغبر ﷺ دے او

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٤٧)

شبهة پيدېکښې په اعتبار د اتصال سره راغلې ده، چې آيا ددې اتصال د نبي ﷺ سره شوے دے او که نه دے شوے، هم دا وجه ده که دا شبهة پکښې نه وے نو دا به حجت قطعي وے په خلاف د قياس چې پيدېکښې شبهة هم په اعتبار د اصل سره ده چې د پيغمبر ﷺ قول نه دے او نه د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قول دے او هم په اعتبار د وصف سره، حاصل دا چې خبر واحد قَطْعِيُّ الدَّلالة دے صرف ظَنِّيُّ الثُّبوت دے او قياس هم ظَنِّيُّ الدَّلالة دے او هم ظَنِّيُّ الثُّبوت دے؛ پدې شان چې يو مجتهد په قياس سره حکم ثابتوې نو مقيس عليه کښې علت اوګورې او بيا د هغه علت انتقال مقيس عليه ته وکړې، نو کيدے شي چې دغه علت وې او کيدے شي چې نه وې.

﴿معروفاً بالفقه و التقدّم فی الإجتهاد﴾ د معروف بالفقه يو/١ مقصد دا جوړيګې چې هغې ته فقهي مسائل ډير ياد وې، فقهي مسائلو باندې د هغې علمي تحقيق راغلے وې او دويمه/٢ معنی يې دا ده چې په هغې کښې ملکه د استنباط وې، د حوادثو سره دے د هرې حادثې دپاره د حکم استنباط د قرآن او حديث نه کوې؛ نو ﴿والتقدم﴾ عطف تفسير شو د ﴿معروف بالفقه﴾ دپاره؛ چې دلته زمونږ مراد د معروف بالفقه نه هغه کس دے چې په هغې کښې د استنباط د مسائلو ملکه وې.

سوال: څه وجه ده چې مصنف رحمه الله **معروف بالفقه والتقدّم فی الإجتهاد** اوئيلو او ضبط او عدالت يې ذکر نه کړو؟ **جواب:** کوم راوې چې **معروف بالفقه والإجتهاد** وې نو هغه به ټول شرائطو لره جمع کونکے وې، په هغه شرائطو کښې ضبط او عدالت هم شته؛ نو دا پکښې ضمناً راغله، دويم/٢ جواب دا چې اکتفاء بالمثال يې کړې ده ځکه ده په مثال کښې وئيل دي ﴿کالخلفاء الراشدين﴾ او پدوئ کښې ضبط او عدالت وو، دريم/٣ جواب دا چې د ظهور د وجې نه يې نه دې ذکر کړې.

﴿و إن کان الراوی معروفاً﴾ دې ځائے نه د هغه راوې حکم ذکر کوې چې هغه په عدالت، حفظ او ضبط سره مشهور وې خو په فقه سره مشهور نه وې، لکه: ابوهريرة او انس بن مالک رضي الله عنهما؛ که ددوئ روايت د قياس سره موافق وو؛ نو پدې باندې به عمل کيدے شي او که حديث يې د قياس نه مخالف وو؛ نو بيا به ددې راوې دا حديث د وجې د ضرورت نه ترک کولے شي، چې هغه ضرورت بنديدل د باب د اجتهاد دې او باب د اجتهاد بنديدل جائز نه دې؛ ځکه دا مستلزم ګرځي ترک د عمل لره په قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ۝٢﴾[1] دغه شان د حديث مشهوره نه هم خلاف راځې چې معاذ بن جبل رضي الله عنه وئيل وو: ﴿أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي﴾[2] او د اجماع د امت نه هم خلاف راځې؛ ځکه په حجيّت د قياس باندې اتفاق شوے دے او د داسې راوې خبر چې د هغې روايت **معروف بالفقه والإجتهاد** نه وې، صرف معروف وې په عدالت، حفظ او ضبط سره نو کيدے شي چې ده روايت بِالمعنٰی کړے وې او دا خطاء شوے وې په مقصد د نبي ﷺ کښې، دويم/٢ دا چې

---

[1] سورة حشر، الآية: ٢.
[2] السنن الکبری للبيهقي (١٠/ ١٩٥)

نبي ﷺ لره الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ **جَوَامِعُ الكَلِمْ** ورکړې وو د یوې/١ کلمة به ډېر مقاصد کیدے شو ، نو کیدے شي د نبي ﷺ به یو مقصد وو او راوې به ترې بل مقصد اغستے وې ؛ نو ددې شبهة د وجه نه احتیاط پدیکښې دے چې خبر واحد به پریږدو او عمل به په قیاس باندې کؤ.

﴿وذٰلک مثل حدیث..﴾ ددې دپاره مثال ذکر کوې ، دې مقام کښې چند خبرې پیژندل پکار دي ١ـ د "**مَصَرَّات**" معنی ٢ـ دې مقام کښې د "**مَصَرَّات**" مقصد ٣ـ حدیث د "**مَصَرَّات**"٤ـ حدیث د "**مَصَرَّات**" د قیاس نه مِنْ کُلِّ الوجوه څنګه خلاف دے ٥ـ ددې مذهب تحقیق.

١ـ ﴿مَصَرَّات﴾ د "**تَصْرِیَةٌ**" باب تفعیل نه په معنی د "حبس" سره راځي.

٢ـ دلته معنٰی دا ده چې: "بندول د بائع شودو لره د هغه څاروې نه چې هغه شودو والا وې دپاره د دهوکې ورکولو مشترې ته" کوم خلق چې څاروې خرڅوې نو د څاروې د خرڅولو نه یوه/١ ورځ مخکښې د هغې نه شوده اغستل بند کړې دپاره ددې چې شوده راجمع شي پدیکښې او مشترې پرې دهوکه کړې.

٣ـ پدیکښې حدیث د ابوهریره ﷺ نه نقل دے چې: ﴿**عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَلَقَّوْا الرُّكْبَانَ لِلْبَيْعِ، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا، وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ»**﴾[1]

٤ـ پدې حدیث کښې چې سوچ وکړے شي نو دا د قیاس نه مِنْ کُلِّ الوجوه خلاف دے ؛ ځکه قیاس په داسې امورو کښې چې هلاک شي او ضمان پکښې راشي ، تقاضا ددې خبرې کوې چې که دغه شيء د **ذوات الأمثال** نه وو نو د هغې مثل صورې به ورکوې او که د **ذوات القِيَمْ** نه وو نو د هغې مثل معنوې به ورکوې چې قیمت دے او دا "شوده" چې دې مشترې استعمال کښې راوسته او بیا د هغې په عوض کښې صاع د **تمر** ورکوې ؛ نو دا نه مثل صورې دے او نه مثل معنوې دے ، مثل صورې خو ظاهر دے او مثل معنوې ځکه نه ګرځي چې په مثل معنوې کښې دا قانون دے چې هغه به د تاوان برابر ورکولے شي او دلته دا یو/١ صاع متعیّن دے که تاوان کَمْ وې او که زیات ، هر کله چې دا حدیث مِنْ کُلِّ الوجوه خلاف شو د قیاس نه ؛ نو ددې تفصیل موافق حکم دا شو چې پدې باندې به عمل ترک وې ؛ پدې وجه امام ابوحنیفة ﷺ وائي چې ددې مشترې دپاره خیار د رد نشته ؛ ځکه مبیعة کښې سلامتیا د مبیعی شرط ده او په مبیعة کښې سلامتیا شته او دا شوده د هغې یوه/١ ثمره ده ، او په انتفاء د ثمرة سره سلامتیا نه خرابیګې نو په کَمْ والې سره په طریقه اولیٰ نه خرابیګې ، خو دا په هغه وقت کښې چې دې مشترې خیار الشرط نه وې لګولے او که خیار الشرط یې لګولے وې نو

---

[1] سنن أبي داود (٣/ ٢٧٠)

بيا يې رد کولے شي ، دغه شان عبد الملک (شارح د منار) هم وئيل دي چې دا مشتري به پدې بائع باندې په **أرش** ددې سره رجوع کوې ، امام مالک او امام شافعی رحمهما الله وائي چې **تَصْرِيَة** عيب دے ، مشتري لره اختيار شته که خوخه يې وې نو رد دې کړې او صاع مِنْ تَمَرْ دې ورلره ورکړې او که خوخه وې نو ځان سره دې حِصاره کړې ، ظاهر د حديث باندې عمل کوې او امام ابو يوسف او ابن ابی ليلیٰ رحمهما الله وائي چې قيمت د لبنو سره يې واپس کولے شي ، د هغوئ په نزد هم **تَصْرِيَة** عيب شو خو صاع مِنْ تَمَر متعيّن نه دے بلکه د هغه شودو قيمت به ورکوې.

۵ـ تحقيق ددې مذهب دا دے چې دا قول زمونږ په علماؤ کښې د عيسیٰ بن أبان دے او قاضي ابو زيد ورسره هم ملګرے دے ، خو دا قول مُفْتٰى بِهٖ قول نه دے ، مُفْتٰى بِهٖ قول د امام کرخي رحمه الله دے ، امام کرخی رحمه الله او د هغه نور ملګرې وائي چې فقه د راوې نه ده شرط دپاره د تقديم د خبر واحد په قياس بلکه هر خبر واحد که د هغې راوې **معروف بالفقه والإجتهاد** وې او که نه وې ، خو که دا د قياس په مقابله کښې راغلو نو قياس به ترک کولے شي او په خبر واحد باندې به عمل کولے شي ، خو پدې شرط چې دا خبر واحد د کتاب الله او سنت مشهوره نه خلاف نه وې او کوم اته/۸ شرائط چې د خبر واحد دپاره دې هغه پکښې وې او وجه دا ده چې زمونږ کلام په هغه راوې کښې دے چې هغه عادل وې نو چې کله راوې عادل شو د هغه په باره کښې دا خبره کول چې دے به غلط شوے وې دا هسي وهمي خبره ده او وهم لره اعتبار نشته ، بله دا چې ابوهريرة رضي الله عنه ته عيسیٰ بن أبان غير فقيه اوئيلو ، حالانکه ابوهريرة رضي الله عنه به د صحابؤ په زمانه کښې فتوي ورکولې ؛ نو معلوم شوه چې ابوهريره رضي الله عنه فقيه وو ، نو دا خبره نه ده صحيح چې هغه فقيه نه وو ، هم دا وجه ده چې د ابوهريرة رضي الله عنه روايت کوم چې په صوم کښې راغلے دے: "چې چا په هيره باندې روژه اوخوړله نو دده روژه نه ماتيګي" پدې حديث باندې عمل کيږي ، اګر چې قياس دا تقاضا کوې چې روژه دې ماته شي ؛ ځکه خو امام صاحب وائي که حديث نه وے نو ما به قول کړے وے په مات والي د روژې ، دغه شان عمر رضي الله عنه د حمل بن مالک رضي الله عنه روايت چې د **جَنِين** په باره کښې راغلے دے قبول کړے دے ، اګر چې د قياس نه خلاف دے چې **جَنِين** کښې به **غُرّة** ورکوې ، **جَنِين** هغه ماشوم ته وائي چې يو/۱ سړې زنانه اوهله او هغه مړه شوه او د هغې نه مړ ماشوم پيدا شو ؛ نو قياس دا وائي چې که دا ماشوم مخکښې ژوندے وو نو پديکښې دې پوره ديت راشي او که مخکښې ژوندے نه وو نو هيڅ دې پکښې رانشي ، حالانکه عمر رضي الله عنه په **غُرّة** فيصله کړې ده چې هغه اَسْ يا غلام دے ؛ نو دا د قياس نه خلاف دے او عمر رضي الله عنه قبول کړے دے او راوې معروف بالفقه هم نه دے ؛ نو صحيح خبره هم دا شوه چې د خبر واحد دپاره په راوې کښې دا خبره نه ده ضرورې چې که دا **معروف بالفقه والإجتهاد** وې نو دا به مقدّم کولے شي او که نه وو نو بيا به نه شي مقدّم کولے ؛ ځکه ډير روايتونه داسی دې چې د قياس په مقابله کښې راغلي دې او په هغې باندې مونږ عمل کؤ او قياس پريږدو ، لکه: حديث

د "**قهقهة**" چې دا د مَعْبَدْ جُهَنی ﷛ نه نقل دے: "چې يو سړي په مانځه کښې وخاندل نو اودس يې مات شو" قياس دا وائي چې اودس دې مات شي په هغه څه چې: «**ما خرج من سبيلين**» وي ، خو دلته مونږ قياس ترک کړے او په خبر واحد باندې عمل کو ،او هر چې حديث د **مَصَرَّات** باندې احناف عمل نه کوي ؛ نو علامه عيني صاحب ليکلي دي چې ددې وجه نه احنافو پدې عمل نه دے ترک کړے چې ګني دا حديث د قياس خلاف دے ، بلکه دا حديث د اصولو شرعيو نه په اته وجوهو سره خلاف دے ، بعضي د هغې نه دلته ذکر کولے شي ؛ که دا حديث په ظاهر محمول شي نو دا خلاف دے د کتاب الله نه چې: ﴿فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾[1] بيا مثل يو/١ صورې دے او بل معنوي دے او پدې مقام کښې تمر نه مثل صورې دے او نه مثل معنوي ، دويم/٢ د مشهور حديث نه خلاف دے چې: ﴿**الغرم بالغرم**﴾ چې چاته يوه/١ فائده رسيږي نو دا په عوض د تاوان کښې وي ، چې دا څاروے د مشترې په کور کښې مړ شي نو تاوان به يې په مشترې وي اوس چې فائده يې حاصل کړه نو فائده به هم د مشترې دپاره وي.

وَ إِنْ كَانَ الرَّاوِى مَجْهُولاً لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِحَدِيثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بنِ مَعْبَدٍ وَ سَلْمَةَ بن المُحَبَّقِ فَإِن رَوىٰ عَنْه السَّلَفُ وَ شَهِدُوا بِصِحَّتِه أَو سَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيثُه مِثْلَ حَدِيثِ المَعْرُوفِ، وَ إِنْ اختُلِفَ فِيهِ مَعَ نَقْلِ الثقَاتِ عَنْه فَكَذٰلِكَ عِنْدَنَا وَ إِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيثُه وَ صَارَ مُسْتَنْكَراً، وَ إِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَر حَدِيثُه فِي السَّلَفِ وَ لَمْ يُقَابِلْ بِرَدٍّ وَ لَا قَبُولٍ لَمْ يَجِبِ العَمَلُ بِه لٰكِنَّ العَمَلَ بِه جَائِزٌ؛ لِأَنَّ العَدَالَةَ اَصْلٌ فِى ذٰلِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى أَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هٰذَا المَجْهُولِ فِى زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ العَمَلُ بِه لِظُهُورِ الفِسْقِ فَصَارَ المُتَواتِرُ يُوجِبُ عِلْمَ اليَقِينِ، وَ المَشْهُورُ عِلْمَ الطُّمَانِينَةِ، وَ خَبَرُ الوَاحِدِ غَالِبَ الرَّأْيِ، وَ المُسْتَنْكَرِ مِنْهُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ الحَقِّ شَيئًا، وَ المُسْتَتَرُ مِنْهُ فِي حِيِّزِ الجَوَازِ لِلعَمَلِ بِه دُونَ الوُجُوبِ

ترجمه: * او که چرته وي راوي مجهول چې نه شي پيژندلے مګر په يو/١ حديث چې ده نقل کړے وي يا په دوو/٢ حديثونو سره ، لکه: وابصة بن معبد ، سلمة بن محبّق ﷠ ، نو که چرته روايت نقل کړے وي د داسي راوي نه سلفو او دغه سلفو شهادت کړے وي په صحت ددغه مجهول راوي يا دوئ سکوت کړے وي د عيب لګولو نه په دغه راوي مجهول کښې ، نو وګرځيدو حديث دده پشان د حديث د راوي معروف ،او که چرته اختلاف شوے وي په حديث د راوي مجهول کښې سره د نقل کولو د ثقاتو راويانو دده نه نو ددې حکم هم پشان د حديث معروف دے ، او که نه وي ظاهر شوے د سلفو نه مګر رد ، نو نه شي قبليدے حديث د داسي راوي مجهول او وګرځيدو دا روايت منکر او که چرته نه وي ظاهر شوے حديث د راوي مجهول په سلفو کښې او نه ددې مقابله شوې وي په رد د چا د طرف نه او نه په قبليدلو ؛ نو عمل پرې نه دے واجب ليکن عمل پرې جائز دے ؛ ځکه

[1] سورة بقره، الآية:١٩٤.

عدالت اصل دے په دغه زمانه کښې ، فائده يې دا شوه چې روايت د مثل ددې مجهول زمونږ په زمانه کښې نه دے حلال عمل پدې د وجه د ظهور د فسق نه پدې زمانه کښې ؛ نو وګرځيدو خبر متواتر چې واجبوې علم يقيني او خبر مشهور واجبوې **علم طَمَانِيَة** او خبر واحد علم د **غالبُ الرَّأْيِ** او هغه خبر چې منکر وې د خبر واحد نه دا افاده د ظَنْ کوې او يقيناً ظَنْ مقابله نه شي کولے د حق زرّه برابر او هغه خبر واحد چې مُسْتَتِر وې دا په مرتبه دجواز کښې دے دپاره د عمل پدې نه په مرتبه د وجوب کښې*

تشريح: ﴿و ان كان الراوى مجهولا..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د حال د راوې معروف نه چې په دوه/۲ قسمه باندې وو ، يو/۱ هغه چې راوې **معروف بِالفقه والتّقدّم فى الإجتهاد** وې او دويم/۲ هغه چې معروف په ضبط او عدالت وې ؛ نو اوس يې شروع وکړه په حال د راوې مجهول او دهغې په حکم کښې ، راوې مجهول هغې ته وائې چې **معروف بالفقه والإجتهاد** نه وې ، يعني مونږ ته نه وې معلوم چې پديکښې فقه ، اجتهاد ، ضبط ، حفظ او عدالت شته او که نشته ، مصنف ﷺ تعريف بالعلامة کړے دے ؛ چې ددې راوې مجهول علامة دا ده چې دا نه شي معلوميدے مګر په يو/۱ حديث چې ده نقل کړے وې يا په دوو/۲ حديثونو سره او تعريف بالمثال يې هم کړے دے ، لکه: **وابصة بن معبد** او **سلمة بن محبّق** شو ، چې دوئ زيات روايات نه دې نقل کړې.

﴿فإن روىٰ عنه السّلف..﴾ دې ځائے نه د راوې مجهول پنځه/۵ احوال او د هر/۱ قسم حکم به ذکر کړې ، اوّل قسم دا دے چې د داسې راوې نه سلفو روايت نقل کړے وې او شهادت يې کړے وې په صحت ددغه مجهول راوې ، مراد د سلفو نه **قرون مَشْهُود لَهَا بِالخير** دې ، دويم/۲ قسم دا دے چې دوئ سکوت کړے وې د عيب لګولو نه په دغه راوې مجهول باندې ؛ نو حکم ددې دواړو دا دے چې وګرځيدو حديث دده پشان د حديث د راوې معروف ، چې که دده روايت د قياس په مقابله کښې راشي نو دده روايت به مقدّم کولے شي ؛ ځکه سلف صالحينو دده د صحت خبر ورکړے صراحتاً يا اشارةً ، صراحتاً په اوّل صورت کښې چې: ﴿و شهدوا بصحته﴾ او اشارةً په دويم/۲ صورت کښې چې: ﴿أو سكتوا عن الطعن﴾ چې صحابه کرامو سکوت کړے دے د داسې راوې نه ؛ نو دا دليل ددې خبرې دے چې دا راوې ثقه دے ؛ ځکه د صحابه کرامو **إِغْمَاض** کول په يو/۱ عيب په ديني امورو کښې دليل ددې خبرې دے چې دا راوې صحيح دے.

﴿و إن اختلف فيه..﴾ دريم/۳ قسم ذکر کوې د راوې مجهول **بإعتبار الحال** ، چې اختلاف شوے وې په حديث د راوې مجهول کښې ؛ يعني بعضو قبول کړے وې او بعضو نه وې قبول کړے او په قرن ثاني او ثالث کښې ثقه راويانو د هغې نقل کړے وې ؛ نو ددې حکم هم پشان د حديث معروف دے چې حديث دده به قبلولے شي ، ددې دپاره مثال: د عبد الله بن مسعود ﷺ نه يو/۱ سړې تپوس وکړو په باره د هغه چا کښې چې د يوې/۱ خزې سره يې نکاح کړې وې او د هغې دپاره يې مَهَرْ نه

وې معيّن کړے او دا سړے مړ شو ؛ نو آيا ددې خزې دپاره مَهَرْ شته او که نشته او که وې نو څومره مَهَرْ دے؟ عبد الله بن مسعود ﷜ ته په دغه موقع کنبې حديث مُسْتَحْضَرْ نه وو پدې مسئله کنبې ؛ نو معزرت يې وړاندې کړو چې ماته پديکنبې د نبي ﷺ نه حديث نه دے معلوم ، مالره يوه/١ مياشت مهلت راکړه ، چنانچه مياشت بعد چې هغه سوچ او فکر وکړو نو وے فرمائيل: ﴿**أُرىٰ لَهَا مَهْرَ مِثْلُهَا مِثْلُ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ**﴾[1] چې کله دا فتوىٰ عبد الله بن مسعود ﷜ ورکړه نو معقل بن سنان أشجعي ﷜ پاسيدو او وے وئيل: ﴿**أشهد أن محمد رسول الله ﷺ قضىٰ فى بروع بنت واشق مثل قضائک**﴾[2] نو عبد الله بن مسعود ﷜ داسې خوشحاله شو چې مخکنبې چرته داسې خوشحالی دده چا نه وه ليدلې د وجې د موافقت د قضىٰ دده نه د نبي ﷺ سره ، ليکن کله چې على ﷜ ته دا حديث ورسيدو نو على ﷜ د هغې رد وکړو او وے وئيل: ﴿**ما نصنع بقول أعرابىّ بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث و لا مهر لها**﴾ على ﷜ ددې راوې مجهول دا روايت رد کړو د وجې د مخالفت د قياس نه ، قياس يې دا کړے چې هغه زنانه چې د هغې خاوند مړ شي او مَهَرْ يې نه وې مقرر کړے ؛ نو **مَعْقُود عَليه** چې ددې "**بُضْعَة**" ده هغه سالمه ديته واپس شوې ده ؛ نو مَهَرْ ورلره نشته ، امام شافعی ﷫ هم د على ﷜ په قول عمل کړے دے ، ليکن مونږ وايو چې ددې زنانه دپاره به مَهْرِ مِثْل وې ؛ ځکه دا حديث ثقاتو نقل کړے دے ، لکه: **علقمة ، مسعود ، حسن** ؛ نو د هغوئ د نقل کولو په وجه باندې دا پشان د معروف وګرځيدو ، ځکه يو حديث چې ثقات نقل کړې نو دا پشان د معروف ګرځې او دا حديث د قياس نه مِنْ كُلِّ الوجوه خلاف هم نه دے ، ددې قياس نه خلاف دے خو د بل قياس سره موافق دے ؛ چې اصل په مَهَرْ کنبې مَهْرِ مِثْل دے او مَهْرِ مُسَمّٰى خلاف الأصل دے ، کله چې د يوې/١ زنانه دپاره مَهَرْ مقرر شي او خاوند ترې مړ شي د واده نه مخکنبې نو دغه موت مُتِمْ د مَهْرِ مُسَمّٰى ګرځې ؛ لهٰذا که خاوند د داسې زنانه نه مړ شو نو پوره مَهَرْ به ورکولے شي ، دغه شان موت مُتِمْ د مهر مثل هم ګرځې چې دا اصل دے.

﴿و إن لم يظهر من السلف إلاالرد﴾ څلورم/٤ قسم ذکر کوې د راوې مجهول په اعتبار د حال سره ، چې د مجهول راوې دا روايت سلفو صرف رد کړے وو ؛ نو دا به نه شي قبليدے او داسې حديث ته مُسْتَنْكَرْ وائې ، مثال: مسئله دا ده چې کله يو/١ سړے خپله خزه طلاقه کړې په طلاق رجعي سره نو ددغې زنانه سُكنىٰ او نفقة په خاوند باندې ده په عدت کنبې بالإتفاق او که يو/١ سړے خپله خزه طلاقه کړې او په هغې باندې عدت نه وې ، لکه: طلاق قَبْلَ الدُّخول ورکړې يا عدت ختم شي ؛ نو

---

[1] مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ٢١٠١)

[2] لم أجد بهذا اللفظ، ولفظ مرقاة المفاتيح هكذا: ﴿فَقَامَ مَعْقِلُ بْنُ سِنَانٍ الْأَشْجَعِيُّ فَقَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بِرْوَعَ بِنْتِ وَاشِقٍ امْرَأَةٍ مِنَّا بِمِثْلِ مَا قَضَيْتَ. فَفَرِحَ بِهَا ابْنُ مَسْعُودٍ﴾ [رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيّ والدارمي] مَرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٥/ ٢١٠١)

بالإتفاق په خاوند باندې سُکنیٰ او نفقة نشته ، خو که يو/١ سړې خپله خزه په طلاق بائن يا په طلاق مُغَلَّظْ سره طلاقه کړه ؛ نو د عدت په ورځو کښې په خاوند باندې نفقة شته او که نشته؟ امام ابو حنيفه ﷺ وائي شته او امام شافعی ﷺ وائي نشته ، امام شافعی ﷺ استدلال نيسي د حديث د فاطمة بنت قيس نه چې هغه خپل خاوند په درې/٣ طلاقو طلاقه کړې وه او هغې بيا اوئيل چې: ﴿**طلقنی زوجاً ثلاثاً فلم يفرُض لی رسول الله ﷺ السکنیٰ و لانفقة**﴾[1]او دا فاطمة بنت قيس مجهول ده ، کله چې عمر ﷺ دا حديث واؤريدو نو هغه رد کړو او وے وئيل: ﴿**لا ندع کتاب ربنا و سنة نبينا بقول امرأة لاندري أصدقت أم کذبت أحفظت أم نسيت**﴾ کتاب نه مراد دا قول د الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے چې: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾[2] او سنت نه امام طحاوي ﷺ فرمائي هغه روايت مراد دے چې عمر ﷺ وئيل وو: ﴿**سمعت رسول الله ﷺ يقول لها النفقة و السکنیٰ**﴾ نو هرکله چې دا حديث عمر ﷺ رد کړو نو دا منکر شو پدې عمل نه شي کيدے.

اعتراض: دا مثال د مُمَثَّل سره موافق نه دے ؛ ځکه مُمَثَّل کښې يې اوئيل: ﴿و ان لم يظهر من السلف إلا الرد﴾ او دلته رد صرف عمر ﷺ وکړو نورو صحابؤ رد نه دے کړے؟ **جواب:** عمر ﷺ دا قول کړے وو په محضر د صحابؤ کښې او صحابه کرامو ﷺ پدې سکوت وکړو ، نو ګويا چې دا اجماع سکوتې شوه د طرفه د صحابؤ نه چې دا حديث قابل قبول نه دے.

﴿و إن کان لم يظهر..﴾ دا پنځم/٥ قسم ذکر کوې د راوې مجهول بإعتبار الحال ، چې نه وې ظاهر شوے حديث د راوې مجهول په سلفو کښې او دا چا نه قبول کړے وې او نه يې رد کړے وې ؛ نو پدې عمل کول واجب نه دې ، البته عمل پرې جائز دے ، عمل پرې ځکه نه دے واجب چې ددې ثبوت يقيني نه دے او وجوب د عمل موقوف دے په ثبوت باليقين باندې او عمل پرې جائز دے ؛ ځکه ددې رد هم يقيني نه دے او عدم جواز د عمل په هغه وقت کښې وې چې د هغې رد يقيني وې ، که دا حديث د قياس نه مخالف وو ؛ نو ترک کيږې به او که موافق وو ؛ نو عمل پرې کيدے شي.

اعتراض: چې حديث د قياس سره موافق شو او تاسو پرې عمل کوئ ؛ نو دا مسئله خو په قياس سره ثابت شوه تاسو نص ته ولې نسبت کوئ؟ **جواب:** نص ته ځکه نسبت کيږې چې کوم خلق د قياس نه منکر دې نو د هغوئ د اعتراض دپاره موقع پيدا نه شي ، په نص باندې اعتراض نه شي کولے او په قياس باندې اعتراض کوې.

﴿لأن العدالة اصل..﴾ دا دليل د عمل دپاره ذکر کوې ، چې عدالت اصل دے په زمانه د **قرون مشهود لها بالخير** کښې ؛ ځکه نبي ﷺ شهادت ورکړے د هغې په عدالت چې: ﴿**خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِى ثُمَّ**

[1] لم أجده بهذاللفظ في المسلم، ولفظ المسلم هكذا: ﴿طَلَّقَهَا زَوْجُهَا الْبَتَّةَ، فَقَالَتْ: فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ، قَالَتْ: «فَلَمْ يَجْعَلْ لِي سُكْنَى، وَلَا نَفَقَةً، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَدَّ فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ»﴾ صحيح مسلم (٢/ ١١١٧)
[2] سورة طلاق، الآية: ١.

﴿الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ﴾[1] فائده يې دا شوه چې روايت د مثل ددې **مجهول** زمونږ په زمانه کښې عمل کول پدې باندې نه دے حلال ، د وجې د ظهور د فسق نه پدې زمانه کښې ؛ ځکه نبی ﷺ د **قرون ثلاثؤ مشهود لها بالخير** دپاره توثيق کړے دے خو ددې نه بعد قرونو دپاره يې توثيق نه دے کړے ، بلکه دا يې وئيل دي چې: **﴿ثُمَّ يَفْشُوَا الْكَذِبُ﴾**

﴿فصار المتواتر..﴾ اوس په طريقه د تفريع سره حکم ذکر کوې د اقسامو ثلاثؤ د خبر چې خبر متواتر ، خبر مشهور او خبر واحد دے دپاره د حکم ذکر کولو د أضدادو ددې ، سوال دفع شو چې کله **مخکښې** دا درى/٣ واړه اقسام ذکر شو او احکام يې هم **مخکښې** ذکر شو ؛ نو بيا يې ولې ذکر کوې؟ جواب معلوم شو چې مقصود بِالذَّات پدې مقام کښې ددې اقسامو ثلاثؤ د أضدادو حکم دے او دا ذکر کوې صرف د هغې د وضاحت دپاره ؛ نو مصنف ؒ وائې چې وګرځيدو خبر متواتر چې واجبوې علم يقينى ؛ ځکه علم يقيني فرع د ثبوت يقيني ده او د خبر متواتر ثبوت يقيني شوے دے ؛ نو دا مفيد د علم اليقين هم شو ، ددې په مقابله کښې خبر موضوع راځې چې هغه افاده د علم يقيني نه کوې ؛ ځکه د هغې ثبوت يقيني نه دے ، بلکه عدم ثبوت او عدم علم اليقين د هغې يقينى دے.

﴿والمشهور علم الطمانيّة﴾ او خبر مشهور واجبوې **علم طمانيّة** ؛ **علم طمانيّة** لفظي معنى دا چې داسې علم راولې چې په هغې سره د زړه اطمينان راځې ، ددوئ په اصطلاح کښې د **علم طمانيّة** مقصد دا دے چې فائده کوې علم په وجود په مرتبه د رُجْحَان کښې او ددې په مقابله کښې عدم د علم مَرْجُوحْ وې ، خو دا مرجوحيت ډير زيات وې.

﴿وخبر الواحد..﴾ او خبر واحد واجبوې علم لره په **غالب الرأي** ، چې دا هم فائده کوې علم په وجود په مرتبه د رُجْحَان کښې او ددې په مقابله کښې عدم د علم مَرْجُوح وې خو ډير زيات نه وې ؛ نو د **مخکښې** او ددې فرق راغلو چې د **علم طمانيّة** په مقابله کښې عدم د علم مَرْجُوح ډير زيات وې او د خبر واحد په مقابله کښې چې کومه مرجوحيت دے هغه ډير زيات نه دے.

﴿والمستنکر منه..﴾ او هغه خبر چې منکر وې د خبر واحد نه دا افاده د وهم کوې ، وهم إدراک د جانب مرجوح ته وائې چې دا علم فائده کوې په وجود خو په مرتبه د مرجوحيت کښې نه په مرتبه د رُجحَان کښې او وهم مقابله نه شي کولے د حق بالکل.

﴿والمستتر منه..﴾ او هغه خبر واحد چې مستتر وې (چې د هغې مقابله په رد او قبول نه وې شوې) دا په مرتبه د جواز کښې دے دپاره د عمل کولو پدې باندې ، نه په مرتبه د وجوب کښې ،که عمل کوې نو جائز دے ، البته عمل کول پرې واجب نه دې ؛ جائز خو ځکه دے چې مقابله يې په

---

[1] قدمر

رد نه ده شوې او واجب ځکه نه دے چې مقابله يې په قبول نه ده شوې ؛ نو نه يې وجود يقيني دے او نه عدم.

وَ يَسْقُطُ العَمَلُ بِالحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُه قَولاً أَو عَمَلاً مِنَ الرَّاوِى بَعْدَ الرِّوَايَةِ أَو مِنْ غَيرِه مِن أَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ، وَ الحَدِيثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الخَفَاءَ عَلَيهِمْ، وَ يُحْمَلُ عَلَى الإِنْتِسَاخِ، وَ اخْتُلِفَ فِيمَا إِذَا أَنْكَرَهُ المَرْوِىُّ عَنْه قَالَ بَعْضُهُم يَسْقُطُ العَمَلُ بِه وَهُوَ الأَشْبَهُ، وَ قَدْ قِيلَ: إِنَّ هٰذَا قَولُ أَبِى يُوسُفَ رح خِلَافاً لِمُحَمَّدٍ رح وَ هُوَ فَرْعُ إِخْتِلَافِهِمَا فِى شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى القَاضِى بِقَضْيَةٍ وَ هُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُويُوسُفَ: لَا تُقْبَلُ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: تُقْبَلُ، وَ الطَّعْنُ المُبْهَمُ لَا يُوجِبُ جَرْحاً فِى الرَّاوِى كَمَا لَا يُوجِبُه فِى الشَّاهِدِ وَ لَا يَمْنَعُ العَمَلَ بِه إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسَّراً بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيهِ مِمَّنْ إِشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالإِتْقَانِ دُونَ التَّعَصُّبِ وَ العَدَاوَةِ مِنْ أَئِمَّةِ الحَدِيثِ

ترجمه: *او ساقطيږي عمل په حديث سره کله چې ظاهر شي مخالفت ددې حديث نه په اعتبار د قول سره يا په اعتبار د عمل سره د طرفه د راوي نه پس د روايت نه يا د غير راوي نه د هغې أئمّؤ نه چې د صحابؤ نه وي په داسي حال کښې چې حديث ظاهرې وي احتمال نه لرې د خفاء پدې باندې او محمولولے به شي دا قسم حديث په منسوخ کيدلو باندې ، او اختلاف کړے شوے دے په هغه حديث کښې چې کله انکار وکړې ددې حديث نه هغه څوک چې د چانه روايت نقل شوے وي ، وئيل دي بعضي پدوئ کښې ساقطيږي عمل پدې سره او دا خبره ډيره مشابه د حق سره ده او په تحقيق وئيلے شوي دي چې دا قول د ابو يوسف رحمه الله دے ، خلاف ثابت دے امام محمد رحمه الله لره او دا اختلاف په مابين د امام ابويوسف او امام محمد رحمه الله کښې فرع ده په دوو/۲ ګواهانو کښې چې ګواهي وکړې په قاضي باندې په يوه فيصله او دا قاضي نه يادوي دغې فيصلي لره ، نو وئيل دي امام ابويوسف رحمه الله نه شي قبليدے او وئيل دي امام محمد رحمه الله قبليدے شي ، او طَعْنِ مُبْهَمْ نه واجبوي جرح لره په راوي کښې ، لکه: څنګه چې نه واجبوي طَعْنِ مُبْهَمْ جرح لره په شاهد کښې او نه منع کوي عمل لره په حديث ، مګر که واقع شي مفسّر په هغه څه چې دا جرح وي ، چې اتفاق پرې شوے وي د هغه چانه چې مشهور شوے وي په خير خواهي او په مضبوط والي نه په تعصب او عداوت ، د أئمّؤ د حديث نه*

تشريح: ﴿ويسقط العمل بالحديث..﴾ کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د بيان د تقسيماتو نه په حديث کښې په مختلفو اعتباراتو سره نو شروع يې وکړه په بيان د هغه طعن کښې چې مُلْحِقْ شي د حديث سره ، يا کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د حکم د اقسام ثلاثؤ او د أضدادو د هغې نه نو شروع يې وکړه په بيان د مسقط د حکم کښې ؛ چې کله يو/۱ راوي روايت نقل کړے وي او دا راوي د خپل روايت نه مخالفت وکړي په قول سره يا په عمل سره ، مثال د هغې چې مخالفت يې کړے وي د خپل روايت نه په قول سره ، لکه: ابوهريرة رضي الله عنه روايت رانقل کړے دے چې: ﴿**أن النبى ﷺ قال إذا شرب**

الكلب فی إناء أحدكم فيغسله سبعاً﴾[1] او بيا د ابوهريرة ﷺ نه تپوس شوے چې سپے يو/١ لوخے جوټه کړي نو دا به څو کرته وينځلے کيږي؟ نو جواب يې ورکړے وو چې درى/٣ کرته ، قول د راوي د خپل روايت نه خلاف شو ؛ لهٰذا پدې روايت عمل ساقط دے يا خو ددې وجې نه چې دا د هغه وقت خبره ده چې کله د سپو په باره کښې د نبي ﷺ د طرف نه امر د تشديد وو چې د خلقو نفرت ترې پيدا شي ، يا دا چې دري/٣ ځله وينځل لازم دي او اووه/٧ ځله وينځل مستحب دي ، مثال د هغې چې يو راوي د خپل روايت نه په عمل سره خلاف کړے وي ، لکه: حديث د عائشة ﷺ نه نقل دے چې نبي ﷺ فرمائي: ﴿«**أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ**» ، **ثَلَاثَ مَرَّاتٍ**﴾[2] او بيا عائشة ﷺ خپله وريره **حفصة بنت عبدالرحمٰن** په نكاح سره ورکړې وه خپل خوريي د زبير ﷺ زوي لره بغير د إذن د عبدالرحمٰن نه ، هر کله چې د بلې زنانه په ورکولو باندې نکاح صحيح شو ؛ نو چې يوه/١ زنانه ځان په خپله په نكاح باندې ورکوي هغه به په طريقه اولىٰ سره جائز وي ؛ ځکه ددې دواړو په مينځ کښې څوک په فصل نه دي قائل ، چې ګنی يوه/١ زنانه بل چالره په نكاح ورکولے شي دا جائز دې او په خپله ځان په نكاح ورکول ورلره نه دي جائز بلکه دا مطلقاً ناروا دي په نزد د هغه چا چې پدې اعتبار سره نكاح جائز نه وائي او د عمل د ساقطيدو وجه دا ده چې کله يو/١ راوي د خپل حديث خلاف وکړي په عمل سره ؛ نو دا به يا پدې محمولولے شي چې دا روايت موضوعي دے ، يا منسوخ دے يا ددې راوي نه نسيان شوے دے ، يا ترې غفلت شوے دے ، او يا پدې حديث باندې عمل نه کوي ؛ نو که موضوعي يا منسوخ وي نو په هغې باندې کول جائز نه دي ، او که د راوي نه نسيان يا غفلت شوے وو نو دده په ضبط کښې نقصان راغلو او د راوي په ضبط کښې چې نقصان راغلو نو دهغه روايت هم ساقط الإعتبار وي او چې عمل پرې نه کوي نو پديکښې فسق راغلو ، په عدالت کښې يې فرق راغلو او د غير عادل روايت لره هم اعتبار نه وي ، دا حديث د عائشة ﷺ د نسخ مثال کيدے شي ، بل سنداً پرې هم کلام دے ؛ خو دا يوه خبره پکښې شرط ده چې راوي به مخالفت کړے وي بعد الروايت ؛ دا ځکه چې که دروايت نه يې مخکښې د روايت نه خلاف عمل کړے وو يا پته نه لګي چې د روايت نه مخکښې دے که روسته ؛ نو په هغه وقت کښې حديث نه ساقطيګي ، وجه دا ده چې که د روايت نه يې مخکښې د حديث خلاف عمل کړے وي نو کيدے شي چې مخکښې دده دا مذهب وو او چې روايت ورته ورسيدو نو خپله خبره يې ترک کړه او په حديث يې عمل شروع کړو او که تاريخ ورته نه وي معلوم ؛ نو شک جوړ شو او په حديث باندې عمل کول يقيني دي ، ترک د عمل شکي شو او «**واليقين لايزول إلا بمثله لا بالشک**» نو پدې وقت کښې هم روايت

---

[1] لم أجد، و لفظ أبوداؤد هكذا: ﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ، فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، السَّابِعَةُ بِالتُّرَابِ»﴾ سنن أبي داود (١/ ١٩)

[2] سنن أبي داود (٢/ ٢٢٩)

ساقط نه ګرځي ، دويم/٢ شرط دا عمل د راوي د روايت خلاف يقيني وي كه يقيني نه وو ، مثلاً: داسې يو/١ روايت دے چې كثير المعنٰى دے او يو/١ راوي عمل وكړو ددغه روايت خلاف ؛ نو كيدے شي دده ترې هغه معنٰى مراد وي چې په كومه معنٰى ده عمل كړے دے.

﴿أو من غيره من أئمة..﴾ دويم/٢ صورت يې دا چې دا مخالفت ددې حديث د غير د راوي نه وي د أئمؤ د صحابؤ نه او حديث ظاهري احتمال د خفاء نه لري نو دا هم ساقطوي عمل لره په حديث او كه خفي وو او بيا يو/١ صحابي دهغې خلاف وكړو نو دا نه ساقطوي عمل لره په حديث ، دوه/٢ مثالونه پكار دي ؛ يو/١ مثال ددې چې حديث ظاهر وي او صحابي د هغې خلاف كړے وي او دويم/٢ مثال ددې چې حديث ظاهر نه وي او صحابي د هغې خلاف كړے وي ، د اوّل دپاره مثال: د عبادة بن صامت ﷺ نه حديث نقل دے چې: ﴿**البكر بالبكر جلد مأة وتغريب عام**﴾[1] جلد د مِأة خو د كتاب الله نه ثابت دي چې الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾[2] خو دا دويم/٢ حكم چې **تَغْرِيبُ عامٍ** دے ؛ نو امام شافعى ﷺ دا د حد حصه وائي او امام صاحب يې نه وائي ، امام شافعى ﷺ د عبادة بن صامت ﷺ د حديث نه استدلال نيسي ، امام صاحب ﷺ فرمائي چې دا حديث د عبادة بن صامت ﷺ بالكل ظاهر دے او عمر ﷺ ددې خلاف كړے دے ؛ چې د عمر ﷺ په زمانه كښې يو/١ سړي لره عمر ﷺ حد وركړو او بيا يې روم ته جلاوطن كړے وو نو هغه مُرْتَدْ شو ؛ نو عمر ﷺ قسم اوخوړلو چې بيا به څه څوک نه شړم ، اوس كه دا شړل د يو كال دپاره د حد يوه/١ حصه وے نو خلاف يې عمر ﷺ څنګه كوي ؛ څکه حد هغې ته وائي چې هغه څوک نه شي ساقطولے ؛ نو معلوم شوه چې دا **تَغْرِيبُ عامٍ** سياسي حكم دے دپاره د رعب اچولو ، دويم/٢ دپاره مثال: زيد بن ثابت جُهَنِي ﷺ حديث نقل كړے دے د **قهقهة فى الصلوٰة** چې چا په مانځه كښې په زوره وخاندل نو اودس يې ماتيګي او مونږ هم پدې قائل يو ، حالانكه ابو موسٰى أشعري ﷺ پدې حديث باندې عمل نه دے كړے او وئيل يې دي چې د **قهقهة فى الصلوٰة** د اودس سره تعلق نشته او دا خبره د قياس موافق هم ده چې اودس په هغه څيزونو ماتيګي چې: «**مَا خَرَجَ مِنَ السَّبِيْلَيْن**» وي ، ليكن پدې حديث عمل ساقط نه دے او د ابو موسٰى أشعري ﷺ دا مخالفت كول ددې حديث نه دا مونږ بناء كو پدې باندې چې **قهقهة فى الصلوٰة** يو امر نادر دے ؛ نو څكه يې مخالفت كړے دے او حد امر نادر نه دے.

﴿و اختلف فيها إذا..﴾ دا بل صورت ذكر كوي چې يو/١ راوي نه روايت نقل شو او دا مروي عنه ددې روايت نه انكار كوي ، بيا دا انكار دوه/٢ قسمه دے ، يو/١ انكار جَاحِده: چې كله داسي

---

[1] لم أجد،ولفظ البخارى هكذا: ﴿عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الجُهَنِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ " النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ فِيمَنْ زَنَى وَلَمْ يُحْصَنْ: جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ﴾ صحيح البخاري (٨/ ١٧١) والمسلم: ﴿الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ﴾ صحيح مسلم (٣/ ١٣١٦)

[2] قدمر

اوائي: "تا په ما باندې دروغ وئيل دې يا دا حديث تا زما نه ، نه دے نقل کړے" ؛ نو بالإتفاق داسې حديث قابل اعتماد نه دے عمل پرې ساقط دے ، دويم/٢ قسم هغه دے چې انکار جَاحِد نه وې بلکه شکي وې ، لکه داسې اوائي: "ماته نه دې ياد چې دا حديث تا زما نه نقل کړے دے" ؛ نو پدې خبره کښې اختلاف دے چې پدې سره عمل ساقطيګې او که نه ساقطيګې ، بعضې وائي لکه ابو الحسن کرخی ﷫ ، يو جماعة زمونږ په ملګرو کښې او امام احمد بن حنبل ﷫ ؛ چې پدې عمل ساقطيګې لکه څنګه چې په انکار جاحد سره عمل ساقطيګې ، او مصنف ﷫ هم دې خبرې لره ترجيح ورکړې ده ، دليل دا وائې: چې حديث په اتصال سره حجت ګرځې ؛ چې ددې حديث اتصال د نبی ﷺ سره وشي او چې کله يو/١ راوې انکار وکړې ، اګر چې دا انکار موقوفي دے نو پدې سره هغه اتصال ختم شو ؛ نو دا حديث مُنْقَطِعْ شو او مُنْقَطِعْ حديث قابل دپاره د عمل نه وې ؛ دا قول د امام ابو يوسف ﷫ دے خلاف ثابت دے امام محمد ﷫ لره ، هغه وائي چې کله يو/١ راوې د خپل روايت نه انکار موقوفي وکړې نو پدې سره عمل بالحديث نه ساقطيګې او دا قول د امام شافعی او امام مالک ﷮ هم دے ، دليل دا وائي چې دا به مونږ محمول کړو پدې باندې چې د راوې نه نسيان شوے دے او نسيان د راوې نه ساقطوې عمل بالحديث ؛ ځکه ضبط د راوې شرط دے تر ادآء د روايت پورې او پس د ادآء د روايت نه ضبط د راوې شرط نه دے ، مثال ددې دپاره چې راوې توقيفي انکار کړے وې ، لکه حديث دے: ﴿**ربيعة عن سهيل عن أبی صالح عن أبی هريرة :«أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ»**﴾[١] سهيل ته اوئيلے شوچې **ربيعة** ستا نه دا حديث نقل کوې ، سهيل اوئيل ما ته خو ياد نه دې ، سهيل به چې کله دا حديث بيا نقل کولو نو داسې به يې وئيل: ﴿**حدّثني ربيعة عنّی**﴾ او ديته د محدّثينو په اصطلاح کښې **«من روىٰ فنَسِيَ»** وائي ، نو پدې باندې امام شافعی ﷫ عمل کړے دے او د هغه مسلک هم دا دے چې: ﴿**قضٰى بيمين و شاهد**﴾ کيدے شي ، دويم/٢ مثال ﴿**سليمان بن موسىٰ عن الزهرى عن عروة عن عائشة أن النبی ﷺ قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ**﴾[٢] بيا ابن جريج د زُهرې نه تپوس کړے وو ددې حديث په باره کښې نو هغه ته نه وو معلوم ، چنانچه امام ابوحنيفة او امام ابو يوسف ﷮ پدې باندې عمل نه کوې ؛ ځکه راوې انکار وکړو او امام محمد ﷫ پدې عمل کوې او هغه وائي چې انکار د راوې په توقيفې طريقې سره نه ساقطوې عمل بِالروايت لره ددغې راوې نه.

﴿و هو فرع اختلافهما﴾ ددې ځائے نه دا خبره ذکر کوې چې د امام ابو يوسف او امام محمد ﷮ دا اختلاف بنائې دے ، دا په يوه/١ بله مسئله باندې بناء دے ؛ چې يو/١ سړے په قاضي باندې داسې دعوىٰ وکړې چې: تا زما دپاره ددې څيز فيصله کړې ده په فلانکې تاريخ او قاضي اوئيل ما ته نه

---

[١]قدمر
[٢]قدمر

دې ياد چې دا فيصله ما ستا دپاره کړې ده او که نه ده کړې ، نو دې مُدَّعِي دوه/٢ ګواهان حاضر کړه او هغوئ ګواهي وکړه ؛ نو امام ابو يوسف ﷫ وائي دې ګواهانو لره اعتبار نشته او انکار د قاضي معتبر دے ؛ ځکه قاضي أعلم دے په خپله فيصله باندې ، او امام محمّد ﷫ وائي چې دا انکار د قاضي فيصله نه ساقطوي او د ګواهانو ګواهي لره اعتبار شته او مونږ دا پدې محمولو چې دده نه نسيان شوے دے.

﴿والطعن المبهم..﴾ ددې ځائے نه دا خبره کوي چې په راوي باندې طعن اوشي نو کوم طعن مقبول دے او کوم نه دے مقبول ، نو مصنف ﷫ وائي طَعْنِ مُبْهَمْ نه واجبوي جرح لره په راوي کښې ، لکه: څنګه چې نه واجبوي طَعْنِ مُبْهَمْ جرح په شاهد کښې سره ددې نه چې د ګواهانو په باب کښې تضييق دے چې په هغې کښې نه واجبوي جرح لره نو په روايت کښې به په طريقه أولیٰ سره نه واجبوي ، طَعْنِ مُبْهَمْ ديته وائي چې داسي اوائي: "دا راوي مجروح دے ، دا حديث ثابت نه دے ، دا حديث منکر دے" او سبب د طَعَنْ ذکر نه کړي ؛ نو دې لره اعتبار نشته. ﴿ولا يمنع العمل..﴾ او نه منع کوي عمل لره پدې حديث لکن په هغه وقت کښې منع کوي چې تفسير يې شوے وي ؛ چې داسي اوائي "دا روايت ځکه ضعيف دے چې پديکښې فلانکے راوي دے او هغه راوي ضعيف دے ؛ ځکه عدالت يې خراب دے ، ضبط يې نشته ، فسق دے پکښې ، وغيره" او بل دا چې دا تفسير په داسي څيز وې چې هغه بالإتفاق جرح وي ، دا ځکه وائي چې که چرته جرح په يو داسي څيز وشي چې هغه مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ نه وي ، لکه داسي اوائي: چې دا حديث مُرْسَلْ دے ؛ ځکه ضعيف دے نو دا جرح مفسّره شوه ليکن مخکښې دا خبره تيره شوې ده چې حديث مُرْسَلْ اتفاقي جرح نه ده ، بلکه د بعضو په نزد دا ساقط دے چې امام شافعی ﷫ دے خو د اکثرو په نزد دا ساقط نه دے ، او بل دا چې د هغه چا د طرف نه وي دا جرح چې هغه مشهور شوے وي په خير خواهی او په مضبوط والې نه په تعصب او عداوة ؛ نو که جرح مفسّره وه او مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ هم وه خو د داسي چا د طرفه وه چې هغه مشهور په خير خواهی او په إتقان سره نه وي ، بلکه مشهور په تَعَصُّبْ او عداوت سره وي ، لکه: ابن جوزي ﷫ چې دا مشهور دے په شدت باندې ، چنانچه د بخارې ، مسلم او ترمذې په رواياتو هم ده کلام کړے دے او موضوعي يې ګرځول دي ، حالانکه اتفاق د امت دے چې **صَحَّاحِ ستۆ** کښې علاوه د ابن ماجة نه موضوعي روايت نشته ، يا لکه علامه فيروز آبادي ، دار قُطْنِي ، خطيب بغدادي چې دوئ متعصبين دي ، چنانچه دار قُطْنِي په يو/١ روايت: ﴿**من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة**﴾[1] کلام کوي چې په هغه روايت کښې امام صاحب ﷫ دے او وجه د ضعف دا وائي چې پديکښې امام صاحب دے او امام صاحب ﷫ ضعيف دے ؛ نو ټولو علماؤ لکه علّامه عينی ﷫ او داسي نورو

---

[1] مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٣/ ١٢٦)

علماؤ په دار قُطْنِي جرح کړې ده چې دا قول د دار قُطْنِي صادر دے د وجې د تَعَصُّبْ نه او دغه شان ألباني صاحب هم مُتَعَصِّبْ دے ، او بل دا چې دا طعن کونکے د أئمؤ د حديث نه وې ، که د أئمؤ د حديث نه نه وې نو بيا يې هم قول لره اعتبار نشته.

تشريح حکم المعارضة

فَصْلٌ فِى الْمُعَارَضَةِ

وَ هٰذِه الحُجَجُ الَّتِى سَبَقَ وُجُوهُهَا مِنَ الكِتَابِ وَ السُّنَةِ لَا تَتَعَارَضُ فِى أَنْفُسِهَا وَضْعاً، وَ لَا تَتَنَاقَضُ؛ لِأَنَّ ذٰلِکَ مِنْ أَمَارَاتِ العَجْزِ تَعَالَى الله عَنْ ذٰلِکَ وَ إِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَ الْمَنْسُوخُ، وَ حُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الآيَتَيْنِ اَلْمَصِيرُ إِلَى السُّنَّةِ

ترجمه: *فصل دے په بيان د معارضه کښې: او دا دلائل هغه چې مخکښې تير شوې دې وجوه او اقسام ددې د کتاب الله او سنت رسول ﷺ نه دا نه متعارض کيږې په اعتبار د ذات سره وضعاً او نه پکښې تناقض راځې ؛ ځکه دا تعارض او تناقض د علاماتو د عجز نه دې او اوچت دے الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ددې عجز نه او يقيناً واقع دے تعارض په درميان د دغه حججو کښې د وجې د ناخبرتيا زمونږ نه په ناسخ او منسوخ ،او حکم د معارضة په درميان د دوو/٢ آيتونو کښې تګ دے سنت ته*

تشريح: ﴿فصل فى المعارضة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د هغه حجتونو نه چې د هغوئ په مينځ کښې تعارض نه وې ؛ نو شروع يې وکړه په بيان د هغه حجتينو کښې چې د هغې په مينځ کښې تعارض راشي ، مصنف ﷫ به يو/١ ربط ذکر کړې ، دويم/٢ به تمهيد ذکر کړې ، دريم/٣ به حکم ذکر کړې ، څلورم/٤ به رُکَنْ ذکر کړې او پنځم/٥ به حکم ذکر کړې.

اعتراض: څه وجه ده چې مصنف ﷫ دا فصل د معارضې د کتاب الله او سنت رسول ﷺ نه وروستو ذکر کړو ؛ ځکه پکار دا وه چې دا يې د اجماع او قياس نه وروسته ذکر کړے وے؟

جواب: مصنف ﷫ هغه معارضة ذکر کوې چې د هغې دپاره سبب جَهَلْ زمونږ وې په ناسخ او منسوخ کښې ، لکه: دوه/٢ آيتونه دې او دواړه جدا جدا حکمونه ثابتوې د يو/١ بل خلاف ، مونږ ته نه ده معلوم چې کوم منسوخ دے او کوم ناسخ ؛ نو زمونږ په ذهن کښې معارضة پيدا شوه او دا قسم معارضة په اجماع او قياس کښې نشته ؛ ځکه اجماع او قياس کښې ناسخ منسوخ نه وې ؛ نو ځکه مصنف ﷫ ددې فصل بيان دلته کوې نو وے وئيل: ﴿فصل فى المعارضة﴾ «**أى: هٰذا مفصول كائن فى المعارضة**» معنٰى *دا جدا کړے شوے دے چې ثابت دے په معارضه کښې*

﴿و هٰذه الحجج التى سبق..﴾ د مخکښې سره ربط ذکر کوې او د مابعد دپاره تمهيد هم دے ، بيا دا جمع يې په اعتبار د اقسامو سره راؤړه ؛ ځکه مخکښې حُجَّتَين تير شوې دې ، يو/١ کتاب الله او دويم/٢ سنت رسول ﷺ ؛ نو په اعتبار د ذات سره پديکښې تعارض هم نه راځې او تناقض هم نه

راځي ؛ ځکه دا تعارض او تناقض د علاماتو د عجز نه دے او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د عجز نه اوچت دے ، وجه دا ده چې کله یو/١ دلیل د بل مُعَارِض واقع شي نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به یا قادر وي په راوړلو د دلیل غیر مُعَارِض او یا به نه وي قادر ، که نه وي قادر نو عجز راغلو او که قادر وي نو یا به خبر وي د هغه حجت نه چې ددې سره مُعَارِض دے یا به نه وي ، که نه وي خبر نو جهل راغلو او الله پاک د عجز او جهل نه مُنَزَّهْ دے او چې هم قدرت لري او هم خبر دے نو بیا ولې داسي یو/١ دلیل ذکر کوي چې د ماقبل نه مُعَارِض وي ، پدې سره توهم د نقصان راځي او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې څنګه د نقصان نه مُنَزَّهْ دے نو هغه چې په هغې کښې تَوَهُّم د نقصان راځي ، د هغې نه هم مُنَزَّهْ دے.

سوال: هر کله چې پدې حججو کښې تعارض نشته نو دا فصل بیا ولې وضع کوي ، دا خو بحث شو د یو معدوم څیز نه او بحث کول د معدوم څیز نه څه خبره نه ده؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي په ﴿و إنما یقع التعارض..﴾ چې دا تعارض په مابین د حججو کښې د وجې د ناخبرتیا زمونږ نه دے ، چې مونږ ته نه دي معلوم کوم نص ناسخ دے او کوم نص منسوخ دے ؛ نو دا تعارض صورې دے په نسبت سره مونږ ته ، نه حقیقي او نفس الأمري په نسبت سره ذات د باري تعالیٰ ته.

مصنف ﷺ یو/١ د معارضي ذکر وکړو ، دویم/٢ د تناقض ؛ معارضة په لغت کښې: «**مقابلة علىٰ سبیل الممانعة**» ته وائي ؛ یعنی یو/١ څیز په مقابله د بل کښې راوړل په داسي طریقې سره چې هغه بل لره منع کړي ، لکه خلق وائي: «**عارضنی أمري ، أی: استقبلني فمنعنی**» ددې وجې نه موانعو ته عوارض وائي او وریځ ته هم عارض وائي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿هَـٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾[1] ځکه دا هم مانع ګرځي د شُعاع او حرارت د شمس او أرض په درمیان کښې ، په اصطلاح د مناظرې والا کښې: «**إقامة الدلیل علىٰ خلاف ما قام به الخصم**» ته وائي او ددوئ په اصطلاح کښې: «**مقابلة بین الحجتین المتساویتین علىٰ سبیل الممانعة یثبت کل واحدة ضد الآخر**» متساویین یې اوئیل ، که متساویین نه وو ؛ نو د هغوئ په مینځ کښې مقابله نه راځي ، لهٰذا د خبر متواتر او خبر مشهور د یو بل سره معارضة نه شي راتلے او د خبر متواتر ، خبر مشهور او خبر واحد د یو/١ بل سره معارضه نه شي راتلے ؛ ځکه دیکښې تساوې نشته او په طریقه د منع سره به وي ، منع مقصد دا چې دا یو دلیل راشي نو دا بل منع کوي ، که منع نه وه نو بیا هم دیته معارضه نه وئیلے کیږي ؛ ځکه رکن د معارضة دپاره منع ده او په داسي شان چې ثابتوي هر واحد پدې دارو/٢ کښې هغه حکم چې ضد د بل وي ، معنٰی چې یو/١ حِلْ ثابتوي نو بل حُرمت ثابتوي ، لهٰذا که دارو یو/١ شان حکم ثابتؤ نو دیته هم معارضه نه وئیلے کیږي ، ددې نه دا خبره معلوم شوه چې د معارضي رجع حکم ته کیږي ، بل شرط دا هم دے چې محل کښې به اتحاد وي ؛ لهٰذا که محل جدا جدا وو ، لکه: نکاح واجبوي حل په هغه چا کښې چې د

---

[1] سورة احقاف، الآیة:٢٤.

محرّماتو نه ، نه وي او واجبوې حُرمت په هغه چا کښې چې د محرّماتو نه وي ، دلته محل یو نه دے نو معارضة نشته ، دغه شان اتحاد د وقت به هم وي ، که وقت کښې اتحاد نه وو نو بیا هم معارضة نشته ، لکه: حُرمت د خَمْرُ پس د حِلْ نه ، چې حِلْ په ځان لره وقت کښې دے او حُرمت په ځان لره وقت کښې ، بیا دا اتحاد چې شرط دے په متناقضینو او متعارضینو کښې ؛ نو ددې څوک تفصیل کوي او څوک نه کوي ، څوک چې تفصیل کوي نو هغوئ اتحاد د نسبت شرط وائي ، بعضي اتحاد د نسبت سره اتحاد د حکم هم شرط وائي ، او بعضي پکښې اته/٨ قسمه اتحاد وائي چې د هغې تفصیل د منطق په کتابونو کښې موجود دے:

در تناقض هشت وحدت شرط دان — وحدت و موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافت جزء کــل — قوت و فـــعل است در اخر زمان

دا وحدتونه پکښې موجود وو نو هله به ددوئ په درمیان کښې تعارض راځي او که نه وو نو بیا تعارض نه راځي.

دویم/٢ **تَنَاقُضْ** دے ، **تَنَاقُضْ** په لغت کښې: «**إبطال أحد الشيئين بالآخر**» ته وائي او په اصطلاح کښې **تَنَاقُضْ** د مناظرې والا په اصطلاح کښې په دوه/٢ قسمه دے **١ـ نقض اجمالي**: چې دلیل بجمیع مقدّماتها په یو/١ ځائے کښې جاري او مُدّعٰی نه ثابتوي **٢ـ نقض تفصیلي**: د مقابل د دلیل په اجزاء باندې نقض کول ، چې صغریٰ دې نه منم یا کبریٰ دې نه منم ، یا دلیل د بطلان التالي دې نه منم یا ملازمه دې نه منم یا حقیقت د مقدّم دې نه منم او ددوئ په اصطلاح کښې: «**إبطال أحد الحجتين بالآخر**» نو معلوم شوه چې ددې رجع دلیل ته کیږي ، مصنف ﷺ چې پدې مقام کښې ذکر کړه نو پدیکښې اشاره ده دې خبرې ته چې **تَنَاقُضْ** او **تَعَارُضْ** د یو/١ بل سره جمع کیدے شي ، بعضي وائي چې د **تَنَاقُضْ** او **تَعَارُضْ** په درمیان کښې نسبت د عموم خصوص من وجه دے ، دري/٣ مادې غواړې ، یوه/١ ماده د اجتماع چې هم پکښې **تَعَارُضْ** وي او هم **تَنَاقُضْ** دا په هغه وقت کښې چې دواړه مختلف حکمونه ثابتوي او یو دلیل بل لره ختموي او هغه بل دې لره ختموي او کله به **تَعَارُضْ** وي خو **تَنَاقُضْ** به نه وي او کله به **تَنَاقُضْ** وي او **تَعَارُضْ** به نه وي.

﴿و حکم المعارضة...﴾ دې ځائے نه مصنف ﷺ حکم د معارضې ذکر کوي. **سوال:** څه وجه ده چې مصنف ﷺ حکم مخکښې ذکر کړو ، رُکَنْ او شرط روستو ذکر کوي ، حالانکه رُکَنْ مخکښې ذکر کول پکار دي ؛ ځکه د رُکَنْ سره د یو/١ شيء حصول راځي او دغه شرط مخکښې ذکر کول پکار دي ؛ ځکه هغه موقوف علیه وي دپاره د وجود د شيء؟ **جواب:** اصل کښې د رُکَنْ او شرط رجع هم دې حکم ته کیږي ؛ نو ددې اهمیت د وجې نه یې حکم مقدّم کړو ، حکم د معارضې دا دے چې کله د دوو/٢ آیتونو په درمیان کښې بظاهر تعارض راغلو ، بظاهر ځکه وایو چې حقیقتاً تعارض نشته ؛ نو مونږ به **مَصِیر** سنت ته کوُ. **اعتراض:** چې تاسو ددې آیتینو نه سنت ته **مَصِیر**

کوئ نو بل آيت ته ولې **مَصِير** نه کوئ؟ **جواب:** هر کله چې يو/۱ آيت يو/۱ حکم ثابتوې او بل آيت بل حکم ثابتوې او مونږ دريم/۳ آيت ته **مَصِير** وکړو نو هغه به هم يو/۱ حکم ثابتوې ، نوے حکم نه شي راوستلے ، ددې مقصد به داشی چې د يو/۱ حکم دپاره دوه/۲ آيتونه دې او ددې بل دپاره يو/۱ آيت دے ؛ نو دا ترجيح راغله په کثرت د ادلۆ سره او د مصنف ﷺ په نزد باندې په کثرت د ادلۆ سره ترجيح نه راځي ، بلکه ترجيح په قوت سره راځي او دا قوت پدې راځي چې مونږ سنت ته **مَصِير** وکړو ؛ ددې يو/۱ آيت دپاره به سنت **مُؤَيِّد** شي دا به مضبوط کړې او د بل آيت دپاره به **مُؤَيِّد** نه وي ؛ نو قوې لره به په غير قوې ترجيح راشي ، أمّا دا خبره چې څنګه يو/۱ آيت په بل آيت سره نه قوې کيږې او په سنت سره قوې کيږې؟ نو دا ځکه چې آيت د آيت مثل دے ، دا د هغې تابع نه ګرځي چې هغه لره قوت ورکړې او سنت تابع ګرځي پدې سره آيت قوې کيږې ، بيا د بعضي علماؤ په نزد ترجيح په کثرت سره هم ورکولے کيږې نو هغوئ وائي چې دريم/۳ آيت ته به **مَصِير** کؤ ، ددې نه دا معلوم شوه چې که يو/۱ طرف ته لس/۱۰ دلائل دې او بل طرف ته يو/۱ دليل دے او په درجه کښې برابر دې ؛ نو ترجيح لسو/۱۰ لره په يو/۱ دليل نه شو ورکولے ، ها...! که يو طرف ته لس/۱۰ دلائل دې او بل طرف ته يو/۱ دليل دے او دا يو/۱ قوې دے نو دې لره به ترجيح ورکولے شي.

مثال دپاره ددې چې بظاهر د آيتينو په درميان کښې تعارض راغلے وي د قرآن کريم دوه/۲ آيتونه دې ، يو/۱ آيت دا چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾[۱] ددې نه دا معلوميږې چې قرآت واجب دے په امام ، مقتدې ، منفرد ټولو باندې ، ليکن بل ځائے الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ۝٢٠٤﴾[۲] ددې نه دا معلوميږې چې په مقتدې قرأت نشته ؛ ځکه که مقتدې قرأت وکړې نو بيا خو **إستماع** او **إنصات** رانغلو او مفسّرين وائي چې ددې دواړو تعلق د صلوٰة سره دے ؛ نو مصير به سنت ته کؤ ، چې هغه حديث د ابو موسیٰ أشعري رضي الله عنه دے چې امام مسلم ﷺ رانقل کړے دے اوږد حديث دے نو په هغې کښې داسې هم راغلي دي چې: ﴿**وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا**﴾[۳] چې کله امام قرأت کوې نو تاسو چُپ شئ او دا حديث امام ابوداؤد ﷺ هم نقل کړے دے د ابو هريره رضي الله عنه نه او دغه شان امام ابن ماجه ﷺ هم رانقل کړے ، البته امام ابوداؤد ﷺ پدې دواړو روايتونو کلام کړے دے ، د ابوهريره رضي الله عنه په روايت يې کلام کړے دے چې پديکښې **خالد الأحمر** دے دا زيادت هغه کړے دے ، خو **حافظ منذری صاحب** په امام ابوداؤد ﷺ باندې دې ځائے کښې سخت کلام کړے دے ، چې د امام ابوداؤد ﷺ دا خبره صحيح نه ده ؛ ځکه **خالد الأحمر** د بخاري او مسلم په رُواتو کښې دے او ثقة راوې دے او زيادت د ثقة معتبر

---

[۱] قدمر

[۲] سورة اعراف، الآية:۲۰۴.

[۳] صحيح مسلم (۱/ ۳۰۴)

وې او بيا چې كله د هغې متابع راشي ؛ نو بيا خو په طريقه اولیٰ سره معتبر وې او د **خالد الأحمر** هم ډېر متابعات شته ، دغه شان امام ابوداؤد ﷫ په روايت د ابوموسیٰ أشعري ﷜ باندې هم كلام كړے دے چې پديكښې سليمان تيمي متفرد دے ، خو حافظ منذرى صاحب پدې هم رد كړے دے چې دا كلام هم د ابوداؤد ﷫ صحيح نه دے ، ځكه دا حديث چې امام مسلم ﷫ كله رانقل كړو نو د امام مسلم ﷫ يو شاګر ورته اوئيل چې: «**لم يجيء به إلا سليمان التيمي**» امام مسلم ﷫ ورته اوئيل: «**اتريد احفظ من سليمان؟**» نو شاګرد بيا اوئيل چې هر كله دا حديث ﴿**وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا**﴾[1] ته رانقل كوې نو دا خو په حديث د ابوهريرة ﷜ كښې هم شته ، ستا په نزد خو بيا به هغه هم صحيح وې ؛ نو امام مسلم ﷫ اوئيل چې زما په نزد هغه هم صحيح دے ، هلته هم دا زيادت صحيح دے ، سائل بيا سوال وكړو چې كله هغه حديث صحيح دے نو ته يې ولې نه ذكر كوې ؛ نو امام مسلم ﷫ هغه شاګرد ته ډېره قيمتي خبره وكړه چې: «**ليس كل شيء عندي صحيح و ضعته هٰهنا و انما وضعت هٰهنا ما أجمعوا عليه**» نو حديث د ابوموسیٰ أشعري ﷜ د امام مسلم ﷫ په نزد هغه حديث شو چې پدې ټولو خلقو اجماع كړې ده ؛ نو دا خبره ثابت شوه چې امام قرأت كوې نو مقتدې به چُپ كيږې ، دغه شان بل حديث دجابر ﷜ نه ابن ماجه رانقل كړے دے: ﴿**من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة**﴾[2] دا حديث علامه ابن همّام صاحب په درې/٣ طرقو ذكر كړے دے اګر چې په بعضو روّاتو كلام شته خو دا په صحيح طُرقو نقل دے ، بل حديث د جابر ﷜ امام **محمد** ﷫ موطاء كښې رانقل كړے دے چې: ﴿**مَنْ صَلَّى خَلْفَ الإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ**﴾[3] نو مونږ **مَصِير** دې احاديثو ته وكړو. **اعتراض:** حديث كښې خو دا هم راغلي دې چې: ﴿**لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**﴾[4] لهٰذا فاتحه ترې مستثنیٰ ده؟ **جواب:** داحديث امام ابوداؤد ﷫ هم نقل كړے په صحيح سند او امام مسلم ﷫ هم نقل كړے دے خو امام مسلم ﷫ ورسره دا الفاظ ذكر كړې دې: ﴿**فصاعداً**﴾ نو د فاتحة سره سره پكښې قرأة هم راځي، ددې وجې نه شيخ الإسلام بن تيمه ﷫ خپله فتاویٰ كښې وائي: «**وقد يكون الصواب مع مسلم**» چې كله صحيح خبره وې نو هغه امام مسلم ﷫ كوې لكه دې ځائے كښې يې كړې ده ؛ نو سفيان ﷫ وائې چې د ﴿**لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ**﴾[5]تعلق د منفرد سره دے مقتدې باندې فاتحة وئيل نشته.

وَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ اَلمَصِيرُ إِلَى القِيَاسِ وَ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ فِى الحُجَجِ إِنْ أَمْكَنَ؛ لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا؛ لِإِنْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالأُخْرىٰ فَيَجِبُ المَصِيرُ إِلٰى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الحُجَّةِ، وَعِنْدَ تَعَذُّرِ المَصِيرِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيرُ الأُصُولِ كَمَا فِى سُؤْرِ الحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَ لَمْ يَصْلَحِ القِيَاسُ شَاهِداً لِأَنَّه لَا يَصْلَحُ لِنَصْبِ الحُكْمِ

[1] قدمر
[2] قدمر
[3] موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص: ٦١)
[4] قدمر
[5] قدمر

إبْتِدَاءً قِيلَ: إِنَّ المَاءَ عُرِفَ طَاهِراً فِي الأَصْلِ فَلَايَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَ لَمْ يَزَلْ بِهِ الحَدَثُ، فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ وَ سُمِّيَ مَشْكُوكاً وَ أَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ القِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ العَمَلُ بِالحَالِ، بَلْ يَعْمَلُ المُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ؛ لِأَنَّ القِيَاسَ حُجَّةٌ يُعْمَلُ بِهِ أَصَابَ المُجْتَهِدُ الحَقَّ بِهِ أَوْ أَخْطَأَ فَكَانَ العَمَلُ بِأَحَدِهِمَا؛ وَ هُوَ حُجَّةٌ إِطْمَأَنَّ قَلْبُهُ إِلَيهَا بِنُورِ الفِرَاسَةِ أَوْلٰى مِنَ العَمَلِ بِالحَالِ، ثُمَّ التَّعَارُضُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الحُجَّتَيْنِ بِإِيْجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوجِبُهُ الأُخْرىٰ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيْهِمَا فِي القُوَّةِ

ترجمه: *او حكم د معارضې په درميان د سنتينو كښې تګ دے قياس ته او اقوالو د صحابؤ ته په هغه ترتيب باندې چې كوم په حجتونو كښې دے ، كه ممكن وي ؛ ځكه تعارض كله چې ثابت شو په درميان د دوارو حجتينو كښې نو دا دواره به ساقطيګې د وجې د دفع كولو د هر واحد ددې دوارو نه په بل سره ، نو واجب شو تګ هغه څه ته چې ددې حجتينو نه بعد دے د دليل نه او په وقت د تعذّر د تګ كښې مابعد د حجتينو ته واجب دے تقرير د اصولو ، لكه: په جوته د خر كښې كله چې متعارض شو دلائل او صلاحيت نه لرې قياس شاهد ؛ ځكه دا قياس صلاحيت نه لرې دپاره د ثابتولو د حكم په طريقه د ابتداء سره ، نو وئيلے شوې دي چې يقيناً اوبه معلوم كړے شوے دې طاهرې په اصل كښې نو دا نه پليتيګې په تعارض سره او نه زائل كيږې پدې سره بے اودسي ، نو واجب شو ضم د تيمم د اودس سره او ديته نوم كيخودے شو مشكوك او هر چې واقع شي تعارض په درميان د دوو/۲ قياسينو كښې ؛ نو دا دواره/۲ به نه ساقطيګې په تعارض سره چې ګڼي واجب شي عمل په استصحاب الحال ، بلكه عمل به كوې مجتهد په كوم يو/۱ ددې دوارو/۲ قياسينو چې يې خوخه وي په ګواهۍ د زړه دده ؛ ځكه قياس حجت دے عمل پرې كيدے شي ، كه رسيدلے وي مجتهد حق ته پدې قياس سره يا خطاء شوے وي ؛ نو شو عمل په يو د قياسينو ـ په داسې حال كښې چې حجت هم دے داسې حجت چې اطمينان حاصل كړے وي زړه دده دې حجت ته په نور د فراسة سره ـ ؛ نو دا ډير لائق دے په عمل كولو ، نه په استصحاب الحال ، بيا تعارض كښې خبره دا ده او بله نه ده ، چې ثابتيګې په درميان د حجتينو كښې په واجبولو د هر واحد ددې دوارو باندې ضد د هغه شيء چې واجبوې بل په وقت يو/۱ كښې ، په محل يو/۱ كښې سره د مساوات د حجتينو نه په قوت كښې*

تشريح: ﴿وبين السنتين المصير..﴾ ددې ځائے نه د هغه صورت حكم ذكر كوې چې كله بظاهر دوه/۲ حديثه متعارض خكاره كيږې ؛ نو مَصِير به مَابَعد ته كؤ چې هغه قياس او اقوال د صحابؤ دې ، بيا پدې خبره كښې اختلاف دے چې سنتينو كښې تعارض راشي نو اوّل به مَصِير قياس ته كيږې كه اقوال د اصحابو ته؟ درې/۳ مذهبه دې پكښې ؛ يو/۱ مذهب والا وائي چې اقوال د صحابؤ مقدّم دې او بيا قياس دے ، دويم/۲ مذهب ددې عكس دے ؛ چې قياس مقدّم دے په اقوال د صحابؤ باندې او دريم/۳ مذهب والا تفصيل كوې ، لكه ابو الحسن كرخي صاحب ؛ چې كوم مسائل مُدْرَك بالقياس وي نو په هغې كښې قياس مقدّم دے او كوم چې مُدْرَك بالقياس نه وي نو په هغې كښې اقوال د

اصحابو ﷺ مقدّم دي ، د مصنف ﷫ دا قول ﴿على الترتيب فى الحجج﴾ د دری/٣ واړو اقوالو سره لګي ، بناء په اوّل قول باندې به ترتيب د حججو داسی شي چې اوّل به يې په اقوالو د صحابؤ کښې ګوري او که په هغې کښې نه وې نو بيا به يې په قياس کښې ګوري ،او بناء په قول ثاني ؛ چې د مصنف ﷫ صنيع نه هم داسې معلوميږي چې مطلقا قياس مقدّم دے په اقوال د صحابؤ باندې ؛ نو اوّل به يې په قياس کښې ګوري او ثانياً به يې په اقوالو د صحابؤ کښې ،او بناء په قول ثالث به مَا يُدرَکُ بِاالقِيَاس کښې قياس مقدّم وي او مَالَا يُدْرَکُ بِالقِيَاس کښې به اقوال د صحابؤ مقدّم وي ، يا د ماقبل ټولو دپاره به بيان شي چې په آيتينو کښې به مَصِير کيږي سنت ته او په سنتينو کښې به مَصِير کيږي اقوال د صحابؤ ته او چې په اقوالو د صحابؤ کښې نه وو ؛ نو بيا به مَصِير قياس ته کيږي.

مثال دپاره ددې چې بظاهر تعارض راغلے وې په درميان د سنتينو کښې ، امام ابوداؤد ﷫ د عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ نه روايت رانقل کړے دے چې نبی ﷺ په کسوف کښې دوه/٢ رکعته مونځ کړے دے چې په هر رکعت کښې يوه/١ رکوع او دوه/٢ سجدې وې ، ددې نه دا معلوم شوه چې **صلوٰة کَسُوفْ** پشان د عامو مونځونو دے ، ليکن د عائشة ﷺ نه چې کوم روايتونه رانقل دي او د بعضي نورو صحابؤ نه هم امام ابوداؤد ﷫ رانقل کړې دي ، نو په هغې کښې په بعضو رواياتو کښې راځي چې په هر رکعت کښې دوه/٢ رکوع ، بعضو کښې درې/٣ ، بعضو کښې څلور/٤ او بعضو کښې پنځه رکوع راځي ؛ نو بظاهر په سنتونو کښې تعارض راغلو او مونږ ته پکښې دا نه دے معلوم چې کوم ناسخ دے او کوم منسوخ ؛ لهٰذا مَصِير به قياس ته کؤ ، چې په عام مونځونو کښې يوه/١ رکوع وي ؛ نو **صلوٰة کَسُوفْ** به هم پدې باندې قياس کړو چې پدې کښې به هم يوه/١ رکوع وي.

﴿لأن التعارض لمّا..﴾ دا دليل ذکر کوې ددې خبرې دپاره چې کله د دوو/٢ سنتينو په درميان کښې تعارض راشي نو ولې تاسو مابعد ته مصير کوی؟ نو دا ځکه چې کله دوه/٢ حجتين بظاهر متعارض شو نو که ته په يو/١ باندې عمل کوې او بل پريږدې نو تَرْجِيحْ بِلَامُرَجِّحْ راځي ؛ ځکه دا کلام په هغې کښې دے چې دا دواړه حجتين به په قوت کښې مساوي وي او که په دواړو عمل کوې نو هر يو بل لره مدفوع ګرځي ؛ نو مجبوراً به دواړه/٢ ساقطؤ او **مَصِير** به مابعد ته کو ، چې هغه قياس يا اقوال د صحابؤ دي او دريم/٣ سنت ته به **مَصِير** ځکه نه کؤ چې د محققينو په نزد ترجيح په قوت د دليل سره ورکولے شي نه په کثرت سره او پدې صورت کښې **تَرجيح بِالکثرت** راځي ،او چې ددې سره قياس يا قول د صحابي يو ځائے شي نو ددې تأئيد به وکړي نو پديکښې به قوت راشي.

﴿و عند تَعَذُّر المصير..﴾ مقصد ددې دا دے چې د ادلؤ نه مخکښې د هر شیء کوم وصف وو او کوم يې حکم وو نو د هغې تقرير کول لازم دي ، بيا دا تعذر د **مَصِير** مَابَعد ته چې کيږي نو د هغې دوه/٢ صورتونه دي ، يو/١ دا چې روسته بل حجت نشته چې هغې ته صيرورت وکړے شي او دويم/٢ دا

چې روسته حجتونه شته خو په هغې کښې تعارض دے ، د اوّل صورت حکم روستو ذکر کوي او د دويم/۲ صورت دپاره مصنف ﷫ مثال ذکر کوي:

﴿كما فى سور الحمار﴾ چې په يو/۱ لوښي کښې اوبه دي او هغه خر جوټه کړې دي او نورې اوبه نشته ؛ نو آيا پدې اوبو باندې به اودس کوي او که **تَيَمُّمْ** به کوي؟ نو د **سؤر الحمار** په باره کښې خو آيتونه نشته البته احاديثو کښې تعارض دے ، چنانچه د جابر ﷜ حديث دے چې د نبی ﷺ نه تپوس وشو: ﴿**أيتوضأ بماء أفضلت الحمر؟ قال: نعم**﴾ ددې حديث نه طهارت معلوم شو د **سؤر الحمار** ، خو د انس ﷜ حديث دے چې: ﴿**أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَهُ جَاءٍ، فَقَالَ: أُكِلَتِ الحُمُرُ، ثُمَّ جَاءَهُ جَاءٍ، فَقَالَ: أُكِلَتِ الحُمُرُ، ثُمَّ جَاءَهُ جَاءٍ، فَقَالَ: أُفْنِيَتْ الحُمُرُ، فَأَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى فِي النَّاسِ: «إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ، فَإِنَّهَا رِجْسٌ» فَأُكْفِئَتْ القُدُورُ، وَإِنَّهَا لَتَفُورُ بِاللَّحْمِ**﴾[1] دا حديث صحّاح سته رانقل کړے دے ؛ نو دا دلالت کوي په نجاست د **سؤر الحمار** ؛ ځکه جوټه کښې لُعَابْ استعماليږي او لُعَابْ د غوښې نه پيدا کيږي او غوښه د خر نجسه ده ، لُعَابْ يې نجس شو ؛ نو جوټه يې هم نجسه شوه او اقوال د صحابؤ هم پديکښې متعارض دي ، عبد الله بن عمر ﷜ وائي **سؤر الحمار** نجس دے ، عبد الله بن عباس ﷜ وائي: هغه خر چې ګياه خوري نو د هغې جوټه طاهره ده ، قياس پکښې هم متعارض دے ؛ چې که ددې دا جوټه قياس کوې په خُوَله باندې ، نو خُوَله يې پاکه ده لهٰذا جوټه دې هم پاکه شي او خُوَله يې ځکه پاکه دې چې نبی ﷺ پرې سورلي کړې ده ؛ خُوَله د ضرورت د سورلئ د وجې نه پاکه شوې ده نو جوټه به هم په هغې باندې قياس کړو ، خو دا قياس نه صحيح کيږي ؛ ځکه سورلئ ته ضرورت ډير راځي او جوټې ته ضرورت ډير نه راځي او که قياس يې په شودو باندې وکړو نو شوده يې نجس او حرام دي په مذهب مُحَقَّقْ کښې ؛ نو پکار ده چې جوټه يې هم حرامه شي د وجې د ضرورت نه ، خو دا قياس هم صحيح نه دے ؛ ځکه جوټې ته ضرورت ډير دے په نسبت سره شودو ته ؛ نو بعضو اوئيل چې دا به قياس کړو په **سؤر الكلب** باندې او د دواړو په مينځ کښې علت مشترکه حُرمت د لحم دے ، **سُؤر الكلب** حرام نو **سؤر الحمار** به هم حرام شي د وجې د ضرورت نه ، ليکن دا قياس هم نه دے صحيح ؛ ځکه هغه ضرورت چې په خر کښې دے ډير زيات دے د هغه ضرورت نه چې په سپو کښې دے چې خره په کورونو کښې وي او سپي د کور نه بهر وي ، نو بعضو نورو اوئيل چې دا به قياس کړو په **سؤر الهرّة** باندې ، د هرّة جوټه پاکه ده نو دا دې هم پاکه شي د وجې د ضرورت نه ، خو دا هم نه صحيح کيږي ؛ ځکه پيشو کښې طواف ډير زيات دے او خر داسې نه دے ، هر کله چې قياسونه متعارض شو نو تقرير د اصولو به کؤ ، بله دا چې هر کله پدې قياسونو کښې علت جامعه نشته او نه پدې باندې د جوټې پاکوالے يا نجاست ثابتيګې ؛

---

[1] صحيح البخاري (۷/ ۹۵)

ځکه لازم به شي اثبات د حکم ابتداءً په رائے سره او اثبات د حکم ابتداءً په رائے سره جائز نه دے ؛ لهٰذا تقرير د اصولو به کؤ چې اوبه په اصل خلقت کښې طاهرې وې او دا يقيني خبره ده ، اوس چې کله خر دا جوټه کړې نو پديکښې شک پيدا شو چې دا طاهرې دې او که نجس او قاعده دا ده چې: «**اليقين لايزول بالشک**» نو مونږ به وايو چې دا اوبه پاکې دې ، ليکن بل طرف ته دا انسان اوّلاً بے اودسه دے په يقيني طريقي سره او چې دا اوبه استعمال کړې نو پدې باندې دا حدث رفع شو او که رفع نه شو؟ پديکښې شک دے او «**اليقين لايزول بالشک**» اصل په انسان کښې حدث دے دې مقام کښې ؛ نو دے بے اودسه پاتې شو ، لهٰذا دا سړے به اوبه هم استعمالوې ؛ ځکه کيدے شي چې دا پاکې وې او تيمم به هم کوې ؛ ځکه کيدے شي چې اوبه پاکې نه وې او پاکوالے يې نه وې راوستے نو چې يقين راشي.

اعتراض: په اوبو کښې دوه/۲ خبرې دې په اعتبار د اصل سره چې طاهرې دې او مُطَهري دې ، هرکله چې تاسو تقرير د اصولو کوئ نو پکار دا ده چې طاهرې او مُطَهرې دواړه شي او چې مُطَهرې شوې نو بيا تيمم ته ضرورت نشته ؟ **جواب:** دا تقرير د اصولو په اوبو کښې مونږ دپاره د احتياط کؤ او چې مونږ دا طاهرې او مُطَهّرې وګرځو نو بيا احتياط فوت کيږي.

﴿وأما إذا وقع التعارض...﴾ ددې ځائے نه د هغه صورت حکم ذکر کوې چې تعارض راشي په مابين د دوو/۲ قياسينو کښې ، يو/۱ قياس يو/۱ حکم کوې او دويم/۲ قياس بل حکم کوې ؛ نو مصنف ﷬ وائي چې په دغه قياسينو کښې په کوم يو قياس باندې چې ته عمل کوې نو کولے شي ، خو تحرّې به کوې ، دا تحرّي زمونږ په نزد ده ، د امام شافعی ﷬ په نزد باندې تحرّیٰ ته ضرورت نشته ، هم دا وجه ده چې امام شافعی ﷬ په يوه/۱ مسئله کښې په يو/۱ وقت کښې دوه/۲ قوله کوې او کله د دوو/۲ نه زيات هم راشي ، زمونږ د علماء نه په يوه/۱ مسئله کښې دوه/۲ قوله ډير کَمْ راځي او که چرته راغلي وې نو **أزمنة** به جدا جدا وې ، أما دا خبره چې په قياسينو باندې عمل ددې دپاره ولي ضرورې دے ؛ نو ددې دپاره مصنف ﷬ دليل ذکر کوې چې قياس حجت دے عام ددې نه که دا مجتهد پدې قياس کښې حق ته رسيدلے وې او که نه وې ، خو دده دپاره اجر شته ؛ ځکه بخارې کښې حديث دے چې مجتهد کله اجتهاد وکړې او حق ته ورسيګې نو د هغه دپاره دوه/۲ اجره دې او چې خطاء شي نو د هغې دپاره يو/۱ اجر دے.

سوال: هر کله چې دا هر يو/۱ اجتهاد ـ قياس ـ حجت دے نو بيا تحرّي تاسو ولې شرط کوئ؟ **جواب:** دا هر يو/۱ قياس حجت دے ليکن حق د الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَیٰ په نزد باندې به صرف يو/۱ حجت وې ، دوه/۲ نه شي کيدے ؛ نو دا تحرّي ځکه شرط شوه چې ددې عمل کونکې زړه کوم طرف ته اطمينان وکړو په نور د فراست سره ، نو دے به په هغې باندې عمل وکړې ، فراست نه مراد هغه دے

کوم چې حدیث کښې راغلے دے چې نبی ﷺفرمائي: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»[1] نو هر کله چې دا هر یو/١ قیاس حجت دے او بغیر د تحرّیٰ نه پرې عمل کول هم جائز دې ، بیا چې کله ده تحرّي وکړه او په نور د فراست سره دده رجحان یو/١ قیاس ته لاړو ؛ نو په طریقه أولیٰ سره پرې عمل کول جائز دې او د قیاس نه پس به بل ځائے ته مَصِیر نه کوې ؛ځکه وروسته بل حجت نشه صرف **استصحاب الحال** دے او **استصحاب الحال** زمونږ په نزد حجت نه دے.

اعتراض: هر کله چې د دوو/٢ آیتینو یا سنتینو په مینځ کښې تعارض راغلو نو تاسو وایئ چې ساقط دې او مَابَعد ته به **مَصِیر** کؤ او چې قیاسینو کښې تعارض راغلو نو تاسو یې نه ساقطوئ، دا خو قیاس اوچت شو د نصینو نه؟ **جواب:** په دقیق نظر سره چې اوکتلے شي نو دا دلالت کوې په خکته والې د قیاس ددغه نصینو نه پدې شان چې د آیتینو او حدیثینو په درمیان کښې تعارض راشي نو دا به ساقطیګې ؛ ځکه دا دواړه أعلیٰ دې لاندې ترې بل شته او په قیاسینو کښې چې تعارض راغلو نو دا أعلیٰ نه دې بلکه ادنیٰ دې ؛ ځکه لاندې ترې بل شيء نشته ؛ نو ځکه نه ساقطیګې.

اعتراض: سؤر الحمار کښې چې کله قیاس متعارض شو نو په **استصحاب الحال** تاسو عمل کړے وو او دلته په **استصحاب الحال** باندې تاسو عمل نه کوئ؟ **جواب:** هلته مونږ عمل کؤ په **استصحاب الحال** باندې د وجې د ضرورت نه او دا قانون دے چې: «**مَا ثَبَتَ بِالضَّرورَةِ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا**» نو دا ددې ځائے سره خاص شو بل ځائے ته پکښې انتقال نه شو کولے.

تنبیه: هر کله چې په قیاسینو کښې تعارض راشي نو په هر یو باندې عمل کولے شي او دا به ساقطیګې نه ؛ خو دا په هغه وقت کښې چې دا دواړه قیاسین په مرتبه کښې سَواسِي ـ برابر ـ وې ؛ ځکه که یو/١ قیاس أعلیٰ وو د هغې علت اوچت وو او د بل قیاس علت کمزورے وو ؛ نو بیا به ترجیح أعلیٰ لره وې دا صورت چونکه ظاهر وو نو مصنف ﷺ ذکر نه کړو.

﴿ثم التعارض إنما..﴾ دې ځائے نه مصنف ﷺ رُکَنْ او شرط د معارضې ذکر کوې ، چې ددې تفصیل مخکښې تیر شوے دے ، حکم یې مقدّم کړو ځکه مقصود اصلي د معارضې حکم دے ، رُکَنْ او شرط نه دے ، نو رُکَنْ د معارضې دا شو چې معارضه به هله راځي چې دا یو حجت ثابتوې حکم لره ، داسې حکم چې ضد وې د هغه حکم چې هغه بل حجت ثابتوې ، مثلاً: یو/١ حجت اثبات راولې او بل نفی یا یو/١ حُرمت او بل حِلْ ، که داسې وه نو معارضه شته او که داسې نه وه نو بیا دیته معارضه نه وئیلے کیږي ، مثلاً: دواړه حجتین اثبات فائده کوې یا دواړه نفی فائده کوې یا حِلْ یا حُرمت ، او شرط د معارضې دا دے چې دا به یو/١ وقت او یو/١ محل کښې وې سره د مساوات د حجتینو نه په قوت کښې ؛ نو بناء پدې باندې که یو حجت حِلْ راوستو او بل حُرمت ، خو حِلْ په

---

[1] سنن الترمذي ت شاکر (٥/ ٢٩٨)

ځان لره وقت کنبې وو او حُرمت په ځان لره وقت کنبې ، لکه: د خپلې خزې سره جماع کول حلال دې په حالت د طُهر کنبې او حرام دې په حالت د حيض کنبې ؛ نو ديته تعارض نه وائې يا محل يو/١ نه وو ، لکه: نكاح كول حرام دې د خپلو محرّماتو سره او حلال دې د غير د محرّماتو سره ، ديته هم تعارض نه وائې او دغه شان حجتينو کنبې به مساوات وې ؛ نو خبر متواتر مُعَارض نه شي واقع کيدے د خبر مشهور او خبر مشهور او متواتر د خبر واحد متعارض نه شي واقع کيدے او عام مخصوص منه البعض د خاص مقابله نه شي کولے او عبارة النص د اشارة النص مقابله نه شي کولے او اشارة النص د دلالة النص مقابله نه شي کولے ؛ ځکه مساوات فِي القُوّة پکنبې نشته.

وَ اخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا فِى أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الإِثْبَاتِ أَمْ لَ؟ا وَ اخْتَلَفَ عَمَلُ أَصْحَابِنَا المُتَقَدِّمِينَ فِى ذٰلِكَ فَقَدْ رُوِىَ أَنَّ بَرِيرَةَ ﷺ أُعْتِقَتْ وَ زَوْجُهَا عَبْدٌ، وَ رُوِىَ أَنَّهَا أُعْتِقَتْ وَ زَوجُهَا حُرٌّ، مَعَ إِتِّفَاقِهِم عَلٰى أَنَّه كَانَ عَبْداً فَأَصْحَابُنَا أَخَذُوا بِالْمُثْبِتِ، وَ رُوِىَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَ هُوَ حَلَالٌ، وَ رُوِىَ أَنَّه ﷺ تَزَوَّجَهَا وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ أَنَّه لَمْ يَكُنْ فِى الحِلِّ الأَصْلِىِّ فَجَعَلَ أَصْحَابُنَا العَمَلَ بِالنَّافِى أَوْلٰى، وَ قَالُوا فِى الجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ: أَنَّ الجَرْحَ أَوْلٰى وَ هُوَ المُثْبِتُ، وَ الأَصْلُ فِى ذٰلِكَ أَنَّ النَّفْىَ مَتٰى كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِه أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالُه لٰكِنْ عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِى إِعْتَمَدَ عَلٰى دَلِيلِ المَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلُ الإِثْبَاتِ، وَإِلَّا فَلَا، فَالنَّفْىُ فِى حَدِيثِ بَرِيرَةَ ﷺ مِمَّا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِظَاهِرِ الحَالِ فَلَمْ يُعَارِضِ الإِثْبَاتَ، وَفِى حَدِيثِ مَيْمُونَةَ ﷺ مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيلِه وَ هُوَ هَيْأَةُ المُحْرِمِ فَوَقَعَتِ المُعَارَضَةُ، وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابنِ عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّه تَزَوَّجَهَا وَ هُوَ مُحْرِمٌ أَوْلٰى مِنْ رِوَايَةِ يَزِيدَ بنِ الأَصَمِّ ﷺ؛ لِأَنَّه لَا يُعَدِّلُه فِى الضَّبْطِ وَ الإِتْقَانِ وَطَهَارَةُ المَاءِ وَ حِلُّ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ مِنْ جِنسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيلِه مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَ الحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَينَ الخَبَرَينِ فِيهِمَا وَ عِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ العَمَلُ بِالأَصْلِ

ترجمه: *او اختلاف کړے دے علماء زمونږه چې دا نفي آيا معارضه کولے شي د خبر د اثبات سره يا نه شي او مختلف دے عمل د متقدمينو اصحابو زمونږ پديکنبې ، چنانچه روايت نقل شوے دے چې بريره ﷺ آزاده شوه او د هغې زوج غلام وو او نقل شو دې چې دا بريره آزاده شوه او د هغې زوج حُر وو سره د اتفاق ددوئ نه پدې خبره چې داخاوند د بريرې ﷺ مخکنبې عبد وو ؛ نو علماؤ زمونږ عمل کړے دے په هغه حديث چې مثبت د امر زائد دے او نقل شوي دې چې رسول الله ﷺ نكاح کړے وو د أم المؤمنين ميمونة ﷺ سره په داسې حال کنبې چې دے حلال وو او نقل شوي دې چې نبي ﷺ نكاح کړې وه ددې سره په داسې حال کنبې چې دے مُحْرِمْ وو ،او متفق دې روايات چې نبي ﷺ نه وو په حِلْ أصلي کنبې ؛ نو وګرځوو اصحابو زمونږ عمل په نافي سره أولیٰ د عمل کولو نه په مثبت او وئيل دې علماؤ په جرح او تعديل کنبې چې يقيناً جرح أولیٰ ده د تعديل نه او حال دا دے چې دا جرح مثبت ده او قاعده پديکنبې دا ده چې يقيناً نفي کله چې وې د جنس د هغې نه چې معلوميدے شي په دليل د هغې سره يا وې د جنس د هغې نه چې مشتبه وې حال د هغې ، ليکن معلوم شوي وې چې راوې اعتماد کړے دے په دليل د معرفت نو وې به دا نفی پشان د اثبات ،او که

داسي نه وه نو بيا مقابله نه شي كولے ، پس نفي چې واقع ده په حديث د بريره ﷺكښې د هغې نه ده چې دا نه شى معلوميدے مگر په ظاهرالحال سره نو دا معارضه د اثبات سره نه شي كولے ،او په حديث د ميمونة كښې د هغه نه چې معلوميدے شي په دليل د هغې چې هغه هيئت د مُحْرِم دے ؛ نو واقع شوه معارضه په مابين د نفي او اثبات كښې او وگرځولے شو روايت د ابن عباس ﷺ چې نبى ﷺ نكاح كړې وه د ميمونة ﷺ سره او دا مُحْرِم وو ډير أولىٰ د رواية د يزيد بن الأصم ﷺ نه ؛ ځكه دا يزيد بن الأصم ﷺ نه دے مساوې د ابن عباس ﷺ سره په ضبط او اتقان كښې او په طهارت د اوبو او حلال والے د خوراک څكاک د جنس د هغه نه دے چې معلوميدے شي په دليل سره پشان د نجاست او حُرمت ، نو واقع كيږې تعارض په مابين د خبرينو كښې پدې دواړو كښې او پدې وقت كښې واجب دے عمل په اصل باندې*

تشريح: ﴿واختلف مشائخنا..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د بيان دهغه تعارض نه چې زمونږ د أئمؤ په هغې كښې اختلاف نه وو ؛ نو شروع يې وكړه په بيان د هغه تعارض كښې چې په هغې كښې زمونږ د أئمؤ اختلاف دے ؛ چې آيا خبر د نفى معارضه د خبر د اثبات سره كولے شي او كه نه شي كولے؟ خبر د اثبات هغې ته وائې چې د اصل مضمون نه علاوه يو امر زائد ثابتوې چې هغه ددې نه مخكښې نه وې ثابت ، عام ددې نه كه په لفظ كښې نفى وې او كه نه وې او خبر د نفي هغې ته وائې چې د معنىٰ په اعتبار سره دغه امر زائد د اصل مضمون نه نفى كړې ، كه لفظ كښې نفى وې او كه نه وې ؛ نو عيسىٰ بن آبان ﷺ وائې چې خبر د نفى معارض واقع كيدے شي د خبر د اثبات سره ؛ ځكه خبر د نفى كښې هم هغه شرائط موجود دې كوم چې په خبر د اثبات كښې دې چې هغه عدالت د راوې ، ضبط د راوې ، اسلام د راوې ، حفظ د راوې دے ، دويم/٢ مذهب د ابو الحسن كرخي ﷺ او د اصحابو د امام شافعى ﷺ دے هغوئ مطلقاً وائې چې خبر د اثبات مقدّم دے په خبر د نفي ؛ ځكه خبر د اثبات په دليل بناء دے او خبر د نفى په دليل نه دے بناء ، بلكه په استصحاب الحال بناء دے او دا زمونږ په نزد دليل نه دے او دا قانون دے چې يوه/١ خبره په دليل بناء وې او بله په دليل نه وې نو ددې مينځ كښې تعارض نه شي راتلے ، هغه خبر چې په دليل بناء وې هغې لره ترجيح ده په هغه خبر چې په دليل نه وې بناء ، لكه: جرح او تعديل كښې جرح په دليل بناء ده او تعديل نه دے بناء په دليل ؛ نو چې ددې په مينځ كښې تعارض راشي نو خبر د جرح به مقدّم وې په خبر د تعديل.

﴿واختلف عمل أصحابنا﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ دا خبره ذكر كوې چې زمونږ د متقدّمينو علماؤ ، لكه: امام ابوحنيفة ، امام ابويوسف ، امام محمد او امام زُفَر ﷺ ددوئ عمل په تعارض د نفى او اثبات كښې مختلف وو په بعضو صورتونو كښې يې په مُثْبِت باندې عمل كړے دے او په بعضي كښې يې په نافي باندې عمل كړے دے ، لكه: فقهي مسئله دا ده چې كله سړے د خزې سره نكاح وكړې نو په بعضو صورتونو كښې خزې لره اختيار وركولے شي ، كله خيار بلوغ وركولے شي لكه:

يوې جينۍ لره د پلار نيکه نه علاوه بل چا د بلوغ نه مخکښې په نکاح ورکړې وه ، دا چې کله بلوغ ته ورسيګې نو شريعت دې لره د فسخ اختيار ورکړے دے ، دغه شان يوه/۱ وينځه چې آزاده کړے شي نو شريعت هغې لره هم اختيار ورکوې چې که ددې زوج نه ځان جدا کوې نو جدا کولے شي ، خو اختلاف پديکښې دے چې آيا دا خيار د عتق دغې آزادې شوې وينځې ته په هر وقت کښې دے او که صرف په هغه وقت کښې دے چې ددې دا زوج عبد وې ؛ نو د احنافو مسلک دا دے چې کله وينځه آزاده شي نو د هر چا په نکاح کښې چې وې خو ددې دپاره خيار عتق شته عام ددې نه که زوج يې غلام وې او که آزاد ، که زوج يې غلام وې نو خيار عتق ددې وجې نه ورکړے شو چې ازاله د **عَار عَنْ نفسه** وکړې او چې زوج يې حُر وې نو بيا اختيار ځکه دے چې پدې باندې إزدياد د ملک د زوج راځې نو آيا دا إزدياد د ملک د زوج په ځان باندې پريږدې او که نه پريږدې ، پدې شان چې کله دا وينځه وه نو ددې دوه/۲ طلاقه وو ،او چې آزاده شوه نو طلاق يې درې/۳ شو ، نو آيا دا دريم/۳ زيادت دا زنانه په ځان باندې پريږدې او که نه پريږدې ، امام شافعی ﷺ وائې چې که زوج عبد وو نو بيا خيار عتق شته او که زوج عبد نه وې نو بيا خيار عتق نشته او وجه د اوائې چې زوج يې عبد وې نو خيار عتق ځکه ورکؤ چې ازاله د عار وکړې د خپل نفس نه او چې حُر وې نو بيا ازالې د عار ته ضرورت نشته ، دليل نقلی د احنافو دپاره دا دے چې: ﴿**ابراهيم عن الأسود عن عائشة** ﵄ **أنها أُعتِقت و زوجها حرٌّ**﴾ او **عروة بن زبير** ﷺ د عائشة ﷺ نه نقل کوې چې: ﴿**أنها اعتقت و زوجها عبدٌ**﴾ نو پدې خبره کښې اتفاق دے چې په کوم وقت کښې دې لره اختيار ورکړے شو نو دا بريرة حُرّه وه ، خو اختلاف پديکښې دے چې زوج يې حُر وو که عبد ؛ نو کوم روايت کښې چې راځې چې زوج يې حُر وو نو هغوئ اثبات د امر زائد کوې او کوم کښې چې راځې چې زوج يې عبد وو نو هغوئ ددې امر زائد نفی کوې. **سوال:** تاسو خو حُرّيت ته امر زائد اوئيلو حالانکه اصل په بنديانو کښې حُرّيت دے نو پکار دا ده چې کومو رواياتو کښې عبديت ثابتيګې نو هغه مُثْبِتْ شي؟ مصنف ﷺ جواب کوې چې: ﴿مع إتفاقهم علىٰ أنه کان عبداً﴾ چې د بريرة ﷺ د زوج ـ **مغيث** ـ په باره کښې روايات پدې متفق دې چې دا مخکښې عبد وو ؛ لهذا په کومو روايتونو کښې چې حُرّيت ددې ثابتيګې نو هغه اثبات د امر زائد کوې ؛ نو زمونږ علماؤ په هغه روايت باندې عمل کړےدے کوم چې اثبات د امر زائد کوې او امام شافعی ﷺ په روايت د نفی باندې عمل کړے دے يعنی کوم روايت کښې چې راغلي دې ددې زوج عبد وو.

﴿وَرُوِيَ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ﴾ دا هغه مسئله ذکر کوې چې علماء احنافو عمل په نافی باندې کړے وې ؛ مسئله دا ده چې په حالت د احرام کښې د مُحْرِم دپاره جماع کول اتفاقاً حرام دې ، اختلاف پدې خبره کښې دے چې مُحْرِم په حالت د احرام کښې نفس نکاح کولے شي او که نه شي کولے؟ امام صاحب ﷺ وائې نکاح کولے شي ، امام شافعی ﷺ وائې نه شي کولے ، دليل د امام شافعی ﷺ دا دے

چې څنګه جماع مُبْطِل د احرام ده او منافی د احرام ده نو دغه شان نکاح کول هم منافی دي د احرام سره ، ليکن امام صاحب ﷬ وائي چې جماع منافی د احرام سره ده خو نکاح ورسره نه دے منافی ، **نقلي دليل**: يزيد بن الأصم ﷬ روايت رانقل کړے دے چې: نبی ﷺ د ميمونة ﷝ سره نکاح کړے وو په داسي حال کښې چې نبی ﷺ حلال وو ؛ يعني په حالت د احرام کښې نه وو، او عبد الله بن عباس ﷠ روايت رانقل کړے دے چې نبی ﷺ د ميمونة ﷝ سره نکاح کړے وو په داسي حال کښې چې نبی ﷺ مُحْرِم وو ، اوس په عامو حالاتو کښې حلال والے اصل دے او احرام امر زائد دے ليکن پدې موقع کښې د نبی ﷺ په شان کښې دا احرام اصل دے ؛ ځکه پدې خبره کښې اتفاق دے چې نبی ﷺ کله د ميمونة ﷝ سره نکاح کولو نو د هغې نه مخکښې نبی ﷺ احرام تړلے وو ؛ نو احرام اصل شو او پدې وقت کښې د نبی ﷺ دپاره دا حِلْ ثابتول يو امر زائد دے ، لهٰذا په کوم روايت کښې چې راځي نبی ﷺ حلال وو دا خبر مُثْبِت دے او کوم کښې چې راځي: نبی ﷺ مُحْرِم وو دا خبر نافی دے ؛ نو زمونږ علماء په خبر نافی باندې عمل وکړو چې نبی ﷺ مُحْرِم وو.

﴿وقالو فى الجرح..﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷬ دا خبره ذکر کوې چې زمونږ علماء وئيل دي په جرح او تعديل کښې ؛ چې جرح أولىٰ ده د تعديل نه ، مسئله دا ده چې د يو قاضي مخې ته دوه/٢ ګواهانو ګواهي وکړه ، بيا دوه/٢ کسانو ددغه ګواهانو د فسق خبر ورکړو ، دوئ اثبات د امر زائد وکړو ؛ځکه اصل په مسلمان کښې عدالت دے او دوه/٢ کسانو د عدالت خبر ورکړو ، دوئ نفی د امر زائد کوې ؛ نو زمونږ علماء وائي چې کومه تزکية کونکې جرح کړې ده نو هغوئ لره به اعتبار وې او دا شهادت به مردود وې او کومة تزکيه کونکو چې تعديل کړے دے نو هغوئ لره اعتبار نشته ، دې مقام کښې زمونږ علماؤ په خبر مثبت باندې عمل وکړو.

اوس دا خبره مخې ته راغله چې کله زمونږ علماء په خبر مُثْبِت باندې عمل کوې او کله په خبر نافی باندې عمل کوې ؛ نو يو داسې قانون پکار دے چې د هغې قانون په ذريعه باندې مونږ معلومؤ چې کوم مقام کښې خبر د نفی معارض واقع کيدے شي د خبر د اثبات سره او کوم مقام کښې نه شي واقع کيدے؟ دغه شان کوم مقام کښې به په خبر مُثْبِت باندې عمل کؤ او کوم مقام کښې په خبر نافی؟ نو مصنف ﷬ ﴿والأصل فى ذٰلک﴾ سره هغه قانون او ضابطه ذکر کوې ؛ چې خبر د نفی او اثبات چې معارض واقع کيږې نو د هغې دپاره څلور/٤ صورته دي ١ـ چې کوم راوې نفی کړې ده نو دا بناء وې په دليل باندې ٢ـ چې دا نفی نه وې بناء په دليل باندې ٣ـ خبره مشتبه وې ؛ پدې کښې بيا دوه/٢ صورته جوړيګې: يو/١ دا چې دا خبره ده بناء کړې وې په دليل او دويم/٢ دا چې نه يې وې بناء کړې په دليل ، که داسې خبر وو چې نفی په دليل نه وه بناء نو پدې وقت کښې نفی معارض د خبر مُثْبِت نه شي واقع کيدے ؛ ځکه خبر مُثْبِت په دليل بناء دے او خبر نافی په دليل نه دے بناء ،او که خبر د نفی په دليل بناء وو نو پدې وقت کښې دا خبر د نفی د خبر د اثبات معارض واقع کيدے

شي ؛ لهٰذا پدې صورت کښې به نورو وجوهو د ترجيح ته **مَصِير** کيدے شي او که خبره مشتبه وه نو بيا به تپوس کؤ چې ته دا نفی په څه دليل باندې کوې؟ که هغه دليل پيش کړو نو بيا هم خبر د نفی معارض واقع کيدے شي د خبر د اثبات سره او که دليل يې پيش نه کړو ، صرف د **استصحاب الحال** د وجې نه يې اوئيل نو بيا خبر د نفی معارض د خبر د اثبات سره نه شي واقع کيدے ، اعتبار به خبر د اثبات لره وي.

﴿فالنفی فی حديث..﴾ دا پدې قانون باندې تفريعات کوې په ماقبل مسئلو کښې ؛ په حديث د بريره ﷺ کښې چې کوم راوې وئيلې دې چې د بريرة ﷺ زوج غلام وو نو دا خبره په دليل باندې نه ده بناء ، فقط د **استصحاب الحال** د وجې نه دے وائې ، چې **مخکښې** دے عبد وو نو اوس هم عبد دے او کوم راوې چې وائې داحُر وو نو دا خبره په دليل بناء ده ، لهٰذا په صورت مذکوره کښې خبر د نفی معارضه د اثبات سره نه شي کولے.

﴿و فی حديث ميمونة ﷺ﴾ په حديث د ميمونة ﷺ کښې خبر د نفی په دليل باندې بناء دے ؛ څکه د **مُحْرِم** يو/١ هيئت وي چې هغه ګنډلے شوې جامې نه اغوندې ، لنګ او څادر يې اوغوستے وي ، دلته چې دا کوم راوې نفی کوې نو دده داکلام بناء دے په دليل باندې چې پيغمبر ﷺ يې په هيئت د احرام کښې ليدلے وو او کوم راوې چې اثبات کوې نو کيدے شي هغه هم نبی ﷺ په حالت د غير احرام کښې ليدلے وو ، دده دا کلام هم بناء دے په دليل باندې ؛ **تعارض** راغلو نو مونږ به **مَصِير** کؤ نورو وجوهو د ترجيح ته ؛ هر کله چې مونږ اوکتل نو يو/١ راوې **يزيد بن الأصم** ﷺ دے او بل راوې عبد الله بن عباس ﷺ او د عبد الله بن عباس ﷺ مقام اوچت دے د **يزيد بن الأصم** ﷺ نه په ضبط او اتقان کښې ؛ نو خبر د نفی لره مونږ ترجيح ورکړه په خبر د اثبات ؛ څکه خو زُهرې ﷺ د **يزيد بن الأصم** ﷺ په باره کښې وائې چې: ﴿**ماندرى ابن الأصم أعرابى بوّال على ساقه أن اجعل مثل ابن عباس**﴾[1]

﴿و طهارة الماء و حل الطعام﴾ دا نظير د هغې دے چې نفی مشتبه الحال وي ؛ چې په يو لوښي کښې اوبه يا خوراک دے او يو کس تا ته اوئيل چې دا اوبه نجس دي يا دا خوراک حرام دے ، او بل درته اوئيل چې دا اوبه طاهرې دي يا دا طعام حلال دے ؛ کوم کس چې خبر د نجاست يا د حُرمت ورکوې نو دا خبر مُثْبِت دے ؛ څکه اصل په اوبو کښې طهارت دے او دا نجاست پکښې امر زائد دے ، دغه شان دا حُرمت هم امر زائد دے او کوم کس چې خبر د طهارت يا د حلت ورکوې نو دا خبر نافی دے ، اوس دا خبره مشتبه شوه ؛ نو پديکښې دا احتمال هم شته چې دا دواړه په دليل خبره کوې او دا احتمال هم شته چې په دليل خبره نه کوې د **استصحاب الحال** د وجه نه وائې ، نو که تا ترې

---

[1] [فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم الكهنوى]

تپوس وکړو او هغه په جواب کښې اوئيل: دا ځکه پاکې دې چې اصل په اوبو کښې طهارت دے بل دليل يې ذکر نه کړو نو دې خبرې لره به اعتبار نه وې بلکه هغې خبرې لره به اعتبار وې چې کوم مُثْبِت دے ، يعني کوم چې وائي دا اوبه پليتې دے ؛ ځکه دا اثبات د امر زائد کوې او دا بل نفي کوې او خبر نافي د خبر مُثْبِت معارض نه شي واقع کيدے او که دليل يې دا اوئيلو: چې دا اوبه ما د نهر نه پدې لوخي کښې راوړې دې او نجاست پکښې نه دے غورځيدلے او دا خوراک ځکه حلال دے چې زما د مخې پدې باندې «**بِسْمِ** الله» وئيلے شوې ده ؛ نو پدې وقت کښې دا خبر د نفي معارض شو د خبر د اثبات سره نو مونږ به ترجيح ته ګورو او هغه ترجيح دا چې مونږ به عمل کو په اصل باندې او اصل په اوبو کښې طهارت او په طعام کښې حلّت دے او **استصحاب الحال** اګر چې دليل نه شي واقع کيدے خو مُرَجِّح واقع کيدے شي.

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاتِ لِأَنَّ القَلْبَ إِلَيهِ أَمْيَلُ، وَ بِالذُّكُورَةِ، وَ الحُرِيَّةِ فِي العَدَدِ دُونَ الإِفْرَادِ؛ لِأَنَّ بِهِ تَتِمُّ الحُجَّةُ فِي العَدَدِ، وَ اسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ المَاءِ إِلَّا أَنَّ هٰذَا مَتْرُوكٌ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ

ترجمه: *او بعضې دې د خلقو نه هغه څوک چې هغه ترجيح ورکړې ده په زيات والې د عدد د راويانو ؛ ځکه زړه دې طرف ته ډير ميلان کوې او بعضې هغه علماء دې چې هغوئ ترجيح ورکړې ده په نارينه والې او په آزاد والې په صورت د عدد کښې نه په صورت د يواځې والې کښې ؛ ځکه پدې سره تماميګې حجت په عدد کښې او دليل نيولے دے دغه بعضو په مسائلو د اوبو سره ، ليکن دا ترجيح متروکه ده په اجماع د سلفو سره*

تشريح: ﴿ومن الناس من رَجَّحَ﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره بيان د اختلاف دے په درميان د بعضې علماؤ او جمهورو کښې او ترجيح ورکول دې مذهب د جمهورو ته ، ﴿ومن الناس﴾ نه مراد په يو/١ روايت سره عبد الله جرجاني او ابو الحسن کرخي ﷺ دې ؛ دوئ وائي که په يو/١ روايت کښې يو/١ طرف ته راويان ډير وو او بل طرف ته کم وو نو ترجيح به هغه قول لره وې چې کوم طرف ته راويان ډير وې او دليل دا وائي چې کثرت د عدد د رُوّاتو اګر چې مفيد د علم اليقين نه دے ليکن مفيد د قوت دے ، شمس الأئمه سرخسي ﷺ ذکر کړې دې چې دا نوعه ترجيح قول د امام محمد ﷺ دے ، امام محمد ﷺ سِيَر کبير کښې ذکر کړې دې چې علماء دري/٣ ډلې دې ، يو/١ اهل الشام ، دويم/٢ اهل الحجاز او دريم/٣ اهل العراق ، لهٰذا که په يوه/١ مسئله کښې دوه/٢ طبقې وې او بله مسئله کښې يوه/١ طبقة وه ؛ نو ترجيح به دوو/٢ طبقو والا لره وې ؛ ځکه پدې دوو/٢ طبقو کښې کثرت دے او کثرت اګر چې تيقن نه پيدا کوې خو قوت پيدا کوې ، ليکن امام ابوحنيفة او امام ابويوسف ﷺ دا قول نه کوې ، وجه دا ده چې دليل او ترجيح په قوت سره ورکولے شي نه په کثرت سره ، خو دا په هغه وقت کښې چې دا کثرت حد د تواتر او شهرت ته نه وې رسيدلے او چې حد د تواتر او شهرت ته ورسيګې نو په منزله د اعيانو وګرځې ، بيا قوت ددې اعيانو د وجې نه راځې نه ددې عدد د وجې نه ، الله

سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿مايعلمهم إلا قليل﴾ چې په حقيقت د خبره لګ کسان پوهيګې او حماسه کښې شعر دے ، چې يو/١ شاعر ته خپلې خزې پيغور ورکړو چې تاسو ګَمْ يې نو هغه ورته په جواب کښې اوږده قصيده وئيلې ده يو شعر پکښې دا دے چې:

تعيرنا أنا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل[١]

﴿و بالذكور والحريّة﴾ دې ځائے نه بل قول ذکر کوې د علماؤ ؛ چې بعضې علماؤ دا قول کړے دے چې په مرتبه د عدد کښې په روايت کښې يو/١ جانب ته دوه/٢ سړې وو او بل جانب ته دوه/٢ خزې وې ؛ نو روايت د دوو/٢ سړو لره به ترجيح وې په روايت د دوو/٢ خزو ، دغه شان يو/١ جانب ته دوه/٢ حُرّين وو او بل جانب ته دوه/٢ عبدين وو ؛ نو روايت د حُرّينو لره به ترجيح وې په روايت د عبدينو ، خو دا په هغه صورت کښې چې دا مرتبې د عدد ته رسيدلې وې ، عدد د يو/١ نه په بره باندې وې ؛ که مرتبې د عدد ته نه وې رسيدلې ، په مرتبه د واحد او افراد کښې وې نو په هغې کښې بيا ترجيح نشته ذکوريت او حريت لره په انوثت او عبديت باندې ؛ دليل ددې دپاره دا وائې چې کله په مرتبه د عدد کښې وې نو په وصف د حُرّيت او ذکوريت سره د حجت تمام راځې ، او چې کله په مرتبه د عدد کښې نه وې نو بيا د حجت تمام نه راځې ، بناء پدې باندې که د قاضي مخې ته يو/١ سړے يا يو/١ حُر ګواهې وکړې نو قاضي پرې فيصله نه شي کولے ، لکه: څنګه چې د يوې/١ خزې يا ديو/١ عبد په ګواهۍ نه شي کولے ، دغه شان په مرتبه د عدد کښې وې نو پدې حُرّيت او ذکورت سره تعميم راځې خو په غير عدد کښې نه راځې.

﴿واستدل بمسائل الماء﴾ دا خلق چې دا خبره کوې چې په کثرت د روّاتو يا په حُريت او ذکوريت باندې په صورت د عدد کښې ترجيح راځې ددوئ مستدل څه دے؟ نو مصنف ﷺ اوئيل: چې دليل نيولے دے دغه بعضو په مسائلو د اوبو سره ، هغه مسائل د اوبو امام محمد ﷺ په کتاب الإستحسان کښې ذکر کړې دې ؛ چې يو/١ طرف ته څلور/٤ کسانو اوئيل: دا اوبه نجس دې او بل طرف ته دوو/٢ کسانو اوئيل چې دا اوبه پاکې دې ؛ نو د څلورو قول لره به اعتبار وې په مقابله د دوو/٢ کښې يا دوو/٢ سړو اوئيل چې دا اوبه پاکې دې او بل طرف ته دوو/٢ خزو اوئيل چې دا اوبه نجس دې ؛ نو عمل به په قول د رَجُلين کؤ ، يا يو طرف ته حُرّينو اوئيل چې دا اوبه پاکې دې او بل طرف ته عبدينو اوئيل چې دا اوبه نجس دې نو قول د حُرّينو لره به اعتبار وې او دا مسئله اتفاق ده په مينځ زمونږ د علماؤ کښې ، چې کله دا مسئله اتفاق شوه او مسائل الماء کښې دا مرجح واقع کيږې نو بايد چې په رواياتو کښې هم دا مرجّح واقع شي.

---

[١] البيان والتبيين (٣/ ١٢٨)

﴿إلا أن هٰذا متروک...﴾ دا رد کول دي پدې خلقو باندې ؛ چې دا ترجيح په فضل د عدد د روّاتو يا په ذکوريت او حريت سره متروکه ده په اجماع د سلفو سره چې هغه قرون ثلاثة **مَشْهُودْ لَهَا بِالخَير** دي او وجه دا ده چې د صحابه کرامو ﷺ په مينځ کښې اختلافات راغلي دې او دغه شان د روستو علماؤ په مينځ کښې هم ؛ خو هغوئ ترجيح نه ده ورکړې په کثرت د رُوّاتو ، بلکه ترجيح پدې خبره ده چې په يو/١ راوي کښې عدالت ، ضبط او إتقان وي او د هغې په مقابله کښې کثير رُوّات وي ؛ نو ترجيح هغې لره ده کوم کښې چې عدالت ، ضبط او إتقان وي او هر چې جواب د مقيس عليه چې مسائل د اوبو دي ؛ نو دا د وجې د ضرورت نه چې که په مسائلو د اوبو کښې داسي نه شي نو بيا به خلق په حرج او تکليف کښې واقع شي او حرج په اسلام کښې مدفوع دے او په رواياتو کښې چونکه د عادلينو کثرت دے ، ضرورت نشته نو اعتبار به نه ورکؤ.

تشريح تقسيم البيان إلى خمسة أقسام

فَصْلٌ: وَ هٰذِه الحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ البَيَانَ، وَ هٰذَا بَابُ البَيَانِ وَ هُوَ عَلٰى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ، بَيَانُ تَقْرِيرٍ، وَ بَيَانُ تَفْسِيرٍ، وَ بَيَانُ تَغْيِيرٍ، وَ بَيَانُ تَبْدِيْلٍ، وَ بَيَانُ ضَرُورَةٍ

ترجمه: *دا جدا کړے شوے دے د ماقبل نه: او دا حجج ټول په ټوله احتمال لري د بيان ؛ نو دا باب البيان دے ، دا بيان په پنځه/٥ قسمه دے يو/١ بيان تقرير ، دويم/٢ بيان تفسير ، دريم/٣ بيان تغير ، څلورم/٤ بيان تبديل او پنځم/٥ بيان ضرورت*

تشريح: ﴿فصل و هٰذ الحجج...﴾ مخکښې مصنف ﷺ د کتاب الله او سنت رسول ﷺ د اقسامو بيان وکړو ، بيا يې د هغې تکميل ذکر کولو نو په تکمله کښې يې يو/١ بيان د معارضې وکړو، ددې ځائے نه دويمه/٢ خبره ذکر کوي د بيان ، مخکښې ذکر د بيان وو بِالقُوّة ، اوس ذکر د بيان کوي بِالفعل دپاره د تکميل ددغه بحثينو چې يو/١ بحث دکتاب الله دے او دويم/٢ بحث د سنت رسول ﷺ.

﴿و هٰذه الحجج بجملتها..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره مابعد ته تمهيد ايخودل دي او دفع د سوال کول دي ، تمهيد پدې شان چې د بيان دا پنځه/٥ انواع څکه ذکر شو چې د کتاب الله ټول اقسام علاوه د مُحْکَمْ نه او د سنت د رسول ﷺ ټول اقسام ددې احتمال لري ، او دفع د اعتراض داسې چې اقسام د کتاب الله او د سنت رسول ﷺ خو په خپله واضح او خکاره دي ، ددې بيان ته ضرورت نشته نو دا باب د بيان ورلره ولې مصنف ﷺ وضع کوي؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي چې دا ددې احتمال لري او ددې دا احتمال لرل منافي د هغې د حجيت سره نه دي.

دې مقام کښې چند خبرې پيژندل پکار دي ١ـ معنى لغوي د "بيان" ٢ـ معنى اصطلاحى د "بيان" ٣ـ معنى مراد **هٰهنا** ؛ بيان په لغت کښې په معنى د **إِظْهَار** ـ متعدى ـ راځي او دا معنى غالب ده

، لکه: الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾(١)، ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾(٢)، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾(٣) نبي ﷺ فرمائي: ﴿**إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا، أَوْ: إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ**﴾(٤) او په معنی د **ظُهُور** ـ لازم ـ هم راځي او دا معنیٰ غیر غالب ده ، لکه خلق وائي: «**بان لی معنی هٰذ الکلام بیاناً**» مصطلح بیان ته هم ځکه بیان وائي چې پدیکښې د **إِظْهَار** او **ظُهُور** معنیٰ مأخوذ وي.

اصطلاح کښې د بیان اطلاق په دري/٣ معانیو باندې کیږي ، یو/١ په **فِعْلُ الْمُتَکَلِّم** باندې ، مقصد ددې دا چې یو متکلم د مقاصدو او معانیو اظهار وکړي مخاطب ته ، دویم/٢ ددې اطلاق کیږي په **مَابِه البَیَان** باندې چې دا هغه الفاظ دي چې د هغې په وجه باندې اظهار راځي ، دلیل ته هم ددې وجې نه بیان وائي چې داهم هغه الفاظ دي چې ددې په وجه باندې اظهار راځي او دریم/٣ په **العِلْمُ الحَاصِل** باندې هم اطلاق د بیان کیږي ؛ هغه علم چې په دلیل باندې هغه مرتب شي او د هغې نه بعد د انسان په ذهن کښې راشی.

معنی مرادي په باره کښې خلقو مختلف اقوال کړي دي ؛ خو مشهور قول دا دے چې دلته مراد د بیان نه «**إظهار المتکلم المقاصد للمخاطب**» چې متکلم اظهار د معانیو او کشف د معانیو وکړي مخاطب ته ، بیا دغه بیان چې پدې معنی سره دے نو کله بالفعل راځي او کله بالقول او دا مذهب د جمهورو ﷺ دے ، بعضي متکلّمین وائي چې بیان صرف بالقول راځي بالفعل نه راځي ، دلیل دا وائي چې دا فعل روستو واقع کیږي ، تراخي پکښې راځي او ددوئ په نزد باندې د بیان وصل شرط دے د مبیّن سره ، لیکن جمهور ﷺ دلیل دا ذکر کوي چې نبی ﷺ د مانځه بیان کړے دے بالفعل چې: ﴿**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**﴾(٥) دغه شان د حج بیان یې کړے دے بالفعل چې: ﴿**خذوا عني مناسککم**﴾(٦) او بل دا چې بیان نه مقصد اظهار د مقصود وي او دا اظهار کله کله په فعل سره ډیر خه کیږي دا اظهار نه په قول سره.

﴿و هو علیٰ خمسة أوجه﴾ دا بیان په پنځه/٥ قسمه دے ١ـ **بیان تقریر** ٢ـ **بیان تفسیر** ٣ـ **بیان تغیر** ٤ـ **بیان تبدیل** ٥ـ **بیان ضرورة** ؛ په څلورو/٤ مقاماتو کښې اضافت د بیان ، اضافت بیاني دے او پنځم/٥ مقام کښې چې اضافت د بیان ، اضافت د مسبب دے سبب ته ، بیان مسبب او سبب ورلره ضرورت ،

---

(١)سورة رحمن، الآية:١،٢،٣،۴.
(٢)سورة آل عمران، الآية:١٣٨.
(٣)سورة قيامة، الآية:١٩.
(٤)صحيح البخاري (٧/ ١٣٨)
(٥)مسند الشافعي (ص: ٥٥)
(٦)مسند الشافعي – ترتيب السندي (١/ ٣٥١)

معنیٰ: *هغه بيان چې حاصل شوے دے په سبب د ضرورة* بيا حصر پدې پنځؤ/ه اقسامو کښې **تتبعًا** او **إستقراءً** دے.

وجه الحصر: دا بيان به خالي نه وي يا به حاصل شوے وي په منطوق يا په غير منطوق ، ثاني **بيان ضرورت** اوّل به خالي نه وي يا به بيان په **معنى الكلام** وي يا په لازم ددغه كلام سره ، ثاني **بيان تبديل** اوّل به خالي نه وي يا به پکښې تغير راغلے وي يا نه ، اوّل **بيان تغير** ثاني به خالي نه وي يا به معنیٰ د كلام معلوم وي د بيان نه مخکښې يا به مجهول وي ، اوّل **بيان تقرير** ثاني **بيان تفسير**.

يا

دا بيان به خالي نه وي يا به واقع شوے وي په هغه څيز چې د هغې وضع د بيان دپاره شوې وي ، لکه: "کلام" يا به واقع شوے وي په داسي څيز چې د هغې وضع به دپاره د بيان نه وي شوې ، لکه: "سکوت" ، ثاني **بيان ضرورت** اوّل به خالي نه وي يا به د حکم سابق تغير راولي يا نه ، که تغير يې راوستو ؛ نو بيا به خالي نه وي يا به رَافِعْ دحکم سابق وي يا نه ، اوّل **بيان تبديل** ثاني **بيان تغير** ،او که تغير يې نه راوستو په حکم سابق کښې نو يا به پدې کلام باندې عمل ممکن وي بغير د بيان نه يا به نه وي ، اوّل **بيان تقرير** ثاني **بيان تفسير**.

تشريح بيان التّقرير و التفسير و التغيير

أَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ فَهُوَ تَوْكِيدُ الكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ إِحْتِمَالَ المَجَازِ أَوْ الخُصُوصِ ، فَيَصِحُّ مَوصُولاً وَ مَفْصُولاً بِالإِتِّفَاقِ، وَكَذٰلِکَ بَيَانُ التَّفْسِيرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَکِ ، فَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ نَحْوُ التَّعْلِيقِ وَ الإِسْتِثْنَاءِ فِإِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الوَصْلِ وَ اخْتُلِفَ فِى خُصُوصِ العُمُومِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَ عِنْدَ الشَّافِعِى يَجُوزُ فِيهِ التَّرَاخِى ، وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى أَنَّ العُمُومَ مِثْل الخُصُوصِ عِنْدَنَا فِى إِيْجَابِ الحُكْمِ قَطْعاً وَبَعْدَ الخُصُوصِ لَا يَبْقَى القَطْعُ فَكَانَ تَغَيُّراً مِنَ القَطْعِ إِلَى الإِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الوَصْلِ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ عُلَمَائُنَا: فِيمَنْ أَوْصٰى بِخَاتِمِهِ لِإِنْسَانٍ وَ بِالفَصِّ مِنْه لِآخَرَ مَوصُولاً إِنَّ الثَّانِى يَكُونُ خُصُوصاً لِلأَوَّلِ وَيَكُونُ الفَصُّ لِلثَّانِى ، وَإِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوصاً لِلأَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضاً فَيَكُونُ الفَصُّ بَيْنَهُمَا

ترجمه: *هر چې بيان التقرير دے دا مضبوطول د کلام دي په هغه څه سره چې کټ کوي احتمال د مجاز لره يا احتمال د خصوص لره نو صحيح کيږي دا بيان تقرير متصل هم او جدا هم په اتفاق سره ، او دغه شان بيان تفسير هم دے چې دا بيان د مجمل او مشترک دے ، او هر چې بيان تغير دے ، لکه: تعليق او استثناء نو دا صحيح کيږي په شرط د وصل سره په اجماع د فقهاؤ او اختلاف کړے شوے دے په خصوص د عموم کښې نو زمونږ په نزد باندې نه صحيح کيږي متراخياً او په نزد د امام شافعي ﷺ جائز ده پديکښې تراخي ، او دا اختلاف بناء دے پدې خبره چې عموم پشان د خصوص دے زمونږ په نزد په واجبولو د حکم کښې په طريقه قطعي سره او پس د خصوص نه باقي نه پاتی کيګي

قطع نو دا تغير شو د قطع نه عدم قطع ته ، نو مقيّدكيږي په شرط د وصل او بناء پدې باندې زمونږ علماؤ وئيل دي په هغه چا کښې چې وصيت وکړي په ګوته خپله دپاره د انسان او په غمي سره ددې نه دپاره د بل متصل ، نو دا دويم/٢ وصيت ګرځي خصوص دپاره د وصيت اوّل ؛ نو وي به دا غمے دپاره د دويم/٢ ، او که چرته ده فصل کړے وو نو دا خصوص نه دے دپاره د اوّل بلکه وګرځيدو معارض ، نو کيږي غمے په درميان ددې دواړو کښې*

تشريح: ﴿أما بيان التقرير﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د اقسامو خمسؤ د بيان نه نو شروع يې وکړه په تفصيل ددغې اقسامو خمسؤ کښې ؛ ځکه تفصيل **بَعْدَ الإجمال أوقع فی الذهن** وي ، تفصيل کښې يې بيان تقرير مخکښې کړو ځکه اجمال کښې مخکښې وو چې تفصيل موافق شي د اجمال سره ، او اجمال کښې ځکه مخکښې وو چې ترقي د ادنیٰ نه په طرف د اعلیٰ کيږي او تفصيل داسې کوې چې د بيان تعريف به وکړې او بيا به تفريعاً د هغې حکم ذکر کړې؛ بيان تقرير مقصد دا چې مخکښې کوم کلام ذکر شوے وي نو وروسته هم هغه کلام رامعاد شي ، او دا دوباره را معاد کول ددې دپاره وي چې د مخکښې کلام تأئيد وکړې ، تأئيد کوې دپاره د قطع د احتمال د مجاز يا دپاره د قطع د احتمال د خصوص ، مثال دپاره د هغې چې قطع د احتمال د مجاز شوې وي ، لکه دا قول د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾[1] "**طائر**" چې کله ذکر شو ، د هغې نه پس "**يطير**" ذکر کولو کښې هم هغه کلام دے کوم چې په "**طائر**" کښې دے ، نو دا يې ددې دپاره ذکر کړو چې څوک ددې نه مجازې معنیٰ مراد وانه اخلي چې هغه «**قطع المسافة فی الأرض بطريق السرعة**» دے ، ددې وجې نه په ډاګې باندې هم د "**طائر**" اطلاق کيږي ؛ ځکه هغه هم په جلدۍ سره ګرځي يا کوم سړے چې رفتار تيز کوې ، هر کله يې چې: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾[2] اوئيل نو احتمال د مجاز يې قطع کړو چې دلته معنیٰ حقيقي ـ **طيران فی الهواء** او قطع د مسافت فِي الهَواء ـ مراد ده ، د اهل بيان په اصطلاح کښې ديته **صفت کاشفة** وائي او دوئ ورته بيان تقرير اوئيلو ، مثال د هغې چې بيان تقرير دپاره د قطع د احتمال د خصوص وي ، لکه قرآن کښې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ۝٧٣﴾[3] دې آيت کښې "**ملائک**" جمع وه ، ليکن دا احتمال وو چې کيدے شي بعضو کړې وي او بعضو نه وي کړې ، په «**کلهم**» سره يې ددې تأکيد وکړو ؛ نو پدې سره هغه احتمال قطع شو چې ټولو به نه وي کړې ، بيا دا احتمال وو چې جدا جدا به يې کړې وي که يو/١ ځائے؟ نو په «**أجمعون**» وئيلو سره دا احتمال هم ختم شو.

---

[1] سورة انعام، الآية:٣٨.
[2] قدمر
[3] سورة ص، الآية:٧٣.

﴿فيصح موصولاً..﴾ نو صحيح كيږي دا بيان تقرير متصل هم او منفصل هم په اتفاق سره ؛ ځکه دا مقرر دے دپاره د هغه حکم چې ثابت وې په مخکښې کلام سره.

﴿وكذٰلک بيان التفسير﴾ دا دويم/٢ قسم ذكركوې د بيان چې بيان التفسير دے ، تعريف به ورلره وكړې او حکم به ورلره په طريقه د تشبيه ذكر كړې ، **بيان تفسير** ته **بيان تفسير** ځکه وائې چې دے ښكاره كوې هغه څيز چې په هغې كښې پټ والے وې او په اصطلاح كښې هغه كلام دے چې د اجمال د وجې نه يا د اشتراک د وجې نه ابهام راغلے وې او د هغې نه وروسته په بيان كولو دا ابهام رفع شي ، بيا غالباً دا ابهام يا ددې وجې نه راځې چې معنٰى لغوې مراد وې او معنٰى مرادې مُبْهَمْ وې ، لكه: مُجْمَلْ شو يا دا چې د هغې معنٰى لغوې كښې ابهام وې ؛ ځکه په ډيرو معنو سره راځې او ته تعيين د يوې/١ معنٰى وكړې د معانيو د مشترک نه ، لکه الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائې: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1] د "**صلوٰة**" معنٰى لغوې معلوم ده چې "**دعاء**" ده او د "**زكوٰة**" معنى لغوې هم معلوم ده چې "پاک والے" دے ، خو دلته دا نه دې مراد ؛ نو نبي ﷺ د هغې بيان وكړو په قول او فعل سره ؛ دا بيان تفسير شو ځکه كوم إبهام چې د معنٰى مرادې وو نو هغه رفع شو ، فقهې مسائلو كښې مثال ، لكه: يو/١ سړے خپلې خزې ته اوائې: «**أنتِ بائن**» نو دا **بَيْنُونَتْ** احتمال د ډيرو معانيو لرې او بيا دې ويونكې د هغې تعيين وكړو چې زما ترې مراد **بَيْنُونَتْ عَنِ النّكاح** دے ، د مشترک مثال لكه قرآن كښې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائې: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[2] "**قُروء**" لفظ مشترک دے په درميان د **طُهُرْ** او **حيض** كښې ؛ نو حديث كښې ددې بيان وشو په قول د پيغمبر ﷺ چې: ﴿**طلاق الأمة ثنتان و عدتها حيضتان**﴾[3] ځکه چې په مقدار د عدّت كښې فرق شته د أمې او حُرّى ، خو په كيفيت كښې يې فرق نشته ، بيا د **بيان تفسير** تشبيه يې د **بيان تقرير** سره وركړه ؛ نو دا تشبيه پديكښې ده چې لکه څنګه هغه موصولاً او مفصولاً دواړه صحيح كيږي نو دا هم موصولاً او مفصولاً صحيح كيږي ، ليكن پدې مسئله كښې د بعضې متكلّمينو اختلاف شته چې دا موصولاً صحيح كيږي خو مفصولاً نه صحيح كيږي. **اعتراض**: د متكلّمينو خبره دې صحيح شي ځکه دنيا **دَارُالعَمَلْ** دے ، خطاب چې وكړے شي او د هغې متصل بيان ونه كړے شي نو دا خطاب راځې په «**مَالَايَفْهَمْ**» او خطاب په «**مَا لَايَفْهَمْ**» نه دے مګر **تكليف بِمَا لَا يُطَاق** او **تكليف بِمَا لَايُطَاق** جائز نه دے؟ **جواب**: د **خِطَاب بِمَا هُوَ خِطَاب** نه مقصود فقط عمل نه دے بلكه غاية قريبه او غاية بِالذات د خطاب هغه اعتقاد اجمالې دے چې د متكلّم څه مراد دے نو دے وائې زما په هغې باندې ايمان دے ، او پاتې شو تفصيل عملې او تفصيل اعتقادې نو هغه فِي الحَال نه دے مطلوب هغه به راځې پس د بيان تفصيلې نه ؛ نو **تكليف بِمَا لَا**

---

[1] سورة بقره، الآية:٤٣.
[2] سورة بقرة، الآية:٢٢٨.
[3] المبسوط للسرخسي (٦/ ٤٠)

يُطَاق به هله راتلے چې مونږ پدې مكلّف باندې لازم كړے وے عمل تفصيلې او اعتقاد تفصيلې او ددې نظير متشابهات دې ؛ په متشابهاتو باندې به ته عقيده ساتې چې د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** ترې څه مراد دې نو زما پرې عقيده ده ، هرکله چې په متشابهاتو كښې اعتقاد ساتل صحيح دې سره ددې نه چې د بيان نه نا اميدې ده په دنيا كښې او په **بيان تفسير** كښې انتظار د بيان وې نو دا دې په طريقه أولىٰ سره صحيح شي.

﴿فأما بيان التغيير..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/٢ قسمونو د بيان نه ؛ نو شروع يې وكړه په تفصيل د دريم/٣ قسم د بيان چې **بيان تغيير** دے ؛ يعني هغه بيان چې تغيير راولې ، بيا ديته **بيان تغيير** پدې وجه وائې چې دے مُغَيِّر كوې حكم د هغه څيز لره چې دے ورسره مُلْحِقْ شي په اعتبار د وصف ، نه په اعتبار د ذات سره ؛ ځكه دا بيان راځې په تعليق او استثناء سره ، نو كوم حكم چې د تعليق او استثناء نه مخكښې وو هغه اوس هم دے ، خو د وصف په اعتبار سره پكښې تغيير راولې ، مصنف ﷺ تعريف بالمثال كوې: ﴿نحو التعليق والإستثنیٰ﴾ تعليق مقصد دا چې تعليق د حصول د مضمون د جزاء وشي تر حصول د مضمون د شرط پورې او إستثناء مقصد دا چې په يو/١ كلام كښې استثناء راشي ؛ نو حاصل دا چې تغيير يو/١ په كلام تام كښې راځې بل په كلام غير تام كښې راځې ، كوم تغيير چې په كلام تام كښې راځې د هغې حكم روستو راروان دے ، هغې ته **بيان تبديل** وائې ، هغه نسخ ده ، خو كوم تغيير چې په بيان ناقص كښې او كلام ناقص كښې راغلے وې هغې ته **بيان تغيير** دوئ وائې ، په تعليق سره چې كوم حكم وې نو پديكښې هم دا تعليق تام نه وې ، لكه: «**ان دخلت الدار**» دا حكم تام نه دے تر څو پورې چې د بل سره يو ځائے شوے نه وې يا په استثناء سره چې كوم حكم وې ، لكه: «**إلا مأة**» نو دا هم تام نه دے تر څو چې د بل سره يو ځائے شوے نه وې ، مثال د تعليق دپاره چې يو/١ سړے خپلې خزې ته اوائې: «**انت طالق إن دخلت الدار**» د تعليق نه مخكښې د طلاقو دا حكم تنجيزې وو ، تعليق چې راغلو نو دا حكم نقل شو د تنجيز نه تعليق ته ، كه دې سړې «**ان دخلت الدار**» نه وے وئيلے نو پدې خزه باندې طلاق تنجيزې واقع كيدل ، خو چې «**ان دخلت الدار**» يې اوئيلو؛ نو هغه حكم د وصف په اعتبار سره بدل شو چې دا شرط موجود شى نو طلاق به واقع كيږې ، نو بالذات تغيير نه دے راغلے ځكه طلاق مخكښې هم واقع كيدل او اوس هم واقع كيږې ، خو مخكښې د طلاقو وصف تنجيز وو او اوس وصف تعليق شو ، مثال د استثناء چې يو سړے اوائې: «**له عليّ ألف درهم إلا مأة**» نو دې "**إلا مأة**" تغيير راوستو په دغه كلام كښې ، كه دې سړې "**إلا مأة**" نه وے وئيلے نو په مُقِرْ باندې لزوم د ألفؤ راتلو ، دا تغيير په اعتبار د وصف سره دے نه په اعتبار د ذات سره ؛ ځكه لزوم مخكښې هم وو او اوس هم ، خو مخكښې د "ألفؤ" لزوم وو او د استثناء نه بعد د "**تسعه مأة**" لزوم راغلو.

﴿فإنما يصح بشرط الوصل..﴾ حكم ورلره ذكر كوي ؛ چې دا صحيح كيږي په شرط د وصل سره په اجماع د فقهاؤ او د هغې وجه دا ده چې دا كلام غير مستقل دے افاده د معنیٰ نه وركوي بغير د وصل نه د ماقبل سره ، خو د وصل او فصل نه مراد هغه وصل او فصل دے چې په عرف كښې ورته وصل او فصل وئيلے كيږي ، لهٰذا كه يو/١ سږي اوئيل: «**أنت طالق**» او بيا يې ساه واغستله او وروسته يې اوئيل: «**ان دخلت الدار**» نو ديته فصل نه وئيلے كيږي ، دا مسلک د عامو جمهورو او عامو فقهاؤ ﷺ دے ، عبد الله بن عباس ﷺ ته منسوب دي چې هغه وائي دا **بيان تغيير** چې څنګه موصولاً صحيح كيږي نو مفصولاً هم صحيح كيږي ، لهٰذا كه چا قسم وكړو او بيا يې وروسته «**إن شاء الله**» اوئيلو نو هغه قسم ختميږي ؛ استثناء قسم لره ختموي ، دليل ورلره حديث دے چې نبی ﷺ قسم خوړلے وو: ﴿«**وَالله لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، وَالله لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، وَالله لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا**»﴾[1] او بيا يې كال بعد اوئيل: «**إن شاء الله تعالٰى**» ، د عامو فقهاؤ دپاره دليل حديث دے چې امام مسلم ﷺ رانقل كړے دے د ابوهريره ﷺ نه ﴿**مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِهَا، وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ**﴾[2] طريقه د استدلال داسې ده چې كه استثناء منفصلاً صحيح كيدے نو نبی ﷺ به وئيلے وے چې: «**فليستثنى واليأت الذى هو خير**» خو دا يې ونه وئيل نو معلوم شوه دا خبره چې استثناء متصلاً صحيح كيږي منفصلاً نه صحيح كيږي ، او دا **بيان تغيير** دے ؛ نو **بيان تغيير** هم متصلاً صحيح كيږي، منفصلاً نه صحيح كيږي او كوم حديث چې هغه پيش كړے دے نو د هغې جواب دا دے چې دا حديث صحيح نه دے د سند په اعتبار سره ، عقلي دليل دا دے چې كه چرته مونږ استثناء منفصلاً جائز كړو نو پدې سره به ډير زيات نقصان په نظام كښې راشي ، د خلقو په مينځ كښې چې كوم معاملات او معاهدات راځي او كوم واقعات نو دا به ټول درهم برهم شي ، چنانچه د امام ابوحنيفه ﷺ په دور كښې د هغه سره د يو عالم اختلاف وو ، محمد بن اسحٰق صاحب ، د هغه وقت چې كوم خليفه وو د عباسی خاندان ابومنصور جعفر نو هغې ته دې عالم شكايت وكړو چې دا امام ابوحنيفه ﷺ ستا د نيكه خلاف دے په مسئله د استثناء كښې ، لهٰذا سزاء ورلره وركړه ، خليفه امام صاحب ﷺ راطلب كړو چې ته زما د نيكه نه خلاف كوې؟ نو امام صاحب هغه پوهه كړو چې كه دا خبره صحيح شي نو داڅومره خلقو چې ستا سره بيعت كړے دے هغه به اوائي چې مونږ بيعت نه دے كړے ؛ نو ستا به ټول سلطنت ختم شي ، خليفه پوهه شو او امام صاحب ﷺ لره يې انعام وركړو او محمد بن إسحٰق امام المغازى لره سرزنش.

﴿واختلف فی خصوص العموم﴾ ددې مقصد دا چې كوم **عام مخصوص منه البعض** وي نو په هغې كښې اتفاق دے چې څوک پكښې مزيد تخصيص كوي نو مفصولاً هم كولے شي او موصولاً هم كولے شي ، خو كوم عام چې **مخصوص منه البعض** نه وي **غير مخصوص منه البعض** وي نو پديكښې

---

[1] سنن أبي داود (٣/ ٢٣١)
[2] صحيح مسلم (٣/ ١٢٧١)

اختلاف دے چې ددې تخصيص به متصلاً کوې که منفصلاً يې هم کولے شي ؛ نو زمونږ د احنافو په نزد باندې متصلاً جائز ده منفصلاً جائز نه ده او د شوافعو په نزد چې څنګه متصلاً تخصيص جائز دے نو منفصلاً هم جائز دے ، اوس دا اختلاف چې زمونږ او د شوافعو په درميان کښې دے نو دا بناء دے په يو بل اختلاف ؛ نو مصنف ﷺ هغه ذکر کوې په ﴿و هٰذا بناءً على أن العموم﴾ سره ؛ چې د کوم عام نه تخصيص د بعضو نه وې شوے نو د امام شافعي ﷺ په نزد دا ظنّي دے ، چې کله ظنّي شو ؛ نو څنګه چې مخکښې د تخصيص نه ظنّي وو نو د تخصيص نه بعد هم دغه شان ظنّي پاتې کيږي ، لهٰذا امام شافعي ﷺ وائي متصلاً هم صحيح کيږي او منفصلاً هم پشان د بيان تقرير او د امام صاحب ﷺ په نزد باندې د تخصيص نه مخکښې دا قطعي وې او چې تخصيص يې وشي نو دا ظنّي ګرځي او د قطعيت نه يو/١ شيء ظنّيت ته ويستل تغير دے او بيان تغير متصلاً صحيح کيږي خو منفصلاً نه صحيح کيږي.

﴿و عَلىٰ هٰذا قَال عُلَمَائُنا﴾ دا پدې باندې تفريع کوې ؛ چې په "ګوتمه" کښې دا کړے او "غمے" ګويا چې په منزله د عام شو ؛ زيد وصيت وکړو چې دا "کړے" د عمرو دپاره شوه او بيا يې اوئيل دا "غمے" د بکر دپاره شو ،که متصل يې وئيل وو نو دا صحيح کيږي چې "کړے" به د عمرو دپاره شي او "غمے" د بکر دپاره ، خو که متصل يې نه وو وئيل بلکه منفصل يې وئيل وو نو پدې وقت کښې يې تغير په دغه حکم کښې راوستو ، لهٰذا "کړے" به د عمرو دپاره وې او په "غمې" کښې تعارض راغلو نو دا "غمے" به د عمرو او بکر په شريکه وې ؛ وجه دا ده چې دا بيان موصولاً وشي نو د اتقرير ګرځي او چې مفصولاً وشي نو دا تغيير ګرځي او امام شافعي ﷺ په دواړو صورتونو کښې وائې چې دا "کړے" به د اوّل دپاره وې او "غمے" به د دويم/٢ دپاره وې.

وَاخْتَلَفُوا فِى كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الإِسْتِثْنَاءِ أَيضاً، قَالَ أَصْحَابُنَا: اَلإِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِه بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰى، فَيَكُونُ تَكَلُّمًا بِالبَاقِى بَعْدَهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ ؒ اَلإِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الحُكْمَ بِطَرِيقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزَلَةِ دَليلِ الخُصُوصِ كَمَا اخْتَلَفُوا فِى التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ عَلٰى مَاسَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِيرُ قَولِه: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةٌ لَه عَلَيَّ تِسْعُمِائَةٍ، وَ عِنْدَهُ إِلَّا مِائَةً فَإِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ وَ عَلٰى هٰذَا اِعْتَبَرَ صَدْرَ الكَلَامِ فِى قَولِه ﷺ: ﴿**لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ**﴾ عَامًّا فِيمَا وَرَاءَه وَقُلْنَا: هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُونُ الصَّدْرُ عَامًّا فِى الأَحْوَالِ وَ ذٰلِكَ لَا يَصْلَحُ إِلَّا فِى الْمِقْدَارِ

ترجمه: *او اختلاف کړے دے علماء په عمل د استثناء کښې هم دا رنګې وئيل علماؤ زمونږه استثناء منع کوې تکلّم لره سره د حکم خپل نه په مقدار د مستثنٰى نو کيږي دا تکلّم ، تکلّم په باقي سره پس د استثناء نه ، او وئيل دې امام شافعي ﷺ استثناء منع کوې حکم په طريقه د معارضې سره په منزله د دليل خصوص سره ، لکه څنګه چې اختلاف کړے دے په تعليق بالشرط کښې بناء په هغه چې مخکښې تير شوي دې ؛ نو وګرځيدو تقرير ددې قول د قائل «**لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلفُ دِرْهَمٍ الا مِائَة**» چې ددې سړې په ما باندې نهه سوه درهم دې ، او د امام شافعي ﷺ په نزد باندې تقرير د قول دا دے

چې مګر سل/۱۰۰ څکه دا په ما باندې نشته او بناء پدې اصل باندې معتبر کړے دے امام شافعی ﷺ اوّل سر د کلام چې راغلے دے پدې قول د نبی ﷺ کښې چې: مه خرسوئ طعام په بدله د طعام کښې مګر برابر په برابر سره ، دا يې ګرځولے دے عام په قليل کښې او په کثير کښې مګر استثناء معارضه وکړه د اوّل سر د کلام سره په مساوې صورت کښې په خاص طور سره نو باقې پاتې شو دا صدر د کلام عام په هغه څه کښې چې ددې مساوې صورت نه علاوه وې ، مونږ وايو بناء په خپل اصل چې دا استثناء دحال ده نو کيږې صدر د کلام عام په احوالو کښې او دا صدر د کلام صلاحيت نه لرې مګر په مقدار کښې چې هغه مکيل دے*

تشريح: ﴿واختلفو فی کيفيّة..﴾ ددې ځائے نه بل اختلاف ذکر کوې په درميان د احنافو او شوافعو کښې پشان د مخکښې اختلاف چې: تخصيص د عام کول په نزد د احنافو بيان تغيير دے او په نزد د شوافعو باندې بيان تقرير دے ؛ نو د احنافو په نزد باندې موصولاً صحيح کيږې مفصولاً نه صحيح کيږې او د شوافعو په نزد موصولاً او مفصولاً دواړه صحيح کيږې ؛ نو دغه شان اختلاف د دوئ په کيفيت د عمل الإستثناء کښې هم دے ، بيا پدې خبره کښې اتفاق دے چې حرف استثناء منع کوې حکم د **مستثنٰی منه** په **مستثنٰی** کښې ، ليکن په کيفيت ددې عمل کښې اختلاف دے چې دا په کوم کيفيت باندې حکم لره منع کوې؟ د احنافو په نزد باندې دا منع د حکم د **مستثنٰی منه** په **مستثنٰی** کښې د وجې د عدم د علت نه ده ؛ يعنی په طريقه د عدم اصلی سره او د امام شافعی ﷺ په نزد باندې په طريقه د عدم شرعې سره ده ، لکه يو/۱ سړې اوئيل: «**له علی الف درهم إلا مائة**» نو احناف وائې چې پدې سړې باندې نهه سوه/۹۰۰ درهم دې پدې شان چې دې سړې په «**ألف درهم**» باندې د سره تلفظ نه دے کړے ، بلکه ده په «**تسعه مائة**» باندې تلفّلظ کړے دے ، استثناء عبارت دے د «**له علیّ ألف درهم إلا مائة**» مجموعه نه ، ليکن دده په ذمه صرف «**تسعة مائة**» دې ؛ نو ګويا چې ده تکلّم صرف په «**تسعة مائة**» باندې کړے دے ، نو عدم د حکم د **مستثنٰی منه** چې هغه «**ألف درهم**» وو دا په **مستثنٰی** کښې راغلو ، دا حکم د **مستثنٰی منه** په **مستثنٰی** کښې نشته خو دا د عدم اصلې د وجې نه چې بالکل دا «**ألف درهمٍ**» ده وئيل نه دې ، ګويا چې ده داسې وئيل دې: «**لفلانٍ علیّ تسع مائة**» امام شافعی ﷺ وائې چې دې سړې اوئيل: «**لفلانٍ علیّ ألف درهمٍ**» دا يو مستقل کلام شو او چې بيا يې د هغې نه وروسته اوئيل: «**إلا مائة**» نو دا ځان لره مستقل کلام شو ، د «**إلا مائة**» او د «**ألف درهمٍ**» په درميان کښې په «**مائة**» کښې تعارض راغلو ، «**ألف درهم**» وائې «**مائة**» شته او «**إلا مائة**» وائې «**مائة**» نشته او تعارض کښې دا قانون دے چې: «**إذا تعارضا تساقطا**» ، لهذا «**مائة**» ساقط شو او دده په ذمه «**تسعة مائة**» لازم شو ، د دواړه په مينځ کښې په حکم کښې اتفاق دے امام صاحب ﷺ هم «**تسعة مائة**» لازموې او امام شافعی ﷺ هم «**تسعة مائة**» لازموې ، ليکن په کيفيت کښې اختلاف دے ، ديته اختلاف د تخريج وائې ، حکم يو دے خو په تخريج کښې اختلاف راغلو.

﴿كما اختلفو فى التعليق..﴾ لكه څنګه چې امام صاحب او امام شافعى ﷺ اختلاف کړے دے په تعليق بالشرط کښې ؛ چې يو سړې خزې ته اوئيل: «**أنتِ طالق إن دخلت الدار**» پديکښې اتفاق دے چې دا خزه به هله طلاقيږې چې کورته ننوځې ، دغه شان پديکښې هم اتفاق دے چې فِي الحال طلاق نه واقع کيږې ، ليکن په تخريج کښې ددې دواړو په منيخ کښې اختلاف دے ، امام صاحب ﷺ وائې چې دې سړې په «**أنت طالق**» باندې د سره تلفظ نه دے کړے ، خو چې کله دا خزه کور ته ننوته نو «**أنت طالق**» به راشي ؛ نو دا حکم معدوم دے په عدم أصلى سره او امام شافعى ﷺ وائې چې «**أنت طالق**» باندې تلفظ دې سړې کړے دے ، خو دا حکم معدوم دے په عدم شرعي سره چې شر ط نه دے موجود شوے ؛ نو څنګه چې هلته اختلاف وو چې حکم ممنوع دے په عدم اصلى سره په نزد د امام ابوحنيفه ﷺ او معدوم دے په عدم شرعي سره په نزد د امام شافعى ﷺ نو دلته هم حکم د **مستثنٰى منه** په **مستثنٰى** کښې معدوم دے په حرف د **مستثنٰى** يا استثناء سره ؛ خو د امام صاحب ﷺ په نزد باندې معدوم دے په عدم اصلى او د امام شافعى ﷺ په نزد باندې معدوم دے په عدم شرعي سره ځکه تلفظ پرې شوے دے.

سوال: تلفظ خو په «**الف درهم**» باندې شوے دے؟ **جواب:** تلفظ پرې حسّاً شوے دے خو شرعاً پرې نه دے شوے ؛ نو چې کله استثناء راشي نو ګويا چې پدې باندې تلفظ شرعاً وشو.

﴿وعلىٰ هٰذا اعتبر..﴾ دا مخکښې چې کوم مثال ذکر شو نو پدې مثال کښې ثمره د اختلاف ظاهر نه وه ؛ نو مصنف ﷺ داسې يو/١ مثال ذکر کوې چې ثمره د اختلاف پکښې ظاهر شي ، مسئله دا ده چې د اشياء ستّؤ ـ غنم ، وربشي ، مالګه ، کجهورې ، ذهب او فضة ـ په باره کښې نبى ﷺ وائې چې دا برابر او لاس په لاس تاسو خرخولے شئ ، پديکښې زيادت کول سُود دے ، بيا دا مسئله چې د غنمو يا د وربشو يا د کجهورو يوه/١ حُفْنَة په حُفنتينو ورکول جائز دې او که نه دې جائز؟ د امام صاحب ﷺ په نزد باندې حُفنة په حُفنتينو باندې ورکول جائز دې په هغه اشياء کښې چې مختلف الجنس وې يا مختلف الجنس نه وې ، امام صاحب ﷺ وائې چې دې مقام کښې اګر که جنس شته خو قدر نشته او ددې حديث: ﴿**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء**﴾ نه استدلال نيسي او امام شافعى ﷺ په نزد باندې ناروا دې په متحد الجنس کښې او هغه هم ددې حديث نه استدلال نيسي پدې شان چې دې حديث کښې ﴿**لاتبيعوا الطعام بالطعام**﴾ **مستثنٰى منه** ده او ﴿**إلا سواء بسواء**﴾ د هغې نه **مستثنٰى** ده ، "**سواء**" مصدر وصف دے او احناف هم پدې قائل دې چې استثناء د وصف د ذات نه ، نه صحيح کيږې او پدې هم قائل دې چې اصل په **مستثنٰى** کښې **مستثنٰى متصله** ده ، لهٰذا مونږ به په جانب د **مستثنٰى** کښې تقدير د "**طعام**" را اوباسو ، دا به موصوف شي او "**سواء**" **مبنى للفاعل** به د هغې دپاره صفت شي ، تقدير د عبارت به داسې شي: «**لاتبيعو الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوٍ بطعام مساوٍ**» نو مستثنٰى متصله هم شوه او استثناء د ذات د ذات نه راغله ، بيا د هغه قانون موافق د حديث د اوّل سر

د كلام نه دا معلوم شوه چې طعام په طعام باندې د سره نه خرڅول جائز نه دې او د وروستو سر د كلام نه دا معلومېږي چې د طعام مساوي خرڅول جائز دې ، اوّل سر د آخر سره معارض شو ، نو دا مساوي والا صورت ساقط شو د منع نه او ددې نه علاوه صورتونه پكښې باقي پاتې شو ، علاوه صورت كه لګ وي او كه ډېر وي دواړو ته شامليږي ، چې دواړو ته شامليګي نو حُفنة او حُفنتينو ته هم شامليګي.

احناف تقدير په جانب د مستثنٰى كښې كوي چې: «**لا تبيعو الطعام بالطعام فی حالٍ من الأحوال إلا سواء بسواءٍ**» مستثنٰى منه كښې هم حال شو او مستثنٰى كښې هم حال شو ، هغه هم وصف د ے او دا هم وصف دے ، استثناء د وصف راغله د وصف نه ، مقصد دا چې طعام په طعام سره چې د يو جنس نه وي په يو حال د احوالو كښې خرڅول جائز نه دې ، صرف په حالت د مساوات كښې خرڅول جائز دې ، اوس احوال په درى/٣ قسمه دې ؛ يو/١ حالت د مساوات ، دويم/٢ حالت د مجازفة او دريم/٣ حالت د قليل او كثير ، دا درى/٣ حالاته چې معلومېږي نو اشياء په دوه/٢ قسمه دې **١ـ موزونات**: چې د هغې وزن كيږي **٢ـ مكيلات**: چې دهغې پيمانه كيږي ، كوم چې نرم اشياء دې نو ددې تعلق د وزن سره وي ، لكه: غوړي ، شوده ، تيل او كوم چې جوامد دې نو د هغې تعلق د پيمانې سره وي ، لكه: جوار ، غنم ، كجهورې ، وريشي ؛ بيا د وزن دپاره څه انتهاء نشته په هغې كښې قليل كثير د هر ځائے پورې وزن كولے شي او هر چې كيل دے نو ددې دپاره فقهاؤ انتهاء د نصف صاع ګرځول ده ، د نصف صاع نه چې اخوا وي نو بيا كيل نشته ، دې مقام كښې د پيمانې بحث دے ؛ نو چې كوم څيز د پيمانې لاندې راځي د هغې بيان دې ځائے كښې مقصود شو ، مكيلات كښې چې ته يو څيز معلوموې چې دا مساوي دے يا دا لګ او بل ډېر دے يا دا مجازفة دے نو دا په پيمانه باندې معلومېږي او د پيمانې انتهاء په نصف صاع باندې شوې ده ، پاتې شو د نصف صاع نه چې اخوا وي نو ددې حديث د هغې سره هيڅ تعلق نشته ، حديث نه صرف درې/٣ احوال معلوم شول: يو/١ حالت د مساوات ، دويم/٢ د قليل او كثير او دريم/٣ د مجازفة ؛ دا يو/١ قسم جائز شو چې حالت د مساوات دے او دا دوه/٢ صورتونه ناجائز شو چې مجازفةً او قليل او كثير، او ددې نه علاوه چې كوم نور حالات دې نو د هغې سره ددې حديث تعلّق نشته ؛ لهٰذا هغې لره به دا حكم ګورې چې اصل په اشياء كښې حل دے ، ددې وجې نه حُفنه په حُفنتينو باندې خرڅول جائز دې ؛ ځكه دا دكيل لاندې نه راځي.

اعتراض: احنافو چې كوم تقدير وكړو نو دا په جانب د **مستثنٰى منه** كښې دے او په جانب د **مستثنٰى منه** كښې تقدير كول تقدير دے **قَبْلَ الحَاجَة** ، شوافعو چې كوم تقدير كړے نو هغه په جانب د **مستثنٰى** كښې دے او په جانب د **مستثنٰى** كښې تقدير كول تقدير دے **بَعْدَ الحاجت** او تقدير **بَعْدَ الحاجت** صحيح وي ، **قَبْلَ الحاجة** صحيح نه وي؟ **جواب**: د شوافعو دا تقدير مستلزم ګرځي خلاف الأصل لره

چې هغه معارضة راوستل دي او زمونږ دا تقدير نه دے مستلزم خلاف الأصل لره ، لهٰذا دا تقدير أولٰى دے د تقدير د شوافعو نه.

وَ احْتَجَّ أَصْحَابُنَا ﷺ بِقَولِه تَعَالٰى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ فَالخَمْسِينَ تَعَرَّض لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالأَلْفِ، لَا لِحُكْمِه مَعَ بَقَاءِ العَدَدِ؛ لِأَنَّ الأَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ أَلْفاً لَمْ تَصْلَحْ إِسْمًا لِمَا دُونَهَا، بِخِلَافِ العَامِ كَإِسْمِ الْمُشْرِكِينَ إِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوعٌ كَانَ الإِسْمُ وَاقِعًا عَلَى البَاقِي بِلَاخَلَلٍ، ثُمَّ الإِسْتِثْنَاء نَوعَانِ مُتَّصِلٌ: وَهُوَ الأَصْلُ، وَ تَفْسِيرُه مَا ذَكَرْنَا، وَمُنْفَصِلٌ: وَهُوَ مَا لَايَصْلَحُ إِسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الأَوَّلِ لِأَنَّ الصَّدْرَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَاءً مَجَازاً قَالَ اللهُ تَعَالٰى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾ أَى: لٰكِنَّ رَبَّ العٰلَمِينَ

ترجمه: *او استدلال نيولے علماؤ زمونږ پدې قول د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ ، پس استثناء د خمسينو تعرض كړے دے هغه عدد ته چې مثبت وو بالألف نه د هغې حكم ته سره د بقاء د عدد نه ؛ ځكه "**ألف**" تر څو چې باقي پاتې وي "**ألف**" صلاحيت نه لرې نوم دپاره د هغه څه چې ددې نه كَمْ وي په خلاف د عام لكه اسم د مشركين شو كله چې خاص كړے شي د هغې نه نوع نو كيږي اسم واقع په باقي باندې بغير د نقصان نه ، بيا استثناء دوه/٢ قسمه ده ؛ يو/١ متصل او دا اصل ده او تفسير ددې هغه دے چې مونږ مخكښې ذكر كړو ، او دويم/٢ قسم منفصل ده او دا هغه ده چې صلاحيت نه لرې د استخراج د مستثنٰى د مستثنٰى منه نه ؛ ځكه صدر د كلام ديته نه دے شامل نو دا مستثنٰى منقطع به ګرځولے شي كلام مستقل په اعتبار د مجاز سره ، الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: حكايت كوې د ابراهيم ﷺ نه يقيناً دا اصنام زما دشمنان دي مګر رب العٰلمن ؛ يعنى رب العٰلمين زما دشمن نه دے*

تشريح: ﴿واحتج اصحابنا ﷺ﴾ مخكښې نه مسئله دا روانه وه چې د احنافو په نزد باندې كيفيت د استثناء **تكلّم بالباقي بعد الإستثناء** دے او د شوافعو په نزد باندې په طريقه د معارضې سره دے ، مخكښې يو/١ حديث كښې اجتهاد بِالتّركيب وشو ، مسلک شافعى والا په جانب د مستثنٰى كښې تقدير كوي او احناف په جانب د مستثنٰى منه كښې تقدير كوي ، ديته اجتهاد فِي التّركيب وائي ، ليكن اجتهاد فِي التركيب د يو مجتهد په بل مجتهد باندې حجت نه ګرځي نو مصنف ﷺ ددې ځائے نه بل دليل ذكر كوي چې دا يو/١ حجت مُرَجِّحه شي دپاره د مذهب حنفي ؛ خو د دليل نه مخكښې بطور تمهيد يو څو مقدّمات زده كول پكار دي:

١ـ جملة په دوه/٢ قسمه راځي ، جملة خبرية او جملة انشائية ؛ جملة خبرية احتمال د صدق او كذب لرې ؛ ځكه جملة خبرية كښې هميشه **مَحْكِي عنه** او حكايت وي ، هغه كه په هره زمانه كښې وي ، كه دا حكايت د **مَحْكِي عنه** سره موافق وو نو ديته جملة خبرية صادقة وائي او كه موافق نه وو نو ديته جملة خبرية كاذبة وائي په خلاف د جملة انشائية باندې چې په هغې كښې صدق او كذب نه وي ؛

ځکه صدق او کذب د **مَحْكِي عنه** او حکايت نه جوړيږي او په جملهٔ انشائية کښې **مَحْكِي عنه** او حکايت نه وي ، لهذا صدق او کذب پکښې هم نه راځي ، بلکه په جملهٔ انشائية کښې نسبت انشائي وي.

٢ـ د کلام خبري نه چې وروسته معارض راشي نو دا واجبوي کذب په جملهٔ خبرية کښې ، لکه تا اوئيل: «**زيد قائم**» او بيا دې د هغې نه وروسته اوئيل: «**زيد ليس بقائم**» نو دا «**زيد ليس بقائم**» د «**زيد قائم**» معارض دے ، ددې معنی دا شوه چې دا «**زيد قائم**» قول کاذب وو او «**زيد ليس بقائم**» قول صادق دے ، په خلاف جملهٔ انشائية باندې چې ددې نه وروسته معارض راشي نو نه واجبوي کذب د انشائية ؛ ځکه صدق او کذب په حکايت او **مَحْكِي عنه** کښې راځي او په جملهٔ انشائية کښې حکايت او **مَحْكِي عنه** نشته ، نو جملهٔ انشائية رفع د حکم راولې چې مخکښې کوم حکم شوے وو او دهغې معارض وروستو راغلو نو دا د هغې مخکښې حکم رفع کوې ، لکه ته يو کس ته اوائې: «**اضرب زيداً**» او بيا ورته اوائې: «**لا تضرب زيداً**» نو ددې معنیٰ دا چې هغه مخکښې حکم رفع شو اوس دا حکم تا ته کوم.

٣ـ اسم عدد د قبيلې د خاص نه دے ، د يو خاص مرتبې دپاره يې وضع شوې ده ، چې د هغې نه به زيات او کَمْ نه وي ، په خلاف د جمع باندې چې دا د الفاظو عامؤ نه ده ، درې/٣ او د دريو/٣ نه بره په هره مرتبه باندې ددې اطلاق کيدے شي.

٤ـ کلام د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** منزّه دے د کذب نه ؛ که دا کذب حقيقتاً وي او که توهمًا وي.

پس ددې نه زمونږ علماؤ ددې آيت نه دليل نيولے دے چې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾[1] اوس دې ځائے کښې که د امام صاحب ﷺ په مسلک سره اجراء وشي چې استثناء **تكلّم بالباقي بعد الإستثناء** ته وائي ؛ نو ددې مقصد به دا شي چې پدې «**ألف سنة**» باندې د سره شرعاً تکلّم نه دے شوے ، اګر که حسًّا شوے دے او الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** ګويا چې داسې اوئيل: "نوح ﷺ پدوئ کښې نهه نيم سوه/٩٥٠ کاله درنګ تير کړے وو" دا يوه/١ جملهٔ شوه پديکښې څه تعارض نشته ؛ ځکه په يوه/١ جملهٔ کښې تعارض نه راځي ، ليکن که د امام شافعی ﷺ په مسلک باندې ددې اجراء کوې نو بيا نقصان راځي ، هغه نقصان دا چې «**فلبث فيهم ألف سنة**» يوه/١ جملهٔ شوه او «**إلا خمسين عاما**» بله جملهٔ شوه ، د اوّلې جملې او د دويمې جملې په مينځ کښې تعارض راغلو ؛ ځکه «**فلبث فيهم ألف سنة**» نه معلوم شوه چې نوح ﷺ زر/١٠٠٠ کاله درنګ تير کړے وو او «**إلا خمسين**» وائي چې زر/١٠٠٠ کاله درنګ نه وو ، تمهيد کښې اوئيلے شو چې جملهٔ خبرية احتمال د صدق او کذب لرې او چې د جملهٔ خبرية نه وروسته معارض راشي نو دا ددې مخکښې کذب راولې ، «**إلا خمسين عاماً**» که د

---

[1] سورة عنكبوت، الآية:١٤.

«**فلبث فيهم ألف سنة**» معارض شي نو ددې كذب به لازم شي او كلام د الله **سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ** منزّه دے د كذب نه كه حقيقتاً وې او كه توهّماً وې ؛ دا معنوې نقصان راغلو.

﴿لأن الألف متىٰ..﴾ دې ځائے نه لفظي نقصان ذكر كوې ، دا خبره هم تمهيد كښې ذكر شوې وه چې اسم عدد د قبيلې د خاص نه دے ؛ نو "**ألف**" اسم عدد دے ، دا "ایک ہزار/۱۰۰۰" ته وائي نه كَمْ او نه زيات او چې ته په "**ألفۇ**" باندې تلفظ ثابت كړې نو صلاحيت نه لرې نوم دپاره د هغه څه چې ددې "**ألفۇ**" نه كَمْ وې ؛ ځكه چې په نهه نيم سوه/۹۵۰ سوه باندې د زرو/۱۰۰۰ اطلاق نه كيږې او دلته پرې اطلاق وشو ؛ نو ځكه مونږ وايو چې دې كلام كښې كذب راځې او د الله **سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ** كلام د كذب نه منزّه دے ، لهٰذا د احنافو مسلک راجح شو چې په هغې كښې دا نقصانات نه راځې.

﴿بخلاف العام..﴾ امام شافعی ﷺ قياس كړے وو په دليل د خصوص سره د عام نه نو مصنف ﷺ ددې ځائے نه د امام شافعی ﷺ په مقيس عليه باندې رد كوې ؛ چې اسم عدد د قبيلې د خاص نه دے د يو خاص مرتبې دپاره وضع شوے ، د هغې نه په كَمْ زيات باندې يې اطلاق نه كيږې او جمع د الفاظو عامۇ نه ده د هغې اطلاق د دريو/۳ او د دريو/۳ نه په بره باندې په هر څه باندې كيږې ، لهٰذا قياس كول د امام شافعی ﷺ د استثناء په عام باندې قياس مَعَ الفَارِقْ دے ؛ ځكه چې ته داسې اوائې: «**اقتلوا المشركين**» دا "**مشركين**" لفظ عام دے جمع ده او بيا اوائې: «**لا تقتلوا أهل الذمة**» دا د هغې نه تخصيص وشو ؛ نو پديكښې هغه نقصان نه راځې كوم چې په آيت كښې په عدد كښې راځې ؛ ځكه "**مشركين**" جمع ده ، ددې اطلاق په دريو/۳ باندې هم كيږې او ددې نه پورته په هره درجه باندې يې هم كيږې ، كه ددې نه د "**ذمّيانو**" استثناء وشي نو په باقې مانده "**مشركين**" باندې ددې اطلاق كيږې ، په خلاف د آيت چې د "**ألفۇ**" نه "**خمسين**" مستثنىٰ كړې ، نو نهه نيم سوه/۹۵۰ پاتې وو او پدې باندې د "**ألفۇ**" اطلاق نه حقيقتاً صحيح كيږې او نه مجازاً ؛ حقيقتاً خو ظاهر دے او مجازاً ځكه نه صحيح كيږې چې په مجاز كښې علاقه پكار وې او دلته يوه/۱ علاقه هم نه صحيح كيږې علاوه د علاقې د كُل او جُزء نه ؛ چې دا "**ألف**" كل دے او "**تسعمائة و خمسين**" د هغې جُزء دے ، خو دا هم نه صحيح كيږې ؛ ځكه په علاقه د كل او جزء كښې دا قانون دے چې دا جزء به ددغه كل سره خاص وې او كه خاص نه وو نو بيا ذكر د كل او مراد تريته جزء نه صحيح كيږې او پدې مقام كښې دا "**تسعمائة وخمسين**" د "**ألفۇ**" سره خاص نه دې ، دا چې څنګه د "**ألفۇ**" جزء دے نو ددې نه بره چې څومره الفاظ راځې د هغې هم جُزء دے ، دويم/۲ دا چې «**فلبث فيهم ألف سنة**» كلام اخبارې دے او «**اقتلوا المشركين ، ولا تقتلو أهل الذمة**» كلام انشائې دے ، په كلام اخبارې كښې احتمال د صدق او كذب وې ، په كلام انشائې كښې نه وې.

﴿ثم الإستثناء نوعان..﴾ پدې فن كښې ادلّة ذكر كيږې ، ادلة مثبت وې ، په استثناء سره هم اثبات راځې د هغې تفصيل يې وكړو ؛ نو اوس **طرداً للباب** تقسيم د استثناء كوې دوو/۲ قسمونو ته چې

يو/١ استثناء متصل ده او دويمه/٢ منقطع ، دويم/٢ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره تحرير د محل النزاع كول دي ؛ چې د امام شافعي ﷺ او د احنافو په درميان كښې اختلاف صرف په استثناء متصل كښې دے ، په منقطع كښې نشته پدې شان چې كله مستثنیٰ منقطع وې نو بالإتفاق دا دوه/٢ جملې دي مستقلې او بالاتفاق پديكښې حرف استثناء په معنیٰ د "لٰكن" سره واقع كيږي او بالإتفاق په مستثنیٰ منقطع كښې دوه/٢ حكمين متعارضين ثابتيګي ؛ نو مصنف ﷺ اوئيل چې استثناء په دوه/٢ قسمه ده ، يو/١ قسم متصل او دا اصل ده ، يعني اطلاق د مستثنیٰ پدې باندې حقيقتاً دے ، كه دا الفاظ د استثناء وائي او كه ادات د استثناء وائي ، ددې لفظ د استثناء اطلاق هم پدې باندې حقيقتاً دے او د اداتو د استثناء اطلاق هم پدې باندې حقيقتاً دے ؛ ځكه استثناء استخراج ته وائي او ددې الفاظو وضع هم دپاره د استخراج شوې ده او په متصل كښې استخراج وې ؛ ځكه مستثنیٰ داخل وې په مستثنیٰ منه كښې ؛ نو په استثناء او په اداتو د استثناء سره هغه اوځي ، دويم/٢ قسم منفصل ده ؛ چې دا صلاحيت نه لرې د استخراج د مستثنیٰ د مستثنیٰ منه نه ، وجه دا ده چې صدر د كلام ديته نه دے شامل لهٰذا دا مستثنیٰ منقطع به مستقل كلام ګرځولے شي او اطلاق د استثناء پدې باندې مجازاً دے ، هغه كه دا لفظ د استثناء وې او كه ادات د استثناء وې ؛ ځكه د استثناء معنیٰ استخراج دے او د اداتو د استثناء وضع ه دپاره د استخراج شوې ده او مستثنیٰ منقطع كښې استخراج نشته ؛ ځكه استثناء سبق دخول غواړې او مستثنیٰ منقطع په مستثنیٰ منه كښې داخل نه وې.

﴿قال الله تعالیٰ..﴾ مثال ذكر كوې د مستثنیٰ منقطع ، او د متصل دپاره هم كيدے شي ؛ الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي حكايت كوي د ابراهيم ﷺ نه چې: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾[1] دا چې مستثنیٰ منقطع شي نو "**إلا**" به په معنی د"**لٰكن**" سره ګرځۀ ، معنی به داسي شي چې: *يقيناً دا أصنام زما دشمنان دي ليكن رب العٰلمين زما دشمن نه دے* دا مستثنیٰ منقطع ده ؛ ځكه په "**إنهم**" كښې د "**هُمْ**" نه مراد صرف أصنام دي ؛ نو «**إلا رب العٰلمين**» مستثنیٰ په هغې كښې داخل نه ده ، دواړه جدا جدا كلام شو ، او كه د "**إنهم**" نه مراد د دوئ أصنام سره د معبود برحق نه مراد واخلو ؛ نو دا بيا مستثنیٰ متصل ګرځي ، بيا به معنی شي چې: *يقيناً دا معبودين ستاسو زما دشمنان دي مګر رب د مخلوقاتو* پدې توجيه باندې رب العٰلمين ددوئ په معبودينو كښې داخل شو ، په "**إلا**" سره يې ترې خارج كړو ، دا توجيهات پدې بناء دي چې د استثناء په باره كښې دوه/٢ مذهبه دي ، يو/١ مذهب د اهل ظواهرو دے چې كه مستثنیٰ د جنس د مستثنیٰ منه نه وه ؛ نو دا متصل او كه د هغې د جنس نه، نه وه نو دا منقطع ؛ نو بناء پدې مذهب باندې "**إلا**" منقطع دے ؛ ځكه "**رب العٰلمين**" د أصنامو د جنس نه نه دے ، دويم/٢ مذهب د أهل التحقيق والا دے چې په مستثنیٰ متصل كښې تناول شرط

---

[1] سورة شعراء، الآية:٧٧.

دے ، جنسيت شرط نه دے ، که د مستثنٰی په مستثنٰی منه کښې تناول کيدو ، عام ددې نه که دغه مستثنٰی د جنس د مُستثنٰی منه نه وې او که نه وې نو ديته به مونږ متصل وايو ، او که تناول نه وې نو بيا به ورته منقطع وايو عام ددې نه که مستثنٰی منه د جنس نه وې او که نه وې ، لکه: «**جاءنى القوم إلا زيد**» که پدې قوم کښې زيد وو نو دا استثناء متصل ، او که نه وو نو بيا منقطع يا «**جاءنى القوم إلا حماراً**» که په قوم کښې حمار وو نو استثناء متصل ، اګر چې جنس يې جدا دے او که نه وو نو بيا منقطع ، بناء پدې تحقيق باندې بيا دا دويمه/٢ توجيه ده چې دا مستثنٰی متصل هم صحيح کيږې ، مصنف ﷺ د اهل ظواهرو مذهب راغستلے دے ؛ نو ځکه يې معنٰی د "**لٰكن**" وکړه.

تشريح بيان الضرورة

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ، فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعُ لَهُ، وَ هٰذَا عَلٰى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ: مِنْهُ مَا هُوَ فِى مَعْنَى الْمَنْطُوقِ بِهِ نَحوُ قَولِهِ تَعَالٰى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ صَدْرُ الكَلَامِ أَوْجَبَ الشِّرْكَةَ، ثُمَّ تَخْصِيصُ الأُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى أَنَّ الأَبَ يَسْتَحِقُّ البَاقِى فَصَارَ بَيَاناًبِصَدْرِ الكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوتِ

ترجمه: *او هر چې بيان ضرورت دے نو دا هغه قسم د بيان دے چې واقع کيږې په هغه شيء باندې چې د هغې وضع نه ده شوې دپاره د بيان او دا بيان په څلور قسمه دے ، بعضې پدې بيان ضرورة کښې هغه دے چې دا وې په معنٰی د مَنْطُوق به ، لکه دا قول د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ اول سر د کلام واجب کړو شراکت په درميان د مور او پلار کښې ، بيا خاص کول د مور په ثلث دلالت کوې پدې خبره چې پلار مستحق دے د باقې مانده نو وګرځيدو دا تخصيص بيان په اول سر د کلام سره نه په **محض** سکوت سره*

تشريح: ﴿و أما بيان الضرورة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دريو/٣ اقسامو نه د بيان نو شروع يې وکړه په تفصيل د څلورم/٤ قسم د بيان چې بيان ضرورت دے ؛ ځکه تفصيل **بَعْدَ الإجمال أَوْقَعْ فِى الذّهن** وې ، تفصيل کښې په څلورم مقام کښې ځکه ذکر کړو چې په اجمال کښې په څلورم/٤ مقام کښې وو دپاره ددې چې تفصيل د اجمال سره موافق شي ، او په اجمال کښې ځکه وو چې ترقی د ادنٰی نه په طرف د أعلٰی کوې ، او تفصيل داسې کوې چې د څلورم قسم د بيان تعيين به وکړې په ﴿وأما بيان الضرورة﴾ سره ، څلور/٤ اقسام به ورله ذکر کړې په ﴿وهٰذا على أربعة انواع﴾ سره او بيا به د هغې تفصيل وکړې په ﴿منه..منه..﴾سره.

څلورم/٤ قسم د بيان هغه بيان دے چې سبب او باعث د هغې دپاره ضرورت وې ، دا په هغه شيء باندې واقع کيږې چې د هغې وضع نه ده شوې دپاره د بيان چې هغه سکوت دے ؛ ځکه د بيان دپاره وضع د تکلّم او نطق شوې ده او پدې مقام کښې بيان په سکوت راغلو نو دا د بيان دپاره وضع نه دے بلکه ضروري او عقلي دے ، عقل او ضرورت دا تقاضا کوې چې دا دې بيان شي.

﴿وهٰذا على أربعة انواع﴾ دا بیان په ځلور/٤ قسمه دے او دلیل ددې ځلورو/٤ انواعو دپاره تَتَبُّعْ او إستقراء ده ، عقل جائز ګڼړي راتلل د نورو اقسامو هم ، مولوي یعقوب صاحب پدې ځلورو/٤ انواعو کښې وجه الحصر ذکر کړې ده چې: دا بیان به خالي نه وي یا به ثابت وي د وجې د ضرورت د کلام نه یا به نه وي ، اوّل قسم رابع ثاني به خالي نه وي یا به راغلے وي د وجې د ضرورت د **دَفْعُ الغُرور** نه یا به نه وي ، اوّل قسم ثالث ثاني به خالي نه وي یا به دا بیان په حکم د منطوق کښې وي یا به نه وي ، اوّل قسم اوّل ثاني قسم ثاني ، پدې وجه الحصر باندې دا اعتراض وارد دے چې دا د متن خلاف ده ځکه متن کښې چې کوم اقسام ذکر شوي دي نو په هغه ترتیب سره یې په وجه الحصر کښې ذکر نه کړه دا خلاف یې ولې وکړو؟ **جواب:** دا ځکه چې شارح لحاظ کړے دے د امر وجودي او امر وجودي هم پدې ترتیب دے کوم چې وجه الحصر کښې ذکر شو او ماتن په اعتبار د قوت سره ذکر کړې دې.

﴿ومنه ما هو فی معنی..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د ځلورو/٤ انواعو د ضرورت نه نو شروع یې وکړه د هغې په تفصیل باندې ، نفس تفصیل کوې د وجې د «**مَا مَرَّ**» نه ، تفصیل کښې یې دا ځکه مخکښې کړو چې دا قوې دے او تفصیل داسې کوې چې د قسم اوّل تعیین به وکړې په ﴿منه ما هو..﴾ سره ، وضاحت بالمثال به وکړې په ﴿نحو قوله تعالیٰ﴾ سره ، تطبیق د مثال د مُمَثَّل سره به وکړې په ﴿صدر الكلام أوجب..﴾ سره او په آخر کښې به تفریع وکړې په ﴿فصار بیاناً..﴾ سره.

اوّل قسم د بیان ضرورت هغه دے چې وې سکوت خو په معنی د منطوق کښې وې ، لکه دا قول د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾[1] وضاحت د مثال داسې دے چې یو سړے مړ شي او دهغې وارثان صرف مور او پلار وي ، نو قرآن ددوئ دپاره حصه مقرر کړې ده چې ددې مړې نه به صرف مور او پلار میراث وړې ، د مور دپاره به دویمه/٢ وې او باقې مانده دوه/٢ حصې به د پلار وې ، پدې آیت کښې درې/٣ خبرې راغلې: یو/١ ددې صدر ؛ یعني اوّل سر د کلام کښې یې دا خبره وکړه چې پدې میراث کښې شریک صرف مور او پلار دې ، دویم/٢ عجز ، چې په هغې کښې د مور حصه بیان شوه او د پلار د حصې نه سکوت وشو ، دا خبرې قریني لفظي دې او دریمه/٣ خبره قرینه معنویه ده چې هغه سکوت دے د حصې د پلار نه ، دا درې/٣ خبرې بیان شوې ددې دپاره چې باقې مانده حصه د پلار ده ، فقط سکوت بیان نه دے ګرځیدلے بلکه سکوت په معونت ددغه دوو/٢ قرینو لفظیو سره ، چې یو/١ صدر الکلام دے بل عجز الکلام.

وَ مِنْهُ مَا یَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ یُعَایِنُهُ عَنِ التَّغْیِیْرِ یَدُلُّ عَلٰى الحَقِیقَةِ وَ فِی مَوضِعِ الحَاجَةِ إِلَى البَیَانِ یَدُلُّ عَلَى البَیَانِ مِثْلُ سُكُوتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِیمِ مَنْفَعَةِ البَدَنِ فِی وَلَدِ المَغْرُورِ

[1] سورة نساء، الآیة: ١١.

ترجمه: *او بعضي د بيان ضرورت نه هغه دے چې ثابتيږي په دلالت د متكلّم سره ، لكه سكوت د صاحب د شرع په وقت د يو كار كنبې چې وينې هغې لره او سكوت وكړې د تغيير او تبديل نه ، دا سكوت د صاحب د شرع دلالت كوې په جواز ددې امر او په ځائے د حاجت كښې بيان د حكم ته ، دلالت كوې سكوت په بيان باندې ، لكه سكوت د صحابۇ د قيمت د منفعت د بدن نه په بچې د هغه چا كښې چې دهوكه ورسره كړے شوې وې*

﴿ومنه ماثبت بدلالة..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل داوّل قسم نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويم/۲ قسم باندې ، د دويم/۲ قسم تعيين به وكړې ، او مثال به ورلره ذكر كړې ، دويم/۲ قسم د بيان ضرورت هغه دے چې ثابتيږي په دلالت د حال د متكلّم سره. **اعتراض:** متكلّم خو خبرې كونكې ته وائې ، د تكلّم وضع خو دپاره د بيان شوې ده نو ديته ته څنګه بيان ضرورت وائې؟ **جواب:** د متكلّم نه مراد **متكلّم بالقوّة** دے ، بِالفعل متكلّم ترې نه دے مراد ، ﴿مثل سكوت صاحب الشرع﴾ وضاحت بالمثال كوې ؛ چې نبى ﷺ يو كار وليدو چې خلق يې كوې ، باوجود د علم د هغې نه منع نه كوې او په هغې باندې سكوت كوې ؛ نو دا سكوت د پيغمبر ﷺ دليل ددې خبرې دے چې دا كار جائز دے او ديته جواز تقرير وائې ، وجه دا ده چې د نبى ﷺ فرض منصبي **امر بالمعروف** او **نهي عن المنكر** كول دې ، كه دا منكر وې او نبى ﷺ ددې تغيير ونه كړې نو فرض منصبي ادآء نه شو او دغه شان نبى ﷺ مأمور دے په تبليغ د احكامو نو كه دا كار روا وې او ددې تبليغ نبى ﷺ ونه كړې نو تبليغ د حكم ونه شو.

﴿وفى موضع الحاجة..﴾ چې يو/۱ مقام بيان ته محتاج وو او دے چُپ پاتې شو بيان يې ونه كړو نو دا چُپ پاتې كيدل دليل د بيان دے ﴿مثل سكوت الصحابة..﴾ وضاحت بالمثال كوې ، مغرور هغه چاته وائې چې د هغه سره دهوكه وكړے شي ، لكه: يوه/۱ وينځه ده هغه يو/۱ سړې ته اوائې چې ځه حُره يم او دا سړے ورسره نكاح وكړې او بچي يې ترې پيدا شو ، بيا پته ولګيده چې دا وينځه وه او مالک يې پيدا شو ؛ نو دا وينځه به خپل مالک ته واپس كيدے شي او ولد مغرور به حُر بِالقيمة وې ، يعني دا پلار به ددې بچو قيمت مالک ته ادآء كړې او دا بچي به آزاد شي ، كه بچو څه منفعت حاصل كړے وې او دې پلار هغه خرچ كړے وې نو دهغې تاوان پرې نشته ، فقهاء دا مسئله ددې نه معلوموې چې د بنى عُذره قبيلې يوې وينځې د يو سړې سره په دهوكه باندې نكاح وكړو چې ځه حُره يمه او د هغې نه ددې سړې بچې پيدا شو ، بيا د هغې اصل مالک راغلو او عمر ﷺ ته يې مقدّمه وړاندې كړه ؛ نو عمر ﷺ د وينځې فيصله د مالک دپاره وكړه او په پلار باندې يې د بچو قيمت لازم كړو دپاره د مالک او دا به آزاد وې ، خو بچو چې كوم منافع حاصل كړې وو نو د هغې نه يې سكوت وكړو او دغه شان دا فيصله عمر ﷺ د صحابه كرامو ﷺ په مَحْضَرْ كښې وكړه او هغوئ پدې باندې

سکوت وکړو ؛ نو فقهاؤ ددې نه دا مسئله را اویستله چې ولد مغرور به حُر وې په قیمت او منافع مستهلکه مضمون بالقیمت نه دي.

وَ مِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةَ دَفْعِ الغَرُورِ مِثْلُ سُكُوتِ الشَّفِيعِ وَ سُكُوتِ المَولٰى حِينَ يَرىٰ عَبْدَهُ يَبِيعُ وَ يَشْتَرِىْ

ترجمه: *او بعضې د ضرورت نه هغه دے چې ثابتیږي د وجې د ضرورت د دفع کولو د دهوکې د خلقو نه ، لکه سکوت د شفع کونکي او سکوت د مولیٰ کله چې اوینې خپل غلام په بیع او شراء*

تشریح: ﴿ومنه مایثبت ضرورة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف د تفصیل د دوو/۲ قسمونو نه نو شروع یې وکړه په تفصیل د دریم/۳ قسم باندې ، ددې قسم تعیین به یې وکړې او وضاحت بالمثال به وکړې، دریم/۳ قسم هغه دے چې ثابتیږي د وجې د ضرورت د دفع کولو د دهوکې د خلقو نه ؛ ځکه دهوکه کول د خلقو سره حرام دي ، که دا سکوت مونږ بیان ونه ګرځو نو د خلقو سره دهوکه راځې ، او ارتکاب د حرامو راځې. ﴿مثل سکوت الشفیع..﴾ وضاحت بالمثال کوې ، چې دوه/۲ کسان په زمکه کښې شریک دې او یو شریک خپله زمکه خرڅوې نو بالإتفاق ددې بل شریک دپاره حق د شفعې شته ، اوس شریک خپله حصه په بل چا باندې خرڅه کړه او دویم/۲ شریک چُپ پاتې شو ، نه یې طلب استشهاد وکړو ، نه یې طلب مواثبة وکړو او نه یې طلب د خصومت وکړو ؛ نو دا چُپ پاتې کیدل دلیل او بیان ددې خبرې دے چې دے شفعه نه کوې خپل حق یې ساقط کړو ، که دا سکوت مونږ بیان ونه ګرځو نو پدیکښې غرور راځې د مشترې او بائع دپاره او غرور په شریعت کښې حرام دے ﴿وسکوت المولیٰ..﴾ چې یو/۱ مولیٰ خپل غلام په بیع او شراء باندې ولیدو او د هغې نه چُپ پاتې شو ؛ نو دده دا چُپ پاتې کیدل ددې خبرې دلیل دے چې مولیٰ هغه ته اجازت ورکړے دے په بیع او شراء باندې ، که دا سکوت مونږ بیان ونه ګرځو نو پدیکښې غرور راځې د خلقو سره ؛ ځکه خلق به دده سره معاملات کوې،که په غلام باندې قرض راشي او دا غلام **مأذون فِی التجارت** وې نو د مالک نه قرض اغستلے شي او که مأذون نه وې نو بیا د مالک نه ، نه شي اغستلے ، لیکن دا مسلک د احنافو دے د امام شافعی ﷺ مسلک داسې نه دے ، هغه وائې چې کیدے شي دا سکوت دپاره د إذن وې او کیدے شي چې د وجې د غصې نه وې ، هر کله چې دا احتمال راغلو نو دا حجت او دلیل نه ګرځې ، خو مونږ وایو که دا سکوت مونږ إذن ونه ګرځو نو بیا غرور راځې او غرور په شریعت کښې حرام دے.

وَ مِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةِ كَثْرَةِ الكَلَامِ مِثْلُ قَولِ عُلَمَائِنَا فِيمَنْ قَالَ: لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَ دِرْهَمٌ وَ قَفِيزُ حِنْطَةٍ إِنَّ العَطْفَ جَعَلَ بَيَاناً لِلْمِائَةِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ ؒ اَلْقَوْلُ قَوْلُه فِى بَيَانِ المِائَةِ كَمَا إِذَا قَالَ: لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ، قُلْنَا: إِنَّ حَذْفَ المَعْطُوفِ عَلَيهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُورَةُ كَثْرَةِ العَدَدِ وَطُولِ الكَلَامِ وذٰلِكَ فِيمَا يَثْبُتُ وُجُوبُهُ فِى الذِّمَّةِ فِى عَامَّةِ المُعَامَلَاتِ كَالمَكِيلِ وَ المَوزُونِ دُونَ الثِّيَابِ فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ فِى الذِّمَّةِ إِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍ وَ هُوَ السَّلَمُ

ترجمه: *او بعضي د بيان ضرورت نه هغه دے چې ثابتيګي په ضرورت د زيات والي د کلام سره، لکه قول د علماء زمونږ په باره د هغه چا کښې چې اوائې: «**له على مائة درهم ودرهم**» يا داسي اوائې: «**له على مائة و قفيز حنطة**» يقيناً دې عطف ګرځولے دے دغه هر واحد د درهم او قفيز نه بيان دپاره مائة او وئيل دې امام شافعى ﷺ قول به قول د قائل وې په بيان د مائة کښې لکه څنګه چې اوائې: «**لفلان على مائة و ثوب**» مونږ وايو يقيناً حذف د معطوف عليه متعارف دے د وجې د ضرورت د کثرت استعمال د عدد نه او د وجې د اوږد والي د کلام نه او دا حذف په هغه ځائے کښې راځي چې ثابتيګي وجوب د هغه په ذمه کښې په عامو معاملاتو کښې، لکه: مکيل او موزون شو نه جامي، ځکه دا نه ثابتيګي په ذمه کښې په طريقه د کثرت سره مګر په يوه/١ طريقه خاص چې هغه سلم دے*

تشريح: ﴿منه ماثبت بضرورة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د درى/٣ اقسامو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د څلورم/٤ قسم باندې، ددې قسم تعيين به وکړې، وضاحت بالمثال به وکړې او بيان د اختلاف به وکړې؛ څلورم/٤ قسم هغه دے چې د وجې د کثرت کلام نه د يو څيز بيان ونه شي، يا د وجې د کثرت کلام نه چې کلام اوږديګي او ثقل پکښې راځي؛ نو هغه بيان حذف کړے شي او دا بيان وګرځولے شي.

﴿مثل قول علمائنا..﴾ وضاحت بالمثال کوې، مُمَثَّل يې عام ذکر کړے دے او مثال يې مقيّد کړو په قيد د ﴿علمائنا﴾ باندې، وجه دا ده چې په ممثل کښې چې کومه قاعده ده نو دا مُتَّفقه ده او مثال کښې اختلاف دے؛ مثال دا دے چې يو سړې د بل دپاره اقرار وکړو چې: «**له على مائة ودرهمٌ**» يا «**له على مائة و قفيز حنطة**» نو زمونږ د علماؤ په نزد به دا عطف په "**مائة**" بيان دے؛ نو په اوّل صورت کښې ګويا چې داسي شو: «**له على مائة درهم و درهم**» او په دويم/٢ صورت کښې داسي شو: «**له على مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة**»؛ نو دلته اګر چې په جانب د معطوف عليه کښې تميز نه دے ذکر شوے د "**مائة**" دپاره په دواړو صورتونو کښې، خو په جانب د معطوف کښې دا ذکر دے نو دا بيان شو چې په جانب د معطوف عليه کښې هم دا مراد دے او په جانب د معطوف عليه کښې دا تميز حذف شوے دے نو دا د وجې د کثرت استعمال او کثرت کلام نه چې دا لفظ خلق ډير استعمالوې تخفيف غواړې او په ذکر کولو کښې په کلام کښې کثرت راځي چې منافې دے د تخفيف سره، دا مسلک زمونږ دے.

﴿و قال الشافعى..﴾ دا اختلاف ذکر کوې او مذهب د امام شافعى ﷺ ذکر کوې، چې قول به قول د قائل وې په بيان د "**مائة**" کښې، داسي نه چې دا "**مائة**" به هم د جنس د درهمو يا د قفيز د حنطؤ نه وې، بلکه ددې په باره کښې به تپوس کؤ چې ستا ددې "**مائة**" نه څه مراد دې؛ ځکه دا "**مائة**" مجمل دے او په مجمل باندې عمل نه کيږې مګر پس د بيان نه، دا جانب د معطوف امام

شافعي ﷫ بيان نه ګرځوي دپاه د جانب معطوف عليه ، ددې دپاره دوه/۲ دلائل ذکر کوې ، عقلې دليل دا دے چې په «ودرهم» کښې "واؤ" دپاره د عطف دے او د معطوف معطوف عليه په درميان کښې مغايرت وې او يو مغاير د بل مغاير دپاره مبيِّن نه شي واقع کيدے ، لهٰذا جانب د معطوف د جانب د معطوف عليه دپاره بيان نه شي واقع کيدے ، نقلي دليل مصنف ﷫ ذکر کړے دے: ﴿کما إذا قال..﴾ چې يو کس داسې اوائې: «له على مائة و ثوب» نو احناف پدې قائل دې چې دده په ذمه باندې يوه/۱ جامه راغله او د "مائة" په باره کښې به ددې نه تپوس کيږې ، د احنافو دپاره هم دوه/۲ دلائل دې ، عقلي دليل دا دے چې پدې مقام کښې دا "واؤ" دپاره د عطف دے ـ عطف تفسيري ـ او عطف تفسيري په کلام د عربو کښې کثير او شائع وې ؛ لهٰذا دا جانب د معطوف د معطوف عليه دپاره تفسير واقع کيدے شي ، نقلي دليل دا دے چې يو سړے اوائې: «بعت هٰذا بمائة و عشرة دراهم» نو امام شافعي ﷫ هم پدې قائل دے چې ددې نه "مائة و عشرة" دراهم مراد دې او دې مقام کښې جانب د معطوف د معطوف عليه دپاره مبيّن واقع دے ، أما دا خبره چې د معطوف معطوف عليه په درميان کښې مغايرت وې نو مونږ وايو چې دا عطف تفسيري دے او پديکښې دا خبره نشته ، د نقلي دليل نه جواب مصنف ﷫ کوې په ﴿قلنا أن حذف..﴾ سره چې حذف د معطوف عليه متعارف دے ، يعني دا کثير راځې د وجې د کثرت استعمال د عدد نه او د وجې د اوږد والي د کلام نه او دا حذف په هغه ځائے کښې راځې چې د هغې وجوب ثابتيګي په ذمّه باندې په عامو معاملاتو کښې ، لکه: مکيلات ، موزونات ؛ چې پدې باندې خلق عام معاملات کوې ، لهٰذا چې په يو/۱ جانب کښې مکيل يا موزون ذکر شو او بل جانب کښې نه وو نو دا به بيان شي د بل جانب دپاره چې هلته هم دغه مراد دے ، په خلاف د جامو ځکه دا نه د قبيلې د مکيلاتو نه دې او نه د قبيلې د موزوناتو نه بلکه د قبيلې د مذروعاتو نه دې ، نو دا په طريقه د کثرت سره په ذمه کښې نه ثابتيګي صرف د بيع السلم په صورت کښې جامه د انسان په ذمه باندې راځې او دا کثير الإستعمال نه دے ؛ نو لهٰذا قياس کول "مائة درهم" په "مائة ثوب" باندې صحيح نه دے ، حاصل دا شو چې جانب د معطوف به مونږ د معطوف عليه دپاره بيان ګرځؤ ، خو دوه/۲ خبرې پکښې پکار دې ، يو/۱ کثرت استعمال او دويم/۲ کثرت کلام ، او کثرت استعمال په هغه ځائے کښې راځې چې د قبيلې د مکيلاتو او موزوناتو نه وې.

تشريح بيان التبديل

وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ فَهُوَ النَّسْخُ، وَالنَّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الحُكْمِ المُطْلَقِ الَّذِى كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللهِ تَعَالٰى إِلَّا أَنَّه تَعَالٰى أَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرُهُ البَقَاءُ فِى حَقِّ البَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيْلاً فِي حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضاً فِى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالقَتْلِ فَإِنَّه بَيَانٌ مَحْضٌ لِلأَجَلِ فِى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيْرٌ وَتَبْدِيْلٌ فِى حَقِّ القَاتِلِ، وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُونُ فِى نَفْسِه مُحْتَمِلاً لِلْوُجُودِ وَالعَدَمِ وَ لَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يُنَافِى النَّسْخَ مِنْ تَوقِيتٍ أَوْ تَابِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِى قَولِه تَعَالىٰ: ﴿خٰلِدِينَ

فِيهَآ أَبَدًا﴾ أَو دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِى قُبِضَ عَلَيهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَالشَّرْطُ اَلتَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ القَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ

ترجمه: *او هر چې بيان تبديل دے ، نو هغه نسخ ده ، او نسخ په حق د صاحب د شرع کښې بيان دے دپاره د مُدې د هغې حکم چې مطلق وې ، هغه چې معلوم وې په نزد د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** ، ليکن الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** دغه حکم مطلق ذکر کړے دے ؛ نو وګرځيدو ظاهر ددې حکم بقاء په حق د بشر کښې نو شوه دا نسخ رفع په حق زمونږ کښې ، بيان خالص په حق د صاحب الشرع کښې ، او دا نسخ پشان د قتل ده ځکه دا قتل بيان محض دے دپاره د نيتې د مقتول په حق د صاحب د شرع کښې او تبديل دے په حق د قاتل کښې ، او محل د نسخ داسې حکم دے چې وو دا حکم په اعتبار د ذات سره محتمل دپاره د وجود او عدم شرعاً او نه به وې ملحق شوے ددې حکم شرعي سره هغه څيز چې منافي وې د نسخ سره چې هغه توقيت دے يا داسې تأبيد چې د نص نه ثابت وې ، لکه قول د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ يا دا تأبيد دلالة وې لکه باقي مانده احکام هغه چې وفات شوے دے په هغې باندې رسول الله ﷺ ، او شرط د نسخ قدرت حاصلول دې د عقيدې د زړه ، زمونږ په نزد ، نه قدرت حاصلول د فعل نه ، خلاف ثابت دے دپاره د معتزلؤ*

تشريح: ﴿و أما بيان التبديل..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د څلورو/٤ انواعو د بيان نه شروع يې وکړه په تفصيل د پنځم/٥ قسم چې بيان تبديل دے ، تفصيل کوې د وجې د «مَامَرَّ» نه ، تفصيل کښې يې بيان تبديل په پنځم/٥ مقام کښې ذکر کړو ؛ ځکه په اجمال کښې په پنځم/٥ مقام کښې ذکر وو دپاره ددې چې اجمال د تفصيل سره موافق شي او اجمال کښې ځکه چې ترقي د أقوىٰ نه په طرف د أدنىٰ کوې او تفصيل په پنځوو/٥ طريقو سره کوې ١ـ تعريف د بيان تبديل به وکړې په ﴿و أما بيان التبديل..﴾ سره ٢ـ محل به ورلره ذکر کړې په ﴿ومحله حکم..﴾ سره ٣ـ شرط به ورلره ذکر کړې په ﴿والشرط التمکّن..﴾ سره ٤ـ بيان د ناسخ به وکړې په ﴿و لا خلاف بين الجمهور..﴾ سره ٥ـ بيان د منسوخ به وکړې په ﴿و يجوز نسخ التلاوة والحکم..﴾ سره ، بيا مصنف ﷺ حکم د نسخ ذکر نه کړو ، حکم د نسخ معنىٰ دا چې دا نسخ او تبديل جائز ده او که نه ده جائز ؛ نو دې مسئله کښې اختلاف دے په درميان د اهل سنت والجماعت او معتزلؤ کښې ؛ د اهل سنت والجماعة په نزد باندې نسخ جائز ده ، د معتزلؤ او بعضې اهل بدعو په نزد باندې نسخ جائز نه ده ، دليل دا وائې که نسخ جائز شي نو لازم به شي عجز يا جهل د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** ، پدې شان چې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** يو حکم راليګې نو ددې بل حکم علم به ورته وې يا نه؟ که نه وې نو جهل لازم شو او که وې نو داسې حکم راليګلے شي چې هغه نه منسوخ کيږې او که نه شي راليګلے ؟ که راليګلے شي نو هغه ولې نه راليګې او که نه شي راليګلے نو لازم شو عجز او الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** د عجز او جهل نه منزّه دے ، د أهل سنت دپاره دليل نقلي قول د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** دے فرمائي: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ

﴾[1] دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ٣٩﴾[2] او دليل عقلي دا دے چې څنګه په دنيا کښې انسان يو ادنیٰ مخلوق دے او يو ماهر طبيب يو مريض ته نسخه ورکړې او په دوباره راتلو سره هغه نسخه بدله کړې ؛ نو ديته ددې طبيب عجز او جهل نه وئيلے کيږې بلکه دا د هغه مهارت ګنړلے کيږې ؛ نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې خالق دے هغه چې يو/۱ حکم راوليګې ؛ نو تر يو وقته پورې هغه حکم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په علم کښې چليګې بيا هغه حکم بدل کړې د هغې په ځائے بل حکم راوليګې ؛ او د هغوئ د دليل عقلې نه جواب دا دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ته دا حکم د مخکښې نه معلوم وو او داسې حکم راليګلے هم شي چې هغه غير منسوخ وې او دا نه راليګل د وجې د عجز او جهل نه ، نه دې بلکه دا د حکمت د وجې نه دې ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ٢٣﴾[3] ، دا مسئله مصنف ﷺ ذکر نه کړه ؛ څکه دا په عقائدو کښې راځې او يا ظاهر وه په نزد د مصنف ﷺ ، بهر حال که دا يې ذکر کړې وے نو بيا تفصيل په شپږ/٦ طريقو سره راتلو.

بيا په بعضې نسخو کښې «**باب بيان التبديل**» او په بعضو کښې «**فصل فی بيان التبديل**» راغلے دے ، دا په اعتبار د کثرت مباحثو سره هغوئ جدا ذکر کوې او زمونږ په نسخه کښې «**و أما بيان التبديل**» راغلے دے ؛ نو دا دپاره د موافقت د مَاقَبل ، چې په مَاقَبل کښې ټول اقسام په "**أما**" سره ذکر شو نو دا يې هم په "**أما**" سره ذکر کړو ﴿فهو النسخ﴾ دا د بيان تبديل دپاره تعريف لفظي دے ، لکه تعريف کول د **غَضَنْفَرْ** په **أسد** سره او پدې سره مقصود دفع د اعتراض ده ؛ چې حصر د انواعو د بيان په پنځؤ/٥ کښې صحيح نه دے د وجې د وجود د قسم سادس نه چې هغه **بيان النسخ** دے؟ نو مصنف ﷺ جواب وکړو چې دا اعتراض به تا هله کولے چې د **بيان التبديل** او **بيان نسخ** په درميان کښې مغايرت وے ، دا دواړه يو/۱ شيء دے ؛ تبديل او نسخ په اعتبار د معنیٰ اصطلاحې سره مرادف دې ، البته په اعتبار د معنیٰ لغوې سره نسخ د تبديل نه عامه ده ؛ څکه د نسخ معنیٰ ازاله هم راځې ، لکه عرب وائې: «**نسخت الشمس الظلة، أی: أزالت الشمس الظلة**» په معنیٰ د انتقال هم راځې ، لکه عرب وائې: «**نسخت النحل العسل، أی: انتقل النحل العسل من مکان إلی مکان**» او په معنیٰ د تبديل هم راځې ، لکه خلق وائې: «**نَسَخْتُ الکتاب، أی: بدَّلتُه**» ، ددې نه معلوم شوه چې د تبديل او نسخ په درميان کښې په اعتبار د معنیٰ لغوې سره نسبت د عموم خصوص دے ، نسخ عامه او تبديل خاص دے ، خو دا ټولې معانې په معنیٰ اصطلاحې کښې ملحوظ دې ؛ نو څکه ورته تبديل او نسخ وائې.

---

[1] سورة بقره، الآية:١٠٦.
[2] سورة رعد، الآية:٣٩.
[3] سورة انبياء، الآية:٢٣.

اعتراض: ستا په عبارت کښې تعارض دے ؛ ځکه د بیان مقصد دا چې مخکښې یو څیز شته خو مُبْهَمْ دے نو د بیان په ذریعه د هغې بیان وشي او تبدیل مقصد دا چې مخکښې یو څیز وو او د نسخ په ذریعه باندې رفع شو ؛ نو دا خو اجتماع د متنافیینو راغله؟ مصنف ﷺ جواب کوې په ﴿والنسخ فی حق صاحب الشرع﴾ سره ، حاصل د جواب دا دے چې په **بیان التبدیل** کښې اجتماع د متنافیینو راغلې ده خو جهتونه جدا جدا دي ، په جهت سره صاحب د شرع ته دا بیان دے او په جهت سره بندیانو ته نسخ او تبدیل دے ، او اجتماع د متنافیینو په جهت واحده کښې ناروا ده ، تفصیل ددې دا دے چې الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** یو حکم راولیګو او مطلق یې ذکر کړو ، زمونږ په ذهن کښې دا راغله چې دا به همیشه او مستمر وې ، بیا الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** دویم/۲ حکم راولیګو چې په هغې سره یې د اوّل حکم اطلاق ختم کړو او مقیّد یې کړو ، نو زمونږ په ذهن کښې راغله چې هغه مخکښې حکم رفع شو ؛ نو ځکه ورته مونږ نسخ او تبدیل وایو ، لیکن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** عَالِمُ الغیب دے د هغه په علم کښې دا خبره وه چې دا حکم به تردې وقته پورې وي او بیا به بدلیږي ، نو د الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** په اعتبار سره دا خالص بیان شو ؛ ځکه ورته **بیان تبدیل** او **بیان نسخ** وائي.

﴿و هو کالقتل..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره تشبیه ورکول دې د معقول د محسوس سره ، چې دا نسخ پشان د قتل ده ؛ ځکه دا قتل بیان محض دے دپاره د نیتې د مقتول په حق د صاحب د شرع کښې پدې شان چې ددې دپاره کوم وقت الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** مقرر کړے وو نو په هغه وقت باندې دے قتل کړے شو ؛ ځکه الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾[1] او د قاتل په اعتبار سره دا یو تبدیل او تغییر دے ، ظاهره هم دا ده چې دے به ژوندے پاتې کیږي ؛ هم ددې وجې نه پدې باندې قصاص لازمیګې په صورت د قتل عمد کښې او دیت پرې لازمیګې په صورت د قتل خطاء کښې ، دا مسلک د اهل سنت و الجماعت دے ، او معتزله وائي چې پدې مقتول باندې د وقت نه مخکښې مرګ راغلو او دلیل دا وائي چې که دا د نیتې نه مخکښې نه وے مړ نو په قاتل باندې به قصاص او دیت نه راتلے ، مونږ جواب کؤ چې الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾[2] نو د وقت نه مخکښې څوک نه شي مړ کیدے او پاتې شو دیت یا قصاص نو دا د وجې د استعمال ددې قاتل نه اسبابو د قتل لره ، او معدوم کیدل ددې مقتول د الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** په خلقت سره دي.

﴿ومحله حکم یکون..﴾ ددې ځاے نه دویم/۲ بحث محل د نسخ ذکر کوې ؛ چې محل د نسخ به حکم وې ، حکم نه مراد حکم شرعې دے نه حسّي او عقلې ؛ ځکه کوم حکم چې حسّي او عقلي وې نو د هغې نسخ نه شي کیدے ، لکه، برودت د واؤرې دپاره یو حکم حسّي دے یا حرارت

---

[1] سورة اعراف، الآية:۳۴.
[2] أیضا

د اور دپاره يو حکم حسّی دے پديکښې نسخ نه راځي ، دغه شان حکم عقلي نه وې ، لکه: زوجيت د اربعو سره لازم دے ، دا ددې اربعؤ نه نه زائل کيږې پديکښې نسخ نه راځې ، او دا حکم به په اعتبار د ذات سره محتمل دپاره د وجود وې شرعاً ، پدې سره يې احتراز وکړو د هغه حکم نه چې هغه احتمال د وجود شرعاً نه لرې ، لکه: کفر چې دا قبيح لعينه دے په اعتبار د ذات سره دا محتمل نه دے دپاره د وجود په شريعت کښې ، او دا حکم شرعي به محتمل دپاره د عدم وې شرعاً ، پدې سره احتراز وشو د هغه حکم شرعي نه چې محتمل د عدم نه وې شرعاً ، لکه: ايمان چې دا حسن بذاته دے په يو وقت د اوقاتو کښې هم احتمال د عدم نه لرې په شريعت کښې ؛ دا درې/٣ خبرې هغه دې چې ديته موانع د نفس او ذات وائې ﴿ولم يلتحق به..﴾ نه هغه موانع ذکر کوې چې د غير د وجې نه پکښې منع راغلي وې ؛ چې نه به وې ملحق شوے ددې حکم شرعې سره هغه څيز چې منافی وې د نسخ سره ، چې هغه توقيت او تأبيد دے ، د توقيت مثال چې د نص نه ثابت وې ، لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥﴾[1] دا د يو وقته پورې موقت وو د هغه وقت نه مخکښې دا نه شي منسوخ کيدے ، يا لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾[2] يا تأبيد وې ، تأبيد بيا په دوه/٢ قسمه راځې ، يو/١ صراحتاً چې د نص نه ثابت وې لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ﴾[3] چې دا جنتيان به په جنت کښې هميشه وې او جهنميان به په جهنم کښې ، پديکښې نسخ نه راځي ، دويم/٢ تأبيد اشارة او دلالة لکه باقې مانده هغه احکام چې په هغې باندې رسول الله ﷺ وفات شوے وې ؛ ځکه نسخ پس د وفات د نبی ﷺ نه نشته په اتفاق سره. په اوّل مثال باندې دا اعتراض راځې چې ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ﴾[4] خبر دے او خبر محل دپاره د نسخ نه دے؟ **جواب:** غرض د مصنف ﷺ پدې سره نظير پيش کول دې دپاره د تأبيد ؛ ځکه مثال دپاره بهتره دا وه چې مصنف ﷺ په مثال کښې دا قول د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ پيش کړے وے ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ﴾[5] ، بيا پدې مسئله کښې اختلاف دے چې په اخباراتو کښې نسخ راځي او که نه راځي ، درې/٣ مذاهب دې پکښې ؛ جمهور وائې په اخباراتو کښې نسخ نه راځي ، او بعضی علماء وائې چې په اخباراتو کښې چې کوم د مستقبل سره تعلق ساتې نو په هغې کښې نسخ جائز ده او کوم چې د ماضي سره تعلق ساتې نو په هغې کښې نسخ نه ده جائز ؛ ځکه بيا لازميږي کذب په کلام د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ کښې ، او دريم/٣ مذهب پکښې دا دے چې دا اخبارات به خالې نه وې يا به په احکامو شرعيو کښې وې يا به په غير د

---

[1] سورة نساء، الآية:١٥.
[2] سورة بقره، الآية:٢٢٢.
[3] سورة نساء، الآية:٥٧.
[4] قدمر
[5] سورة نور، الآية:٤.

احكامو شرعيو كښې وي ، كه په احكام شرعيو كښې وي لكه: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾[١] يا ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾[٢] نو د هغې حكم پشان د انشاء دے ، احتمال د نسخ لرې او كه په غير د احكامو شرعيو كښې وي ، لكه كوم اخبار چې دلالت كوې په قيام د قيامت سره ، يا په دخول د مؤمنينو جنت ته ، يا په دخول د كافرو جهنم ته ؛ نو په هغې كښې احتمال د نسخ نشته.

﴿والشرط التمكّن..﴾ ددې ځائے نه دريم/٣ بحث شرط د نسخ ذكر كوې چې د اهل سنت و الجماعت په نزد شرط دپاره د جواز د نسخ دا دے چې دومره وقت انسان ته وركړے شي چې هغه پكښې عقيده ساتلے شي د حقيت يا د بطلان ؛ ځكه كه دومره وقت ورنه كړے شي او بيا نسخ راشي نو دا **تكليف بِمَالَايُطاق** راځي او **تكليف بِمَالَايُطَاق** جائز نه دے او د معتزلؤ په نزد باندې ، دغه شان زمونږ بعضي علماء ورسره هم يو ځائے شو دې لكه جصاص او بعضي شوافع ؛ د هغوئ مسلك دا دے چې دومره وقت وركول شرط دې چې دے پكښې عمل بالبدن وكړې ؛ ځكه كه دومره وقت ورته ميلاؤ نه شي نو **تكليف بِمَالَايُطَاق** راځي او دا جائز نه دے ، دا اختلاف بنائې دے ؛ ځكه دا په تعريف د نسخ كښې دے ، زمونږ په نزد باندې نسخ بيان د انتهاء د هغه حكم دے چې په هغې كښې تمكّن د **عَمَلُ القلب** راغلے وي ، او د هغوئ په نزد باندې بيان د انتهاء د هغه حكم دے چې په هغې كښې تمكّن د **عمل البدن** راغلے وي ، هغوئ دا تعريف ځكه كوې چې هغوئ وائي دنيا **دار الإبتلاء** ده او ابتلاء په عمل د جَوارِحُو سره راځي ؛ نو هغوئ غاية قريبة د حكم عمل د بدن ګرځوي ، او عمل د قلب غاية ثانياً و طبعاً ګرځوي او اهل السنت و الجماعة غاية قريبة عمل د قلب ګرځوي او عمل د بدن د هغې تابع ګرځوي ، نو دا غاية ثانياً او طبعاً شوه ؛ ځكه قلب موقوف عليه دے دپاره د صحت د اعمالو د بدن او موقوف عليه د شيء مقدّم وي ، دويم/٢ دليل دا چې مقصود نيت دے ؛ ځكه حديث كښې راځي نبي ﷺ فرمائي: ﴿نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ﴾[٣] ، دريم دليل دا چې په نبي ﷺ باندې په معراج كښې پنځوس/٥٠ مونځونه فرض شوې وو او بيا هغه منسوخ شو ، صرف پنځه/٥ مونځونه پاتې شو حالانكه نبي ﷺ ته د عمل موقع نه وه وركړے شوې ، كه تمكّن د عمل د بدن شرط وے ؛ نو پكار دا وه چې دا مونځونه ، نه وے فرض شوي ؛ ځكه د عمل موقع نه نبي ﷺ ته وركړے شوې وه او نه امت ته ، ها...! د اعتقاد موقع نبي ﷺ ته وركړے شو وه. **اعتراض:** امت ته خو د اعتقاد موقع نه ده وركړے شوې؟ **جواب:** شرط دپاره د تمكّن **عَقْدُ القلب** دپاره د بعضو دے نه دپاره د ټولو او د نبي ﷺ هغه عقيده راغلې وه ، د ټولو عقيده راتلل پرې ضرورې نه دې يا دا چې نبي ﷺ اصل وو او امت د هغې تابع ؛ نو اعتقاد د نبي ﷺ داسي دے لكه اعتقاد د امت.

---

[١] سورة بقره، الآية:٢٣٤.
[٢] سورة بقره، الآية:٢٣٣.
[٣] المجالسة وجواهر العلم (٤/ ٢٠٣)

وَ لَا خِلَافَ بَيْنَ الجُمْهُورِ أَنَّ القِيَاسَ لَا يَصْلَحُ نَاسِخًا، وَ كَذٰلِكَ الإِجْمَاعُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ؛ لِأَنَّ الإِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ إِجْتِمَاعِ الآرَاءِ وَلَامَدْخَلَ لِلرَّأْيِ فِي مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الحُسْنِ وَ القُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَ اللهِ تَعَالٰی

ترجمه: *او هيڅ خلاف نشته په درميان د جُمهورو کښې چې يقيناً قياس صلاحيت نه لرې د ناسخ او دغه شان اجماع هم ناسخ نه شي واقع کيدے په نزد د اکثرو علماؤ ؛ ځکه اجماع عبارت دے د اجتماع د رائے ګانو نه او نشته څه دخله دپاره د رأی په معرفت د نهايت دوقت د حسن او د قبح کښې په نزد د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالٰی***

تشريح: ﴿ولا خلاف بين الجمهور﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د مباحثو ثلاثو نه نو شروع يې وکړه په څلورم/٤ مبحث چې بحث د ناسخ دے ؛ د جُمهورو پدې خبره اتفاق دے چې قياس ناسخ نه شي واقع کيدے د کتاب الله دپاره يا د سنت رسول دپاره يا د اجماع الأمة دپاره يا د قياس آخر دپاره ، او د بعضو په نزد باندې قياس ناسخ واقع کيدے شي ، لکه ابن شرُيح شو په اصحابو د امام شافعی ﷺ کښې ، ددوئ دپاره دوه/٢ دلائل دي ؛ يو/١ دا چې قياس مبيّن واقع کيږي نو ناسخ هم واقع کيدے شي او دويم/٢ دا چې قياس تخصيص په عام کښې راوستے شي او تخصيص هم يو نوع د نسخ ده ، د جمهورو دپاره يو/١ دليل دا دے چې قانون په ناسخ کښې دا دے چې دا به أقوىٰ وي ددغې منسوخ نه يا به ورسره مساوي وي او قياس ضعيف دے د کتاب الله ، سنت رسول ﷺ او د اجماع الأمة نه ، دويم/٢ دليل دا چې صحابه کرامو ﷺ اجماع کړې ده په پريخودلو د رائے او قياس په مقابله د کتاب الله او سنت رسول ﷺ کښې ؛ چنانچه علی ﷺفرمائي: ﴿**لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ، وَقَدْ «رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفَّيْهِ»**﴾[1] ، دريم/٣ دليل دا چې ناسخ چې کوم شيء واقع کيږي نو دا به مستقل وي په معرفت د حُسن او قبح کښې او قياس نه دے مستقل په معرفت د حُسن او قبح کښې ، بلکه دا په شرع باندې معلوميږي ، د هغوئ د دليل نه جواب دا دے چې قياس مبيّن دے خو ناسخ نه دے او قياس کول په تخصيص باطل دي ؛ ځکه تخصيص په دليل عقلي جائز دے ، نه نسخ ؛ نو دا دواړه مساوي نه شو او دا نور شرطونه پديکښې نشته کوم چې مخکښې ذکر شو ، دغه شان قياس ناسخ نه شي واقع کيدے دپاره د بل قياس ؛ ځکه نسخ فرع د تعارض ده چې اوّل به منسوخ او ناسخ کښې تعارض راشي ؛ نو يو/١ به ناسخ وګرځي او بل به منسوخ ؛ وجه دا ده چې کله په قياسينو کښې تعارض راشي نو يو/١ په بل سره نه ساقطيږي په تعارض ، نو د يو/١ بل دپاره ناسخ هم نه شي واقع کيدے ، خو دا په هغه وقت کښې چې دا قياسين په يو وقت کښې وي ، که قياسين په جدا جدا وقت کښې وو نو کوم چې وروسته وو په هغې به عمل

---

[1] سنن أبي داود (١/ ٤٢)

کيږي ، ليکن دا مقصد نه چې دا وروسته ددې مخکښې دپاره ناسخ دے بلکه ددې مقصد دا چې دا مخکښې قياس صحيح نه وو دا وروسته قياس صحيح دے.

﴿و كذٰلک الإجماع عند اكثرهم﴾ د جُمهور ﷺ په نزد اجماع هم ناسخ نه شي واقع کيدے ، ﴿عند اكثرهم﴾ کښې اشاره شوه اختلاف ته ؛ چنانچه د فخر الإسلام په نزد باندې يوه/١ اجماع د بلې اجماع دپاره ناسخ واقع کيدے شي او دليل دا وائي چې کيدے شي دا يوه/١ اجماع منعقد شوې وې دپاره د يو مصلحت بيا دغه مصلحت بدل شي او بله اجماع منعقد شي ؛ نو دا دويمه/٢ د اولې/١ دپاره ناسخ شوه او د بعضې معتزلؤ په نزد باندې نسخ د کتاب الله هم په اجماع سره جائز ده ، دليل دا وائي چې **مؤلفة القلوب** په کتاب الله کښې ذکر دي ، کما قال الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾[1] او د ابوبکر ﷺ په دور کښې اجماع منعقد شوې وه پدې خبره باندې چې د مؤلفة القلوب دپاره حصه نشته او د عيسىٰ بن ابان هم دا مذهب دے چې اجماع ناسخ واقع کيدے شي ؛ ځکه دا مفيد د يقين ده پشان د نص ؛ نو څنګه چې يو نص دپاره د بل نص ناسخ واقع کيدے شي نو اجماع هم ناسخ دپاره د نص واقع کيدے شي ، خو د جمهور ﷺ په نزد اجماع ناسخ نه شي واقع کيدے ، ځکه منسوخ به پدې اجماع سره يا نص وې يا به اجماع وې يا به قياس وې ؛ چې منسوخ نص شي نو دا خبره صحيح نه ده ؛ ځکه ددې مقصد به داشي چې دا اجماع منعقد شوې ده په خلاف د نص ، او خلاف د نص خطاء وې او پدې خبره کښې اتفاق دے چې په اجماع کښې خطائې نه راځې ، لکه څنګه چې حديث کښې راځي: ﴿**لا يجتمع امتي على الضلالة**﴾ او اجماع ناسخ دپاره د اجماع هم نه شي ګرځيدے ؛ ځکه که اجماع ناسخ شي دپاره د بلې اجماع نو دا اوله اجماع به يا خطاء وې يا به صحيح وې ، که خطاء وې ، نو دا خبره صحيح نه ده **كما مرَّ** او که صحيح وې نو يا به مفيد دحکم مطلق وې يا د حکم مقيّد ، که اوّل وې نو پدې اجماع سره دهغې اطلاق نه ختميګې او که مقيّد وې نو په هغه قيد ختميدلو سره هغه اجماع هم ختمه شوه ، لهٰذا ديته منسوخ نه وائې بلکه دا په انتهاء د قيد سره ختمه شوه نه په اجماع سره ، د قياس دپاره هم اجماع ناسخ نه شي واقع کيدے ؛ ځکه ددې معنىٰ به دا شي چې دا قياس د اجماع خلاف وو ، حالانکه کوم قياس چې د اجماع خلاف وي نو دا منظور نه دے ، بلکه قياس به د قرآن ، سنت او اجماع موافق وې ، **دويم/٢ دليل**: اجماع چې حجت ګرځي نو پس د وفات د نبي ﷺ نه ، په حيات د نبي ﷺ کښې اجماع حجت نه ده او نسخ په حيات د نبي ﷺ کښې راځي او د نبي ﷺ په زمانه کښې اجماع نه وه نو اجماع ناسخ نه شي واقع کيدے ، دريم/٣ دليل مصنف ﷺ ذکر کوې په ﴿لأن الإجماع..﴾ سره چې دا اجماع عبارت دے د اجتماع د اراء نه ، بيا چې نسخ واقع کيږي نو د هغې مقصد دا وې چې دا منسوخ تر دې وقته پورې

---

[1] سورة توبه، الآية: ٦٠.

حسن وو ددې نه وروسته پکښې حُسن نشته او معرفت د حسن او قبح په آراؤ سره نه راځي ، بلکه په نص سره راځي.

جواب د دليل د فخر الإسلام ﷺ نه دا دے چې ديته نسخ نه وئيلے کيږي بلکه دا انتهاء د اجماع ده په انتهاء د وقت سره ، او معتزلؤ ته جواب دا دے چې د **مؤلفة القلوب** نه حکم د زکوٰة ساقط کيدل نسخ نه ده ، بلکه دا د قبيلې د انتهاء د حکم نه ده په انتهاء د علت سره ، چې د نبي ﷺ په دور کښې حالت د مسلمانانو کمزورے وو او د ابوبکر ﷺ په زمانه کښې دا علت ختم شوے وو ، علامه يې دا ده چې که پدې زمانه کښې دا علت بيا راشي نو بيا به هم زکوٰة ورکولے شي حالانکه په منسوخ باندې عمل کول جائز نه وي ، او د عيسیٰ بن ابان د دليل نه جواب دا دے چې نفس يقين کافي نه دے دپاره د **ناسخيت** ترڅو پورې چې نور شرائط ورسره نه وي راغلي.

وَ إِنَّمَا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا بِالآخَرِ عِنْدَنَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح لَايَجُوزُ؛ لِأَنَّه يَكُونُ مُدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ، وَإِنَّا نَقُولُ: اَلنَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الحُكْمِ، وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ ﷺ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الكِتَابِ، فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا، وَجَائِزٌ أَنْ يَتَوَلَّى اللهُ تَعَالٰى بَيَانَ مَا أَجْرىٰ عَلٰى لِسَانِ رَسُولِه ﷺ

ترجمه: *او جائز ده نسخ په کتاب او سنت او جائز ده نسخ د يو ددې دواړو نه په بل باندې زمونږ په نزد باندې او امام شافعي ﷺ وائي نه ده جائز نسخ د يو په بل باندې ؛ ځکه دا ګرځي لار او وسيله طعن ته او مونږ وايو دا نسخ بيان د مدة الحکم دے او جائز دې د رسول ﷺ دپاره بيان د مدې د حکم الکتاب ، په تحقيق سره ليګولے شوے وو نبي ﷺ بيانونکے او جائز دې چې اختيار کړې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بيان د هغه څه چې جارې کړې دې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ په ژبه د رسول ﷺ خپل*

تشريح: ﴿و إنما يجوز النسخ بالكتاب﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ اقسام د نسخ ذکر کوي په اعتبار د ناسخ سره ، نسخ په اعتبار د ناسخ سره په څلور/٤ قسمه راځي ١۔ نسخ د کتاب په کتاب ٢۔ نسخ د سنت په سنت (دې دوو/٢ کښې اتفاق دے په درميان د احنافو او شوافعو کښې) ٣۔ نسخ د سنت په کتاب سره ٤۔ نسخ د کتاب په سنت سره ، دا **مُخْتَلَفٌ فِيه** دي ، زمونږ په نزد دا نسخ جائز ده او د امام شافعي ﷺ په نزد باندې دا نسخ جائز نه ده ؛ نسخ د کتاب په کتاب سره لکه هغه آيتونه چې په هغې کښې د **عَفْوِ صَفْحِ** حکم دے ، کما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ﴾[1] دا منسوخ شو دې په آيت القتال باندې ، لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[2] علماؤ ليکل دې چې په اوّل کښې نبي ﷺ ته د **عَفْوِ صَفْحِ** حکم وو ، په ٧٢ آيتونو کښې ، بيا إذن ميلاؤ شو د دفاع ، بيا دا حکم منسوخ شو په آيت القتال ، دا ټول ١٢٠ آيتونه دې چې دا منسوخ شوې دې په آيت

[1] سورة بقره، الآية:١٠٩.
[2] سورة توبه، الآية:٥.

سره ، نسخ د سنت په سنت کښې څلور/٤ صورتونه راځي ١ـ سنت متواتر مسوخ شي په سنت متواتر ٢ـ خبر واحد منسوخ شي په متواتر ٣ـ خبر واحد منسوخ شي په خبر واحد ٤ـ خبر متواتر يا مشهور منسوخ شي په خبر واحد ، اوّل دري/٣ قسمه جائز دي ، څلورم/٤ قسم د اکثرو په نزد جائز نه دے ، مثال د هغې چې د سنت نسخ په سنت سره شو وې ، لکه حديث د نبی ﷺ: ﴿**عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا؛ فَإِنَّهَا تُزَهِّدُ فِي الدُّنْيَا، وَتُذَكِّرُ الْآخِرَةَ»**﴾[١] مخکښې نهي وه اوس نهي منسوخ شوه جواز ته ، دغه شان بل حديث: ﴿**قد نَهَيْتُكُمْ عَنْ إدخار لُحُومِ الْأَضَاحَى بَعْدَ ثَلَاثٍ فَكُلُوا، وَادَّخِرُوا**﴾[٢] دغه شان نبی ﷺ فرمائي: ﴿**و كنت نهيتكم عن الشرب فى الدباء و الحنتم و المزفت و النقير فاشربوا فى الظروف**﴾ دا اختلافي صورتونه وو ، اختلافي صورتونو کښې يو/١ صورت نسخ د کتاب ده په سنت متواتر سره او دويم/٢ نسخ د سنت په کتاب سره ، دا زمونږ په نزد باندې جائز ده او د امام شافعی ﷺ په نزد جائز نه ده ، دليل دا وائي چې دا د طَعَنْ سبب ګرځي پدې شان چې کله مونږ کتاب منسوخ کړو په حديث نو طاعنين به وائي دا څنګه کتاب دے چې پيغمبر ﷺ يې په خپله تکذيب وکړو ، او چې سنت منسوخ کړو په کتاب نو طاعنين به وائي چې دا څنګه پيغمبر دے الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يې تکذيب وکړو ، خو مونږ وايو چې دا نسخ عبارت دے د بيان د **مدّة الحکم** نه ، نه د ابطال د **مدّة الحکم** نه او د نبی ﷺ دپاره دا جائز دي چې د کتاب الله د حکم مده بيانه کړې ؛ ځکه نبی ﷺ لره الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دکتاب بيانونکے او مُبَيّن راليګلے دے ؛ ديته نسخ د کتاب وائي په سنت سره ، دغه شان دا هم جائز دي چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مُتَوَلِّي شي د هغه څيزونو چې د نبی ﷺ په ژبه باندې يې جارې کړې دي ، معنیٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د سنت د مُدې حکم بيانولے شي او ديته نسخ د سنت وائي په کتاب سره ، مثال د هغې چې سنت منسوخ شوے وې په کتاب سره: چې نبی ﷺ په مکه مکرمه کښې مونځ کوو نو مخ به يې بيت الله او بيت المقدس ته راتلو خو چې کله مدينې ته راغلو نو مونځ يې بيت المقدّس ته کولو ، دا خبره ثابت ده په سنت سره ؛ ځکه قرآن کښې دا نه دي راغلي ، بيا دا حکم منسوخ شو پدې آيتونو: ﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾[٣] ﴿وَمِنۡ حَيۡثُ خَرَجۡتَ فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾[٤] مثال د هغې چې آيت منسوخ شوے وې په سنت سره ، لکه حديث د عائشة ﷺ : ﴿**ما خرج رسول الله ﷺ من الدنيا حتّٰى أباح الله له من النساء ماشاء**﴾ حالانکه آيت کښې راځي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾[٥] نو په دغه حديث سره دا حکم د کتاب الله منسوخ شو او دا دلائل هم دي دپاره ددې چې

---

[١] سنن ابن ماجه (١/ ٥٠١)
[٢] موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري (٢/ ١٩٠)
[٣] سروة بقرة، الآية:١٤٤.
[٤] سورة بقرة، الآية:١٤٩.
[٥] سورة احزاب، الآية:٥٢.

نسخ د کتاب په سنت سره او نسخ د سنت په کتاب سره جائز ده ، د امام شافعی ﷺ د دلیل نه جواب دا دے چې دا به هله سبب د طعن ګرځیدلے چې نسخ عبارت وے د ابطال د حکم نه ، بلکه دا عبارت دے د بیان د **مُدّة الحکم** نه او بیان الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** هم کولے شي د یو حکم او پیغمبر ﷺ هم د یو حکم بیان کولے شي ، دویم/٢ دا چې د طاعنینو د طعن نه خلاصے نشته ، که کتاب په کتاب باندې هم منسوخ شي ؛ نو بیا به هم طعن کوي ، چې دا څنګه کتاب دے چې یوه/١ ورځ یوه/١ خبره کوي او بله ورځ بله خبره کوي او دغه شان خبره په سنت کښې هم ده.

اعتراض: نسخ د کتاب چې په سنت سره وشي نو د نسخ په باره کښې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾[1] او سنت خو نه خیر دے د کتاب نه او نه د کتاب مثل دے؟ **جواب:** دلته د نظم سره دا تعلق نه ساتي ، بلکه دا تعلق ساتي د حکم سره او کیدے شي یو حکم چې د آیت نه ثابت وي تر یو وقته پورې وي او بیا یو حکم په حدیث سره راشي ، هغه د هغې نه بهتر وي ، اعتراض هله راتلو چې دا نسخ صرف د نظم سره متعلق وے.

وَ يَجُوزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالحُكْمِ جَمِيعاً وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا دُونَ الآخَرِ؛ لِأَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَينِ جَوَازُ الصَّلٰوةِ وَ مَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيغَتِه وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُودٌ بِنَفْسِه فَاحْتَمَلَ بَيَانَ المُدَّةِ وَ الوَقْتِ

ترجمه: *او جائز ده نسخ د تلاوت او حکم په جمع سره او جائز ده نسخ د یو ددې دواړو بغیر د بل نه ؛ ځکه دنظم دپاره دوه/٢ حکمونه دي یو/١ جواز د صلوٰة او دویم/٢ هغه چې قائم وي د معنٰی د صیغې سره او هر واحد ددې حکمینو نه مقصود دے بنفسه ؛ نو احتمال لري د بیان د مُدې او وقت*

تشریح: ﴿و یجوز نسخ التلاوة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصیل د څلورو/٤ مباحثو نه نو شروع یې وکړه په پنځم/٥ مبحث باندې چې هغه مبحث د منسوخ دے ، نسخ په اعتبار د منسوخ سره هم په څلور قسمه راځي: ١ـ نسخ د تلاوة مع الحکم ٢ـ نسخ د تلاوة بدون الحکم ٣ـ نسخ د حکم بدون التلاوة ٤ـ نسخ د وصف.

﴿لأن للنظم..﴾ دا دلیل دے دپاره ددې چې نسخ فقط د تلاوة وشي یا د حکم ، حاصل د دلیل دا دے چې د نظم دپاره دوه/٢ حکمه دي یو/١ تعلق ساتي د لفظ سره لکه جواز د صلوٰة ، چې د وحي جلي ـ قرآن ـ سره مونځ کیږي خو وحي خفي سره نه کیږي او دویم/٢ حکم د معنٰی سره تعلق ساتي چې هغه په یو شيء کښې وجوب راوستل دي یا حِل یا حُرمت ؛ نو چونکه دا دواړه مقصود دي ، که معنٰی منسوخ شوه نو لفظ هم مقصود دے چې مونځ پرې کیږي ، دغه شان حائضه او **جُنُبْ** ورسره لاس نه شي لګولے او که تلاوة منسوخ شو نو هغه حکم چې حِلْ حُرمت دے دا هم مقصود دے ؛ نو ځکه یو منسوخ کیدل او بل پاتې کیدل جائز شو.

---

[1] قدمر

مثال د هغې چې **مَنْسُوخُ التِّلاوة مع الحكم** وې ، لکه د سورة الطلاق په باره کښې راځې چې دا د سورة بقرة په مقدار باندې وو ، اوس صرف دولس/١٢ آيتونه پاتې دې نور منسوخ شوې دې ، دغه شان د سورة احزاب په باره کښې هم راځې ، مثال د هغې چې تلاوة يې منسوخ شوے وې او حکم باقي وې ، لکه کفاره د يمين کښې راځې: ﴿فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ﴾[1] او په قرأت د عبد الله بن مسعود کښې «**متتابعات**» راځې ، دا **منسوخ التلاوة** دے حکم يې باقې دے يا لکه: ﴿**الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم**﴾ ، مثال د هغې چې تلاوة يې برحال وې او حکم يې منسوخ شوے وې ، لکه هغه آيتونه چې په هغې کښې د **عَفْوِ صَفْح** حکم دے په حق د کافرانو کښې يا دا قول د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ**: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾[2] دا الفاظ باقي دې خو حکم يې منسوخ دے په آية القتال سره.

وَ الزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافاً لِلشَّافِعِي؛ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيرُ أَصْلُ المَشْرُوعِ بَعْضَ الحَقِّ وَ مَا لِلبَعْضِ حُكْمُ الوُجُودِ فِيمَا يَجِبُ حَقًّا لله تَعَالٰى؛ لِأَنَّه لَا يَقْبَلُ الوَصْفَ بِالتَّجَزِّى حَتّٰى أَنَّ المُظَاهِرَ إِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْراً فَأَطْعَمَ ثَلٰثِينَ مِسْكِينًا لَمْ يَجْزِهُ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ المَعْنٰى؛ وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاءُنَا قِرَاءَةَ الفَاتِحَةِ رُكْناً فِى الصَّلٰوةِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ؛ لِأَنَّه زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَ أَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِى زِنَا البِكْرِ، وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطاً فِى طَوَافِ الزِّيَارَةِ، وَزِيَادَةَ صِفَةِ الإِيْمَانِ فِى رَقَبَةِ الكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ أَوِ القِيَاسِ

ترجمه: *او زيادت کول په نص باندې نسخ ده زمونږ په نزد باندې خلاف ثابت دے امام شافعی ﷺ لره ؛ ځکه په زيادت کولو سره ګرځي اصل مشروع بعضي حق ، او نشته د بعضي حق دپاره حکم په هغه حکم کښې چې هغه واجب وې په داسې حال کښې چې د الله حق وې ؛ ځکه د الله حق نه قبلوې وصف د تقسيم او تجزّئ ، فائده يې دا شوه چې ظهار کونکے کله چې بيمار شي پس د هغې نه چې روژه يې ونيوله يوه/١ مياشت ، پس طعام يې ورکړو ديرش/٣٠ مسکينانو ته ؛ نو نه جائز کيږې د کفارې نه ؛ نو شو زيادت نسخ په اعتبار د معنٰى سره او ددې وجه نه ده ګرځول علماؤ زمونږه قرأت د فاتحې فرض په مانځه کښې په خبر واحد سره ؛ ځکه دا جعل د فاتحې رُکن زيادت دے په نص باندې او دوئ انکار کړے دے د زيادة د شړلو نه په طريقه د حد په زنا د غير شادې شُدّه کښې او د زيادة د طهارة نه په طريقه د شرط سره په طواف زيارة کښې ، او د زيادة د وصف د ايمان په رقبې د کفاره کښې په خبر واحد يا قياس سره*

تشريح: ﴿والزيادة على النص نسخ﴾ ددې ځائے نه څلورم/٤ قسم ذکر کوې د نسخ په اعتبار د منسوخ سره ، پدې قسم کښې اختلاف دے چې دا نسخ ده او که نه ده ، تفصيل ددې دا دے چې کله

---

[1] سورة مائده، الآية:٨٩.
[2] سورة کافرون، الآية:٦.

يو نص باندې زيادت وشي ، مثلاً يو نص مطلق وې بيا ورسره قيد ولګولے شي ، مقيّد شي په يو قيد سره نو دا زيادت په نص باندې نسخ ده او که نه ده؟ دامام شافعی ﷺ په نزد باندې دا نسخ نه ده بلکه بيان دے او زمونږ په نزد باندې دا نسخ ده په اعتبار د حقيقت او معنٰی سره ، اوّل شيء مطلق ذکر وو بيا مقيّد شو ، اګر چې په اعتبار د ظاهر ، صورت او لفظ سره دا بيان دے پدې شان چې دې لفظ احتمال لرلو ددې قيد نو هغه قيد ورسره ولګولے شو ، خو دا اختلاف په هغه زيادت کښې دے چې غير مستقل وې ، لکه زيادت د يو قيد وکړې يا زيادت د يو شرط او کوم چې مستقل وې نو هغې ته زيادت نه وئيلے کيږي ، لکه بالفرض شپږم/٦ مونځ په پنځؤ/٥ مونځونو کښې زيات شي نو دا نسخ نه ده ، شوافع چې ديته بيان وائي ؛ نو هغوئ لفظ لره ترجيح ورکړې ده او مونږ چې ورته نسخ وايو ؛ نو مونږ معنٰی او حقيقت لره ترجيح ورکړې ده ؛ ځکه د نسخ يو تعريف پدې باندې صادق راځي چې بيان د انتهاء د مُدې د حکم ، نو دا نص چې کله مطلق وو د يوې/١ مُدې پورې او بيا مقيّد شو ؛ نو د مطلق مُده په مقيّد کيدلو سره ختمه شوه او د مقيّد مُده شروع شوه ؛ ځکه رفع د مطلق او حدوث د مقيّد ته نسخ وائي ، دويم/٢ دليل مصنف ﷺ ذکر کوې په ﴿لأن بالزيادة يصير..﴾ سره، حاصل د دليل دا دے چې زيادت کله وشو نو هغه مزيد عليه ـ مُطلق ـ بعضي حق شو ، پدې شان چې کله يو مطلق مقيّد شي په يو قيد سره نو دا مجموعه د دوو/٢ جزئينو نه مرکب شوه يو/١ جزء مطلق او بل جزء مقيّد ، نو داسي نه شي کيدے په حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې په بعضي حق موجوديدلو سره کل موجود شي ، لکه: د سحر مونځ د دوو/٢ رکعتو په ځائے باندې يو/١ رکعت وکړے شي نو ديته د سحر مونځ نه وائې او دا ځکه چې حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وصف د تجزی او تقسيم نه قبلوې ؛ چې ګنې نيم اداء کړے شي نو کُل دې وشي ، په خلاف د حق د بنده باندې چې هغه تجزی قبلوې ثبوتاً هم او اداءً هم ، لکه: يو کس په بل باندې دعوٰی وکړه په ١٥٠٠ روپو باندې او ګواهان يې پيش کړه ، يو/١ ګواهی وکړه د ١٠٠٠ روپو او دويم/٢ ګواهې وکړه د ١٥٠٠ روپو ، نو په ١٠٠٠ روپو باندې ګواهي پوره شوه او په ٥٠٠ روپو باندې ګواهې پوره نه شوه ، لهٰذا د **مدّعیٰ عليه** په ذمه به ١٠٠٠ روپۍ ثابتيګې ، دا تجزی شوه ثبوتاً او **مدّعیٰ عليه** به ١٠٠٠ روپۍ اداء کوې دا تجزې شوه اداءً ، ثمره د اختلاف دا شوه چې په خبر واحد او قياس سره بيان راځي او نسخ په خبر واحد او قياس سره نه راځي د هغې دپاره خبر متواتر او خبر مشهور پکار دے ؛ نو زمونږ په نزد باندې د مطلق مقيّد کول په خبر واحد يا قياس سره نه دې جائز ځکه دا نسخ ده او د امام شافعی ﷺ په نزد جائز ده ؛ ځکه د هغې په نزد دا بيان دے نسخ نه ده.

﴿حتّٰى أن المظاهر..﴾ ددې ځائے نه تفريعات کوې ، دا تفريع ده پدې باندې چې په حقوق الله کښې تجزی نه راځي ؛ چې يو ظِهَار کونکے بيمار شي پس د هغې چې يوه/١ مياشت روژې يې نيولې وې او بيا يې ديرش/٣٠ مسکينانو ته طعام ورکړو د باقي مانده روژو په مقابله کښې ؛ نو دا کفاره د ظهار نه د روژو سره ادآء شوه او نه د طعام سره ؛ ځکه قرآن کښې کفاره د ظهار چې ذکر شوې ده

بالصوم نو "**شَهْرَين مُتَتَابِعَين**" دې او طعام سره "**سِتِّين مِسْكِيْناً**" دې او دې سړې نصف نصف ددې دواړو حکمينو نه ادآء کړه ، ليکن په نصف سره کل نه موجوديګي ، لهٰذا دده دا کفاره صحيح نه شوه او دا ځکه چې د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** په حقوقو کښې تجزي نه راځي.

﴿ولهٰذا لم يجعل علماءنا..﴾ دا تفريع ده پدې باندې چې هر کله زيادت نسخ ده او نسخ په خبر واحد او قياس سره نه صحيح کيږي ؛ نو زيادت په کتاب الله باندې په خبر واحد او قياس سره هم نه صحيح کيږي زمونږ په نزد او د امام شافعی ﷺ په نزد باندې دا بيان دے ، لهٰذا څنګه چې بيان په خبر واحد او قياس سره صحيح کيږي ؛ نو زيادت هم صحيح کيږي ، حاصل د تفريع دا دے چې د احنافو او شوافعو په درميان کښې اختلاف دے چې فاتحة په مانځه کښې رُکَنْ او فرض ده او که نه ده؟ د احنافو په نزد نفس قرأت فرض دے او فاتحه متعيّنًا وئيل واجب دې او د امام شافعی ﷺ په نزد باندې فاتحه وئيل فرض دې ، يعنی دا قرأت په ضمن د فاتحې کښې وئيل فرض دې ، زمونږ دپاره دليل کتاب الله دے الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ﴾[١] دا نص قَطْعِيُّ الثُّبُوت دے ، پدې سره فرضيت د قرأة راځي ، دا مونږ فرض نه ګرځؤ پدې حديث چې: ﴿**لا صلوٰة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**﴾[٢] ځکه آيت عام وو پدې حديث ـ خبر واحد ـ سره مقيّد شو ، تَقْيِيد د مطلق زيادت دے او زيادت نسخ ده او نسخ په خبر واحد سره جائز نه ده د نص ، لهٰذا **مَا ثَبَتَ بِالقُرآن** به فرض شي او **مَاثَبَتَ بِخَبِرِ الوَاحِد** به واجب شي ، يعنی نفس قرأت فرض او فاتحه وئيل واجب ؛ نو عمل به په دواړو باندې راشي او د امام شافعی ﷺ په نزد باندې چونکه دا زيادت بيان دے ؛ نو دا حديث ـ خبر واحد ـ بيان شو دپاره د کتاب الله ، لهٰذا پدې باندې فرضيت ثابت شو د فاتحة.

﴿و ابوا زيادة النفی..﴾ دغه شان انکار کړے دے زمونږ علماؤ د زيادة د شړلو نه په طريقه د حد سره په زنا د غير شادې شده کښې ، ددې وضاحت دا دے چې کله يو غير شادې شده انسان بدکارې وکړې نو د هغه دپاره حد قرآن کښې ذکر دے الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖۖ﴾[٣] ، **تغريب عام** په حد کښې داخل نه دې زمونږ په نزد او د امام شافعی ﷺ په نزد باندې په حد کښې داخل دې ، دليل ورلره حديث د نبی ﷺ امام مسلم ﷺ را نقل کړے دے فرمائي: ﴿**البکر بالبکر جلد مائة وتغريب عام**﴾[٤] مونږ ورته وايو قرآن کښې حد ددې مطلق راغلے دے ، که پدې خبر واحد سره مقيّد شي نو نسخ به راشي د کتاب الله په خبر واحد او دا جائز نه ده ، لهٰذا په نص چې کوم شیء ثابت شو نو هغه به حد وي او په خبر واحد سره چې کوم ثابت شو نو دا به سياسةً وي

---

[١]قدمر

[٢]قدمر

[٣]قدمر

[٤]قدمره تفصيله.

او امام شافعی ﷫ زيادت ته بيان وائي نو د هغه په نزد دا حديث بيان شو دپاره د كتاب الله او بيان په خبر واحد سره صحيح دے ، لهٰذا دا تغريب عام هم په حد كښې داخل دے.

﴿وزيادة الطهارة شرطاً..﴾ دغه شان انكار كړے دے زمونږ علماؤ د زيادت د طهارت نه په طريقه د شرط سره په طواف زيارة كښې ؛ طواف زيارت كښې د احنافو په نزد طهارت شرط ـ فرض ـ نه دے بلكه واجب دے او د شوافعو په نزد باندې شرط ـ فرض ـ دے ، ثمره پرې دا مرتب شوه چې كه چا طواف زيارت بے اودسه وكړو نو طواف زمونږ په نزد باندې وشو ، خو واجب ترې پاتې شو نو دم پرې لازم شو او امام شافعی ﷫ طهارت شرط وائي نو د هغه په نزد باندې طواف ونه شو ، زمونږ دپاره دليل كتاب الله دے ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ۝٢٩﴾[1] آيت كښې طواف مطلق ذكر دے ، قيد د طهارت پكښې نشته د امام شافعی ﷫ دپاره دليل حديث دے امام ترمذي ﷫ رانقل كړے دے فرمائي: ﴿**الطواف حول البيت مثل الصلوٰة إلا انكم تتكلّمون فيه فمن تكلّم فيه فلا يتكلّم إلا بخير**﴾ مونځ يې ورته اوئيلو او د مونځ دپاره طهارت شرط دے ؛ نو د طواف دپاره هم طهارت شرط شو ، مونږ وايو كه طهارت شرط شي پدې حديث سره ؛ نو زيادت په خبر واحد سره به راشي په كتاب الله باندې او دا جائز نه دے ؛ ځكه دا نسخ شوه دكتاب الله په خبر واحد ، لهٰذا په كتاب الله سره نفس طواف شرط شو او په خبر واحد سره طهارت ورلره واجب شو ، امام شافعی ﷫ ورته چونكه بيان وائي او بيان په خبر واحد سره جائز دے ، لهٰذا دا حديث د آيت دپاره بيان شو.

﴿و زيادة صفة الإيمان..﴾ دغه شان انكار كړے دے زمونږ علماؤ د صفت د ايمان نه په رقبة كښې په كفاره د يمين او ظهار كښې ، تفصيل ددې دا دے چې په كفاره د قتل كښې بالإتفاق رقبة سره وصف د ايمان شرط دے ؛ ځكه قرآن كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[2] او كفاره د يمين او ظهار كښې زمونږ په نزد باندې وصف د ايمان شرط نه دے او دليل ورلره كتاب الله دے الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ﴾[3] ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾[4] دا نه دے مقيّد په قيد "**مؤمنة**" سره ، د امام شافعی ﷫ په نزد په كفاره د ظهار او يمين كښې قيد د ايمان شرط دے ، دليل ورلره حديث دے د ابوهريرة ﷛ چې يو سړي نبی ﷺ ته يوه/١ توره وينځه حاضره كړه او وے وئيل: چې دا جائز كيږي په رقبة آزادولو كښې ، نبی ﷺ د هغې د ايمان امتحان واغستلو نو هغه مؤمنة وه ؛ نو نبی ﷺ اوئيل: ﴿**أعتقها فإنها مؤمنة**﴾ امام شافعی ﷫ وائي چې دا امتحان اغستل د ايمان دليل دے ددې خبرې چې وصف د ايمان شرط دے په كفاره د يمين كښې او بل امام شافعی ﷫

---

[1] سورة حج، الآية:٢٩.
[2] سورة نساء، الآية:٩٢.
[3] سورة مائده، الآية:٨٩.
[4] سورة مجادلة، الآية:٣.

قياس کړے د ے د کفارې د ظهار او يمين په کفاره د قتل باندې ، خو مونږ وايو چې دا زيادت دے په خبر واحد او قياس سره په کتاب الله باندې او دا جائز نه دے ؛ ځکه دا نسخ ده او نسخ په خبر واحد او قياس سره نه صحيح کيږي ، لهٰذا مطلق رقبة آزادول صحيح کيږي په کفاره د يمين کښې ، که څوک اعتراض وکړي چې دا خو د حديث نه انکار راځي؟ نو يو/١ جواب دا دے چې دا حديث د بعضو په نزد ثابت نه دے او دويم/٢ دا چې دا استحبابي حکم دے ، يعنى دا مؤمنة آزادول بهتر دي.

تشريح ملحقات السنة وغيرها

وَ الَّذِى يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ أَفْعَالُ رَسُولِ الله ﷺ وَ هِىَ أَرْبَعَةُ أَقْسَام مُبَاحٌ، وَمُسْتَحَبٌ، وَ وَاجِبٌ، وَفَرْضٌ وَ فِيهَا قِسْمٌ آخَرُ، وَهُوَ الزَّلَّةُ لٰكِنَّه لَيسَ مِنْ هٰذَا البَابِ فِى شَىْءٍ؛ لِأَنَّه لَا يَصْلَحُ لِلإِقْتِدَاءِ وَ لَا يَخْلُوا عَنِ الإِقْتِرَانِ بِبَيَانٍ أَنَّه زَلَّةٌ

ترجمه: *او هغه چې متصل ګرځي د سُننو قوليو سره افعال د رسول الله ﷺ دي او دغه افعال په څلور/٤ قسمه دي: مباح ، مستحب ، واجب ، او فرض او پدى افعالو د نبى ﷺ کښې يو بل قسم دے چې هغې ته زلّة وائې ليکن دا قسم نه دے ددې باب نه په هيڅ څيز کښې ؛ ځکه دا صيلاحيت نه لري دپاره د اقتداء او نه دي خالي د پيوست والي نه د بيان سره چې دا زلة دے*

تشريح: ﴿والذى يتصل بالسنن..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د سُننو قوليو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د سُننو فعليو باندې ، سُنَن قوليه مخکښې کړه ځکه د هغې مرتبه او مقام اوچت دے ؛ ځکه هغه مُثبت د حکم دي بِالذّات او سنن فعليه مُثبت د حکم بِالذات نه دي بلکه دا د دليل خارجي د وجې نه مثبت د حکم ګرځي ، د نبى ﷺ افعال هم مُلْحِق دي د سنن قوليو سره ، خو مراد د افعالو نه مُطلق افعال نه دي ، بلکه هغه افعال چې صادر وي د نبى ﷺ نه قصداً او ارادةً او نه وي خاص د نبى ﷺ پورې ، لهٰذا که دا افعال د نبى ﷺ نه صادر شوي سهواً يا په خوب کښې ترې صادر شوي وو ، دغه شان د نبى ﷺ سره خاص وو ، لکه: د څلورو/٤ بيبيانو نه د زياتو سره نکاح کول ؛ نو بيا اقتداء لازم نه ده په مونږ باندې ، دا افعال څلور/٤ قسمه دي: مباح ، مستحب ، واجب او فرض ؛ مُباح هغې ته وائې چې په هغې کښې جانب د کردن او نه کردن برابر وي او مستحب هغې ته وائې چې په هغې کښې جانب د کردن راجح وي ، دا سنتو ته هم شامليګي ، واجب او فرض هغه دي چې په هغې کښې کول لازم وي ، بيا واجب هغه دې چې په هغې کښې شبهة وي او په فرضو کښې شبهة نه وي. **اعتراض:** عام اصولينو خو دا اقسام درى/٣ ګرځول دي: مباح ، مستحب او فرض ؛ واجب يې ورسره نه دے ګرځولے ، وجه دا ده چې واجب په داسې دليل سره ثابت شوي وي چې په هغې کښې شبهة وي ، حالانکه نبى ﷺ ته شبهة نه وي ، ټول څيزونه نبى ﷺ ته ثابت دي په طريقه د قطع سره؟ **جواب:** هغه علماؤ چې دا اقسام درى/٣ ګرځول دي نو په نسبت سره نبى ﷺ ته او مصنف ﷺ چې اقسام څلور/٤ ګرځول دي نو په نسبت سره مونږ ته.

﴿و فيها قسم آخر..﴾ پدې اقسامو د نبی ﷺ کښې يو بل قسم دے چې هغې ته "زَلَّة" وائي ﴿زَلَّة﴾ په لغت کښې خويدلو ته وائي ، لکه خلق وائي: «زَلَّة الرجل فی الطريق» *خپه او خويدله د سړي په لاره کښې* يا «زَلَّ الرجل فی الطين» خپه اوخويده د سړي په خټه کښې او په اصطلاح کښې د زَلَّة درې مصداقه دي ١ـ «ترک الأفضل والميلان إلى الفاضل» ٢ـ «صدور الصغائر بلاقصد و ارادة» ٣ـ «اسم لفعل الحرام وقع فيه بسبب القصد لفعلٍ مباح» بيا پدې مقام کښې کوم مراد دے زمونږ د نبی ﷺ په باره کښې ؛ نو دا خبره بناء ده په يو اختلاف باندې چې د پيغمبرانو نه کبائر او صغائر صادريګې او که نه؟ د اکثرو أهل سنت والجماعت په نزد باندې انبياء معصوم دي د کبائرو او صغائرو دواړو نه ؛ نو هغوئ دا اولنے تعريف کوي ، دويم/٢ مذهب د بعضي اهل سنتو دے چې پيغمبران معصوم دي د کبائرو نه او د صغائرو نه ، نه دي ؛ نو هغوئ دا دويم/٢ تعريف کوي ، البته دريم/٣ تعريف په اهل سنت والجماعت کښې څوک نه کوي ، اګر چې بعضي حواشي والا کړے دے ؛ ځکه زمونږ د پيغمبر نه وقوع د فعل حرام نه ده شوې ؛ وجه دا ده چې فعل حرام د کبائرو نه دے او پيغمبر ﷺ د هغې نه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بچ ساتلے ، مصنف ﷫ د هغې حکم بيان کړو چې دا اقسام ددې باب نه ، نه دي چې هغه باب دسننو دے په حکم د اقتداء کښې ؛ نو دا زَلَّة ددې دپاره نه دے چې پدې پسې څوک اقتداء وکړي ، اوس فرق به د هغې څنګه وې چې يو زَلَّة د مُقْتَدیٰ او بل زَلَّة د مُقْتَدِی ؛ نو په ﴿ولا يخلو﴾ سره د هغې بيان کوي چې د کوم مُقْتَدیٰ نه لغزش شوے وو نو دا به مقارن په بيان ګرځې چې دا لغزش دے ، بيا دا بيان به يا دغه پيغمبر ﷺ په خپله کړے وي ، لکه: موسٰی ﷺ چې قبطي لره قتل کړو نو موسٰی خو د قتل اراده نه وه کړې بلکه د تأديب اراده يې کړې وه ؛ نو وے فرمائيل دپاره د تنبيه د لغزش چې: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾[1] او که به تبيه ورکړې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، لکه: آدم ﷺ چې وني ته نزدې شوے وو نو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تنبيه ورکړه چې: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ١٢١﴾[2] *بے سوچې وکړه آدم ﷺ په حکم د رب کښې نو په مشقت کښې واقع شو* پاتې شو مقتديان نو د هغې بيان ضروري نه دے چې مونږ ته په دنيا کښې وشي.

> وَ اخْتُلِفَ فِی سَائِرِ أَفْعَالِه، وَالصَّحِيحُ مَا قَالَهُ الجَصَّاصُ ؒ أَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ أَفْعَالِ الرَّسُولِ ﷺ وَاقِعًا عَلٰى جِهَةٍ نَقْتَدِیْ بِه فِی إِيْقَاعِه عَلٰى تِلْکَ الجِهَةِ وَ مَا لَمْ نَعْلَمْهُ عَلٰى أَیِّ جِهَةٍ فَعَلَهُ فَلَنَا فِعْلُه عَلٰى أَدْنٰى مَنَازِلِ أَفْعَالِه ﷺ وَ هُوَ الإِبَاحَةُ لِأَنَّ الإِتِّبَاعَ أَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّکُ بِه حَتّٰى يَقُومَ دَلِيلُ خُصُوصِه بِه

ترجمه: *او اختلاف شوے دے په باقي مانده افعالو د نبی ﷺ کښې علاوه د زَلَّة نه او صحيح خبره هغه ده چې وئيل ده هغې لره جصاص ﷫ ؛ يقيناً هغه چې مونږ ته معلوم دي د أفعالو د نبی ﷺ نه واقع

---

[1] سورة قصص، الآية:١٥.
[2] سورة طه، الآية: ١٢١.

په یو/١ جهت نو مونږ به اقتداء کؤ پدې پسي په واقع کیدلو ددغه فعل په دغه جهت باندې او هغه افعال چې مونږ ته نه وي معلوم چې په کوم جهت سره کړے دے دغه فعل لره نبی ﷺ نو وې به زمونږ دپاره کول ددغه فعل په ادنیٰ مراتبو د کولو ددې افعالو د نبی ﷺ چې هغه اباحت دے ؛ ځکه اتباع اصل ده په حق د نبی ﷺ کښې نو واجب شو منګولې لګول پدې اصل تردې پورې چې قائم نه شي دلیل د خصوص ددې فعل تر نبی ﷺ پورې*

تشریح: ﴿واختلف فی سائر افعاله..﴾ افعال د رسول الله ﷺ چې د سنن قولیو ملحقات وو دهغې د څلورو/٤ اقسامو بیان وشو ، بیا یې یو/١ قسم **زَلَّة** ذکر کړو ، ددې ځائے نه مصنف ﷺ د **زَلّة** نه علاوه چې کوم افعال دې د نبی ﷺ نو د هغې بیان کوې ؛ چې زمونږ دپاره په هغې پسي اقتداء لازم ده او که نه ده او که لازم وې نو په کومه درجه کښې ، پدیکښې اختلاف دے ، خو دا اختلاف په هغه افعالو کښې نه دے چې کړم دنبی ﷺ نه سهواً صادر شوي وې ، لکه: د مازیګر په مانځه کښې نبی ﷺ سهو شوے وو د څلورو/٤ په ځائے یې دوه/٢ رکعته کړې وو یا کوم افعال چې د نبی ﷺ نه طبعاً صادر شوي دې ، لکه: خوراک ، څکاک ، قُعود ، قیام وغیره یا کوم افعال چې د نبی ﷺ سره خاص دې ، لکه: وجوب د تهجدو ، وجوب د **صلوٰة الضحیٰ** ، زیادة په څلورو/٤ نکاحونو ؛ نو پدیکښې اقتداء نشته بالإتفاق ، ددې نه علاوه چې کوم افعال دې نو په هغې کښې اختلاف دے ، مشهور څلور/٤ مذهبه دې پکښې ؛ یو/١ مذهب د ابوبکر دقاق او امام غزالي ﷺ دے چې توقف به کؤ تر څو پورې چې مونږ ته ددې بیان نه وې شوے چې دا فعل نبی ﷺ په کومه طریقه کړے دے د اباحت ، وجوب او ندب په اعتبار سره ، دویم/٢ مذهب د امام مالک او ابو العباس بن شریح ﷺ دے چې مطلقاً اتباع واجب ده تر څو پورې چې دلیل د منع نه وې راغلے او دلیل دا وائي چې الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[1] دا عام ټول افعالو ته شامل دے ، دریم/٣ مذهب د امام کرخي ﷺ دے چې پدیکښې به مونږ عقیده د اباحت ساتو ؛ ځکه دا متیقّن دے ، څلورم/٤ مذهب هغه دے چې مصنف ﷺ یې ذکر کوې چې دا د ابوبکر رازي ﷺ مذهب دے او مصنف ﷺ هم دې مذهب لره ترجیح ورکړې ده په ﴿وهو الصحیح﴾ سره ؛ حاصل ددې دا دے چې د رسول الله ﷺ هغه افعال چې مونږ ته معلوم وې په تیقن سره چې دا پدې جهت واقع دې ، نو مونږ به یې هم په هغه جهت واقع کؤ ، که هغه افعال واجب وو نو په طریقه د وجوب ، که مستحب وو نو په طریقه د استحباب او که مباح وو نو په طریقه د اباحت ، او که مونږ ته معلوم نه وې چې دا په کوم جهت واقع دې ؛ نو مونږ به د نبی ﷺ د افعالو نه په ادنیٰ مرتبه باندې هغه ادآء کؤ او ادنیٰ مرتبه مباح ده ؛ ځکه نبی ﷺ حرام او مکروه نه کول نو مونږ به دا محمولو په اباحت باندې ، وجه دا ده چې اتباع اصل ده په حق دنبی ﷺ

---

[1] سورة مائده، الآیة: ٩٢.

کښېږي ، لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] نو واجب شو تَمَسُّک پدې اصل باندې تردې پورې چې قائم نه شي دلیل د خصوص ددې فعل د نبي ﷺ پورې.

وَ يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيْقَةِ رَسُولِ الله ﷺ فِى إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالإِجْتِهَادِ، وَاخْتُلِفَ فِى هٰذَا الفَصْلِ، وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّه كَانَ يَعْمَلُ بِالإِجْتِهَادِ إِذَا إِنْقَطَعَ طَمْعُه عَنِ الوَحْيِ فِيمَا أُبْتُلِىَ بِه وَ كَانَ لَا يَقِرُّ عَلَى الخَطَاءِ فَإِذَا أُقِرَّ عَلٰى شَىءٍ مِنْ ذٰلِکَ كَانَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الحُكْمِ بِخِلَافِ مَايَكُونُ مِنْ غَيْرِه مِنَ البَيَانِ بِالرَّأيِ، وَهُوَ نَظِيرُ الإِلْهَامِ فَإِنَّه حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِى حَقِّه وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِى حَقِّ غَيْرِه بِهٰذِه الصِّفَةِ

ترجمه: *او متصل کيږي په سنن قوليو پورې طريقه د بيان د رسول الله ﷺ په ظاهرولو د احکامو د شرع کښې په اجتهاد سره او اختلاف کړے شوے دے پدې فصل کښې او صحيح زمونږ په نزد باندې چې يقيناً وو نبي ﷺ عمل به يې کوو په اجتهاد کله به چې منقطع شوه طمع د نبي ﷺ د وحی نه په هغه څه کښې چې مبتلاء به شو نبي ﷺ په هغې سره او وو نبي ﷺ چې نه به شو پرېښودلے کيدے په خطايي باندې ، پس کله چې برقرار پرېښودے شو نبي ﷺ په يو شيء باندې ددې اجتهاد نه ؛ نو وو به دا قرار د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اجتهاد د نبي ﷺ لره دليل قاطع په حکم باندې ، په خلاف د هغې چې هغه غير د نبي ﷺ نه وې د بيان په رائے ، او دا اجتهاد د پيغمبر ﷺ نظير د الهام دے ؛ ځکه دا الهام حجت قاطعه دے په حق د نبي ﷺ کښې اګر چې نه دے په حق د غير د پيغمبر ﷺ کښې پدې صفت سره*

تشريح: ﴿و يتصل بالسنن بيان..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ؒ د يو مُلحق دسُنَنُ قوليو نه چې افعال د رسول الله ﷺ وو نو شروع يې وکړه په بل ملحق چې اجتهاد د رسول الله ﷺ دے ؛ وحي په دوه/٢ قسمه ده ١ـ وحی ظاهر ٢ـ وحي باطن ، وحي ظاهر بيا په درى/٣ قسمه ده ؛ يو/١ هغه د **مَلَکْ** ـ جبرائيل ؑ ـ په ژبه باندې ثابت شوې وې او نبي ﷺ اوريدلې وې او علم تصديقي د نبي ﷺ پدې راغلے وې چې دا جبرائيل ؑ دے ، او ددې قبيلې نه قرآن کريم دے ، چې ديته وحي جلې وائي ، لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[2] ، دويم/٢ قسم هغه دے چې د هغې ثبوت شوے د نبي ﷺ دپاره په اشاره د ملک بغير د بيان بِالکَلام نه ، لکه څنګ چې حديث د عبد الله بن مسعود ؓ کښې راځي نبي ﷺ فرمائي: ﴿**إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا، فَاتَّقُوا اللهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ**﴾[3] ، دريم/٣ قسم هغه دے چې نبي ﷺ ته بغير د شک شبهې نه په طريقه د الهام من الله سره يوه/١ خبره ښکاره شي ، چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نبي ﷺ ته خودنه وکړې په يو نور سره د خپل طرف نه ، لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ

---

[1] سورة احزاب، الآية:٢١.
[2] سورة نحل، الآية:١٠٢.
[3] مسند الشهاب القضاعي (٢/ ١٨٥)

ٱللَّهُۚ﴾[1] ، وحي باطن هغه وي چي په اجتهاد او تأمّل په احکامو منصوصؤ سره حاصليږي ، اوّل قسم کښې د چا اختلاف نه وو ، البته په دويم/۲ قسم کښې اختلاف وو ؛ نو مصنف د هغې بيان وکړو په ﴿و يتصل بالسنن....واختلف فی هذ الفصل﴾ سره ، يو مذهب پکښې دا دے چي نبی ﷺ دپاره اجتهار کول جائز نه دي [ابو الحسن اشعري ، اکثر معتزله و متکلّمين] ، د دوئ دپاره يو دليل دا دے چي قرآن کښې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[2] او که مونږ اجتهاد د پيغمبر ﷺ دپاره جائز کړو نو بيا ددې آيت خلاف راځي او دويم/۲ دليل دا دے چي اجتهاد چونکه د امت دپاره هم جائز دے ؛ نو لازم به شي مساوات د پيغمبر ﷺ او د امت په درميان کښې ، حالانکه د پيغمبر ﷺ او د امت په درميان کښې مساوات نشته ، دويم/۲ مذهب دا دے چي د نبی ﷺ دپاره فيصله مطقاً بالإجتهاد ده عام ددې نه که په هغه احکامو کښې وحي راځي او که نه راځي ، ددوئ دپاره دليل هم کتاب الله دے چي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ۝٢﴾[3] او نبی ﷺ په اعلیٰ مرتبه د «**اولی الأبصار**» کښې دے ، چي د نورو دپاره اعتبار شته نو د نبی ﷺ دپاره په طريقه اولیٰ سره اعتبار شته ، دريم/۳ مذهب د بعضی نورو دے چي نبی ﷺ دپاره اجتهاد فی الأحکام جائز وو عام ددې نه که پدې حکم کښې د راتلو د وحي امکان وي او که نه وي ، دا درې/۳ واړه مذهبونه مصنف ﷺ ته پسند نه وو نو يو/۱ بل مذهب پکښې ذکر کوي په ﴿والصحيح عندنا﴾ سره او دا مذهب د اصولينو ، امام ابو يوسف ، امام مالک ، امام شافعی او عام اهل حديثو ﷺ دے ؛ چي نبی ﷺ به اجتهاد کولو پدې شان چي کله به نبی ﷺ ته يوه/۱ مسئله را مخې ته شوه او نبی ﷺ به د وحي انتظار وکړو چي وحي به را نغله نو نبی ﷺ به په خپل اجتهاد باندې عمل وکړو ، **مجتهد** نه خطاء هم واقع کيږي خو نبی ﷺ په خطاء باندې باقي نه پريخودلے کيدو بلکه نبی ﷺ ته به د وحي په ذريعه باندې تنبيه ورکولے کيده ، نو چي رسول الله ﷺ اجتهاد وکړو او د وحي په ذريعه به تنبيه ورنه کړے شوه په خطاء باندې ؛ نو دا دليل قطعي دے دپاره ددې چي دا حکم صحيح دے ؛ د هغوئ د دليل نقلي د استدلال نه جواب دا دے چي ددې آيت تعلق د قرآن سره دے ؛ ځکه مشرکينو او منکرينو به اعتراض کولو په نبی ﷺ چي دا يې د ځان نه جوړ کړے دے نو د هغې په باره کښې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ او فرمائيل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[4] او زمونږ کلام په عامو مسائلو کښې دے ، دويم/۲ دا چي دا اجتهاد د پيغمبر ﷺ هم وحي ده په اعتبار د مآل سره ، پدې شان چي که نبی ﷺ پکښې خطاء شوے وې نو تنبيه به ورکړے شوے وے چي دا خبره ستا صحيح نه ده ، لکه:

---

[1] سورة نساء، الآية:١٠٥.
[2] سورة نجم، الآية:۴،۳.
[3] قدمر
[4] قدمر

أُسَارىٰ د بدر کښې خطائي راغلې وه ، دويم/٢ دليل نه جواب مصنف ﷫ کړے دے په ﴿وکانو لايقر على الخطاء﴾ سره ؛ چې نبی ﷺ به نه شو پرېخودے کيدے په خطايي باندې په خلاف د اجتهاد د امت ؛ ځکه په هغې کښې احتمال د خطاء هم وي او د صواب هم وي او په داواړو صورتونو کښې دا مجتهد مأجور دے خو تنبيه د خطاء ده ته نه ورکولے کيږي او هر چې پيغمبر ﷺ اجتهاد وکړي نو که په هغې کښې خطائي شوې وي نو د هغې تنبيه ورکولے کيږي ، بيا چې کله مصنف ﷫ دا خبره وکړه چې ﴿أنه كان يعمل بالإجتهاد إذا انقطع طمعه﴾ نو پدې سره په هغه دويم/٢ مذهب باندې هم رد وشو چې مطقاً اجتهاد د نبی ﷺ دپاره وائي او په دريم/٣ مذهب هم رد وشو چې هغه په احکامو کښې مطلقاً اجتهاد وائي پدې شان چې اجتهاد نبی ﷺ کولو نو د وحې د ضرورت نه او ضرروت اجتهاد ته هله وې چې حادثه راشي او وحې په هغې کښې نه وې راغلې.

﴿وهو نظير الإلهام﴾ دا ددې دپاره نظير دے چې په اجتهاد د امت او په اجتهاد د نبی ﷺ کښې فرق دے ؛ نو دا نظير د الهام دے ، الهام چې د نبی ﷺ په زړه کښې الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** يوه/١ خبره واچوې په سبب د هغه نور چې د الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** سره دے ؛ نو دا حجت قاطعه دے فيصله پرې کولے شي ، په خلاف د غير د نبی ﷺ نه ، چې يو نيک انسان ته الهام وشي نو هغه صرف قناعت وې خو حجت قاطعه نه وې ، نو دغه شان د نبی ﷺ اجتهاد هم حجت قاطعه دے او د غير د نبی ﷺ نه د بل چا اجتهاد حجت قاطعه نه دے.

> وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا ﷺ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللهُ تَعَالَى أَوْ رَسُولُه مِنْهَا مِنْ غَيرِ إِنْكَارٍ يَلْزَمُنَا عَلَى أَنَّه شَرِيْعَةٌ لِرَسُولِنَا ﷺ

ترجمه: *او بعضې دهغې نه چې متصل کيږي زمونږ د پيغمبر ﷺ د سنتو پورې شرائع د **مَنْ قَبْلَه** دي او صحيح قول پديکښې چې يقينًا هغه چې بيان کړې دي الله **سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ** يا پيغبر ﷺ دهغه د شرائع **مَنْ قَبْلَنَا** نه بغير د انکار نه ؛ نو لازم دے په مونږه عمل پدې باندې پدې حيثيت چې دا شريعت دے زمونږ د پيغمبر ﷺ*

تشريح: ﴿و مِمَّا يتصل بسنة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د هغه ملحقاتو نه چې کوم د سنن قوليو سره ملحق وو چې افعال او اجتهاد د رسول الله ﷺ وو نو اوس دريم/٣ ملحق ذکر کوې چې هغه **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنا** دي ، **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنا** کښې اختلاف په دوه/٢ مقام کښې دے ١ـ چې نبی ﷺ د ورود د وحې او د بعثت نه مخکښې متعبّد وو په **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنا** باندې که نه وو؟ بعضو انکار کړے دے ، لکه ابو الحسن بصري او يو جماعت د متکلّمين او بعضو اثبات کړے دے ، بيا پديکښې اختلاف دے چې د چا په شريعت باندې وو ؛ نو ځوک وائي په شريعت د ابراهيم ﷺ ، ځوک شريعت د موسىٰ ﷺ وائي او ځوک شريعت د عيسىٰ ﷺ وائي ، دريم/٣ قول پکښې د تَوَقُّف دے او دا قول منسوب دے امام غزالي او عبد الجبار ﷫ ته ، دويم/٢ اختلاف پديکښې دے چې **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنا** زمونږ

دپاره حجت دے او كه نه دے ، يعنی پس د بعثت نه نبی ﷺ په هغې باندې عمل كړے دے او كه نه دے؟ د اكثر علماؤ زمونږه ، اكثر شوافع او د بعضی متكلّمينو مذهب دا دے چې نبی ﷺ په **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنَا** باندې پس د بعثت نه عمل كړے دے او دليل دا وائي چې د هر مخكښې پيغمبر شريعت د روسته پيغمبر دپاره حجت دے تر څو پورې چې دليل د نسخ نه وې راغلے او اكثر متكلّمين او زمونږ بعضی علماء او بعضې شوافع وائي چې نبی ﷺ د بعثت نه بعد عمل نه دے كړے په **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنَا** ، او دليل د وائي چې د هر پيغمبر شريعت د هغه په وفات سره ختميګې البته داسې احكام چې هغه احتمال دنسخ نه لرې نو هغه نه ختميګې ، ليكن مصنف ﷺ په دغه دواړو قولونو باندې عمل نه كوې نو وائي: ﴿والقول الصحيح فيه﴾ چې دا قول د امام ابو منصور ماتُريدي ، قاضی امام ابو زيد ، شمس الأئمه ، فخر الإسلام او عامو متأخرينو ﷺ دے ؛ حاصل ددې دا دے چې دا **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنَا** به يا داسې وې چې په قرآن او سنت كښې به د هغې ذكر نه وې شوے نو دا دليل د نسخ دے بالإتفاق ، پدې عمل نه شي كيدے يا قرآن او سنت كښې به د هغې بيان شوے وې په طريقه د رد سره نو په هغې هم عمل نه شي كيدے بالإتفاق ، لكه: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾﴾[1] ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾[2] او بيا الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ** فرمائي: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾[3] او هغه احكام چې كوم په قرآن او سنت كښې ذكر دي او رد پرې نه دے شوے نو په هغې باندې به عمل كيږي ، لكه دا قول د الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ**: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾[4] خو دا عمل به پدې حيثيت باندې نه وي چې دا **شَرَائع د مَنْ قَبْلَنَا** دې بلكه دا به پدې حيثيت وي چې دا شريعت زمونږ د پيغمبر ﷺ دے ، پدې سره يې رد وكړو په هغه چا باندې چې هغوئ وائي د يهودو نه كوم شئ نقل وې اګر چې قرآن او سنت كښې نه وې نو مونږ به په هغې باندې عمل كؤ، دا قول صحيح نه دے ، بلكه دهغوئ نه چې كومی خبرې نقل دې او قرآن سنت كښې دهغې رد نه دے شوے دا زمونږ دپاره عمل نه ګرځي ؛ ځكه يهودو تحريف كولو ، خلاصه يې هم دا شوه: چې كه په قرآن او سنت كښې نه وو ذكر نو دا دليل د نسخ دے ، قرآن او سنت كښې ذكر وو خو په طريقه د رد نو پدې بالإتفاق عمل نه كيږې ، قرآن او سنت كښې ذكر وو او رد پرې نه وو شوے نو عمل پرې كيدے شي او پاتې شو كوم چې بنی اسرائيل بيانوې نو هغې ته اسرائيليات وائي ، په احكامو كښې په

---

[1] سورة نساء، الآية: ١٦٠.
[2] سورة انعام، الآية: ١۴٦.
[3] أيضا
[4] سورة مائده، الآية: ۴٥.

هغې عمل نه کيږي او هر چې د تأريخ سره کومې خبرې تعلق ساتي نو د هغې په باره کښې علماء وائي: «لانصدق و لا نكذب»

وَ مَايَقَعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ قَالَ أَبُو سَعِيدِ البُرْدَعِی رَحِمَهُ اللهُ: تَقْلِيدُ الصَّحَابِی وَاجِبٌ يُتْرَکُ بِهِ القِيَاسِ لِإِحْتِمَالِ السَّمَاعِ، وَالتَّوقِيفِ ،وَلِفَضْلِ إِصَابَتِهِمْ فِی نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِه، وَقَالَ أَبُوالحَسَنِ الكَرْخِی رَحِمَهُ اللهُ: لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ الصَّحَابِی إِلَّا فِيمَا لَا يُدْرَکُ بِالقِيَاسِ، وَقَالَ الشَّافِعِی رَحِمَهُ اللهُ: لَا يُقَلَّدُ أَحَدٌ مِنْهُم، وَهٰذَا الخِلَافُ فِی كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيرِ إِخْتِلَافٍ بَيْنِهِمْ، وَمِنْ غَيرِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّه بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِه فَسَكَتَ مُسَلِّماً لَهُ، وَأَمَّا إِنْ اخْتَلَفُوا فِی شَیْءٍ فَالحَقُّ لَايَعْدُو أَقَاوِيْلَهُمْ، وَلَايَسْقُطُ البَعْضُ بِالبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِأَنَّه تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّأْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ المُحَاجَّةُ بَيْنَهُم بِالحَدِيثِ فَحَلَّ مَحَلَّ القِيَاسِ، وَأَمَّا التَّابِعِیُّ فَإِنْ زَاحَمَهُم فِی الفَتْوىٰ يَجُوزُ تَقْلِيدُه عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا رَحِمَهُمُ اللهُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ

ترجمه: *او هغه چې واقع کيږي په هغې سره اختتام د باب د سنت ، باب د متابعت د اصحابو د رسول الله ﷺ دے ؛ ابو سعيد بردعي وئيلي دي تقليد د صحابي واجب دے پريخودلے به شي پدې سره قياس د وجې د احتمال د اوريدو دده د نبي ﷺ نه او د خبر دارئ دده نه د نبي ﷺ نه او د وجې د فضيلت د رسيدلو ددوئ نه حق ته په نفس رأی کښې په سبب د ليدلو د احوال د نازليدلو د قرآن او په سبب د معرفت د اسبابو د تنزيل ، او وئيل دي ابو الحسن كرخي رحمه الله نه دے جائز تقليد مگر په هغه څه کښې چې د هغې ادراک په قياس سره نه شي کيدے ، او وئيل دي امام شافعی رحمه الله چې تقليد به نه شي کيدے د يو کس د صحابؤ نه ، او دا خلاف په هر هغه کښې دے چې ثابت شوې وې د صحابؤ نه بغير د اختلاف نه په درميان د دوئ کښې او بغير ددې نه چې ثابت شي ، چې دا قول د صحابي رسيدلے دے علاوه د قائل ددې حکم ته ، نو دا غير ساکت شوے دے په داسي حال کښې چې تسليم کونکے دے د دغې صحابي دپاره او هر چې که چرته اختلاف کړے وې دوئ نو بيا حق نه اوړي ددوئ د اقوالو نه ، او نه ساقطيږي بعضي قول په بعضو په سبب د تعارض سره ؛ ځکه متعين شوې ده رأی کله چې جاری نه شو دليل پيش کول په مينځ د صحابؤ کښې په حديث ، نو واقع شو دا قول ددې صحابي په ځائے د واقع کيدلو د قياس کښې او هر چې تابعي مجتهد دے که چرته مزاحمت يې کوو د صحابؤ سره په فتوىٰ کښې نو جائز دے تقليد ددې تابعي زمونږ د بعضى مشائخو رحمهم الله په نزد خلاف ثابت دے بعضو لره*

تشريح: ﴿و ما يقع به ختم باب السنة﴾ کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د دريو/٣ مُلحِقاتو د سُنن قوليو نه نو شروع يې وکړه په څلورم/٤ قسم د مُلحق چې هغه متابعت د اصحابو د رسول الله ﷺ دے ؛ چې په يوه/١ مسئله کښې د نبي ﷺ د صحابة کرامو رضي الله عنهم اقوال موجود وې نو دهغې متابعت په مونږ باندې لازم دے او که نه دے لازم؟ پديکښې اختلاف دے ، بيا تقليد د يو صحابي په بل صحابي باندې واجب نه دے ؛ ځکه دا دواړه په صحابيت کښې برابر دي ، اختلاف په هغه کښې دے کوم چې د

صحابة کرامو ﷺ نه وروسته قرون دي ، مصنف ﷬پکښې دری/۳ قوله ذکر کوې ﴿قال ابو سعيد البردعی﴾ سره اوّل قول ذکر کوې او دا قول د ابوبکر رازي ، امام ابوحنيفة ، او دا مختاره د امام ابويوسف ﷬ هم دے او دی لره ترجيح زمونږ مصنف ﷬ هم ورکړې ده ؛ چې تقليد د صحابي واجب دے ، مراد د صحابي نه هغه دے چې مجتهد وي ؛ نو پدې سره به قياس ترک کولے شي او دليل يې دا دے چې دې صحابي دا قول وکړو او مُدرک بِالقياس نه دے نو دې به د نبی ﷺ نه پديکښې څه اوريدل وي ، هم دا وجه ده چې صحابي داسې يو/۱ قول وکړي چې هغه مُدرک بِالقياس نه وي نو هغه په حکم د حديث مرفوع کښې وي ، دويم/۲ دا چې دې صحابي ته به د نبی ﷺ نه څه علم حاصل شوے وي ؛ نو دا قول يې ځکه وکړو ؛ ځکه صحابه کرام ﷺ محفوظ دي د کِذَبْ نه ، الله سُبْحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ دوئ د کِذَبْ نه محفوظ ساتلي دي په سبب د صُحبت د نبی ﷺ. **سوال:** که چرته د صحابي دا قول مُدرک بِالقياس وي ، نو کيدے شي چې په قياس کښې خطاء شوے وي ، بيا ولې تقليد د صحابي واجب دے؟ مصنف ﷬ جواب کوې په ﴿ولفضل اصابتهم..﴾ سره ؛ چې که دا قول د صحابي داسې وي چې مُدرک بِالقياس وي نو بيا تقليد د صحابي ځکه واجب دے چې د صحابي قياس د وجې د صحبت د هغې نه او صفايۍ د ذهن او عقل د هغه نه ډير اوچت دے د قياس د هغه چانه چې د هغې نه وروسته دي ؛ ځکه دغه صحابه کرامو ﷺ د قرآن کريم د احوالو مشاهده کړې ده چې وروسته خلقو هغه نه ده کړې ، دغه شان د آيتونو د نزول او د سورتونو د نزول د اسبابو معرفت يې کړے دے ؛ نو پدې وجه باندې ددې صحابي دا قول چې قياسي دے دا به مقدّم وي په قول د غير د صحابي باندې.

﴿تقليد الصحابی﴾ "**تقليد**" صيغة د مصدر ده د باب تفعيل نه ، په لغت کښې: د چا په غاړه کښې اميل اچول يا په خپل غاړه کښې اميل اچولو ته وائي ، د "**قِلادة**" نه دے او په اصطلاح کښې ددې مختلف تعريفونه شوي دي ، مشهور تعريف مُسَلَّمُ الثُّبوت والا کړے دے چې: «**تسليم قول الغير بلادليل**» *بغير د مطالبي عن الدليل نه د بل چا قول تسليمول* نظامي صاحب تعريف کړے دے چې: «**اتباع الغير علیٰ ظن أنه مُحِقٌّ بلا نظر فی الدليل**»

﴿و قال ابو الحسن الكرخي رح﴾ دا دويم/۲ قول دے د ابو الحسن کرخی ﷬ ؛ چې د صحابي دا قول به مُدرک بالقياس وي يابه مُدرک بِالقياس نه وي ، که مُدرک بِالقياس نه وو نو د هغه تقليد واجب دے د وجه دهغه دليل نه چې مخکښې تير شو چې ده به د نبی ﷺ نه سَمع کړې وي او علم به ورته حاصل شوے وي ؛ ځکه محفوظ دي د کذب نه او که مُدرک بالقياس وو ؛ نو بيا تقليد د صحابي نه دے واجب ؛ ځکه په قياس کښې احتمال ددې خبرې شته چې دے خطاء شوے وي ؛ ځکه صحابه د خطايۍ نه محفوظ نه دي په قياس او اجتهاد کښې.

﴿وقال الشافعی رحمه الله﴾ دا دریم/۳ قول ذکر کوي د امام شافعی رحمه الله ، بیا د امام شافعی رحمه الله یو قول قدیم دے او بل قول جدید دے ، مصنف رحمه الله قول جدید ذکر کړے دے او دا د اکثرو معتزلؤ اشاعرؤ قول هم دے ؛ چې تقلید به نه شي کیدے د یو کس د صحابؤ نه عام ددې نه که دا قول مُدرک بالقیاس وي او که نه وي ، دلیل دا وائي چې که چرته د صحابي قول حجت شي او دا مونږ وَاجِبُ التَّقلید کړو نو تناقض به راشي په درمیان د حججو کښې ؛ ځکه صحابه بعضي د بعضو خلاف کوي او یو صحابي لره په بل باندې ترجیح نشته ، لهٰذا تقلید د صحابي به نه شي کیدے.

﴿و هٰذ الخلاف فی کل..﴾ غرض د مصنف رحمه الله پدې عبارت سره تحریر د محل النزاع کول دي ؛ چې دا کوم درې/۳ اقوال ذکر شو ، نو دا به په کوم وقت کښې وي نو د هغې دپاره شرائط ذکر کوي: یو/۱ دا چې د صحابة کرامو رضي الله عنهم په مینځ کښې پکښې اختلاف نه وي راغلے ؛ ځکه که اختلاف راغلے وي نو بیا تقلید د صحابؤ واجب نه دے بلکه وروسته خلق به یو قول لره ترجیح ورکوي په دلیل سره ، دویم/۲ دا چې که دا خبره بل صحابي ته رسیدل وه او بل قائل سکوت کړے وو د خلاف نه په داسي حال کښې چې ده ددې اولني صحابي دا قول تسلیم کړے وي او د هغې رد یې نه وي کړے ؛ نو په هغه وقت کښې هم بیا تقلید بالإتفاق واجب دے ؛ وجه دا ده چې دا مسئله بل صحابي ته ورسیده او هغه سکوت وکړو او د اولني قول تسلیم یې وکړو نو دا په حکم د اجماع کښې شو او اجماع حجت قطعي دے د هغې خلاف کول جائز نه دے.

﴿و أما ان اختلفو﴾ دا د اولني/۱ صورت مقابل ذکر کوي چې که صحابؤ پکښې متعدد اقوال وکړه نوحق به هم په دغه اقوالو کښې بند وي ، چې حق پدې اقوالو کښې بند شو نو وروسته خلقو دپاره ددغې اقوالو نه علاوه بل قول کول جائز نه دي. **اعتراض:** هر کله چې د صحابه کرامو رضي الله عنهم په یوه/۱ مسئله کښې اختلاف راغلو ، متعدد اقوال پکښې کوي ؛ نو دا خو تعارض راغلو ، او قانون خو دا دے چې: «**اذا تعارضا تساقطا**» لهٰذا دغه اقوال به ساقط وي ؛ نو د بل مجتهد دپاره جائز شو چې پدې مسئله کښې خپل قول پیش کړي؟ مصنف رحمه الله جواب کوي په ﴿ولا یسقط البعض﴾ سره ؛ چې کله د صحابه کرامو رضي الله عنهم په مینځ کښې اختلاف راغلو په یوه/۱ مسئله کښې او دوئ پدیکښې حدیث یا آیت پیش نه کړو او متعدد اقوال یې پکښې وکړه نو معلوم شوه چې دا خبره قیاسي ده ، اوس د قیاسینو په درمیان کښې تعارض راغلو او کله چې د قیاسینو په درمیان کښې تعارض راشي نو هغه نه ساقطیګي ، بلکه مجتهد به په یو/۱ قیاس باندې عمل کوي په تحرّي او سوچ سره به یو جانب لره ترجیح ورکوي ؛ نو دلته هم دغه شان مسئله شوه چې ددوئ دا قولونه پشان دقیاس شو ، په تعارض سره دا نه ساقطیګي ؛ نو وروسته خلق به یو قول لره ترجیح ورکوي په تحرّي ، سوچ او په دلائلو خارجیو سره ، خو دا حکم د مجتهدینو دپاره دے.

﴿و أما التابعي ..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د څلورو/٤ مُلحِقاتو نه نو په پنځم/٥ مُلحِقْ يې شروع وکړه ؛ چې د تابعينو د اقوالو څه حکم دے د هغې تقليد په وروسته خلقو واجب دے او که نه دے واجب؟ مراد د تابعي نه مجتهد دے ؛ نو پدې مسئله کښې اختلاف دے د امام صاحب ﷫ نه پکښې يو قول دا دے چې: «**لا اقلدهم هم رجال و نحن رجال**» دوئ هم اجتهاد کولے شي ، مونږ هم اجتهاد کولے شو او دا قول امام صاحب ﷫ ځکه کوې چې امام صاحب هم رُؤيةً تابعي دے اګر چې روايةً تابعي نه دے ، دويم/٢ قول زمونږ د مشائخو ﷭ نه دا نقل دے چې کوم زمونږ مصنف ﷫ ذکر کړے دے چې مونږ به تابعی ته ګورو که دا تابعي په فتویٰ کښې او فيصله کښې د صحابة کرامو ﷡ سره مُزاحم او مقابل واقع کيدو نو بيا د داسي تابعي تقليد واجب دے ، او که دې درجې ته نه وې رسيدلے نو بيا يې تقليد نه دے واجب ، د اوّل قسم مثال لکه: قاضي شُريح ، مسروق ، علقمة ؛ دا داسي تابعين دې چې په بعضي موقع کښې ددوئ اختلاف واقع شوے دے د صحابؤ ﷡ سره او دغه صحابؤ ﷡ رجوع کړې ده قول ددې تابعينو ته ، لکه مشهوره واقعه ده چې مُلاعلی قارې او عبد الملک ـ چې دا داواړه شارحين د مشکوٰة دې ـ ذکر کړې ده ؛ چې د علی ﷛ په دور خلافت کښې د علی﷛ نه زغره ورکه شوه ، علی ﷛ قاضي شُريح ته فيصله وړاندې کړه او دعویٰ يې وکړه په يو يهودې باندې ، نو يهودې اوئيل: ﴿**درعی وفی يدی**﴾ قاضي شُريح د علی ﷛ نه د ګواهانو مطالبه وکړه نو علی ﷛ په ګواهی کښې يو خپل آزاد شوے غلام قمبر ، او بل خپل زوے حسن بن علی ﷛ حاضر کړو ، قاضی شُريح د قمبر ګواهي قبول کړه ؛ ځکه دے آزاد شوے وو ليکن د حسن ﷛ ګواهي يې قبول نه کړه ، اوس د علی ﷛ رائے خو دا وه چې د ځوې ګواهي قبليګې د پلار دپاره ليکن د قاضي شُريح رائے دا وه چې د ځوې ګواهي دپلار دپاره قبول نه ده او علی ﷛ صحابې دے شُريح تابعی دے ، چنانچه علی ﷛ ددې تابعی فيصله منظور کړه او فيصله شُريح د يهودې په حق کښې وکړه ، يهودې حيران شو چې داسي يو خليفه چې با اثره خليفة دے ﴿**مشیٰ معی إلی قاضيه فقضی عليه فَرَضِيَ به**﴾ نو علی ﷛ ته يې اوئيل: ﴿**صدقت والله إنها لدرعک**﴾ او اسلام يې قبول کړو ، ددې انصافي فيصلې نه متأثره شو ؛ نو علی ﷛ ورته هغه زغره هم پريخوده او غلام يې ورلره هم ورکړو ، او اس يې ورلره هم واغستلو او مسروق چې دا هم يو لوئ تابعي تير شوے دے د عبد الله بن عباس ﷛ سره يې په يوه/١ فتویٰ کښې مزاحمت کړے وو ، هغه فتویٰ دا چې د عبد الله بن عباس ﷛ نه چا تپوس وکړو: چې يو سړے د خپل بچي د ذبح کولو نذر اومنی نو ددې څه حکم دے ؛ نو عبد الله بن عباس ﷛ جواب ورکړو چې سل/١٠٠ اوښان به ذبح کوې او دليل يې دا پيش کړو چې د عبد الله صاحب نذر د هغه پلار عبد المطلب منلے وو او بيا يې سل/١٠٠ اوښان د هغې په عوض کښې ذبح کړه ؛ نو مسروق ددې فتوی خلاف وکړو چې پدې سړې باندې يو ګډ ذبح کول دې او دليل ورلره آيت د قرآن کريم دے په حکايت د اسمٰعيل ﷺ کښې چې د اسمٰعيل ﷺ په فديه کښې ګډ راغلے وو ، کما قال الله

سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ١٠٧﴾[1] عبد الله بن عباس ﵄ چې كله دا فتوىٰ واؤريده نو دخپل قول نه يې رجوع وكړه قول د مسروق ته.

تم باب السنة

[1] سورة صافات، الآية:١٠٧.

باب الإجماع

داسې عنواناتو كښې لابُدې ده د معرفت د چند امورو نه ؛١ـ ربط د ماقبل سره ٢ـ لغوي تحقيق د **اجماع** ٣ـ اصطلاحي تعريف د **اجماع** ٤ـ ركن د **اجماع** ٥ـ **أَهْلِيَّةُ مَنْ يَّنْعَقِدُ بِهِمْ الإِجْمَاع** ٦ـ شرط د **اجماع** ٧ـ حكم د **اجماع** ٨ـ سبب د **اجماع** ٩ـ اقسام د **اجماع** ١٠ ـ تفصيل د اقسامو.

١ـ ربط: كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/٢ حجتونو او ادلؤ نه چې يو كتاب الله او دويم/٢ سنت رسول الله ﷺ دے نو شروع يې وكړه په تفصيل د دريم/٣ قسم د حجت او دليل كښې چې اجماع ده ، درې/٣ سوالات رامخې ته شول **١ـ** نفس تفصيل ولې كوې؟ **جواب**: ځكه تفصيل بعد الإجمال أَوقَعْ فِي الذّهن وې بل دا چې اجماع تفصيل ته محتاجه ده **٢ـ** تفصيل كښې يې دريم/٣ مقام كښې ولې ذكر كړه؟ **جواب**: ځكه په اجمال كښې په دريم/٣ مقام كښې ذكر وه دپاره ددې چې اجمال د تفصيل سره موافق شي او اجمال كښې ځكه په دريم/٣ مقام كښې ذكر وه چې كتاب الله او سنت رسول ﷺ بالإتفاق حجت دي او داجماع اوقياس په حجيّت كښې د بعضي فرقو اختلاف دے ، بل دا چې كتاب الله وحي جلي ده ، او سنت رسول ﷺ وحي خفي ده او اجماع، قياس دواړه د رائے سره تعلق ساتي ، خو دومره فرق دے چې اجماع كښې د ګنړو كسانو رائے وې او په قياس كښې ديو/١ كس رائے وې او د وحي مقام په رائے مقدّم وې طبع كښې نو وضع كښې يې هم مقدّم كړو ، او د قياس نه يې ځكه مخكښې كړو چې اجماع د چا په نزد حجت دے نو قطعي دے او قياس حجت دے خو قطعي نه دے **٣ـ** تفصيل څنګه كوې؟ **جواب**: تفصيل داسې كوې چې يو به اختلاف ذكر كړې په اجماع كښې چې اجماع په چا سره منعقد كيږې په ﴿اختلف الناس فيمن..﴾ سره ، دويم/٢ ددې شرائط به ذكر كړې اشارةً په ﴿والصحيح عندنا أن..﴾ سره ، دريم/٣ اقسام به ورلره ذكر كړې اجمالاً په ﴿ثم الإجماع..﴾ سره، او څلورم/٤ به د هغې تفصيل وكړې په ﴿فالأقوىٰ اجماع الصحابة﴾سره .

٢ـ لغوي تحقيق: اجماع صيغه د مصدر ده د باب افعال نه ، په لغت كښې په دوو/٢ معنو سره راځې ؛ په معنىٰ د عزم او قصد سره ـ مضبوطه اراده ـ لكه خلق وائې: «**أجمع على المسير،أي:عزم عليه**» يا لكه قرآن كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾[1] او پدې معنى سره حديث كښې هم راغلے دے نبي ﷺ فرمائي: ﴿**لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ** ﴾[2] ، دويمه/٢ معنىٰ د اجماع اتفاق دے ، لكه خلق وائي: «**أجمعوا على الأمر،أي: اتفقوا عليه**» مصطلح اجماع كښې دا

---

[1] سورة يونس، الأية: ٧١.
[2] صحيح ابن خزيمة ط ٣ (٢/ ٩٣١).

معانې ملحوظ دي، خو دومره فرق دے چې اجماع په معنی د عزم سره شي نو اجماع د يو شخص نه متصوَّر کيږي او که د اتفاق معنیٰ شي نو بيا به کَمْ از کَمْ دوه/۲ کسان وي.

۳ـ اصطلاحی تعريف: مختلف تعريفونه خلقو کړي دي، نظامي والا تعريف کړے دے چې: «**اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة و الإجتهاد**»[1]، مشهور او جامع مانع دا دے چې: «**اتفاق المجتهدين الصالحين من امة محمد ﷺ فى عصرٍ علىٰ أمرٍ من الأمور**» "**إتفاق**" په معنیٰ د اشتراک راځي، بيا دا اشتراک په دري/۳ قسمه راځي ۱ـ بالقول ۲ـ بالفعل ۳ـ بالإعتقاد، اشتراک بالقول دا چې **مجتهدين** اوائي: «**أجمعنا على أمرِ فلان**» او اشتراک بِالفعل، لکه: **مجتهدين** يو کار شروع کړي او څوک يې خلاف نه کوي او اشتراک بالإعتقاد، لکه: د اهل سنت والجماعت دا عقيده ده چې شيخينو لره فضيلت دے په باقي امت او صحابؤ باندې، دلته دا دري/۳ واړه قسمونو مراد دي "**المجتهدين**" سره يې احتراز وکړو د إتفاق د عوامو نه، د عوامو اتفاق لره اعتبار نشته، دا شرط په هغه مسائلو کښې دے چې اجتهادية وي او که اجتهادي مسائل نه وي نو بيا پکښې د صُلحاء اتفاق کافي دے "**الصالحين**" سره يې احتراز وکړو د هغه اتفاق د **مجتهدينو** نه چې اهل بِدَع وي يا فُسَّاق وي؛ ځکه د هغوئ اجتهاد لره اعتبار نشته "**من امة محمد ﷺ**" دې قيد سره يې احتراز وکړو د اجماع د **اُمّمُو** سابقؤ نه؛ ځکه اجماع ددې امت خصوصيت دے او د هغې وجه دا ده چې سلسله د نبوت ختمه شوې ده په نبی ﷺ باندې؛ نو پدې وجه باندې ددې امت دپاره الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اجماع حجت او دليل وګرځوله په خلاف د مخکښې امتونو باندې چې د هغوئ دپاره اجماع نه وه جائز؛ ځکه سلسله د نبوت نه وه ختمه شوې "**فی عصرٍ**" دا پنځم/۵ قيد شو، پديکښې اشاره شوه دې خبرې ته چې په ټوله زمانه کښې اتفاق ضروري نه دے، بلکه چې د يوې/۱ زمانې **مجتهدين** متفق شو ټول نو دا کافي دي؛ ځکه "**المجتهدين**" کښې "**الف لام**" استغراقي دي، پدې سره رد وشو په بعضو معتزلو باندې چې هغوئ وائي: که بعضي **مجتهدين** اتفاق وکړي نو هم کافي کيږي "**على أمر من الأمور**" کښې دې خبرې ته اشاره شوه چې په هر امر باندې دا اتفاق صحيح کيږي، عام ددې نه که ديني امر وي او که دنياوي، که مثبت وي او که منفي، که شرعي وي او که عقلي، دغه شان که د مسائلو اجتهاديو نه وي او که د غير اجتهاديو نه وي؛ پدې سره رد وشو په بعضي نورو باندې چې هغوئ وائي په مسئله شرعي باندې اجماع صحيح ده او په دنياوي باندې صحيح نه ده.

---

[1] لم اجده بهذا اللفظ و بلفظ اخر هكذا فى: [الحدود في الأصول (ص: ١١٧)] اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة، وفى:[شرح مختصر الروضة (٣/ ٦)]، اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ.وفى :[العدة في أصول الفقه (١/ ١٧٠)]، اتفاق علماء العصر على حكم النازلة.

٤ـ ركن د اجماع: رُكن د اجماع دوه/٢ قسمه دے ١ـ **عزيمت**: چې ټول مجتهدين تكلّم وكړې يا يو كار شروع كړې يا اعتقاد وكړې او څوك دهغې خلاف ونه كړې ، ديته اجماع صريحې وائې. ٢ـ **رخصت**: چې بعضي تكلّم وكړې او بعض سكوت وكړې سره ددې نه چې خبره ورته ورسيګې او دومره مُده هغوئ ته وركړے شي چې هغوئ پکښې تأمّل كولے شي او رد يې ونه كړو نو دا به اجماع وې ، ديته اجماع سكوتې وائې ، پديكښې د امام شافعي ﷺ خلاف دے چې اجماع سكوتې معتبر نه ده ، خو زمونږ په نزد باندې اجماع سكوتې هم معتبره ده ؛ ځكه سكوت په معرض د بيان كښې بيان دے.

٥ـ أهليّة مَنْ يَنْعَقِد بِهِم الإجماع: كه مسئله اجتهادې وه نو اجماع د مجتهد به معتبر وې او كه اجتهادې نه وه ؛ نو بيا د غير مجتهد اجماع هم معتبر ده.

٦ـ شرط د اجماع: شرط اجماع د ټولو ده او د يو/١ كس خلاف كول به مانع وې په وقت د انعقاد د اجماع كښې لكه د ډيرو خلقو هغه چې مانع وې ، البته بعضي معتزلة وائې چې اجماع منعقد كيږې په اتفاق د اكثرو ؛ ځكه حق د جماعت سره دے ، لكه نبي ﷺ فرمائې: ﴿**يد الله علي الجماعة ومن شذ شذ في النار**﴾[1] دويم/٢ دليل يې عقلې دے چې د ټولو مجتهدينو راجمع كيدل ممكن نه دې د وجه د كثرت د هغوئ نه او د وجة د بُعد د بِلادو او أماكنو نه ، زمونږ د طرف نه جواب دا دے چې د حديث مقصد دا دے چې اجماع منعقد شي د هغې نه بعد څوك ددې نه انكار كوې نو جهنم ته به ځي په حين د انعقاد كښې انكار نه دے مراد ، او د عقلې دليل نه جواب دا دے چې په مخكښې دور كښې د ټولو مجتهدينو راجمع كيدل ممكن وو د وجه د قِلَّت د عدد د هغوئ نه او پدې زمانه كښې دټولو مجتهدينو راجمع كيدل ممكن دې د وجې د كثرت د عُدَدْ ـ سامان ـ نه.

٧ـ حكم د اجماع: ثابتيګې به مراد پدې سره شرعاً په طريقه د يقين.

٨ـ سبب د اجماع: د اجماع دپاره سبب دوه/٢ قسمه راځي ١ـ **داعي إلى إنعقاد الإجماع** ٢ـ **سبب ناقل إلينا** ؛ داعي چې انعقاد د اجماع ته وې نو كله كتاب وې ، كله أخبار احاد وې او كله قياس وې ، مثال د هغې چې په كتاب سره اجماع شوې وې ، لكه: اجماع كول په حُرمت د امهاتو او بناتو چې سبب د هغې دپاره دا قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾[2] او هغه اجماع چې په خبر واحد سره شوې وې ، لكه: اجماع كول د مجتهدينو په عَدَمِ جواز د بَيْعُ الطَّعام كښې مخكښې د قبض نه او ددې دپاره سبب هغه حديث دے چې تا يو/١ څيز واغستلو او قبضه دې پرې نه وې كړې نو د قبض كولو نه مخكښې هغه مه خرڅوه او هغه اجماع چې منعقد شوې ده په سبب د قياس ، لكه:

---

[1] شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٤/ ١١٣٣).
[2] سورة النساء ، الأية:٢٣.

تفاضل په وریژو کښې حرام دے، سبب د هغې دپاره قیاس دے چې په اشیاء ستۀ کښې مجتهدینو وئیل دې چې کله اتحاد د جنس او قدر وي نو په هغې کښې تفاضل حرام دے، ابن حزم ظاهرې رحمه الله وائي: چې انعقاد د اجماع په دلیل قطعی سره کیږي، په خبر واحد او قیاس سره نه منعقد کیږي؛ ځکه ددې په وجه باندې تیقن نه راځي، او بعضې اهل ظواهر وائي چې په خبر واحد باندې انعقاد د اجماع کیږي خو په قیاس باندې نه کیږي؛ ځکه قیاس کښې د خلقو اختلاف دے چې دا حجت دے او که نه دے، او زمونږ بعضې علماء وائي چې اجماع په کتاب الله، خبر متواتر، خبر مشهور، خبر واحد او قیاس ټولو سره منعقد کیدے شي، دویم/٢ سبب ناقل دے مونږ ته؛ اجماع چې مونږ ته رانقل شي نو دا پشان د نقل کولو د سنت ده، دا نقل د سنت کله په طریقه د تواتر وي قطعیت راولي؛ نو دغه شان اجماع هم چې په تواتر سره رانقل شي نو قطیعت راولي، کله په طریقه د شُهرت او خبر واحد سره وي، چې دا ظَنّیت پیدا کوي، نو اجماع به هم داسې وي، خو د خبر واحد ظنیّت به د خبر مشهور نه خکته وي.

نهمه/٩ او لسمه/١٠ خبره چې اقسام د اجماع او د هغې تفصیل دے؛ ددې تفصیل په کتاب کښې راځي.

پدې مقام کښې یو بل مَبْحَثْ دے چې اجماع حجت دے او که نه دے؟ د اجماع په حجیت باندې د اهل سنت والجماعت اتفاق دے، بعضې معتزلة او خوارج ددې د حجیّت نه انکار کوي؛ د هغوئ دلیل دا دے چې د اجماع وجود ممکن نه دے؛ ځکه د ټولو مجتهدینو راجمع کیدل ممکن نه دي د وجې د بُعد د بِلادو او أماکنو نه، زمونږ دپاره دلیل کتاب الله هم دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾[١] او دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[٢] امام شافعي رحمه الله نه چا تپوس کړے وو چې ستا سره قرآن کښې څه دلیل دے په حجیّت د اجماع، نو امام شافعي رحمه الله مُهلت طلب کړو او قرآن یې درې سوه/٣٠٠ کرته مطالعه کړو، او دا آیت یې ورته په دلیل کښې اوئیلو، احادیث هم په حجیّت د اجماع باندې شته ١- **﴿لا تجتمع أمتي على ضلالة﴾**[٣] ٢- **﴿لم يكن الله ليجتمع امتى على الضلالة﴾**[٤] ٣- **﴿مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ﴾**[٥] ٤- **﴿عليكم بالسواد الأعظم﴾**[٦] بل روایت کښې راځي: **﴿اتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في**

---

(١) سورة آل عمران، الأية:١٠٣.
(٢) سورة النساء، الأية:١١٥
(٣) جامع بيان العلم وفضله (١/ ٧٦٠).
(٤) لم اجده.
(٥) موطأ مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص: ٩١).
(٦) مسند أحمد مخرجا (٣٠/ ٣٩٢).

النار﴾[1] ٥ـ ﴿يد الله على الجماعة ومن يَّشُذَّ شَذَّ في النار﴾[2] ٦ـ ﴿عن معاذ بن جبل، أن رَسُول اللهَّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم، يأخذ الشاذة والقاصية والناحية، وإياكم والشعاب، وعليكم بالجماعة ﴾[3] ٧ـ ﴿من خرج من الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربق الإسلام من عنقه﴾[4] او د هغوئ د دليل نه جواب محكښې تير شو چې محكښې زمانه كښې د هغوئ راجمع كيدل ممكن وو د وجه د قلت د عَدد نه او پدې زمانه كښې راجمع كيدل ممكن دي د وجې د كثرت د عُدَدْ نه ، دليل عقلي نه هم اجماع ثابت ده پدې شان چې زمونږ نبی ﷺ خاتم النبيين دے ، د نبی ﷺ شريعت به تر قيامته هميشه وي ، لهٰذا كه داسې حادثه رامخې ته شي چې په هغې كښې نص قطعي نه وي ؛ نو په هغې باندې د حكم لګولو دپاره اجماع جائز شوه.

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمِ الإِجْمَاعُ، قَالَ بَعْضُهُم: لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِلصَّحَابَةِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِأَهْلِ المَدِينَةِ، وَقَالَ بَعْضُهُم: لَاإِجْمَاعَ إِلَّا لِعِتْرَةِ الرَّسُولِ ﷺ، وَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّ إِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ أَهْلِ العَدَالَةِ وَالإِجْتِهَادِ حُجَّةٌ، وَلَاعِبْرَةَ بِقِلَّةِ العُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِم، وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلىٰ ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوتُوا، وَلَابِمُخَالَفَةِ أَهْلِ الهَوىٰ فِيمَا نُسِبُوا بِهِ إِلَى الهَوىٰ، وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْىَ لَه فِى البَابِ إِلَّا فِيمَا يَسْتَغْنِى عَنِ الرَّأْيِ

ترجمه: *اختلاف كړے دے خلقو په باره د هغه چا كښې چې منعقد كيږي په سبب د هغوئ سره اجماع ، وئيل دي بعضو پدوئ كښې: چې نشته اجماع مګر دپاره د صحابؤ ، او وئيل دي بعضو پدوئ كښې: چې نشته اجماع مګر دپاره د اهل المدينة ، او وئيل دي بعضو پدوئ كښې: نشته اجماع مګر دپاره د أهل قرابة د رسول الله ﷺ ، او صحيح زمونږ په نزد باندې چې اجماع د علماؤ د هرې زمانې د أهل العدالة والإجتهاد نه حجت دے او نشته عبرت په قلت د علماؤ او په كثرت د علماؤ او نشته عبرت مضبوط والي لره په اجماع باندې تردې پورې چې دوئ مړه شي ، او نشته اعتبار مخالفت د أهل هواء لره په هغه امر كښې چې د دوئ نسبت كړے شوې وې په دغه امر سره بدعت ته ، او نشته اعتبار مخالفت د هغه چا لره چې نه وي رأى د هغه پدې باب كښې مګر په هغه حكم كښې چې هغه مُسْتَغني وي د رائے نه*

تشريح: ﴿اختلف الناس﴾ غرض د مصنف ﷬ اوّل مبحث ذكر كول دي ، چې اجماع په چا سره منعقد كيږي ، دې مسئله كښې اختلاف دے ، مصنف ﷬ څلور مذهبه ذكر كوي ؛ اوّل مذهب د ادؤد ظاهري ﷬ ، يو روايت د امام احمد بن حنبل ﷬ او د بعضي شيعو دے ، د هغوئ دعوىٰ مصنف ﷬ په ﴿لا إجماع إلا للصحابة﴾ سره ذكر كوي ؛ چې صرف د صحابه كرامو ﷺ اجماع لره به اعتبار وي ،

[1] شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٢/ ٦٤٣).
[2] لم اجد على هذا ولفظ : [شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٤/ ١١٣٣)] هكذا ،يد الله علي الجماعة ومن شذ شذ في النار.
[3] إبطال التأويلات (ص: ٤٥٥).
[4] مسند أحمد مخرجا (٢٩/ ٣٣٦).

دويم/٢ مذهب د امام مالک ﷫ او د هغه د تابعدارو دے ، د دوئ دعوىٰ مصنف ﷫ په ﴿لا إجماع إلا لأهل المدينة﴾ سره ذکر کوې ؛ چې صرف اجماع د اهل مدينة والا معتبر ده ، دريم/٣ مذهب د زيدية او امامية فرقې دے په روافضو کښې د دوئ دعوىٰ مصنف ﷫ په ﴿لا إجماع إلا لعترة الرسول ﷺ﴾ سره ذکر کوې ؛ چې صرف د اهل قرابة د رسول الله ﷺ اجماع معتبر ده ، څلورم مذهب دجُمهورو ﷭ دے او دا راجح عند المصنف ﷫ دے ؛ نو ځکه مصنف ﷫ اوئيل: ﴿والصحيح عندنا..﴾ چې اجماع د علماؤ دهرې زمانې چې أهل العدالة والإجتهاد وې ، معتبرولے شي.

اوّل مذهب دپاره يو/١ دليل کتاب الله دے ، الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾(١) دغه شان بل ځائے فرمائې: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾(٢) استدلال داسې کوې چې پدې آيتونو سره إجماع ثابتيږي ، پديکښې خطاب موجودينو ته دے او موجود په هغه وقت کښې صحابه کرام ﷺ وو ، لهذا د صحابه کرامو ﷺ اجماع به معتبر وې او غير د صحابؤ اجماع به معتبر نه وې ؛ ځکه هغوئ په هغه وقت کښې معدوم وو ، دويم/٢ دليل د سنت نه دے چې نبي ﷺ د صحابة کرامو ﷺ په باره کښې پيش ګويي ورکړې ده د بهترئ فرمائې: ﴿**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**﴾(٣) او دا خبره غير د صحابؤ باره کښې نه ده راغلې ، دريم/٣ دليل عقلي دے چې په اجماع کښې اتفاق د ټولو شرط دے ، او اتفاق صرف د صحابؤ راتلے شي د وجې د قِلّت د صحابة کرامو ﷺ نه او پدې زمانه کښې اتفاق نه شي راتلے د وجې د کثرت د روسته امة نه ، مختاره عِنْدَ المُصنف ﷫ دا مذهب نه دے ؛ نو د دوئ د دلائلو نه به جواب کول وې ، د اوّل استدلال نه جواب دا دے چې ستاسو استدلال مستلزم دے نقصاناتو لره ؛ اوّل نقصان دا راځې چې کوم صحابة کرام ﷺ د نزول د وحي په وقت کښې موجود وو او بيا هغوئ وفات شو ؛ نو د باقي مانده صحابه کرامو ﷺ اجماع دې منعقد نه شي ؛ ځکه د بعضي په وفات سره د ټولو اجماع نه ګرځي ، حالانکه د اجماع د صحت دپاره د ټولو اتفاق ضرورې دے ، دويم/٢ نقصان دا راځې چې کوم صحابه کرام ﷺ ددې آيت د نزول په وقت کښې نه وو مسلمانان شوې ؛ نو د هغوئ اجماع دې هم معتبره نه شي ، دريم/٣ نقصان دا راځې چې د صحابة کرامو ﷺ نه وروسته امت دې په احکامو باندې مخاطب نه شي ؛ ځکه تاسو وايئ خطاب موجودينو ته کيږي او په هغه وقت کښې وروسته امت موجود نه وو ؛ نو معلوم شوه چې دا خطاب عام دے موجودينو او معدومينو دواړو ته ، د دويم/٢ استدلال نه جواب دا دے چې دا حديث دلالت کوې په فضيلت د صحابؤ او فضيلت د صحابؤ

---
(١) سورة ال عمران، الأية:١١٠.
(٢) سورة البقرة، الأية:١٤٣.
(٣) تحفة الأحوذي (١٠/ ١٥٥).

مستلزم نه دے عدم اجماع لره په غیر د صحابؤ کښې ؛ ځکه نصوص چې دلالت کوې په حجیت د اجماع باندې نو په هغې کښې تخصیص د صحابؤ نشته او دعقلې دلیل نه جواب دا دے چې په هر زمانه کښې اتفاق راتلے شي ، د صحابه کرامو ﷺ په زمانه کښې اتفاق راتلے شو د وجې د قِلّت د عَدَد نه او د هغوئ نه وروسته اتفاق راتلے شي د وجې د کثرت د عُدَد ـ وسائل او سامان ـ نه.

دویم/٢ مذهب دپاره دلیل نقلې حدیث د نبی ﷺ دے چې په هغې کښې د مدینة او أهل مدینة فضیلت بیان شوے دے ، نبی ﷺ فرمائي: ﴿الْمَدِينَةُ تَنْفِي خَبَثَهَا كَمَا يَنْفَى الْكِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ﴾[١] او مراد ددې خبث نه خطاء ده ؛ نو پدې حدیث کښې نبی ﷺ د مدینة او اهل مدینة د خطایې د ختمیدو بیان کړے دے او د غیر د صحابؤ دپاره دا نشته ؛ نو د مدینې والا قول به صحیح وې او د چا قول چې صحیح وې نو هغه حجت وې ، دویم/٢ دلیل دا دے چې مدینة دَارُالهجرت وو ، د دین او علم لوئ مرکز وو او مَدْفَن د نبی ﷺ وو ، د مدینې خلق په قرآن او سنت باندې ډیر واقف وو په مقابله د غیر مدینې والا کښې ؛ نو ددې وجه نه د مدینې والا اجماع به حجت وې او غیر د مدینې والا اجماع به حجت نه وې ، عِنْدَ المصنف ﷺ دا مذهب هم مختاره نه دے نو ددوئ د استدلالاتو نه به جواب کول وې ؛ د اوّل استدلال نه جواب دا دے چې په حدیث کښې د "**خبث**" نه مراد "*آب وہوا*" د مدینة ده چې د نبی ﷺ د راتلو نه مخکښې ډیره خرابه وه او د نبی ﷺ د راتلو سره بهتره شوه یا دا محمول دے په نفی د **خبث** د رسول الله ﷺ په زمانه کښې ، یا ددې نه د مدینې والا فضیلت معلومیږې او دا دلالت نه کوې په فضیلت د غیر مدینة والا باندې ؛ ځکه فضیلت خو مکې او اهل مکې والا لره هم ثابت دے د وجې د مقدّس مقاماتو نه په مکه مکرّمه کښې ؛ نو بیا خو پکار دا ده چې صرف د أهل مکې اجماع معتبر شي او غیر د مکې والا اجماع معتبر نه شي ، خو اصل خبره دا ده چې په اجماع کښې مکان یا زمان لره دخله نشته ، بلکه عدالت او اجتهاد لره پکښې دخله ده ، عام ددې نه که دا اجتهاد او عدالت د مدینې والا وې او که غیر د مدینې والا وې.

د دریم/٣ مذهب دپاره یو/١ دلیل د قرآن کریم آیت دے چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٢] طریقه د استدلال دا ده چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د أهل بیتو نه نفی د رجس وکړه او دا یې په طریقه د حصر سره وکړه او مراد د رجس نه خطاء ده ؛ نو معنیٰ دا چې خطاء به صرف أهل بیت نه کوې او د أهل بیتو نه علاوه نورو خلقو دپاره دا خصوصیت نشته ، لهٰذا د اهل بیتو قول به صواب وې او قول صواب حجت وې ، دویم/٢ دلیل حدیث د نبی ﷺ نه استدلال کوې چې نبی ﷺ فرمائي: ﴿**إِنِّی تاركٌ فیكم أمرین ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب**

---

[١] حلیةالأولیاءوطبقاتالأصفیاء (٦/ ٣٣١)
[٢] سورة الأحزاب،الأیة:٣٣.

الله و عترتی﴾[1]، بيا دا أهل بيت علی، حسن، حسين ﷺ او فاطمة ﷺ دي، دريم/٣ دليل دا دے چې أهل بيتو ته شرافت د نسب حاصل وو، هغوئ په احوالو د نبی ﷺ ډير خه پوهيدل د غيرو نه، دا مذهب هم عند المصنف ﷺ مختاره نه دے نو د هغوئ د استدلالاتو نه جوابات کول دي، د اوّل استدلال نه جواب دا دے چې په آيت کښې د رجس نه مراد خطائې نه ده بلکه نفی د تهمت مراد ده او ددې آيت تعلق د ازواج مطهرات سره دے؛ ځکه مخکښې آيت کښې د ازواج مطهرات ذکر دے ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾[2] او بيا دا خطاب تر دې آيت پورې جارې دے، يا دا چې دا آيت په نفس فضيلت د أهل بيت دلالت کوي او فضيلت د أهل بيتو مستلزم نه دے نفی د اجماع د غير لره، د دويم/٢ استدلال نه يو/١ جواب دا دے چې دا حديث ثابت نه دے بلکه صحيح حديث هغه دے چې: ﴿تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَاتَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِّ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ﴾[3] او که بالفرض دا ثابت شي؛ نو پديکښې فضيلت د عِتْرة راځي او فضيلت د عِتْرة مستلزم نه دے نفی د اجماع د غير عِتْرة لره، او د عقلي دليل نه جواب دا دے چې په اجماع کښې شرافت د نسب لره اعتبار نشته بلکه عدالت او اجتهاد لره اعتبار دے.

په نزد د مصنف ﷺ مذهب د جمهورو ﷺ مختاره دے نو ځکه وائي: ﴿والصحيح عندنا..﴾ چې صحيح خبره هم دا ده چې اجماع د هرې زمانې د علماؤ چې اهل د عدالت او اجتهاد وي؛ نو حجت دے، وجه دا ده چې کوم نصوص دلالت کوي په حجيّت د اجماع که آيتونه دي او که احاديث؛ نو هغه ټول پدې دلالت کوي چې امت د نبی ﷺ ته الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عصمت ورکړے دے چې دا ټول په ګمراهی نه شي راجمع کيدے او په امت کښې چې څنګه صحابة دي نو غير صحابة هم دي، دغه شان څنګه چې مديني والا دي نو غير مديني والا هم دي، دغه شان څنګه چې عِتْرة دي نو غير عِتْرة هم دي، البته عدالت او اجتهاد پکښې شرط دے.

﴿ولا عبرة بقلّة العلماء﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره په بعضي نورو علماء باندې رد کول دي چې هغوئ څه شرطونه لګول دي، عند المصنف ﷺ هغه صحيح نه وو نو رد پرې کوي، چې هغه بعضي اصولين، امام الحرمين او د هغه أتباع دي چې هغوئ وائي: اجماع به هله حجت وي چې په هغې کښې دومره **أهل العدالت والإجتهاد** راجمع شوي وي لکه څومره چې په خبر متواتر کښې وي او په خبر متواتر کښې د دومره خلقو راجمع کيدل شرط دي چې عقل جائز نه ګنړي د هغوئ

---

[1] لم اجد علی هذا اللفظ ولفظ :[المستدرك على الصحيح ينللحاكم (٣/ ١١٨)] هكذا، ﴿إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا إِنِاتَّبَعْتُمُوهُمَا،وَهُمَا: كِتَابُ الله، وَأَهْلُ بَيْتِي عِتْرَتِي﴾ .

[2] سورة الأحزاب،الأية:٣٢.

[3] موطأمالكتعبدالباقي (٢/ ٨٩٩)

راجمع کيدل په دروغو باندې؛ نو دلته به هم دومره مجتهدين وې چې عقل د هغوئ راجمع کيدل جائز نه گنړل په دروغو او باطل باندې، لکه څنګه چې په خبر واحد کښې دومره مقدار ته ونه رسيګې؛ نو احتمال د صدق او کذب لرې؛ نو دغه شان په اجماع کښې هم دې مقدار ته و نه رسي نو احتمال د بُطلان لرې، ليکن مصف رحمه الله په هغوئ رد وکړو چې دې لره اعتبار نشته؛ ځکه نبي ﷺ دا فرمائيل دي چې زما امت به نه راجمع کيږي په باطل باندې، د کثرت او قلت شرط يې پکښې نه دے لګولے.

البته پدې خبره کښې اختلاف دے د جمهورو رحمهم الله چې داسې وقت راشي چې صرف يو مجتهد وې، نو ددې مجتهد دا اجماع به حجت وي او که نه به وي، بعضى وائي دده دا قول حجت دے؛ ځکه کوم دليل چې راغلے دے په حجيت د اجماع باندې نو په هغې کښې د يو/١ او ډيرو ذکر نشته او په يو/١ باندې هم د امت اطلاق شوے، لکه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١٢٠﴾[1]، دويم/٢ قول دا د ے چې په اجماع کښې د يو/١ کس قول حجت نه ګرځي؛ ځکه اجماع کښې ماده د "اجتماع" ده او اجتماع کښې كَمْ از كَمْ دوه/٢ کسان يا د دوو/٢ نه زيات پکار دې او ابراهيم عليه السلام باندې د امت اطلاق مجازاً شوے دے د وجې د تعظيم د هغه نه. (دا قول د نامي والا دے چې راجح دے)

﴿و لا بالثبات على ذٰلک﴾ پدې سره يې رد وکړو په بعضې نورو باندې؛ چې کله مجتهدين په يوه/١ خبره باندې اجماع وکړي، نو تر مرګه پورې د هغوئ پدې خبره باندې اتفاق شرط دے او که نه دے شرط؟ پدې مسئله کښې څلور/٤ اقوال دي ١ـ تر مرګه پورې ثبات نه دے شرط؛ يعني نه دے شرط ختميدل د زماني د هغه چا چې اجماع يې کړې وې دپاره د انعقاد د اجماع مطلقاً [جمهور علماء] ٢ـ شرط دے مطلقاً؛ ځکه کله چې دوئ ژوندي وې، نو دا امکان شته چې دوئ ددې اجماع نه رجوع وکړي يا بعضې رجوع وکړي يا نور خلق خلاف وکړي [امام احمد بن حنبل] ٣ـ په اجماع سکوتي کښې د ټولو مرګ شرط دے او په صريحي کښې شرط نه دے [ابو اسحٰق أسفرائي، صاحب الأحكام] ٤ـ که ددې سند قياس وو نو بيا د ټولو مرګ شرط دے او که سند يې د قياس نه علاوه بل څه وو بيا شرط نه دے [امام الحرمين]، خو مختاره عند المصنف رحمه الله اوّل قول دے؛ ځکه پدې نورو باندې يې رد وکړو.

﴿ولا بمخالفة أهل الهوىٰ﴾ غرض د مصنف رحمه الله پدې عبارت سره بيان د واقع دے؛ چې کله اجماع منعقد شوه په يو څيز باندې او أهل بدعو د هغې اجماع نه خلاف وکړو او دا خبره داسې وه چې د دوئ د خواهش سره يې تعلق ساتلو نو دې مخالفت لره اعتبار نشته؛ ځکه اجماع منعقد شوې وه د ابوبکر صديق رضي الله عنه په خلافت باندې او وروسته روافضو د هغې نه انکار کړے، خو دا انکار

[1] سورة النساء، الأية: ١٢٠.

دهغوئ د خواهش د وجې نه وو ؛ نو هغې لره اعتبار نشته ﴿ولا بمخالفة من لا رأى له﴾ دغه شان اعتبار نشته مخالفت د هغه چا لره چې د هغه رائے نه وې په باب د اجماع کښې ، لکه: عوام شو او هغه خلق چې هغوئ مرتبې د اجتهاد ته نه وې رسيدل ، خو دا په هغه احکامو کښې چې هغه د اجتهاد نه مستغنی نه وې ، ها....! که داسې احکام وو چې په هغې کښې اجتهاد ته ضرورت نه وو ، عام خلق هم په هغې پوهيده نو بيا مخالفت د غير مجتهد لره هم اعتبار شته ، لکه: عدد د رکعتونو نقل کول شو يا د قرآن کريم نقل کول شو.

تشريح مراتب الاجماع

ثُمَّ الإِجْمَاعُ عَلىٰ مَرَاتِبَ، فَالأَقْوىٰ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا؛ لِأَنَّه لَاخِلَافَ فِيه، فَفِيهِم أَهْلُ المَدِينَةِ وَ عِتْرَةُ الرَّسُولِ ﷺ، ثُمَّ الَّذِى ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِم وَسُكُوتِ البَاقِينَ؛ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِى الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ دُونَ النَّصِّ، ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلىٰ حُكْمٍ لَمْ يَظْهَر فِيهِ قَوْلُ مَنْ سَبقَهُمْ مُخَالِفاً، ثُمَّ إِجْمَاعُهُم عَلىٰ قَولٍ سَبقَهُم فِيهِ مُخَالِفٌ، فَقَدْ إِخْتَلَفَ العُلَمَاءُ فِى هٰذَا الفَصْلِ، فَقَالَ بَعْضُهُم: هٰذَا لَا يَكُونُ إِجْمَاعاً؛ لِأَنَّ موتَ المُخَالِفِ لَا يُبْطِلُ قَولَهُ، وَعِنْدَنَا إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ الخِلَافُ، وَفِيمَا لَمْ يَسبُقْ لٰكِنَّه فِيمَا لَمْ يَسْبُقْ فِيهِ الخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ المَشْهُورِ مِنَ الحَدِيثِ، وَفِيمَا سَبَقَ فِيهِ الخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الآحَادِ، وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَينَا إِجْمَاعُ السَّلَفِ بِإِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلىٰ نَقْلِه كَانَ فِى مَعْنَى نَقْلِ الحَدِيثِ المُتَواتِرِ، وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَينَا بِالإِفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالآحَادِ وَ هُوَ يَقِينٌ بِأَصْلِه لٰكِنَّه لَمَّا انْتَقَلَ إِلَينَا بِالآحَادِ أَوجَبَ العَمَلَ دُونَ العِلْمِ وَ كَانَ مُقَدَّماً عَلَى القِيَاسِ

ترجمه: *بيا د اجماع څو مرتبې دي ، ډيره قوي اجماع د صحابؤ ده په طريقه د تصريح ؛ ځکه پدې اجماع کښې د چا خلاف نشته ، پديکښې مديني والا هم دي او عترة د رسول ﷺ هم دے ، بيا هغه اجماع ده چې ثابت شوي وې دا اجماع په تصريح د بعضو د دوئ نه او په چُپ والي د باقي مانده د دوئ نه ؛ ځکه سکوت په دلالت کولو کښې په تقرير د حکم کښې خکته دے د تصريح کولو نه ، بيا اجماع د هغه چا چې پس د صحابؤ نه وې په يو/ حکم باندې چې نه وې ظاهر شوے په هغې کښې قول د هغه چا چې د دوئ نه مخکښې تير شوي دي په داسي حال کښې چې دغه قول د **مَنْ سَبَقَ** مخالف وې ، بيا اجماع د تابعينو ده په يو/ قول چې تير شوے وې په دغه قول کښې **مُخَالِفٌ** ، په تحقيق سره اختلاف کړے دے علماؤ پدې قسم کښې ؛ نو وئيل دي بعضو پدوئ کښې چې دا قسم اجماع نه کرځي ؛ ځکه مرګ د مخالف نه باطلوې قول د هغه او زمونږ په نزد باندې اجماع د علماؤ د هرې زمانې حجت دے په هغه څه کښې چې اختلاف پکښې مخکښې تير شوے وې او په هغه څه کښې چې اختلاف پکښې مخکښې نه وې تير شوے ، ليکن اجماع «**من بعد الصحابة من التابعين**» په هغه حکم کښې چې مخکښې پکښې خلاف نه وې تير شوے په منزله د مشهور مِنَ الحديث ده او په

هغه څه کښې چې تیر شوے وې مخکښې په هغې کښې خلاف په منزله د صحیح مِنَ الآحاد ده او کله چې رانقل شی مونږ ته اجماع د تیر شوو خلقو په اجماع د علماؤ د هرې زمانې په نقل ددې ، نو داکیږې په معنیٰ د نقل کولو د حدیث متواتر کښې او کله چې رانقل شي مونږ ته اجماع په افرادو ـ احادو ـ سره ، نو کیږې پشان د نقل کولو د سنت په طریقه د احاد ، نو کیږې پشان دنقل کولو د سنت په طریقه د احادو سره او دا اجماع د اصل په اعتبار سره یقیني ده ، لیکن کله چې نقل شوه مونږ ته په اخبار احادو سره ؛ نو واجبوې عمل نه علم او وې به دا اجماع مقدّم په قیاس باندې*

تشريح: ﴿ثم الإجماع على مراتب﴾ غرض د مصنف ﷫ پدې عبارت سره د اجماع اقسام ذکر کول دې په اعتبار د مرتبة سره ، اجماع دپاره څلور/٤ مراتب دې ؛ لکه څنګه چې د نص دپاره څلور/٤ مراتب وو: دلالة النص ، اشارة النص ، عبارة النص ، اقتضاء النص ؛ دغه شان د حدیث دپاره درې/٣ مراتب وو: خبر متواتر ، خبر مشهور ، خبر واحد او بعضي د بعضو نه أقویٰ دې ، نو دغه شان د اجماع هم څلور/٤ مراتب دې او بعضي د بعضو نه أقویٰ دې. ﴿فالأقویٰ اجماع الصحابة﴾ دې سره اوّل قسم ذکر کوې په اعتبار د مرتبې سره چې هغه اجماع د صحابؤ ده په طریقه د تصریح سره او دا ډیره أقویٰ ده ؛ په طریقه د تصریح معنیٰ دا چې صحابهٔ کرام ﷵ صراحةً ټول اوائې: «**أجمعنا على كذا**» ، لکه: اجماع د صحابه کرامو ﷵ په خلافت د ابوبکر صدیق ﷛ باندې ، بیا دې اجماع ته أقویٰ د دوو/٢ وجوهو نه وائې ، یو/١ دا د کیفیت په اعتبار سره أعلیٰ ده ؛ ځکه تصریح پرې شوې ده او دویم/٢ د کمیت په اعتبار سره هم أعلیٰ ده ؛ ځکه پدیکښې د چا خلاف نشته ، څوک چې اجماع د اهل مدینة والا معتبر وائې نو د هغوئ قول پکښې هم راغلو ، څوک چې د **عِتْرَةُ الرسول** اجماع معتبر وائې نو د هغوئ قول پکښې هم راغلو او څوک چې اجماع د صحابؤ معتبر وائې نو د هغوئ قول پکښې هم راغلو ، دا پشان د خبر متواتر شوه ، څنګه چې خبر متواتر مفید د **عِلْمُ الیقین** دے نو دا اجماع هم مفید د **عِلْمُ الیقین** ده ، لهٰذا ددې منکر به کافر وې پشان د خبر متواتر.

﴿ثم الذی بنص بعضهم..﴾ ددې ځائے نه دویم/٢ قسم ذکر کوې په اعتبار د مرتبې سره ؛ چې صحابه کرام ﷵ په یو امر باندې اجماع وکړې ، نو بعضي پکښې تصریح وکړې او بعضي سکوت ، دیته اجماع سکوتې وائې او دا په درجه کښې د اوّل قسم نه لاندې ده ؛ ځکه دلالت د تصریح په تقریر د حکم باندې أعلیٰ دے او دلالت د سکوت په تقریر د حکم باندې أدنیٰ دے ، بیا دا خبره چې اجماع سکوتې حجت دے ؛ نو دا دجمهورو ﷭ مسلک دے ، د بعضو ، لکه: امام شافعی، عیسیٰ بن ابان ﷭ او د بعضي معتزلؤ په نزد باندې اجماع سکوتې حجت نه دے ، دلیل دا وائې چې په سکوت کښې ډیر احتمالات شته ، دا احتمال هم شته چې دا د وجې د خوف او هیبت نه وې ، لکه: عمر ﷛ په مسئله د **عَوْل** کښې د صحابه کرامو ﷵ نه مشوره طلب کړه ، د عمر ﷛ رائے دا وه چې دا جائز

دے ، صحابه کرامو ﷺ په هغه وقت کښې سکوت وکړو ، بیا چې کله عمر ﷺ وفات شو ، نو عبد الله بن عباس ﷺ ددې خلاف وکړو چې **عَول** جائز نه دے ، چا ترې تپوس وکړو چې تا د عمر ﷺ په موجودګۍ کښې خلاف ولې نه کوو ؛ نو هغه اوئیل: «**کان رجلاً مهیباً**» چې هغه ډیر بارعبه سړے وو نو پدې وجه باندې خلاف ما ونه کړو ، او کله دا سکوت د وجې د ادب نه وي ، لکه: علی ﷺ بعضی مسائلو کښې سکوت کړے وو ، او کله د وجې د سوچ او فکر نه وي ، او کله د وجې د غصې نه وي ، او کله د وجې د رضاء نه وي ؛ نو د رضاء سره سره دا نور احتمالات هم راغله ، لهٰذا ددې ګنړ احتمالاتو د وجې نه دا حجت نه ګرځي ، خو د جمهورو ﷺ مسلک دا دے چې تصریح د بعضو او سکوت د بعضو وشي نو دا اجماع حجت دے ؛ ځکه تصریح د ټولو مشکل ده او د عادت نه هم خلاف ده او دغه احتمالات چې صحابه کرامو ﷺ یا **مجتهدینو** ﷺ د وجه د خوف او هیبت نه سکوت کړے وي ؛ نو دا د شان د صحابؤ ﷺ او **مجتهدینو** ﷺ نه خلاف دے ، چې هغوئ یو/١ حق اوینې او د هغې نه سکوت وکړې ، سره ددې نه چې بعضې روایاتو کښې راځي: ﴿**الساکت من الحق شیطان أخرس**﴾[١] او کومه واقعه چې دوئ د **عَول** رانقل کړې ده ، نو دا واقعه نه ده ثابت او دلیل یې دا دے چې عبد الله بن عباس ﷺ د عمر ﷺ د **مجلس شورىٰ** یو فرد وو او د عمر ﷺ په باره کښې راځي چې: ﴿**کان وقافا عند الحق**﴾ او دا دعاء به یې کوله چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دې په هغه چا باندې رحم وکړې څوک چې ماته زما غلطي وخایې ، او داسې نور هم واقعات دې چې عمر ﷺ ته به یو حق خبره چا وکړه نو هغې ته به یې رجوع کوله او پاتې شو دا احتمال چې کیدے شي مجتهد ته موقع د فکر نه وي ورکړے شوې ؛ نو مونږ مطلق سکوت نه وایو ، بلکه هغه سکوت چې اجماع منعقد شوه او هغه **مجتهدینو** ته ورسیده او د سوچ فکر مُده ختمه شوه او ده سکوت وکړو ، بیا دا اجماع د اوّل قسم نه خکته شوه په مرتبه کښې ، لهٰذا انکار کونکې ددې ته به کافر نه وئیلے کیږي.

﴿ثم الإجماع من بعد..﴾ ددې ځائے نه دویم/٢ قسم ذکر کوي د اجماع په اعتبار د مرتبې سره ، چې تابعین اجماع وکړې په یو/١ حکم باندې او د صحابؤ نه په هغې کښې نه خلاف ظاهر شوے وي او نه موافقت ، لکه: اجماع د تابعینو په جواز د **استصناع** باندې ، **استصناع** مقصد دا چې ته یو کاریګر ته د سائې ورکړې دځه څیز د جوړلو دپاره ، لکه: موچې ته دې اوئیل ماله څپلۍ جوړې کړه او هغه درته قیمت اوئیلو ، معاملة تامة شوه ، په وقت د عقد کښې مبیعه معدوم ده ؛ نو قیاس دا تقاضا کوي چې دا بیع دې صحیح نه شی ، لیکن ټولو تابعینو پدې باندې اجماع کړې ده او د صحابؤ نه پدیکښې قول نه د **مخالفت** ظاهر شوے او نه قول د موافقت ، نو دا اجماع پشان د خبر

---

[١] هذا قول من أقوال الصلحاء، لايصح نسبة هذا القول إلى رسول الله ﷺ كما نري بعضا من الرواد يستشهد بهذا العبارة على أنها من كلام النبى ﷺ.

مشهور ده، هغه چې څنګه مفيد د يو داسي علم وې چې هغه د متواتر نه کَمْ وې او د خبر واحد نه بره وې، نو دا قسم هم داسي علم فائده کوې، چې هغې ته ظَنْ وائي خو أعلیٰ د خبر واحد نه.

﴿ثم إجماعهم على قول..﴾ ددې ځائے نه څلورم/٤ قسم ذکر کوې په اعتبار د مرتبې سره، چې تابعين په يو/١ حکم باندې اجماع کړې وې او د صحابة کرامو ﷺ په هغه حکم کښې اختلاف تير شوے وې، لکه: د صحابة کرامو ﷺ په دور کښې په بيع د **أم ولد** کښې اختلاف تير شوے وو، د عمر ﷺ په نزد ناجائز او د على ﷺ په نزد جائز، بيا تابعينو اجماع وکړه د عدم جواز په بيع د **ام ولد** باندې، دا اجماع په منزله د خبر واحد ده، پدې شان چې څنګه خبر واحد مقدّم کولے شي په قياس باندې نو دا به هم مقدّم کولے شي په قياس باندې، البته پديکښې د علماؤ اختلاف شته، بعضي وائي لکه أهل ظواهر، ابوبکر سيرفى، امام احمد بن حنبل، امام الحرمين او ابو الحسن اشعرى ﷺ چې دا قسم اجماع حجت نه ګرځي؛ ځکه مرګ د مخالفت کونکي نه باطلوې قول د هغه لره، لکه څنګه چې د يو/١ مذهب والا مشر وفات شي نو د هغه په وفات سره دهغه دا مذهب نه باطليګي، نو دغه شان يوه/١ مسئله کښې چې اختلاف تير شو، نو د مخالِف په وفات سره د هغه قول نه باطليګي او کله چې د اجماع نه خلاف وشي نو هغه حجت نه وې؛ ځکه په اجماع کښې د ټولو مجتهدينو اتفاق شرط دے، لهٰذا دا اجماع هم حجت نه ګرځي.

﴿و عندنا اجماع..﴾ غرض د مصنف ﷺ صحيح قول ذکر کول دې، چې دا د ټولو احنافو او اکثرو شوافعو مسلک دے او دا مختاره عند المصنف ﷺ هم دے: چې اجماع د هرې زمانې د علماؤ حجت دے په هغه حکم کښې چې په هغې کښې د صحابؤ خلاف تير شوے وې او که نه وې تير شوے، البته دواړو/٢ کښې د درجې په اعتبار سره فرق دے، اجماع په هغه حکم کښې چې په هغې کښې د صحابؤ خلاف نه وې تير شوے، نو دا په منزله د مشهور مِنَ الحديث ده، لهٰذا منکر ددې ته نسبت د ګمراه کيدے شي په شان د خبر مشهور، او هغه چې خلاف پکښې تير شوے وې د صحابؤ نه، نو دا پشان د صحيح من الآحاد ده، لهٰذا که ددې نه څوک په تأويل سره خلاف کوې نو نسبت د ګمراه ورته نه شي کيدے.

﴿و إذا انتقل إلينا..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره تقسيم د اجماع کول دې په اعتبار د نقل سره، چې د صحابة کرامو ﷺ په زمانه کښې په يو/١ حکم باندې اجماع وشوه او بيا په هره زمانه کښې دا اجماع رانقل شوه په طريقه د اجماع سره، نو دا پشان د نقل د حديث متواتر ګرځي، لهٰذا څنګه چې حديث متواتر حجت قطعي دے او منکر د هغې کافر دے؛ نو دغه شان دا اجماع به هم حجت قطعي وې او منکر د هغې به کافر وې، لکه: اجماع شوه په خلافت د ابوبکر صديق ﷺ،

ددې نه چې څوک انکار کوي نو هغه به کافر وي، لهٰذا روافض او شيعة کافر دي د وجې د انکار د دوئ ددې اجماع نه.

﴿و إذا انتقل إلينا بالإفراد﴾ دا دويم/۲ صورت ذکر کوي د نقل، چې اجماع مونږ ته رانقل شی په افرادو ـ احادو ـ سره، نو ګرځي دا اجماع پشان د نقل کولو د سنت په طريقه د احادو سره، لکه: عَبيدة سلماني دا قول را نقل کړے دے چې اجماع کړي ده صحابه کرامو ﷺ په محافظت د څلورو/٤ رکعتونو **قَبْلَ الظُّهر** او دغه شان اجماع کړي ده صحابؤ چې په فجر کښې أسفار دے، خو دا اجماع مونږ ته په طريقه د احادو سره رانقل شوي ده؛ لهٰذا دا پشان د خبر واحد شوه، څنګه چې خبر واحد په اعتبار د اصل سره يقيني دے؛ ځکه قول د نبي ﷺ دے، نو دغه شان دا اجماع هم په اعتبار د اصل سره يقيني ده؛ ځکه اجماع امت کړي ده او د امت په باره کښې نبي ﷺ شهادت کړے دے د **عصمت عَنِ الخَطاء** نه، ليکن د نقل په اعتبار سره پديکښې ظَنّيت راغلے دے، نو دغه شان په اجماع کښې هم په اعتبار د نقل سره ظَنّيت راغلو؛ لهٰذا دا به وجوب د عمل روالي نه وجوب د علم، پشان د خبر واحد او د اکثرو علماؤ په نزد باندې دا اجماع به مقدّم کولے شي په قياس باندې؛ ځکه قياس ظَنِّيُّ الأصل دے او دا اجماع او خبر واحد د اصل په اعتبار سره يقيني دي.

تمّ باب الإجماع

تشريح الأصل الرّابع : القياس المستنبط

وهذا التّشريح يحتوي على تشريحات عديدة تالية :

- تشريح نفس القياس
- تشريح شرط القياس
- تشريح ركن القياس
- تشريح حكم القياس
- تشريح دفع القياس
- تشريح وجوه دفع العلل الطردية
- تشريح وجوه دفع العلل المؤثرة
- تشريح المعارضة
- تشريح التّرجيح
- تشريح وجوه التّرجيح
- تشريح الأحكام و ما يتعلق بالأحكام
- تشريح اختلاف النّاس فى العقل أهو من العلل الموجبة أم لا ؟
- تشريح بيان الأهلية
- تشريح الأمور المعترضة على الأهلية

وفى آخر الباب :

- تشريح حروف المعاني

باب القياس

دې مقام کښې دوه/۲ مبحثه دي ۱ـ بيروني ۲ـ اندروني ، بيروني مبحث کښې دوه/۲ خبرې پيژندل پکار دي ، يو/۱ ربط د ماقبل سره او دويم/۲ مسئله د حُجيّةُ القياس.

۱ـ ربط: کله چې فارغ شو مصنف ﷀ د تفصيل د درې/۳ قسمونو د ادلۀ نه ؛ چې کتاب الله ، سنت رسول ﷺ او اجماع الأمة وه ؛ نو شروع يې وکړه په تفصيل د څلورم/٤ حجت باندې چې قياس دے ، درې/۳ سوالات راغله: ۱ـ نفس تفصيل ولې کوې؟ **جواب**: تفصيل بعد الإجمال أَوْقَعْ فِي الذّهن وې ، بل دا چې قياس تفصيل ته محتاج دے **۲ـ** تفصيل کښې يې په څلورم/٤ مقام کښې ولې ذکر کړو؟ **جواب**: په اجمال کښې په څلورم/٤ مقام کښې وو ، نو په تفصيل کښې يې هم په څلورم/٤ مقام کښې ذکر کړو دپاره ددې چې تفصيل د اجمال سره موافق شي او په اجمال کښې ځکه په څلورم/٤ مقام کښې وو ، چې خکته درې/۳ ادلة غالباً قطعي راځي او قياس په غالب اوقاتو کښې ظنّي راځي او قطعي مقدّم وې په ظني باندې طبعًا نو وضعًا هم مقدّم شو او ظنّي مؤخر وې طبعًا نو وضعًا هم مؤخر شو **۳ـ** تقصيل څنګه کوې؟ **جواب**: تفصيل په پنځه/٥ طريقو سره کوې چې هغه مصنف ﷀ په خپله بيانوې په ﴿وهو يشتمل على بيان..﴾ سره ، چې دا باب مشتمل دے په بيان د نفس قياس ـ د قياس لغوې او اصطلاحی تعريف ـ او په شرط د قياس او رُکن د قياس ،او په حکم د قياس ،او په دفع د قياس.

۲ـ مسئله د حجيّة القياس: دې مسئله کښې اختلاف دے ، بعضې ډلې د قياس د حجيّة نه انکار کوې چې هغه معتزلة ، روافض ، خوارج ، شوکاني صاحب او ابن حزم ظاهرې صاحب دې ، ددوئ دپاره اوّل دليل کتاب الله دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1] دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾[2] طريقه د استدلال داسې ده چې هر کله په قرآن کښې هر څه بيان او خکاره شو نو قياس ته ضرورت پاتې نه شو ، دويم/۲ دليل د هغوئ مشهور حديث دے ، نبی ﷺ فرمائي: چې امر د بنی اسرائيلو تر يو وخته پورې برابر وو ، تردې چې په هغوئ کښې د قيديانو اولاد زيات شو ، ددې په نتيجة کښې د هغوئ نسبونه ګډوډ شو ، نو هغوئ قياس وکړو د غير موجود په موجود باندې «**فَضَلُّو وَ اَضَلُّو**» په خپله هم ګمراهی کښې واقع شو او نور خلق يې هم په ګمرهی کښې واقع کړه ؛ نبی ﷺ ددې ګمراهی سبب قياس اوئيلو نو بايد چې قياس حجت نه شي ، دريم/۳ دليل د هغوئ عقلې دے

[1] سورة النحل،الأية:۸۹.
[2] سورة الأنعام، الأية:۵۹.

چې قياس حجت ګرځول مستلزم ګرځي نقص د قرآن لره ، حالانکه قرآن ناقص نه دے تام کتاب دے.

عام امت په حجيّت د قياس باندې قائل دي ، چې قياس حجت دے خو داسي حجت چې موجب دپاره د عمل دے نه د علم ، د دوئ دپاره ګنړ دلائل دي چې رجع يې درى/٣ انواعو ته کيږي ، اوّل دليل كتاب الله دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[1]امام ثعلب د اعتبار معنى كوي «**رد الشيء إلى نظيره**» او ديته قياس وائي او دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2] اهل الذكر نه مراد هم دغه **مجتهدين** دي چې هغوئ استنباط د احكامو كوي ، پدې دواړو آيتونو كښې امر دے او امر دپاره د وجوب وي ؛ نو قياس او تپوس كول واجب دي دپاره د عمل ، دويم/٢ دليل د نبي ﷺ مشهور حديث دے د معاذ بن جبل رضي الله عنه چې امام ابو داؤد رحمه الله رانقل کړے دے ، دغه شان نورو **محدّثينو** هم او دا حديث حد د شهرت ته رسيدلے دے او د حديث په سند باندې چې کوم كلام دے نو علامه ابن القيم رحمه الله **تهذيب السُّنَن** كښې چې دا شرح د ابوداؤد ده تفصيلاً د هغې جوابونه كړې دي ، حاصل د هغې دا چې دا حديث په دومره طُرقو سره رانقل دے چې هغه ټولې راجمع شي نو دا حديث صحيح دے په اعتبار د حكم او حَسَنْ دے په اعتبار د سَنَد سره ﴿أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى اليَمَنِ، فَقَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي؟»، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ؟»،قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟»،قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، قَالَ: «الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ﴾[3]كه قياس حجت نه وے ؛ نو نبي ﷺ به ددې نه انكار کړے وے او د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حمد به يې نه وئيلے ، دريم/٣ دليل عقلي دے چې نوې نوې حوادث واقع كيږي ، چې د هغه حوادثو ذكر په جزئي طريقې سره په قرآن او سنت كښې نشته ، نو ددغې حوادثو د حكم معلومولو دپاره مونږ قياس حجت ګرځو ، كه قياس مونږ حجت ونه ګرځو نو دا حوادث به بغير د حكم نه پاتې شي ، د هغوئ د اوّل استدلال نه جواب دا دے چې قياس هم پديكښې داخل دے ، خو د قرآن بيان دوه/٢ قسمه دے ، يو/١ بِالذّات او دويم/٢ بِالوَاسطه ؛ نو هغه مسائل چې په قرآن او سنت كښې ظاهر دي د هغې بيان بِالذّات شوے دے او كوم چې خفي دي ، كليات يې ذكر شوي دي د جزئياتو تفصيل يې نه دے شوے ؛ نو د هغې بيان په واسطه د قياس سره راځي ، لهذا قياس مُظْهِر دے دپاره د هغه بيان كوم چې په قرآن كښې راغلے وي ، د هغې مخالف نه دے ، د دويم/٢ استدلال نه جواب دا دے چې د نبي

---

[1]سورة الحشر،الأية:٢.
[2]سورة النحل،الأية:٤٣.
[3][سنن الترمذي شاكر (٣/ ٦٠٨)]، وبزيادة فى [سنن أبي داود (٣/ ٣٠٣)]،قوله: لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَاعَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ .

اسرائيلو قياس د خواهشاتو ، ضد او عناد د وجې نه وو ؛ نو ځکه د هغې ذم بيان شو او زمونږ قياس دپاره د اظهار د احکامو او مسائلو دے ، يا دا چې د بنی اسرائيلو قياس مذموم وو او زمونږ قياس ممدوح دے ؛ ځکه دا د شريعت په اصولو باندې برابر دے او د بنی اسرائيلو قياس په اصولو برابر نه وو او که ددې وجه نه قياس پرېښودے شي چې د بنی اسرائيلو قياس کړے وو نو د هغوئ ذم بيان شوے وو؛ نو بيا خو پکار دا ده چې په احاديثو باندې هم عمل پرېښودے شي ؛ ځکه په احاديثو کښې هم خلقو د ځان نه موضوعي احاديث بيان کړې دي ، خو مونږ به موضوعي احاديث پرېږدو او په صحيح احاديثو باندې به عمل کؤ ، دغه شان په قياس کښې به هم قياس مذمومه پرېږدو او په ممدوحه باندې به عمل کؤ ،او د عقلي دليل نه جواب دا دے چې دا دليل د هغوئ صحيح نه دے ؛ ځکه قياس چې مونږ حجت وايو نو د قرآن او سنت لاندې او د دوئ دا دليل مستلزم ګرځي دې خبرې لره چې حديث او اجماع دې هم حجت نه شي ، ليکن څنګه چې د حديث او اجماع دا حُجِّيَتْ منافي نه دے د تکميل د قرآن سره نو دغه شان د قياس دا حُجِّيَتْ هم منافي نه دے د تکميل د قرآن سره.

سوال: څه دوجه ده چې مصنف ﷺ حُجِّيَةُ القِيَاس ذکر نه کړو سره ددې نه چې صاحب د منار ذکر کړے دے؟ **جواب:** د مصنف ﷺ مقصد د قياس نه بيان د هغه قياس دے چې په هغې سره حکم د يو/١ موجود خکاره کيږي نه بيان د حُجِّيَةُ القِيَاس ، يا ددې وجې نه يې ذکر نه کړو چې د مصنف ﷺ په نزد باندې حُجِّيَتْ د قياس ظاهر وو اوکوم خلق چې ددې مخالف دې د هغوئ خلاف لره څه اعتبار نشته

وَ هُوَ يَشْتَمِلُ عَلىٰ بَيَانِ نَفْسِ القِيَاسِ، وَشَرْطِه، وَرُكْنِه، وَحُكْمِه، وَدَفْعِه ؛ أَمَّا الأَوَّلُ فَالقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيْرُ لُغَةً ، يُقَالُ: «قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ، أَىْ: قَدِّرْهُ بِه وَاجْعَله نَظِيْرَ الآخَرِ» وَ الفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوا حُكْمَ الفَرْعِ مِنَ الأَصْلِ سَمَّوا ذٰلِکَ قِيَاساً لِتَقْدِيْرِهِمُ الفَرْعَ الأَصْلَ فِى الحُكْمِ وَالعِلَّةِ

ترجمه: *او دا باب د قياس مشتمل دے په بيان د نفس قياس ، او په شرط د قياس ، او په رکن د قياس، او په حکم د قياس، او په دفع د قياس باندې ، هر چې تفصيل د اولې خبرې دے ؛ نو قياس په لغت کښې اندازې ته وائي ، وئيلے شي «**قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ**» معنیٰ: اندازه کړه يو نعل ددې بل نعل سره او وګرځوه دا نعل نظير د آخر، او فقاء حضرات کله چې دوئ راواخلي حکم د فرع د اصل نه ؛ نو دا فقهاء مُسمّٰی کوې دغه أخذ په قياس سره د وجې د اندازې کولو ددې فقهاؤ نه فرع لره د اصل سره په حکم او علت کښې*

تشريح: ﴿وَ هُوَ يَشْتَمِلُ عَلىٰ بَيَانِ..﴾ غرض د مصنف ﷺ اندروني مباحث ذکر کول دې چې دا باب په پنځؤ/٥ بحثونو باندې مشتمل دے ١۔ ﴿بيان نفس القياس﴾ د قياس معنیٰ لغوې او معنیٰ اصطلاحي ٢۔

﴿وشرطه﴾ يعنى موقوف عليه د قياس دپاره څه شيء دے ٣ـ ﴿وركنه﴾ هغه علت جامعه په درميان د اصل او فرع کښې ٤ـ ﴿و حکمه﴾ اثر مُرَتَّب د قياس ٥ـ ﴿و دفعه﴾ يعنى ددې دپاره چې کوم علل ګرځولے شوې دې، په هغې باندې چې کوم اعتراضات راځې د هغې دفعيه.

دې مقام کښې چند اصطلاحات زده کول پکار دې ١ـ اصل ٢ـ فرع ٣ـ علت او رکن ٤ـ حکم؛ اصل مقيس عليه ته وائې، فرع مفيس ته وائې، رکن او علت هغه علت جامعه بين الأصل والفرع ته وائې او حکم هغه اثر چې پدې باندې مرتب کيږي.

تشريح نفس القياس

﴿أَمَّا الأَوَّلُ..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ؒ د اجمال د پنځه/٥ خبرو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د هغې باندې، قياس د «**قَاسَ يَقِيْسُ**» نه صيغه د مصدر ده، ابن الحاجب صاحب ددې لغوې معنٰى مساوات کړې ده، لکه خلق وائې: «**فلان يقاس بفلان**» او دويمه/٢ معنٰى اکثر علماء کوې، تقدير او اندازه، لکه خلق وائې: «**قَسَسْتُ الأَرْضَ بِالقصبة**» يا لکه: «**قَاسَ الطَّبِيْبُ قَعْرَ الجرح**» يا لکه مصنف ؒ چې ذکر کړو: «**قس النعل بالنعل**» بيا مصنف ؒ چې کوم مثال پيش کړے دے نو پديکښې دا دواړه معنى دې پدې شان چې څرمن د پيزار اندازه کيږي د قالب د پيزار سره يا د ناپ د پيزار سره؛ نو پديکښې مساوات هم راځې، لهٰذا ددې دواړو/٢ معنو رجع يو/١ شيء ته کيږي، د نعل اوّل نه مراد څرمن د نعل، ديته ذکر د کُلْ مراد ترينه جزء وائې او د نعل ثانې نه مراد ددې هغه قالب او ناپ دے.

په اصطلاح کښې ددې ګنړ تعريفات شوي دې: ١ـ «**تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع**» پدې تعريف باندې اعتراض راځې چې دا حکم خو د قبيلې د اعراضو نه دے، پديکښې خو انتقال د يو/١ ځائے نه بل ځائے ته نه کيږي او که بالفرض وشي نو بيا دغه اصل بلا حکمه پاتې کيږي ٢ـ «**إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة فى الآخر**» "**إبانة**" کښې اشاره شوه دې خبرې ته چې قياس مُظْهِرْ د حکم دے، مُثْبِتْ د حکم نه دے؛ ځکه مُثْبِتْ د حکم حقيقتاً الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے "**مثل**" دفع د هغه اعتراض وشوه کوم چې مخکښې تعريف باندې وارد وو، چې دا خو انتقال په عرض کښې راځې او اعراضو کښې انتقال نه راځي؟ نو جواب وشو چې په اصل کښې کومه علت وو نو د دغه علت مثل به په فرعه کښې ګورې، بيا چې په اصل کښې کوم حکم وو نو هغه به په فرع کښې راولې "**أحد المذكورين**" کښې دې خبرې ته اشاره وکړه چې دا قياس هغه حکم ته هم شامل شي چې په درميان د موجودينو کښې وې او هغې ته هم شامل شي چې په درميان د معدومينو کښې وې، موجودينو کښې دا اکثر واقع کيږي، د معدومينو مثال: چې قياس د عَدِيْمُ العَقَلْ وکړې چې په سبب د جنون راغلے وې په عديم العقل چې په سبب د صِغَرْ راغلے وې؛ نو حکم ورلره ثابت کړې چې خطاب د ليونې نه ساقط دے، لکه څنګه چې د **صَبِي** نه ساقط دے، علت مشترکه ددې دواړو په

درميان كښې عِجَز عَنْ فَهْمِ الخِطَاب دے ٣ـ «**مشاركة الأصل مع الفرع فى الحكم**» ليكن زمونږ مصنف ﷫ يو بل تعريف كوې چې د هغې حاصل دا دے: «**أخذ حُكم الفرع من الأصل بعلة جامعة بينهما**» او مصنف ﷫ دا تعريف ځكه مختاره كړو چې پديكښې معنٰى لغوې مأخوذ ده ، پدې نورو كښې نه ده مأخوذ او داسې تعريف اصطلاحى چې هغه مشتمل وې په معنٰى لغوې باندې بهتر دے د داسې تعريف اصطلاحې نه چې نه وې مشتمل په معنٰى لغوې ، دويم/٢ پديكښې دې طرف ته اشاره كوې چې فقهاء او اصولين دواړه متفق دې په تعريف د قياس كښې.

تشريح شرط القياس

وَ اَمَّا شَرْطُه: فَأَنْ لَّايَكُونَ الأَصْلُ مَخْصُوصاً بِحُكْمِه بِنَصٍّ آخَرَ ، كَقَبُولِ شَهَادَةِ خُزَيْمَةَ ﷛ وَحْدَه كَانَ حُكْماً ثَبَتَ بِالنَّصِّ إِخْتِصَاصُه بِه كَرَامَةً لَه، وَأَنْ لَّا يَكُونَ الأَصْلُ مَعْدُولاً بِه عَنِ القِيَاسِ، كَإِيْجَابِ الطَّهَارَةِ بِالقَهْقَهَةِ فِى الصَّلوٰةِ

ترجمه: *او هر چې شرط ددې دے ؛ نو دا چې نه به وې مقيس عليه خاص كړے شوے په حكم خپل پورې په نص بل سره ، لكه: قبول د شهادت د خزيمة ﷛ يواځې ، داسې حكم دے چې ثابت شوے دے په نص سره اختصاص ددې حكم د خزيمه ﷛ سره دپاره د اعزاز او شرافت دده او دا چې نه به وې اصل اوړيدونكے د قياس نه ، لكه واجب كول د اودس په قهقهة سره په مانځه كښې*

تشريح: ﴿و أما شرطه فأن لايكون..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د يوى/١ خبرې د پنځؤ/٥ خبرو نه ؛ نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويمى/٢ خبرې د پنځؤ/٥ خبرو نه ؛ ځكه تفصيل سره وضاحت د مقام راځي ، تفصيل كښې يې شرط دويم/٢ مقام كښې ذكر كړو ځكه اجمال كښې په دويم/٢ مقام كښې وو دپاره ددې چې تفصيل د اجمال سره موافق شي او په اجمال كښې ځكه په دويم/٢ مقام كښې وو ، چې اوّل د شىء معرفت كيږې بيا يې شرط ذكر كيږې او تفصيل داسې كوې چې مصنف ﷫ به څلور/٤ شرطونه ذكر كړې دپاره د قياس ، دوه/٢ عدمي او دوه/٢ وجودې.

اعتراض: ﴿أما شرطه﴾ مبتداء ده ﴿فأن لا يكون الأصل﴾ ورلره خبر دے ، ددې مقصد دا شو چې دا شرطيت د قياس بند دے صرف پدې يوه/١ خبره كښې چې: ﴿لا يكون الأصل مخصوصاً﴾ حالانكه شرطيت تردې پورې منحصر نه دے بلكه درى/٣ شرطونه نور هم دې؟ **جواب:** ﴿و أما شرطه﴾ دپاره خبر محذوف دے «**أى: و أما شرطه فأربعة أمور**» او ﴿فأن لا يكون الأصل معدوماً﴾ خبر دپاره د مبتداء محذوفې دے «**أى: فالشرط الأوّل أن لايكون الأصل مخصوصاً**». **اعتراض:** ﴿شرطه﴾ مبتداء مفرد ده او «**فأربعة امورٍ**» په اعتبار د معنٰى سره جمع ده ؛ نو حمل د جمع راځي په مفرد باندې؟ **جواب:** دا عبارت په حذف د بل عبارت سره دے «**أى: و أما شرطه فمنقسم إلى اربعة امور**»

﴿فأن لا يكون الأصل مخصوصاً﴾ ددې ځائے نه اوّل عدمي شرط ذکر کوي ، عدمي شرائط يې مقدّم کړه ؛ ځکه په ممکناتو کښې عدم مقدّم وي په وجود باندې او بحث زمونږ په ممکناتو کښې دے ، بل دا چې وجودې شرطونو کښې په اوّل شرط کښې ډېر تفصيل دے ، نو هغه په منزلة د مرکب شو او دا په منزلة د مفرد ، عين مفرد مقدّم وي په مرکب ، لهٰذا په منزلة د مفرد به هم مقدّم وي په منزلة د مرکب باندې ، بيا د متکلمينو او اصولينو په درميان کښې اختلاف دے په اصل او فرع کښې ، په نزد د متکلّمين باندې اصل هغه نص دے کوم چې په مقيس عليه کښې راغلے وي او فرع هغه حکم دے چې په مقيس عليه کښې راغلے وي ، او د اصولينو په نزد باندې اصل مقيس عليه دے او فرع مقيس ، زمونږ کلام بناء دے په مذهب د اصولينو باندې نو معنٰى به داسې شي: *چې نه به وي مقيس عليه خاص کړے شوے په حکم خپل پورې په نص بل سره* دې معنٰى سره اعتراض دفع شو ، تقرير د اعتراض دا دے چې کله د مخصوص نه پس "**باء**" راشي نو دا داخليږي په مَقْصُور عليه باندې او قانون دا دے چې مقصور منحصر وي تر مَقْصُور عليه پورې ليکن مَقْصُور عليه بنده نه وي تر مَقْصُور پورې ، دې مقام کښې هم "**باء**" راغلې ده د مخصوص نه پس او په حکم داخل ده ، حکم مَقْصُور عليه شو ؛ نو معنى دا شوه چې: عدم تخصيص د مقيس عليه د حکم سره ، حالانکه دا شرط نه دے بلکه شرط عدم تخصيص د حکم د مقيس عليه سره دے؟ جواب معلوم شو چې د خصوص نه پس "**باء**" راشي نو اکثر داخليګي په مَقْصُور عليه ، ليکن کله کله داخليګي په مَقْصُور باندې لکه پدې مقام کښې ، نو مقصد د اوّل شرط دا شو چې دا حکم به ددغې مقيس عليه سره خاص نه وي په بل نص سره ؛ ځکه کوم حکم چې د مقيس عليه سره خاص شوے وي په بل نص سره ؛ نو په هغې کښې قياس نه کيږي ، قياس چې پکښې وکړے شي نو دا حکم به د مقيس عليه نه بل ځائے ته نقل شي ؛ نو د مقيس عليه هغه جزئي فضيلت به فوت شي.

﴿کقبول شهادة خزيمة..﴾ دا مثال دے دپاره د عدم د شرط اوّل ، سوال دفع شو چې مصنف ﷀ مُمَثَّل کښې اوئيل: دا حکم به د مقيس عليه سره خاص نه وي او مثال کښې حکم د مقيس عليه سره خاص دے؟ جواب وشو چې دا مثال دے دپاره د عدم د شرط اوّل ، واقعه ددې دا وه چې نبي ﷺ د يو اعرابي نه اس اغستے وو ، نبي ﷺ روان شو دپاره د ثمن ادآء کولو اعرابي ته ، چنانچه نبي ﷺ په رفتار کښې تيزي وکړه او اعرابي سستي وکړه ، نو صحابه کرام ﷺ شروع شو چې د اعرابي نه يې د اس د قيمت تپوس کولو او هغوئ ته دا نه وه معلوم چې نبي ﷺ دا اغستے دے ، نو د اعرابي لالچ پيدا شو چې دوئ به يې په ګران قيمت واخلي ، نو نبي ﷺ ته يې آواز وکړو چې: ﴿إِنْ كُنْتَ مُبْتَاعًا هٰذَا الْفَرَسَ وَإِلَّا بِعْتُهُ؟﴾[1] نو نبي ﷺاوئيل:﴿أَوْلَيْسَ قَدِابْتَعْتُهُ مِنْكَ؟﴾[1]، اعرابي مطالبه د ګواه وکړه ،

---

[1] سنن أبي داؤد (٣/ ٣٠٨).

نبي ﷺ وفرمائيل چې زما او ستا معامله خو په داسې ځائے كښې شوې وه چې هغه ځائے كښې څوك موجود نه وو ، خزيمة ﷺ اوئيل: ﴿أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَايَعْتَهُ﴾(٢) نبي ﷺ خزيمة ﷺ ته اوئيل چې ته په كومه وجه باندې ګواهي كوې ، ته خو په هغه وقت كښې موجود نه وې ؛ نو خزيمة ﷺ اوئيل: ﴿بِتَصْدِيقِكَ يَارَسُولَ اللهِ﴾(٣) ددې دوه/٢ مقصده كيدے شي ، يو/١ دا چې: اے د الله پيغمبره ما چې كله ستا تصديق كړے ، نو په ټولو خبرو كښې مې كړے دے چې دا خبره پكښې هم ده ، دويم/٢ مقصد دا چې ته مونږ ته غټې غټې خبرونه ـ وحي ـ پيش كوې ، په هغې كښې مونږ ستا تصديق كو او په هغې كښې ته دروغ نه وائې ؛ نو پدې وړه خبره كښې به ته څنګه دروغ اوائې؟ دا خبره د نبي ﷺ ډيره خوښه شوه نو د خزيمة ﷺ دپاره يې په طور د اعزاز او اكرام سره دا خبره وكړه چې: ﴿**مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ أَوْ شَهِدَعَلَيْهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾(٤) نو عام قانون خو دا دے چې په ګواهي كښې به دوه/٢ سړې يا يو/١ سړے او دوه/٢ خزې وې ، بناء پدې قول د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ چې: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾(٥) دغه شان ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾(٦) خو خزيمة ﷺ ته په طور د اعزاز دا خصوصيت حاصل شو او دا په بل نص سره راغله چې: ﴿**مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾ دا خزيمة ﷺ مقيس عليه او اصل دے ، حكم دده دپاره شهادت وو چې نبي ﷺ يو/١ شهادت كافي وګرځو دده ، او تخصيص دا راغلو چې دغه حكم دده سره خاص دے ؛ اوس دا حكم بل چاته نه نقل كيږي عام ددې نه كه هغه بل دده نه اعلیٰ وي ، لكه: خلفاء اربعة او كه مساوي وي ورسره ، لكه: نور صحابه كرام ﷺ ؛ ځكه كه دا حكم بل چاته نقل كړے شي نو فضيلت جزئي دده به فوت شي.

﴿و أن لايكون الأصل معدولاً﴾ دا دويم/٢ عدمي شرط ذكر كوې "**معدولاً**" په معنیٰ د "**عادلاً**" سره دے ؛ ځكه دا يو/١ قانون دے چې كله اسم مفعول متعدي شي په "**باء**" سره نو دا په معنیٰ د اسم فاعل ګرځي ، حاصل ددې شرط دا دے چې په مقيس عليه كښې چې كوم حكم راغلے وي نو دا به خلاف القياس نه وي كه خلاف القياس وو ؛ نو پدې باندې بل شیء نه شي قياس كولے ؛ ځكه كوم حكم چې په مقيس عليه كښې خلاف القياس راشي نو دا د خپل مورد پورې خاص وي. ﴿كإيجاب الطهارة﴾ دا مثال هم د عدم د شرط ثاني دے ، ددې پس منظر داسې دے چې نبي ﷺ د صحابة كرامو ﷺ سره مونځ كولو ، په درميان د مانځه كښې يو/١ نابينا صحابي راغلو ، هغه را

---

(١) أيضا.
(٢) أيضا.
(٣) أيضا.
(٤) السنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ٢٤٦).
(٥) سورة البقرة، الأية:٢٨٢.
(٦) سورة الطلاق، الأية:٢.

اوغوزيدو ، صحابة كرامو ﷺ وخاندل ، نبي ﷺ چې کله سلام وګرځو نو وے فرمائیل: ﴿**ألا من ضحک منکم قهقهة فليعد الصلوٰة والوضوء جميعاً**﴾ اعاده د صلوٰة خو د عقل نه خلاف نه ده ؛ ځکه د مانځه په مينځ کښې خبرې راغلې او خبرو کولو سره مونځ فاسديګې ، ليکن اعاده د وضوء خلاف القياس ده ؛ ځکه اودس په **مَا خَرَجَ مِنَ السّبيلَين** سره ماتيګې او دلته د **أَحَدُ السَّبيلَين** نه څه نه دې وتلې ، دا ثابت شو خلاف القياس ؛ نو دا به په خپل مورد پورې خاص وي او مورد ددې هغه مونځ دے چې کامل مونځ وي ؛ يعني دا مونځ ذات رکوعٍ او سجودٍ وي ، او مونځ کونکي بالغان وي ، لهٰذا پدې باندې مونځ د جنازې ، سجده د تلاوت او مونځ د ضَبي نه شي قياس کولے ، دغه شان دا خبره هم پدې مرتب شوه چې يو سړے په مانځه کښې مرتد شو ، نو د ارتداد په وجه باندې دده مونځ مات شو خو اودس يې نه ماتيګې ، لهٰذا که واپس مسلمان شو او اودس يې نه وو مات کړے نو مونځ پرې کولے شي.

وَ أَنْ يَتَعَدّٰى الحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِه إِلىٰ فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُه، وَلَانَصَّ فِيه، فَلَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيلُ لِإِثْبَاتِ إِسْمِ الخَمْرِ لِسَائِرِ الأَشْرِبَةِ؛ لِأَنَّه لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ، وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ؛ لِكَوْنِه تَغْيِيْراً لِلْحُرْمَةِ المُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِى الأَصْلِ إِلىٰ إِطْلَاقِهَا فِى الفَرْعِ عَنِ الغَايَةِ، وَلَا لِتَعْدِيْه الحُكْمِ مِنَ النَّاسِىْ فِى الفِطْرِ إِلَى المُكْرَه وَالخَاطِىْ؛ لِأَنَّ عُذرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِه، فَكَانَ تَعْدِيَتُه إِلىٰ مَالَيْسَ بِنَظِيْرِه، وَلَا لِشَرْطِ الإِيْمَانِ فِى رَقَبَةِ كَفَّارَةِ اليَمِيْنِ وَالظِّهَارِ وَفِى مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ؛ لِأَنَّه تَعْدِيَةٌ إِلىٰ مَا فِيْه نَصٌّ بِتَغْيِيره

ترجمه: *او دا چې متعدّی کيږي به هغه حکم شرعي ثابت په نص سره بعينه فرع ته چې هغه فرع نظير د اصل وي ، او پدې فرع کښې به نص نه وي ، نو نه صحيح کيږي تعليل دپاره د ثابتولو د نوم د خمرو د باقي مانده اشربؤ دپاره ؛ ځکه دا تعليل نه دے په حکم شرعي کښې او نه صحيح کيږي تعليل دپاره د صحت د ظهار د ذِمّي د وجې د کيدلو ددې تعليل نه تغير دپاره د هغه حُرمت چې انتهاء يې راغلې ده په کفارې سره په اصل کښې اطلاق ددغې حُرمت ته په فرع کښې د غايه نه چې کفاره ده ، او نه صحيح کيږي تعليل دپاره د تعديت د حکم د ناسي په روژه ماتولو کښې مُکْرَه او خَاطِئ ته ؛ ځکه عذر د خَاطِئ او مُکْرَه خکته دے د عُذر د ناسي نه ، نو شو تعديت د حکم د ناسی هغه څه ته چې نه دے نظير ددې ناسي او اصل ، او نه دے صحيح تعليل دپاره د شرط د ايمان په رقبة د کفارة اليمين او ظهار کښې او په مَصْرَفْ د صدقاتو کښې ؛ ځکه دا تعديت د حکم دے هغه شيء ته چې په هغې کښې نص دے په تغيير کولو ددغه نص سره*

تشريح: ﴿و أن يتعدّى الحكمُ..﴾ ددې ځائے نه په مجموعه کښې دريم/٣ شرط ذکر کوې او په وجودې شرطونو کښې اولنے شرط دے ، يعني هغه حکم شرعي چې د نص يا اجماع نه ثابت وي ، او بعينه بغير د څه تغير او تفاوت نه فرع ته متعدّی وي ، او دغه فرع داصل سره مماثل او مساوي وي ، او ددې

فرع باره كښې مستقل نص موجود نه وي ، بيا دا شرط په ظاهر كښې يو/١ شرط دے ليكن په حقيقت كښې دا هم څلور/٤ شرطونه دي ١ـ په كوم حكم باندې چې قياس وشي نو هغه به شرعي وي لغوي به نه وي ٢ـ فرع ته ددې حكم تعديت او انتقال به بِعَينِه وي ، څه تغير او تبدّل به پكښې نه وي ٣ـ دغه فرع به نظير او مُمَاثِل د اصل وي ، د هغې مبائن به نه وي ٤ـ پدې فرع كښې به نص هم نه وي ، نه نص موافق او نه نص مخالف ، اګر چې بعضي علماء وائي چې نص مخالف به نه وي ، خو د جمهورو ﷬ رائے دا ده چې نه به نص مخالف وي او نه نص موافق ؛ ځكه كه نص موافق موجود شي ؛ نو په وجود د اعلیٰ كښې به نسبت وشي ادنیٰ ته «وَ هٰذا شَنِيْعٌ» بيا بعضي علماؤ دا شرطونه شپږ/٦ ګرځول دي ، څلور/٤ دا او دوه/٢ نور ؛ يو/١ دا چې داسي حكم به وي چې تعديت به پكښې راځي ؛ ځكه كه غير متعدّی وي نو په هغې باندې قياس كول نه صحيح كيږي ، دويم/٢ دا چې دغه حكم به ثابت وي په نص سره ، كه په قياس سره ثابت شو ، نو بيا پكښې هم قياس نه شو كولے ، ليكن عام شارحين دا څلور/٤ شرطونه وائي او دغه دوه/٢ شرطونه په اوّل شرط كښې داخل دي ، مستقلاً ذكر كولو ته ددې ضرورت نشته. **سوال:** چې دا شرطونه څلور/٤ دي نو مصنف ﷬ ترې تعبير په يو/١ سره ولې وكړو؟ **جواب:** ددې څلور/٤ واړو شرطونو رجع يو/١ څيز ته ده چې تعديت دے.

﴿فلايستقيم التعليل﴾ غرض د مصنف ﷬ تفريع كول دي د وجودي شرط په اوّل جزء باندې ، چې تعديت د حكم شرعي به كيږي ، حاصل ددې دا دے چې حقيقي شراب د احنافو په نزد هغه دي چې د انګورو نه جوړ شي ، ددې حكم دا دے چې دا نجس دي ، قليل مقدار هم ددې حرام دے او كثير هم ، دواړو صورتونو كښې حد وركولے شي او كه حلال يې وګڼړل نو كافر كيږي ، ليكن ددې نه علاوه نور "نشه آور" څيزونو كښې اختلاف دے چې دا په نوم د خمرو سره مُسمّٰى كولے شي كه نه شي؟ د امام صاحب ﷬ په نزد دا حقيقي خمر نه دي او د امام شافعي ﷬ په نزد باندې دا حقيقي خمر دي ؛ ځكه هغه د خمرو تعريف كوي: «مَا يُخَامِرُ العَقْلُ» او دا باقي مانده اشياء په عقل باندې پرده راولي ، امام شافعي ﷬ هغه شراب چې د انګورو نه جوړ شي مقيس عليه ـ اصل ـ وګرځول او باقي مانده "نشه آور" اشياء يې مقيس ـ فرع ـ وګرځول او حكم يې انتقال د اسم د خمرو وګرځؤ باقي مانده اشياء ته او علت مشتركه د دوئ په درميان كښې **مُخَامرة العقل** وګرځوو ، ليكن امام صاحب ﷬ وائي چې دا قياس د امام شافعي ﷬ صحيح نه دے ؛ ځكه پديكښې داعلت حكم شرعي نه دے ، حكم لغوي دے او معنٰى لغوي تعليل ته نه وي محتاج ، هم دا وجه ده چې اثبات د لغت په خپل عقل او قياس سره نه كيږي بلكه ددې دپاره علت وضع ده ، لكه: "**قارورة**" ته چې "**قارورة**" وائي نو د اهل لسانو نه ددې سمع شوې ده او دا يې نوم دهغې دپاره وضع كړے دے ، دا وجه نه ده

چې "**قارورة**" ته چې "**قارورة**" وائې نو پدیکښې قرار د اوبو راځې ؛ ځکه بیا دې "خیتی" ته هم "**قارورة**" اوئیلے شی ؛ ځکه پدیکښې هم قرار د اوبو راځې.

﴿و لا لصحة ظهار الذمّی﴾ غرض د مصنف ﷫ د وجودې شرط په دویم/۲ جزء باندې تفریع کول دي یا په ﴿بعینه﴾ لفظ باندې تفریع کول دې ، یعنی تعدیت د حکم به شوے وې بغیر د تغیر نه او که تغیر پکښې راغلے وو نو بیا قیاس نه صحیح کیږې ، ددې وضاحت دا دے چې یو/۱ مسلمان خپلې خزې ته اوائې: «**أنتِ عليَّ كظهر أمي**» نو دا خزه پدې سړې باندې حرامه شوه صحبت ورسره نه شي کولے ، که اراده د صحبت وې نو دے به کفاره ورکوې ، کفاره قرآن کښې ذکر ده ، چې یا غلام آزادول دې که ددې طاقت نه وې نو دوه/۲ میاشتې روژې نیول دې ، که ددې طاقت هم نه وې نو طعام ورکول دې شپیته/٦٠ مسکینانو ته ، که پدیکښې یې په یو/۱ سره هم کفاره اداء کړه نو ددې مسلمان د حرمت دا حکم ختمیګې بالإتفاق ، خو که ذمّی د خپلې خزې سره ظهار وکړې نو دده دا ظهار صحیح کیږې او که نه صحیح کیږې ؛ د امام صاحب ﷫ په نزد نه صحیح کیږې او د امام شافعی ﷫ په نزد باندې ظهار د ذمّی صحیح کیږې او دا یې قیاس کړے دے په ظهار د مسلمان باندې ، چې څنګه طلاق د ذمّی صحیح کیږې په شان د مسلمان نو دغه شان ظهار دده دې هم صحیح شي پشان د مسلمان ، مسلمان مقیس علیه ـ اصل ـ شو او ذمّی مقیس ـ فرع ـ شوه ، حکم صحت د ظهار شو او علت مشترکه دا چې څنګه طلاق د ذمّی صحیح کیږې نو دده ظهار دې هم صحیح شي ، لیکن امام صاحب ﷫ وائې چې دا قیاس د امام شافعی ﷫ صحیح نه دے ؛ ځکه دا قیاس مَعَ الفَارِق دے ، وجه دا ده چې په قیاس کښې دا خبره شرط ده چې تعدیت د حکم به د مقیس علیه نه مقیس ته بعینه وې ، یعنی بغیر د تغیر نه او دلته د مقیس علیه نه تعدیت بعینه نه دے ؛ ځکه په مقیس علیه کښې چې کوم حکم دے د حُرمت نو دا ختمیګې په کفارې سره او په مقیس کښې چې کوم حکم د حُرمت دے نو دا په کفارې سره نه ختمیګې ؛ ځکه کفاره مِن وجه عقوبت دے دا د ذمّی په حق کښې صحیح کیږې ، خو مِنْ وجه عبادت دے او ذمّی او کافر اهل د عبادت نه دے ، لهٰذا چې عبادت یې صحیح نه شو نو کفاره یې هم نه صحیح کیږې او چې کفاره یې صحیح نه شوه نو پده باندې چې د ظهار د وجې نه کرم حُرمت راغلے دے نو د هغه حُرمت نه دے ونه وتلو ، د ذمّی حُرمت أَبَدِي شو او د مسلمان حُرمت مؤقت شو ، امام شافعی ﷫ وائې چې ذمّي اګر چې اهل نه دے د **كفارة بالصوم** خو اهل د **كفارة بالمال** دے پشان د عبد ، چې عبد كله ظهار وکړې نو پدې سره حُرمت راځې ، دا عبد **كفارة بالمال** نه شي اداء کولے ؛ ځکه د عبد په لاس کښې مال نشته ، خو ددې دا معنٰی نه ده چې دا عبد د سره کفاره نه شی ورکولے ، بلکه **كفارة بالصوم** اداء کولے شي ؛ نو څنګه چې د عبد دا حُرمت متناهي ګرځې په اداء کولو د کفارې سره نو دغه شان د ذمّی دا حُرمت دې هم متناهې

شي؟ احناف جواب کوي چې پدي کفارة کښې حيثيت د عبادت دے عام ددې نه که بِالمال وي او که بِالبدن او ذمّي اهل د عبادت نه دے په حالت د کفر کښې په يو/١ وقت د أوقاتو کښې په خلاف د عبد چې هغه أهل د **کفارة بالمال** دے ، ليکن د عجز د وجې نه هغه **کفارة بالمال** نه شي ورکولے ، نو دا قياس د امام شافعی ﷺ صحيح نه دے ؛ ځکه اصل کښې حکم مقيّد وو په **تَنَاهِي بالکفارة** او فرع کښې حکم مطلق شو د **تناهي بالکفارة** نه.

﴿ولا لتعدية الحكم﴾ غرض د مصنف ﷺ پدي عبارت سره په وجودي شرط کښې په دريم/٣ جزء باندې تفريع کول دي يا پدي لفظ باندې تفريع ده چې: ﴿إلىٰ فرعٍ هو نظيره﴾ چې تعديت دحکم به د اصل نه فرع ته بعينه وي ، خو داسي فرع چې دا به د اصل نظير وي ، يعنی د اصل سره به مساوي وي د هغې نه به ادنیٰ نه وي ، لهٰذا که ادنیٰ وه نو بيا پکښې قياس نه صحيح کيږي ، لکه: په رمضان کښې يو/١ سړي په هيره باندې خوراک يا څکاک وکړو نو ددې سړي روژه نه ماتيګي ، پديکښې د چا اختلاف معتد به نشته ، ليکن که د يو/١ سړي نه په خطايی اوبه تيرې شوې يا إکراه پرې وشوه په اوبو څکلو يا په خوارک ؛ نو د امام صاحب ﷺ په نزد باندې دده دا روژه ماتيګي او د امام شافعی ﷺ په نزد باندې نه ماتيګي او دا قياس کوي په نَاسِي باندې ، نَاسِي مقيس عليه ـ اصل ـ شو ، خَاطِئْ او مُكْرَهْ مقيس ـ فرع ـ شوه ، حکم د دواړو روژه نه ماتيدل دي او علة مشترکة ددي دواړو په درميان کښې د عذر د وجې نه ماتول د روژې دي ، خو امام صاحب ﷺ وائي چې دا قياس د امام شافعی ﷺ قياس مَعَ الفَارِقْ دے ، وجه دا ده چې پدې مقام کښې دا فرع ـ خَاطِئْ او مُكْرَهْ ـ د علت د عذر په اعتبار د اصل ـ نَاسِي ـ نه ادنیٰ دے ؛ ځکه د نَاسِيْ عذر سماوي دے مِنْ كُلِّ الوُجوه او د خَاطِئْ او مُكْرَهْ دا عذر مِنْ كُلِّ الوُجُوه سماوي نه دے ؛ ځکه ددې دواړو نسبت بنده ته کيږي ، هم دا وجه ده چې په قتل خطاء کښې ديت او کفاره لازم ده.

﴿و لا يشترط الإيمان فی رقبة﴾ ددې ځائے نه د وجودي شرط په څلورم/٤ جزء باندې تفريع کوي يا پدې لفظ باندې ده چې: ﴿ولا نصَّ فيه﴾ پدې فرع کښې به نص نه وي ، که نص وو نو بيا قياس نه صحيح کيږي ، ددې وضاحت دا دے چې په قتل خطاء کښې إتفاقاً مؤمن غلام آزادول دي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾[1] ليکن په کفاره د يمين او ظهار کښې اختلاف دے په رقبة آزادولو کښې ، امام صاحب ﷺ وصف د ايمان شرط نه وائي او امام شافعی ﷺ يې شرط وائي ، نتيجه پرې دا مرتب شوه چې که يو/١ سړي په کفاره د ظهار يا يمين کښې عبد کافر آزاد کړو نو د امام صاحب ﷺ په نزد کفاره صحيح شوه او د امام شافعی ﷺ په نزد باندې نه صحيح کيږي ؛ ځکه هغه دا قياس کوي په کفارة د قتل خطاء باندې چې په هغې کښې رقبة مؤمنة وه نو دلته به هم

[1] سورة النساء، الأية:٩٢.

رقبة مؤمنة وي، كفاره د قتل مقيس عليه او كفاره د ظِهَار او يمين مقيس، حكم شرط د ايمان او علت مشتركه كفاره سَاتِر د ګناهونو نه كيدل، خو امام صاحب ﷫ وائي دا قياس د امام شافعی ﷫ قياس مَعَ الفَارِق دے؛ ځكه شرطونه پكښې نه دي پوره، د قياس شرطونو كښې يو شرط دا دے چې په فرع كښې به نص نه وي او دلته په فرع كښې نص شته، چې هغه نص مطلق دے؛ نو مُقَيّد به جارې كيږي په خپل تَقْيِيد او مُطلق به جارې كيږي په خپل اطلاق، بل نقصان دا راغلو چې تا په كښې په قياس سره تغيير راوستو؛ ځكه هغه مطلق وو تا په قياس سره مقيّد كړو او تقييد د مطلق په قياس سره جائز نه دے.

دويمه/٢ مسئله دا ده چې زكوٰة كافر ته وركول جائز نه دي بالإتفاق د وجې د هغه حديث نه چې نبی ﷺ مُعاذ ﷛ كله يمن ته ليګلو، نو نبی ﷺ ورته هدايات كول، چې په هغې كښې يو/١ دا هم وو چې: ﴿**ثم أعلمهم ان الله تعالىٰ فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم و تُرَدُّ إلىٰ فقرائهم**﴾ حديث نه دا معلوميږي چې زكوٰة به مسلمانانو لره وركولے كيږي، ليكن د زكوٰة نه علاوه نور صدقاتو نفليؤ كښې اختلاف دے چې دا كافرانو ته وركول جائز دي او كه نه دي جائز؟ د امام صاحب ﷫ په نزد جائز دي او د امام شافعی ﷫ په نزد نه دي جائز؛ ځكه هغه دا قياس كوي په زكوٰة باندې، زكوٰة مقيس عليه، صدقه نفليه مقيس، حكم عدم جواز او عدم صرف إلى الكافر او علت مشتركه دا چې دا عبادت مالي دے او حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے، ليكن امام صاحب ﷫ وائي چې دا قياس د امام شافعی ﷫ قياس مَعَ الفَارِقْ دے؛ وجه دا ده چې قياس به په هغه مقام كښې كوي چې په فرع كښې نص نه وي او دلته په فرع كښې نص شته، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1] دغه شان د جنتيانو صفت چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ذكر كوي نو فرمائي:﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[2] آيت كښې د قيديانو ذكر راغلو او دهغه وقت قيديان اكثر كافر وو.

وَ الشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَبْقٰى حُكْمُ الأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلىٰ مَاكَانَ قَبْلَه؛ لِأَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِى نَفْسِه بِالرَّأْىِ بَاطِلٌ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ فِى الفُرُوعِ، وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا القَلِيلَ مِنْ قَولِه ﷺ ﴿لَاتَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ﴾ لِأَنَّ إِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِىْ دَلَّ عَلىٰ عُمُوْمِ صَدرِه فِى الأَحْوالِ، وَلَنْ يَثْبُتَ إِخْتِلَافُ الأَحْوَالِ إِلَّا فِى الكَثِيرِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِباً لِلتَّعْلِيلِ لَا بِه، وَكَذٰلِكَ جَوازُ الإِبْدَالِ فِى بَابِ الزَّكوٰةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ؛ لِأَنَّ الأَمْرَ بِإِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقاً لَهُمْ مِمَّا أَوْجَبَ لِنَفْسِه عَلىٰ الأَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُه مَعَ إِخْتِلَافِ المَوَاعِيدِ يَتَضَمَّنُ الإِذْنَ

[1] سورة الممتحنة، الأية:٨.
[2] سورة الدهر، الأية:٨.

بِالإِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعاً لِلتَّعْلِيلِ لَا بِه، وَإِنَّمَا التَّعْلِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ، وَهُوَ صَلَاحُ المَحَلِّ لِلصَّرْفِ إِلىٰ الفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِه عَلَيْهِ بَعْدَ الوُقُوعِ لله تَعَالىٰ بِإِبْتِدَاءِ اليَدِ

ترجمه: *او شرط رابع دا دے ، چې باقي به وي حکم د اصل پس د تعليل نه په هغه حال باندې چې وې مخکښې د تعليل نه ؛ ځکه تغير د حکم دنص په نفس ددې تغير کښې په رائے سره باطل دے ، لکه: څنګه چې مونږ باطل کړے دے دا تغير په فروعو کښې ، او يقيناً مونږ خاص کړې دې قليل د قول د نبي ﷺ چې: ﴿لَاتَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ﴾ ځکه استثناء د حالت د تساوې دلالت کوي په عموم د اوّل سر په احوالو کښې ، او هرګز نه ثابتيږي اختلاف د احوالو مګر په کثير کښې نو وګرځيدو تغيير په نص سره مُصاحب د تعليل سره فقط ، او دغه شان جواز د إبدال دے په باب د زکوٰة کښې ، ثابت شوے دے په نص نه په تعليل سره فقط ؛ ځکه امر په پوره کولو دهغه چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وعده کړې ده د فقراء سره د رزق دپاره ددوئ ، د هغې قبيلې نه دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ واجب کړے دے دخپل ځان دپاره په اغنياؤ باندې د هغه مال متعيّن نه ، او دغه مال متعيّن احتمال نه لرې د مَا أَوجَبَ لِنَفْسِه سره د اختلاف د وعدو نه ، دا امر متضمّن دے اجازت لره په بدلولو د دغه **شاة** په قيمت سره ؛ نو وګرځيدو تغير د نص جمع کيدونکے د تعليل سره نه په تعليل سره فقط ، او يقيناً تعليل د وجې د يو حکم شرعي نه دے (چې هغه مغائر دے د حکم اوّل نه) او هغه حکم شرعي صلاحيت د محل دے دپاره د اړولو فقير ته په هميش والې د لاس ددی سره پدې محل باندې پس د وقوع نه دپاره د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په اوّل لاس سره*

تشريح: ﴿وَ الشَّرْطُ الرَّابِعُ..﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ د قياس څلورم/٤ شرط ذکر کوي ، بيا دا يې د هغه نورو نه په جدا طريقې سره ذکر کړو دپاره د دفع د وهم ؛ چا به دا وهم کولو چې دا شرط به هم مُتْمِم د شرط ثالث وي ، حالانکه دا مستقل شرط دے ، دويم/٢ دا وهم راتلو چې دا به اووم/٧ شرط وي ؛ ځکه شرط ثالث په څلور/٤ شرطونو باندې مشتمل وو او د هغې نه مخکښې دوه/٢ شرائط ذکر شول ، نو ددې وهم دفع کولو دپاره يې اوئيل: ﴿والشرط الرابع﴾ بيا دا په مجموعه کښې څلورم/٤ شرط دے او په وجودې شرطونو کښې دويم/٢ شرط دے ، حاصل ددې دا دے چې کوم حکم په اصل کښې مخکښې د تعليل نه وو نو پس د تعليل نه به هم هغه حکم وي ، يعني که مخکښې د تعليل نه عام وو نو پس د تعليل به هم عام وي ، که مخکښې د تعليل نه خاص وو نو پس د تعليل نه به هم خاص وي ، که مخکښې د تعليل نه مطلق وو نو وروسته به هم مطلق وي او که مخکښې د تعليل نه مقيّد وو نو وروسته به هم مقيّد وي ؛ دليل ددې دپاره دا دے چې څنګه په فرع کښې نص وي او قياس پکښې نه شي کولے ؛ ځکه تغير پکښې راځي او تغير د نص په قياس او عقل سره جائز نه

دے نو دغه شان متغيّر کول د حکم د اصل په تعليل او قياس سره تغيير کول دي په نص کښې په عقل او قياس سره او دا جائز نه وي.

﴿و إِنَّمَا خصَّصنا القليل...﴾ دا جمله مستأنفه ده چې واقع شوې ده په جواب د سوال مقدّر کښې، تقدير د سوال دا دے چې د قياس څلورم/٤ شرط مصنف ﷫ دا اوئيلو: چې د قياس په ذريعه باندې به حکم د اصل نه شي متغيّر کولے، نو نقض راغلو ددې خبرې ستاسو په قول باندې؛ چې تاسو تعليل کړے دے په اشياء ستّؤ کښې کوم چې په حديث مشهور کښې نقل دي د نبی ﷺ نه او تَفَاضُل پکښې حرام دے پدې شان چې کوم اشياء د قدر او جنس لاندې راتله او پدې حديث کښې د هغې ذکر نشته، نو په هغې کښې تَفَاضُل حرام دے، لکه: دال، چونا وغيره، ليکن بل طرف ته پدې تعليل سره تاسو د نص په يو/١ حکم کښې تغير راوستے، هغه نص دا چې نبی ﷺ فرمائي: ﴿لَاتَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ﴾[1] ددې حديث نه دا معلوم شوه چې صرف هغه طعام خرڅول جائز دي چې برابر سرابر وي او چې مساوات پکښې نه وي نو بيا يې خرڅول جائز نه دي، بيا دا عدم مساوات که قليل وي او که کثير وي، قليل هغې ته وائي چې هغه دقدر او جنس لاندې نه راځي او کثير هغې ته وائي چې د قدر او جنس لاندې راځي، حالانکه تاسو چې کوم تعليل کړے دے نو د دغې تعليل د وجې نه تاسو په قليل کښې تَفَاضُل جائز ګڼړی؛ ځکه خو تاسو بيع د حُفنة په حُفنتينو جائز وايی اګر که د يو جنس نه وي؛ ځکه دا د قدر لاندې نه راځي، قدر په دوو/٢ څيزونو کيږي، يو/١ په وزن چې د هغې دپاره څه انتهاء نشته او بل په کيل باندې، د کيل دپاره بقاءً څه انتهاء نشته، ليکن ابتداءً ورلره شته چې نيم صاع دے او د نيم صاع نه چې کَمْ وي نو هغې ته دوئ قليل وائي، ددې تعليل د وجې نه تاسو دا حکم د نص بدل کړو، هر کله چې حکم د نص بدل شو نو بايد چې ستاسو دا تعليل صحيح نه شي؛ ځکه څلورم/٤ شرط موجود نه شو او سره ددې نه چې دا تعليل تاسو صحيح وايی؟ نو مصنف ﷫ د هغې جواب کوې حاصل د جواب دا دے چې پدې مقام کښې چې تغير راغلے دے په حکم د نص کښې نو دا فقط په تعليل سره نه دے، بلکه دا په نص (چې دلالة النص يا اقتضاء النص دے) سره راغلے دے، خو د هغې سره دا تعليل موافق شوے دے په طريقه دحُسن اتفاق سره، وضاحت ددې دا دے چې حديث: ﴿لَاتَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ﴾ کښې "**إلا**" حرف استثناء دے او اصل په استثناء کښې استثناء متصله ده او تر څو پورې چې اتيان په اصل کيدے شي نو صيرورت به خلاف الأصل ته نه کيږي، بل طرف ته "**سواء**" مصدر دے، مصدر حال وي او "**لا تبيعوا الطعام بالطعام**" کښې "**طعام**" ذات دے، نو استثناء د حال د ذات

---

[1] فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٢٣)

نه راغله او دا نه صحيح كيږي ، اتصال ښكښي نه راځي ، نو د اتصال دپاره به تقدير كؤ ، بيا دا تقدير امام شافعي رحمه الله په جانب د مستثنٰى كښي كوي او تقدير د عبارت داسي وائي: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً سواءً بسواءٍ**» ، نو د هغه په نزد بيع د حُفنة په حُفنتينو ناجائز ده او مونږ تقدير په جانب د مستثنٰى منه كښي وايو چي: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الأحوال إلا سواء بسواءٍ**» نو استثناء د حال د حال نه راغله ، بيا دا حالت په دوه/۲ څيزونو معلوميږي ؛ يو/۱ په وزن سره او دويم/۲ په كيل او پيمانې سره ، دلته د طعام خبره ده نو دا په كيل سره معلوميږي او د كيل په باره كښي اوئيلے شو چي بقاءً يې انتهاء نشته ، خو ابتداءً ورلره انتهاء شته چي د نيم صاع نه شروع كيږي ، نو درې/۳ حالتونه په كيل باندې معلوم شو ، يو/۱ حالت د مساوات چي دا جائز دے ، دويم/۲ حالت د تَفَاضُل چي دا ناجائز دے او دريم/۳ حالت د مُجازفة چي دا هم جائز نه دے او هر چي حُفنة په حُفنتينو ده ؛ نو هغې ته نص شامل نه دے ، لهٰذا ددې دپاره به په دليل سره حكم معلومؤ: چي اصل په اشياء كښي حلّت دے ؛ نو بيع د حُفنة په حُفينتينو سره جائز شوه د وجې ددې دليل نه.

﴿و كذٰلک جواز الإبدال﴾ دا هم دفع د سوال ده چي د قياس دپاره دا شرط تاسو اوئيلو چي قياس به هله صحيح كيږي چي په تعليل سره په هغې كښي تغير نه وي راغلے په حكم د نص كښي او تاسو به تغير راوستے وي په تعليل سره په حكم د نص كښي پدې شان چي د اوښانو د زكوٰة په باره كښي نبي ﷺ فرمائي: ﴿**فى خمسٍ من الإبل شاةٌ**﴾ ددې نص نه دا معلوم شوه چي يو/۱ شاة به وركوي ، بل طرف ته احناف وائي چي په زكوٰة كښي به هر هغه شيء وركوي چي په هغې سره دفع د **حاجة الفقير** راځي ، لهٰذا كه شاة وركوي نو هم وركولے شي او كه د شاة قيمت وركوي نو هم وركولے شي ؛ نو د تعليل نه مخكښي نص دا وو چي شاة به وركوي صورتاً او معنًى او چي كله تاسو تعليل وكړو ؛ نو شاة معنًى راغلو خو صورتاً رانغلو ، تغير پكښي راغلو ؛ لهٰذا دا قياس دې صحيح نه شي ، حالانكه دا تعليل تاسو صحيح كوی؟ نو مصنف رحمه الله جواب كوي چي دلته هم دا تغير په حكم د نص كښي فقط په قياس سره نه دے راغلے بلكه دا په نص (چي دلالة النص يا اقتضاء النص دے) سره راغلے دے ، ليكن د هغې سره دا تعليل موافق شوے دے په طريقه د حُسْنِ اتفاق سره ، تفصيل ددې دا دے چي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د ټول مخلوقاتو سره د رزق پوره كولو وعده كړې ده ، كما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1] بيا أغنياؤ ته رزق پدې طريقه وركوي چي هغوئ ته يې مال وركړے وي په ذريعه د مختلف ذرائعه د آمدن سره او د فقراؤ دپاره د أغنياؤ په مال كښي حصه مقرر كړې ده چي هغې ته زكوٰة وائي ، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2] دغه شان بل ځائے

---

[1] سورة هود، الأية:۶.
[2] سورة البقرة ، الأية :۸۵.

فرمائي: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[1] دغه شان حديث كښې راځي نبی ﷺ فرمائي كله چې يې معاذ ﵁ يمن ته ليګلو: ﴿انَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً، تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ﴾[2] بيا زكوٰة چونكه عبادت دے او د عبادت مستحق صرف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دے، نو ابتداءً به زكوٰة واقع كيږي د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ په لاس كښې او بيا به د فقير په لاس كښې واقع كيږي، كما قال النبی ﷺ: ﴿**الصدقة تقع فی كف الرحمن قبل أن تقع فی كف الفقير**﴾[3] وجه دا ده كه د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ په لاس كښې اوّل واقع نه شي نو كومه وعده چې الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كړې وه هغه نه پوره كيږي، بيا د فقير دا قبضه داسې ده چې د فقير دپاره هم قبضه ده او د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دپاره هم قبضه ده، بل طرف ته دا رزق او حوائج د انسان صرف په خوراک څکاک كښې نه دے، بلكه نور هم حوائج دي، اوس فقط په شاة وركولو دا ټول حوائج نه پوره كيږي؛ نو ددې آيت نه په طريقه د دلالة النص او اقتضاء النص سره دا معلوم شوه چې دغه شاة به په قيمت سره بدلولے شي او ددې نص سره هغه تعليل هم موافق شو چې دفع د حاجة الفقير ده، نو دلته هم دا تغير فقط په تعليل سره نه دے، بلكه په نص سره هم راغلے دے.

سوال: په حديث كښې د شاة تعيين ولې شوے دے؟ **جواب**: دپاره د تعيين د قيمت. **سوال**: هر كله چې دا تغير په نص سره وشو نو تعليل تاسو ولې كوئ چې دفع د حاجة االفقير ده؟ **جواب**: مصنف ﵀ جواب كوي په ﴿و إنما التعليل..﴾ سره، چې دا تعليل مونږ دپاره ديو بل حكم شرعي كؤ، هغه دا چې دغه شاة اصل شو او قيمت د هغې په ځائے قائم مقام شو، نو ته به هغه څيز وركوې چې په هغې كښې صلاحيت وي د قائم مقام كيدلو ددې اصل، لهٰذا ته داسې څيز نه شي وركولے په زكوٰة كښې چې په هغې كښې صلاحيت د محل ددې مصرف نه وي، لكه: د شاة په ځائے دې روپۍ وركړې نو پديكښې صلاحيت شته چې قائم شي په مقام د شاة، ليكن كه د شاة په ځائے تا يو فقير لره په چكر بوتلو نو پديكښې صلاحيت نشته چې دا قائم شي په مقام د شاة باندې، هم دا وجه ده كه په يو/١ سړې زكوٰة فرض شو او دا په هغې كښې طعام وركوې مسكينانو ته نو پدې سره ددې سړې دا زكوٰة نه ادآء كيږي.

بيا پدې مقام كښې يو **عبارة النص** دے بل **دلالة النص** يا **اقتضاء النص** دے او بل تعليل دے؛ په عبارة النص سره شاة واجب شو، دلالة النص او اقتضاء النص سره إِذْنْ د إستبدال بِالقيمة وشو او

---

[1] سورة التوبة، الأية: ٦٠.
[2] صحيح البخاري (٥/ ١٦٣)
[3] لم أجد على هذا اللفظ ولفظ: [المعجم الكبير للطبراني (٩/ ١٠٩)] هكذا، ﴿إِنَّ الصَّدَقَةَ تَقَعُ فِي يَدِ اللهِ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِي يَدِ السَّائِلِ﴾.

تعليل هغه محل متعيّن کړو چې هر قيمت به نه ورکوې بلکه هغه قيمت چې دفع د حاجة الفقير کوې. [مولوي يعقوب]

سوال: ديته يې حکم شرعې اوئيلو حالانکه دا خو حکم حسّی دے؟ **جواب**: مخکښې امتونو کښې به صدقات په اور باندې سوزلے کيده ، زمونږ په شريعت کښې پدې حکم کښې تغير راغلو چې دا به فقير ته ورکولے شي او حسّی حکم هغې ته وائي چې د شريعت نه مخکښې څنګه وې نو د شريعت نه وروسته به هم هغه شان وې ، تغير به پکښې نه وې راغلے.

وَ هُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا: إِنَّ الوَاجِبَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَ المَاءُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْإِزَالَةِ وَالوَاجِبَ تَعْظِيْمُ الله تَعَالىٰ بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ البَدَنِ، وَالتَّكبِيرُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيماً وَالأَفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ، وَالوِقَاعُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ وَ بَعدَ التَّعلِيلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَةُ عَلىٰ مَاكَانَ قَبْلَه

ترجمه: *او دا ايجاب د مطلق مال نه بعينه شاة نظير د هغه مسئلې دے چې مونږ وئيل دي ، يقيناً واجب لرې کول د نجاست حقيقي دے ، او اوبه يوه/۱ آله ده چې صالح ده دپاره د ازالې ، او واجب دے تعظيم د الله سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ په هر جزء د بدن او تکبير يوه/۱ آله ده صالح دپاره د ګرځولو د لِسان دپاره د تعظيم ، او افطار سبب د کفارې دے ، او جِماع آله ده صالح دپاره د فطر قصداً او پس د تعليل نه باقي پاتې کيږې صلاحيت په هغه باندې چې وو مخکښې د تعليل نه*

تشريح: ﴿و هو نظير ما قلنا...﴾ غرض د مصنف ﷫ پدې عبارت سره ددې مخکښې مسئلې نظائر پيش کول دي ، چې هر نظير دفع د سوال ده او دا سوال وارديګې په څلورم/٤ شرط د قياس باندې ، چې په قياس او تعليل سره به تغير په حکم د نص کښې نه راځي پدې دا اعتراض واقع شو چې عائشة ﵂ د نبی ﷺ نه تپوس کړے وو په باره د پاکوالي د هغه څيز کښې چې نجاست ورته ورسيګې ، نو نبی ﷺ ورته د پاکوالي طريقه اوخودله او دا يې پکښې اوفرمائيل: ﴿**ثم اغسليه بالماء**﴾ ددې نص نه دا معلوم شوه چې نجاست فقط په اوبو سره زائل کيږې ، ليکن احناف وائي هر هغه شيء چې هغه رقيق وې او دا زائل کونکے وې دپاره د عين د نجاست نو په هغې سره تطهير راځي ، ددې تعليل په نتيجه کښې په **مَاءُ الورد** او سرکې سره هم تطهير د نجاست راځي ، پدې تعليل سره تغير راغلو په حکم د نص کښې ؛ ځکه د نص نه دا معلوم شوه چې د اوبو نه علاوه په بل څيز باندې تطهير نه راځي او د تعليل نه معلوم شوه چې د اوبو نه علاوه په نورو څيزونو هم تطهير راځي ، موجب د شرط دا دے چې دا تعليل دې صحيح نه شي حالانکه دې ته تاسو صحيح وايئ ، نو شرط رابع د قياس منقوض شو؟ مصنف ﷫ جواب کوې چې دلته دا تغير په تعليل سره نه دے راغلے ، بلکه په **دلالة النص** او **اقتضاء النص** سره راغلے دے ، هله به تغير په تعليل سره وے چې پدې حديث کښې د "**ماء**" نه صرف اوبه مراد وے ، ليکن د "**ماء**" نه فقط اوبه نه دي مراد ، بلکه هر هغه شيء مراد دے چې

إزاله د نجاست حقيقي كوې عام ددې نه كه په بدن وې ، كه په جامه وې او كه په مكان وغيره وې ، خو ددې إزاله چې وشي په داسي څيز چې هغه صالح وې دپاره د إزالې او چونكه اوبه هم يو/١ داسي څيز دے چې صالح دې دپاره د إزالې د نجاست ، نو دا اوبه د نجاست زائله كولو يوه/١ آله ده ، په حديث كښې صرف د اوبو ذكر ځكه وشو چې خلقو ته دا معلوم شي چې په كوم څيز كښې هم د اوبو اوصاف وې نو هغه به د نجاست لرې كولو دپاره كافي كيږي ؛ نو معلوم شوه چې دا اوبه مقصود بِالذّات نه دي ؛ ددې دپاره دليل دا دے چې كله يوې/١ كپړې ته نجاست ورسيګي او هغه په اور باندې اوسوزولے شي يا هغه موضع د نجاست ترې كټ كړے شي ؛ نو پدې صورتونو كښې تطهير راځي او د اوبو استعمال ساقطيګي.

﴿والواجبَ تعظيم الله..﴾ ددې ځائے نه دويم/٢ نظير ذكر كوې او پدې سره هم دفع د سوال كوې ؛ چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾[1] او نبي ﷺ فرمائي: ﴿تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ﴾[2] شريعت پدې نصوصو سره تكبير واجب كړو ، بل طرفته احناف وائي چې مراد ددې نه **تعظيم** او ثناء د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ده ، مطلب دا چې په مونځ كښې به د بدن په هر جزء باندې د الله **تعظيم** او ثناء كوې او د بدن په اجزاء كښې ژبه هم ده ، لهٰذا په ژبې سره هم ثناء او **تعظيم** پكار دے ؛ نو هر هغه لفظ چې مُشْعِر وې په **تعظيم** او ثناء د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نو په هغې سره تكبير تحريمه اداء كيږي ، لهٰذا كه "الله أكبر" دې اوئيلو نو هم تكبير اداء شو او كه "الله أجل" يا "الله أعظم" يا "**الرحمٰن أعظم**" دې اوئيل نو هم تكبير اداء شو ، اوس دا تغير راغلو په حكم د نص كښې ؛ ځكه د نص نه دا معلوميږي چې تكبير دې صرف په "الله أكبر" سره اداء شي او تاسو چې تعليل وكړو نو تغير راغلو په حكم د نص كښې ، پكار دا ده چې دا تعليل صحيح نه شي ځكه نقض راغلو د څلورم/٤ شرط ، سره ددې نه چې تاسو دې تعليل ته صحيح وائې؟ مصنف ﷺ جواب كوې ؛ چې دلته دا تغير په حكم د نص كښې په تعليل سره نه دے راغلے ، بلكه ددې نص نه په طريقه د **اقتضاء النص** او **دلالة النص** سره دا تغير معلوميږي ؛ ځكه مقصود په ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ كښې ثناء او تعظيم كول دې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په هر جزء باندې او په اجزاء د بدن كښې ژبه هم ده ؛ نو په ژبې سره ثناء او تعظيم نه دے منحصر تر "الله أكبر" پورې ، بلكه ددې نه علاوه په نورو الفاظو سره هم حاصليګي.

﴿والإفطار هو السبب..﴾ دا دريم/٣ نظير دے او پدې سره هم دفع د سوال كوې ، د سوال نه مخكښې يوه/١ مسئله زده كول ضروري دې چې په رمضان كښې يو سړے د خپلې خزې سره قصداً صحبت وكړې نو ددې سړې دا روژه ماته شوه ، ددې قضاء او كفاره پرې واجب ده بالإتفاق ، او كه په

---

(١) سورة المدثر، الأية:٣.
(٢) شرح معاني الآثار (١/ ٢٧٣)

رمضان كښې قصداً يو سړي خوراک څکاک وکړو نو روژه يې ماته شوه، قضاء پرې واجب ده، ليکن په كفاره كښې اختلاف دے، امام صاحب رحمه الله وائي كفاره پرې شته او امام شافعي رحمه الله وائي كفاره پرې نشته، دليل د امام شافعي رحمه الله دپاره حديث دے چې يو/١ اعرابي په نهار د رمضان كښې د خپلې خزې سره جماع كړې وه، نو نبي ﷺ هغه ته وئيلي وو: ﴿أَعْتِقْ رَقَبَةً﴾[١] استدلال داسي كوي چې دا صرف د جماع په باره كښې راغلے دے، ليكن احناف وائي چې كفاره په هر هغه شيء سره راځي چې په رمضان كښې افطار وشى قصداً په طريقه د جنايت؛ نو دغه افطار قصداً په طريقه د جنايت چې څنګه په جماع كښې دے نو په خوراک څکاک كښې هم دے، بلكه په خوراک څکاک كښې ډير زيات دے د جماع نه، پدې شان چې قصداً په خوراک څکاک كولو كښې منافي د روژې ډير راځي؛ ځكه دخول راځي بدن ته، په خلاف د جماع چې په هغې كښې منافي ډير نه موجوديګي؛ ځكه خروج راځي؛ اعتراض دا دے چې په نص كښې خو فقط جماع ذكر ده او ستاسو په تعليل سره ـ چې جنايت كول دې په روژه كښې قصداً ـ دا حكم د نص متغيّر شو؛ ځكه چې نص صرف جماع ته شامل وو او ستاسو په تعليل سره قصداً **أكل شرب** ته هم شامل شو؟ مصنف رحمه الله جواب كوې حاصل د جواب دا دے چې دلته دا تغير په نص كښې په قياس سره نه دے راغلے، بلكه په **دلالة النص** يا **اقتضاء النص** سره راغلے دے، چې كفارة به په هر هغه شيء باندې واجبيګي چې هغه د جنايت په طور باندې د افطار سبب ګرځي او دا جماع هم يوه/١ آله ده چې صالح ده دپاره د فطر، او اعرابي چونكه د افطار په ذريعه باندې جنايت كړے وو؛ نو پدې وجه باندې په حديث كښې د جماع ذكر وشو، ورنه مقصود جماع نه ده بلكه افطار كول په جنايت سره مقصود دے.

﴿و بعد التعليل..﴾ ددې عبارت تعلق د ﴿إنما خصصنا﴾ نه تر ﴿والإفطار هو السبب﴾ پورې سره دے، يعنى د تعليل نه پس دا احكام داسي صلاحيت لرې څنګه چې د تعليل نه مخكښې پديكښې صلاحيت وو، لكه: جماع كښې صلاحيت وو د افطار د تعليل نه مخكښې، دغه شان په ژبې سره تكبير وئيلو كښې صلاحيت د تعظيم وو د تعليل نه مخكښې، اوبو كښې صلاحيت د زائل كولو د نجاست وو د تعليل نه مخكښې، شاة كښې صلاحيت وو په زكوٰة كښې د وركولو د تعليل نه مخكښې، حاصل دا چې پدې احكامو كښې تغير د تعليل نه مخكښې په دلالة النص يا اقتضاء النص سره راغلے نه په تعليل سره.

وَ بِهٰذَا تَبَيَّنَ أَنَّ اللَّامَ فِي قَولِه تَعَالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾[٢] لَامُ العَاقِبَةِ، «أَيْ: يَصِيرُ لَهُم بِعَاقِبَتِه» أَوْ لِأَنَّه أَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِم بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً، وَذٰلِكَ بَعْدَ الأَدَآءِ إِلىٰ الله تَعَالىٰ فَصَارُوْا عَلىٰ هٰذ التَّحْقِيقِ مَصَارِفَ بِإِعتِبَارِ

[١] سنن ابن ماجه (١/ ٥٣٤)
[٢] سورة التوبة، الأية: ٦٠.

الحَاجَةِ، وَهٰذِه الأَسْمَاءُ أَسْبَابُ الحَاجَةِ وَ هُمْ بِجُمْلَتِهِم لِلزَّكوٰةِ بِمَنْزَلَةِ الكَعْبَةِ لِلصَّلوٰةِ كُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلوٰةِ وَ كُلِّ جُزْءٍ مِّنْهَا قِبْلَةٌ

ترجمه: *او پدې خبره چې مؤدّی واقع کیږي ابتداءً د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره او ثانياً دپاره د فقير، يقيناً "**لام**" پدې قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې چې: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ "**لام**" د عاقبة دے، ګرځې ددې مصارفو دپاره په عاقبة کښې او په آخر انجام کښې، يا ددې وجې نه چې دې نص واجب کړے دے اړول دې اصنافو ته پس د هغې نه چې ګرزيدلے دے صدقه او دا صيرورة د مال صدقه پس د اداء نه وې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ته؛ نو وګرځيده دا فقراء يا غير د فقراء پدې تحقيق باندې مصارف په اعتبار د حاجت سره او دا اسماء اسباب د حاجت دي او دا اصناف ټول په ټوله دپاره د زکوٰة په منزله د کعبې دې دپاره د صلوٰة، ټوله کعبه هم قبله ده دپاره د مانځه او هر جزء هم ددې نه قبله ده*

تشريح: ﴿و بهٰذا تبيّن..﴾ غرض د مصنف رحمه الله پدې عبارت سره تفريعاً يو/١ اختلافي مسئله ذکر کول دي، مخکښې دا مسئله تيره شوه چې قيمت د شاة مونږ ځکه جائز کړو چې پدې سره دفع د **حاجة الفقير** راځي، نو دغه صدقه اوّل په کف د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې واقع کيږي او ثانياً د فقير په قبضه کښې واقع کيږي ابداً، نو پدې باندې دا تفريع کوي، خو د تفريع نه مخکښې يوه/١ اختلافي مسئله ذکر کول ضروري دي، مسئله دا ده چې قرآن کريم کښې الله مصارف د زکوٰة ذکر کړې دي، فرمائي: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[1] "فقراء" د محققينو په نزد هغه چاته وائي چې د هغوئ په ملک کښې مال وي خو مقدار د نصاب ته نه وي رسيدلے، او "مساکين" هغه چاته وائي چې د هغوئ په ملک کښې بالکل مال نه وي، امام شافعی رحمه الله بالعکس وائي، "عاملين" هغه کسانو ته وائي چې هغه د زکوٰة په راغونډولو باندې د اسلامي حکومت د طرف نه مقرر شوي وي، "**مؤلفة القلوب**" کښې بعضي وائي چې دا هغه خلق وو چې نبی ﷺ به دوئ ته زکوٰة ورکولو دپاره د **تأليفِ قلب على الإسلام**، د هغوئ دا حصه منسوخ ده او محققين وائي چې دا هغه کمزوري خلق وو د نبی ﷺ په زمانه کښې په اسلام باندې مضبوط نه وو، نو نبی ﷺ به دوئ ته زکوٰة ورکولو چې په اسلام باندې مضبوط شي، پدې تحقيق سره ددوئ حصه نه ده ساقط، "**فِى الرِّقَاب**" چې مکاتبينو ته زکوٰة ورکړے شي يا پرې غلامان آزاد کړے شي يا پرې قيديان آزاد کړے شي، "**غَارِم**" قرض دار ته وائي او هغه چاته هم وائي چې يو/١ غني سړې د چا دپاره حواله کړې وي او په هغې کښې پده باندې ډيرې پيسي راغلي وي، "**فِى سبيل الله**" چې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په لاره کښې وي، لکه: طلباء د علم،

[1] سورة التوبة، الأية: ٦٠.

مجاهدين فى سبيل الله او "**ابن السبيل**" هغه مسافر چې په كور كښې ورسره مال وې خو په سفر كښې ورسره نه وې؛ پدې اته/٨ مَصَارفو كښې د امام صاحب ﷺ مسلک دا دے چې كه دې ټولو ته وركوې، كه بعضو ته وركوې او بعضو ته نه وركوې او كه يو/١ ته وركوې، پدې ټولو صورتونو كښې زكوٰة صحيح كيږي، امام شافعى ﷺ وائي چې ټولو مصارفو ته به زكوٰة وركوې او بل روايت كښې وائي چې په آيت كښې صيغې د جمع راغلي دي؛ نو په هر صنف كښې به درى/٣ افرادو ته كَمْ أز كَمْ وركوې او كه داسې يې ونه كړه نو زكوٰة يې اداء نه شو، دليل دا وائي چې ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ كښې "**لام**" دپاره د تمليک او استحقاق دے، لهٰذا كله چې هم په يو سړي باندې زكوٰة فرض شو، نو دا زكوٰة ددې ټولو مصارفو په ملک كښې راغلو، اوس چې دا ټولو ته نه وركوې؛ نو د يو/١ حق يې بل ته وركړو او دا جائز نه دے، امام صاحب ﷺ وائي چې زكوٰة فقير ته دپاره د دفع د حاجت وركولے شي؛ نو ددې نه دا معلوميږي چې په ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ كښې "**لام**" دپاره د عاقبة دے او "**لام**" دپاره د عاقبة راځي لكه پدې قول د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ كښې: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾[1]، ددې دپاره چې "**لام**" دپاره د عاقبة دے دوه/٢ دلائل دي، يو/١ دا چې دا صدقه اوّل د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ په قبضه كښې واقع كيږي، ثانياً د فقراؤ او مساكينو په قبضه كښې واقع كيږي چې دا د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ د طرف نه نائبان دي په قبضه د صدقة كښې، نو دوئ يوه/١ قبضه د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ دپاره وكړه او دويمه/٢ قبضه يې د ځان دپاره وكړه دائماً، تمليک به هله وے چې اوّلاً ددوئ په قبضه كښې واقع كيدے، دويم/٢ دا چې دې مال ته الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ صدقة وئيلې ده او صدقة هغه مال ته وائي چې **تَمْلِيک بِلا عِوَض** وې دپاره د رضاء د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، نو اوّل به دا صدقة د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ په قبضه كښې راځي او عاقبة كښې به ددې رجع الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فقير ته كوې او علت ورلره حاجت دے.

﴿و هٰذه الأسماء..﴾ دې سره دفع د سوال كوې چې هر كله دا "**لام**" دپاره د عاقبة دے او د استحقاق نه دے نو دا اته/٨ مصارف يې بيا ولې ذكر كړه؟ نو مصنف ﷺ جواب كوې چې دا خبره خكاره كوې چې دا اته/٨ اسباب د حاجت دي؛ نو ګويا چې د آيت مقصد دا شو چې: «**انما الصدقات للمحتاجين**»

﴿وهم بجملتهم..﴾ غرض د مصنف ﷺ الزامي دليل ذكر كول دي؛ ځكه دا مقام د اختلاف دے په درميان د احنافو او شوافعو كښې او پديكښې دليل قطعي نشته، نو الزامي دليل ذكر كوې په طريقه د تشبيه، چې دا اسباب مجموعه مشبه، كعبه مشبه به او وجه د شبه صلاحيت دے په مجموعه كښې او په هر يو جزء كښې، وضاحت ددې دا دے چې كعبه خو مقصود نه ده، بلكه مقصود مونځ

[1] سورة القصص، الأية:٨.

كول دي د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره او تعظيم دے د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ او دا تعظيم چې حاصليږي نو په مخ ګرځولو کعبې ته او په کعبه کښې صلاحيت د مخ ګرځولو شته ، بيا دا مخ چې ټولې کعبې ته وګرځوې نو هم تعظيم راغلو ، او که د کعبې يو جزء ته يې وګرځوې نو هم تعظيم راغلو ؛ نو دغه شان دا صدقات چې مجموعه اصنافو ته ورکړے شي نو هم صدقه اداء شوه او چې يو/١ جزء ته ورکړے شي نو هم صدقه اداء شوه.

تشريح ركن القياس

وَ أَمَّا رُكْنُه: فَمَا جُعِلَ عَلَماً عَلىٰ حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ، وَجُعِلَ الفَرْعُ نَظِيْراً لَّه فِى حُكْمِه بِوُجُوْدِه فِيه، وَهُوَ الوَصْفُ الصَّالِحُ المُعَدَّلُ بِظُهُورِ أَثَرِه فِى جِنْسِ الحُكْمِ المُعَلَّلِ بِه، وَنَعْنِى بِصَلَاحِ الوَصْفِ مُلَايَمَتَهُ، وَهُوَ أَنْ يَّكُونَ عَلىٰ مُوَافَقَةِ العِلَلِ المَنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ وَعَنِ السَّلَفِ،كَقَوْلِنَا: فِى الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ إِنَّهَا تُزَوَّجُ كَرْهاً؛ لِأَنَّهَا صَغِيْرَةٌ فَاشْبَهَتْ البِكْرَ فَهٰذا تَعْلِيْلٌ بِوَصْفٍ مُلَايِمٍ؛ لِأَنَّ الصِّغْرَ مُؤَثِّرٌ فِى وِلَايَةِ المَنَاكِحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِه مِنَ العَجْزِ تَاثِيْرَ الطَّوَافِ لِمَا يَتَّصِلُ بِه مِنَ الضَّرُورَةِ فِى الحُكْمِ المُعَلَّلِ بِه فِى قَولِه عليه السلام: ﴿**الْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ وَ الطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ**﴾(١) وَ لَا يَصِحُّ العَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ المُلَايَمَةِ؛ لِأَنَّه أَمْرٌ شَرْعِيٌّ

ترجمه: *او هر چې رُکن د قياس دے ، نو هغه شيء دے چې ګرځولے شوې وې علامه په وجود د حکم د نص کښې د هغه اوصافو نه چې مشتمل وې په وصف باندې نص ، او ګرځولے شوې وې فرع نظير ددغه نص دپاره چې اصل دے په حکم د دغه نص کښې په وجود د دغه شيء او وصف سره پدې فرع کښې ، او دا هغه وصف دے چې صالح وې ، مُعدّل وې په ظهور د اثر ددې وصف سره په جنس الحکم کښې ، چې دغه حکم مُعَلّل شوے وې پدې وصف سره او قصد کؤ مونږ د صلاح الوصف نه ملايمت ددې ، او دا حصول د ملايمت: چې وې دا وصف په موافقت د هغه عللو چې نقل شوي دي د رسول الله ﷺ نه او د سلفو صالحينو نه ، لکه قول زمونږه شو په کونډه وږه کښې چې دا صغيره په نکاح سره ورکولے شي بغير د إذن نه ؛ ځکه دا ثيّبه صغيره ده نو دا مشابه شوه د باکرې صغيرې سره ، نو دا صغر يو تعليل دے په وصف ملايم او مناسب سره ؛ ځکه صغر مؤثر دے په اثبات د ولايت د نکاحونو کښې د وجې د هغې نه چې متصل کيږي ددې صغر سره د وجې د ضرورت د عجز نه پشان د تأثير د طواف د وجې د هغې نه چې متصل کيږي ددې طواف سره د وجې د ضرورة نه په حکم کښې چې معلل شوے دے په طواف سره په قول د نبی ﷺ کښې چې: ﴿**الْهِرَّةُ**

(١) الطهور للقاسم بن سلام (ص: ٢٧١)

لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ وَ الطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ﴾او نه صحيح كيږي عمل په وصف مخكښې د ملايمت نه ؛ ځكه دا وصف يو/١ امر شرعي دے*

تشريح: ﴿و أما ركنه..﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د شرائطو د قياس نه ؛ نو شروع يې وكړه په رُڪن د قياس باندې ، چې دا دريم/٣ مبحث دے په اندرونې مباحثو كښې ؛ **رُكَنْ** په لغت كښې په معنىٰ د "ميلان" سره راځي چې د "**رُكُونْ**" نه مأخوذ شي او په معنىٰ د «**اَلْجُزْءُ الْقَوِى مِنَ الشَّيْءِ**» باندې هم راځي ، په اصطلاح د عامو خلقو كښې موقوف عليه د شيء ته وائې شطراً ، موقوف عليه د شيء دوه/٢ قسمه راځي ؛ يو/١ هغه چې خارج وي د شيء نه او بل هغه چې داخل وي په شيء كښې ؛ نو دا هغه موقوف عليه د شيء دے چې داخل وي په شيء كښې او د اصولينو په اصطلاح كښې: «**مَا يُقَوَّمُ بِهِ ذٰلِکَ الشَّيْءِ**» ته وائې ، بيا دغه مُقَوِّم عام دے كه ماهيت وي او كه جزء دماهيت وي ، لكه: روژه كښې د مُفطرياتو ثلاثو نه ځان ساتل د روژې دپاره رُڪَنْ دے دا هغه ماهيت شو او په مانځه كښې ركوع رُڪَنْ دے نو دا هغه جزء د ماهيت شو.

مصنف ﷺ هم د قياس د رُڪن تعريف كړے دے چې د قياس رُڪَنْ هغه وصف جامع او وصف مشترک دے چې هغه د نص ـ اصل ـ په حڪم باندې علامه وي ، او دا وصف د هغه اوصافو نه وي چې نص پرې مشتمل وي او دا اشتمال عام دے كه په طريقه د عبارت سره وي او كه په طريقه د اشارة سره وي ، د اوّل مثال: نبی ﷺ نه د **سؤر الهرة** په باره كښې تپوس شوے وو نو نبی ﷺ او فرمائيل: ﴿إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَّافَاتِ﴾[1]پدې حديث كښې د نص حڪم ـ سقوط د نجاست د **سؤر الهرة** ـ ذكر دے او دهغې دپاره وصف كثرت طواف دے او دا وصف پدې نص كښې صراحةً ذكر دے ، د دويم/٢ مثال: حديث د نبی ﷺ دے: ﴿**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا كيلاً بكيل**﴾ د حُرمت تَفَاضُل دپاره د امام صاحب په نزد باندې دوه/٢ وصفه دې ، قدر او جنس ؛ خو دا قدر او جنس ددې حديث نه معلوم شو په طريقه د اشارة سره پدې شان چې "**كيلا بكيل**" نه قدر علت معلوم شو او "**طعام بالطعام**" نه جنس معلوم شو ، حاصل دا چې د قياس رُڪَن هغه وصف دے چې هغه په حڪم د نص باندې علامه وي او نص په دغه وصف باندې صراحةً يا اشارةً مشتمل وي ، بيا چونكه په فرع ـ مقيس ـ كښې هغه وصف موجود دے ؛ نو په اصل ـ مقيس عليه ـ كښې به هم وي ، لهٰذا د اصل په حڪم كښې به فرع د اصل نظير وي ، بيا د قياس دپاره څلور/٤ اركان دي: ١ـ اصل "**مقيس عليه**" ٢ـ فرع "**مقيس**" ٣ـ حڪم د مقيس عليه ٤ـ علت مشتركه په درميان د مقيس او مقيس عليه كښې او مصنف ﷺ صرف يو/١ شيء رُڪَن وګرځوو چې هغه علت مشتركة او وصف مشترک وي په درميان د مقيس او مقيس عليه كښې ؛ وجه دا ده چې وصف

[1] موطأ امام مالك الأعظمي (٢/ ٣١)

مشترک راشی نو دغه ټولې خبرې موجودېګې پدې شان چې تعديت د اصل نه فرعې ته کيږي ؛ نو اصل هم موجود شي ، فرع هم موجود شي او حکم هم موجود شي ، بيا دغه وصف چې مشترک دے په درميان د مقيس او مقيس عليه کښې ديته وصف مشترک هم وائي او علت مشترکة ورته هم وائي ، مصنف ﷾ ترې تعبير په علامې سره وکړو ؛ دا ځکه چې علل د شرعي دا امارات او دلالات وي ، په احکامو باندې موجب لذاته نه وي ، موجب لذاته د احکامو دپاره الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ﴿قوله: على حکم النص﴾ دا په حذف د مضاف سره دے «**أى: على وجود حکم النص**» ، بيا مصنف ﷾ علامه د مقيس عليه د حکم دپاره اوئيله چې: ﴿علماً علىٰ حکم النص﴾ او د مقيس د حکم دپاره نه وائي ؛ دا ځکه چې د مقيس حکم د قياس نتيجه او ثمره ده ، دا خارج دے ، په قياس کښې داخل نه دے چې ګني رکن ورته اوئيلے شي.

﴿وهو الوصف الصالح...﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷾ دا خبره کوي چې هر وصف به علت مشترکه نه ګرځي ، بلکه هغه وصف چې دوه/٢ خبرې پکښې وي ؛ يو/١ دا چې دا وصف به صالح وي دپاره د اضافت دحکم په طرف ددې ، دويم/٢ دا چې ثابت شوے به وي عدالت ددې وصف ؛ وجه دا ده چې دا وصف او علت مشترکة په باب د قياس کښې پشان د شاهد دے په باب د **دَعَاوِيُو** کښې ، چې څنګه د شاهد دپاره دوه/٢ خبرې شرط دي يو/١ صلاحيت ؛ چې دے به عاقل بالغ مسلمان او حُر وي او دويم/٢ عدالت ؛ چې فاسق فاجر به نه وي ؛ نو دغه شان په باب د قياس کښې د وصف دپاره هم دا خبرې شرط دي ، البته دې دواړو/٢ خبرو کښې دومره فرق دے چې صلاحيت د شاهد وصف مجوّز دے دپاره د قضاء ، او عدالت د شاهد وصف مُوجِب دے دپاره د قضاء ؛ نو دغه شان په باب د قياس کښې فقط صلاحيت **مُجَوِّزْ لِلْعَمَلْ** شو او د صلاحيت سره عدالت راشي نو دا **مُوجِبْ لِلْعَمَلْ** شو.

﴿المعدّل بظهور أثره﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷾ په طريقه د لُفْ نَشَرْ غير مرتب سره اوّل د مُعَدّل قيد تفصيل کوي او په ﴿و نَعْنِي بصلاح الوصف﴾ سره به د صلاحيت قيد تفصيل وکړي ؛ مُعَدِّل هغې ته وائي چې عدالت يې ثابت شوے وي او د عدالت نه مراد ظهور د اثر د وصف دے ، ددې دپاره څلور/٤ انواع دي ؛ چې په يو کښې اتفاق دے زمونږ او د امام شافعي ﷾، چې دغه وصف مؤثر دے او په دريو/٣ کښې اختلاف دے زمونږ په نزد باندې دغه وصف مؤثر ګرځي او د امام شافعي ﷾ په نزد باندې مؤثر نه ګرځي ، اوله/١ نوعه دا ده چې ظهور د اثر د عين وصف وشي په عين حکم کښې ، لکه: عين طواف يو/١ وصف دے په عين **سؤر الهرة** کښې ؛ نو دا "**طوّافين**" وصف او "سقوط د نجاست د **سؤر الهرة**" ددې دپاره حکم دے ؛ دغه عين وصف چې کوم په حديث کښې وو اثر وکړو په هغه عين حکم کښې ، دا اتفاقي نوعه ده ، دويمه/٢ نوعه دا ده چې ظاهر شي اثر د عين وصف په مثل د

حکم کښې ، لکه: د صغیر په مال باندې ولایت ثابت دے دپاره د ولي بالإتفاق ، بیا ددې ولایت اثر ظاهر شي ددې حکم په مثل کښې چې هغه ولایت د نکاح دے ؛ ځکه دا ولایت د نکاح د **ولاية المال** مثل دے ؛ نو عین وصف اثر وکړو په مثل د حکم کښې ، دریمه/۳ نوعه دا ده چې جنس د وصف او مثل د وصف اثر وکړي په عین د حکم کښې ، لکه: د جنون په وجه باندې اسقاط د **صلوٰة** راځي ، اسقاط د **صلوٰة** حکم شو او جنون وصف ، اوس د جنون په مثل **اغماء** هم ده ، لهٰذا د **إغماء** په وجه باندې هم سقوط د **صلوٰة** راغلو ؛ نو دلته حکم عین حکم دے چې إسقاط د صلوٰة دے ، لیکن وصف ورلره عین وصف نه شو ، بلکه مثل د وصف ورلره علت شو ، څلورمه/٤ نوعه دا ده چې د جنس او د مثل د وصف اثر ظاهر شی په مثل د حکم کښې ، لکه: په وصف د مشقت سره سقوط د رکعتینو وشی په سفر کښې ، دا سقوط د رکعتینو حکم او مشقت وصف ، اوس دا مشقت په حیض کښې چې دا د سفر مثل دے سقوط د کل مونځ کوې د حائضي نه ؛ نو دلته ظهور د مثل د وصف وشو په مثل د حکم کښې ؛ دا څلور/٤ انواع زمونږ په نزد باندې د وصف دپاره عادل دې او پدې سره وصف مُعَدّل ګرځي او د امام شافعی ﷫ په نزد باندې تأثیر په اوله نوعه کښې منحصر دے.

﴿و نعنی بصلاح الوصف﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د کون د وصف نه عادل ؛ نو شروع یې وکړه په تفصیل د صلاحیت الوصف ، مقصد دا چې وصف کښې به صلاحیت هله وې چې د حکم نسبت به دې وصف ته مناسب وې او دا وصف به **اِبِیْ** نه وې د نسبت د حکم نه دیته ، بلکه دا به مقتضي وې چې دیته نسبت د حکم وشي ، لکه: خزه او خاوند دواړه کافران دي او پدیکښې یو/۱ مسلمان شي ؛ نو حکم ددوئ دواړو دپاره د فُرقت دے اتفاقاً ، لیکن ددې په سبب کښې اختلاف دے ، په نزد د امام شافعی ﷫ اسلام د **أحد الزوجين** علّت دے دپاره د فُرقت او په نزد د امام صاحب ﷫ باندې **إباء** د **أحد الزوجين عن الإسلام** علت دے دپاره د فُرقت ، ددې مقصد دا چې که خاوند اسلام قبول کړے وو نو مونږ به په خزې باندې اسلام پیش کړو او که خزې اسلام قبول کړے وو نو مونږ به په خاوند باندې اسلام پیش کړو ، که اسلام یې قبول کړو نو «**فَبِهَا وَ نِعْمَتْ**» او که اسلام یې قبول نه کړو ؛ نو قاضي به فیصله کوې ددې دواړو په درمیان کښې د فُرقت ، اوس دا **إباء عن الإسلام** داسي وصف دے چې ملایم دے د حکم د فُرقت دپاره او اسلام مُلایم نه دے ؛ ځکه اسلام د حقوقو **محافظ** دے ، او پدې صورت کښې اسلام فارق ګرځي د حقوقو ، بیا وصف مُلایم هغه دے چې موافق وې د هغه عللو سره چې کوم منقول دې د رسول الله ﷺ نه او د سلفو صالحینو نه.

﴿کقولنا فی الثیّب..﴾ وضاحت بالمثال کوې په مسئله د **ولاية الإجبار** کښې ، **ولايت الإجبار** مقصد داچې د یو/۱ ولي قریب مُشْفِق دپاره ولایت راشي په چا باندې چې د هغه د إذن نه بغیر د هغه په بدن کښې تصرف کولے شی ، که هلک وې نو نکاح ورلره کولے شي او که جینۍ وې نو په

نكاح سره يې ورکولے شي ، دا **ولاية الإجبار** د ولي مُشْفِق دپاره ثابت دے ، بيا که دا د پلار نيکه نه علاوه وو ؛ نو خِيَار بلوغ ورلره شته او که پلار نيکه وو ؛ نو خِيَار بلوغ نشته ، اوس ددې **ولاية الإجبار** دپاره سبب او علّت څه شيء دے نو پدې مسئله کښې اختلاف دے ، د امام صاحب ﷫ په نزد صِغَر دے او د امام شافعی ﷫ په نزد باندې بکارت دے ، پدې اعتبار سره څلور/٤ صورتونه جوړيګې ، يو/١ صورت کښې اتفاق دے چې **ولاية الإجبار** شته ؛ چې ولي مُشْفِق صغيره باکره په نکاح ورکړې ، زمونږ په نزد ځکه چې صِغَر موجود دے او د امام شافعی ﷫ په نزد ځکه چې بکارت موجود دے ، دويم/٢ صورت کښې اتفاق دے چې **ولاية الإجبار** نشته ؛ چې ولي مُشْفِق ثَيِّبة بالغة بغير د إذن نه ورکړې په نکاح ، زمونږ په نزد ځکه چې صِغَر نشته او د امام شافعی ﷫ په نزد ځکه چې بکارت نشته ، دوو/٢ صورتونو کښې اختلاف دے يو/١ دا چې ولي مُشْفِق ثَيِّبه صغيره په نکاح ورکړې ؛ نو د امام شافعی ﷫ په نزد **ولاية الإجبار** نشته ؛ ځکه هغه علت بکارت وائي او دا ثيّبه ده ، زمونږ په نزد **ولاية الإجبار** شته ؛ ځکه زمونږ په نزد علّت صغر دے او هغه موجود دے دلته ، دويم/٢ صورت دا چې ولي مُشْفِق باکره بالغه په نکاح ورکړې ؛ نو د امام شافعی ﷫ په نزد باندې **ولاية الإجبار** شته ؛ ځکه بکارت علت موجود دے او زمونږ په نزد **ولاية الإجبار** نشته ؛ ځکه صِغَرْ علت نشته ، ددې نه دا خبره معلوم شوه چې زمونږ په نزد باندې علّت صِغَر دے او د امام شافعی ﷫ په نزد باندې علّت بکارت دے او زمونږ دا علت مُلايم دے ؛ ځکه ثَيِّبه صغيره مشابه ده د صغيرې باکرې سره ، هر کله چې په صغيري باکري باندې **ولاية الإجبار** شته د وجې د صغر نه ؛ نو پدې ثَيِّبة صغيرة باندې هم ولاية الإجبار شته د وجې د صِغَر نه او دا صِغَر داسي يو وصف دے چې دا مُلايم هم دے او مُعَدّل هم دے ، مُلايم خو ځکه دے چې د صِغَر د وجې نه انسان ته يو ضرورت راځي د عجز چې هغه په خپل نفس کښې داسي تصرّف نه شي کولے د وجې د نِشت والي د عقل نه او زمونږ دا علت پشان د هغه علت دے کوم چې نبی ﷺ پيش کړے دے دپاره د سقوط د نجاست د **سؤر الهرّه** ؛ چې هلته ضرورت وو کثرت طواف او ددې نه بچاؤ ګران وو او دلته د عجز د وجې نه ضرورت راغلو ، امام شافعی ﷫ چې کوم علت وائي بکارت ؛ نو هغه مُلايم او مناسب نه دے.

﴿ولا يصح العمل..﴾ غرض د مصنف ﷫ ددې ځائے نه د هغه علت حکم ذکر کوې چې هغه وصف صالح او معدّل نه وې ؛ نو يو/١ وصف ته علت نه شي ګرځولے دپاره د حکم تر څو پورې چې پديکښې مُلايمت نه وې راغلے او مُلايمت په وصف کښې هله راځې چې دا موافق وې د هغه عللو سره کوم چې منقول دې د رسول الله ﷺ او سلفو نه ، دا خبره ځکه شرط کوې چې دا وصف يو/١ امر شرعي دے او شرعي به هله ګرځې چې دے مُلايم شي او مُلايم هله ګرځې چې موافق شي د هغه عللو سره کوم چې منقول دې د رسول الله ﷺ او سلفو صالحينو نه.

وَ إِذَا ثَبَتَ المُلَايَمَةُ لَمْ يَجِبِ العَمَلُ بِه إِلَّا بَعْدَ العَدَالَةِ عِنْدَنَا، وَهِىَ الأَثَرُ؛ لِأَنَّه يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ المُلَايَمَةِ فَيُتَعَرَفُ صِحَّتُه بِظُهُورِ أَثَرِه فِى مَوْضِعٍ مِّنَ المَوَاضِعِ كَأَثَرِ الصِّغْرِ فِى وِلَايَةِ المَالِ، وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ أَثَرِ دِيْنِه فِي مَنْعِه عَنْ تَعَاطِىْ مَحْظُورِ دِيْنِه، وَ لَمَّا صَارَتِ العِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالأَثَرِ قَدَّمْنَا عَلىٰ القِيَاسِ الْإِسْتِحْسَانَ الَّذِى هُوَ القِيَاسُ الخَفِيُّ إِذَا قَوِىَ أَثَرُه، وَقَدَّمْنَا القِيَاسَ لِصِحَّةِ أَثَرِه البَاطِنِ عَلىٰ الإِسْتِحْسَانِ الَّذِىْ ظَهَرَ أَثَرُه وَ خَفِىَ فَسَادُه؛ لِأَنَّ العِبْرَةَ لِقُوَّةِ الأَثَرِ وَ صِحَّتِه دُوْنَ الظُّهُورِ

ترجمه: *او كله چې ثابت شي مُلايمت نو نه دے واجب عمل پدې وصف صالح مګر پس د عدالت نه زمونږ په نزد او دا عدالت ظهور د اثر دے ؛ ځکه چې دا وصف احتمال لرې د رد د شارع د طرف نه سره د قيام د موافقت او مناسبت نه ؛ نو معلوميږې به صحت ددې په ظهور د اثر ددې وصف سره په يو ځائے كښې د مواضعو نه ، لکه اثر د صِغَر شو په **ولاية المال** كښې او دا تعرّف د صحت الوصف په ظهور د اثر سره نظير د صدق الشاهد دے ، چې دا معلوميدے شي په ظهور د اثر د دين سره په منع ددې كښې د كولو د ممنوعاتو د دين دده نه ، او كله چې وګرځيدو علت زمونږ په نزد باندې علت بالأثر نه په **إخالة** او **طرد** سره ، نو **مخکښې** کړو مونږ په قياس جلي باندې هغه استحسان چې قياس خفي دے ، كله چې قوي وې اثر ددې استحسان او مونږ به مقدّم کؤ قياس جلي لره د وجې د صحت د باطني اثر ددې نه په هغه استحسان چې ظاهر وې اثر دده او خفي وې فساد د هغې ؛ ځکه اعتبار قوت د اثر لره دے او صحت د اثر لره ، نه ظهور د اثر لره*

تشريح: ﴿و إذا ثبت الملايمة..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره اثبات د عدالت كول دې ؛ چې كله يو وصف راشي او مُلايمت پکښې نه وې ، نو په هغې باندې بالكل عمل كول جائز نه دې او چې وصف كښې مُلايمت راغلو نو بيا پرې عمل كول جائز دې خو واجب نه دې ، او چې د مُلايمت نه پس پکښې عدالت راغلو ؛ نو بيا پرې عمل كول واجب دې ، ددې وجې نه مخکښې مونږ اوئيل چې فقط صلاحيت د وصف **مُجوّز للعمل** دے او عدالت د وصف **مُوجِب للعمل** دے ﴿عندنا﴾ سره يې احتراز وکړو د مذهب د امام شافعى ﷺ نه ؛ ځکه هغه وائي چې وصف كښې مُلايمت راغلو نو بيا عدالت ته پکښې ضرورت نشته ، صرف **إخَالة** كافي ده ، د إخَالې مقصد دا چې تعين د علت وشي په اصل كښې په نفس مناسبت سره ، يعنى چې اصل كښې كوم حكم دے ددغه حكم او علت په درميان كښې مناسبت وې ، نو ته ددغه وصف تعين وکړې چې دا ددې حكم دپاره علت دے او **إخالة** ورته ځکه وائي چې په خيال د **مجتهد** كښې د مناسبت د وجې نه دغه وصف علت ګرځي په اصل كښې ؛ ليکن مونږ وايو چې خيال د **مجتهد** دپاره د تعين د وصف نه كافي كيږي تر څو پورې چې پکښې عدالت نه وي ﴿وهى الأثر﴾ د عدالت تعريف كوې ؛ چې ددې په بل ځائے كښې اثر ظاهر شوے وې ، د هغې دپاره څلور/٤ طُرُقْ مخکښې بيان شوې دې ، چې عين وصف علت شي دپاره د

عين حكم يا عين وصف علت شي دپاره د مثل د حكم يا مثل د وصف علت شي دپاره د عين حكم يا مثل د وصف علت شي دپاره د مثل د حكم ﴿لأنه يحتمل الرَّد﴾ دا دليل ذكر كوې ددې دپاره چې كله وصف كښې مُلايمت راشى نو عمل پرې ولې واجب نه دے ، بلكه لابُدې ده د راتللو د عدالت نه په وصف كښې ؛ نو دا ځكه چې كلام كښې مُلايمت راغلو ، نو كيدے شي چې د شارع د طرف نه ددغې وصف رد وشي سره د مُلايمت د هغې نه او علت ونه ګرځې دپاره د حكم ؛ نو ددې وجې نه مونږ عدالت ضرورې وايو او عدالت به هله راځې چې ددې اثر ظهور وشي په يو بل مقام كښې ، دوه/٢ مثالونه پكار دې: يو/١ دا چې شارع د وصف رد كړے وې سره د مُلايمت د دغې وصف نه ، لكه: خوراک څکاک علت دے دپاره د ماتولو د روژې ؛ نو پديكښې مُلايمت شته د نقض د روژې دپاره ، ليكن په صورت د نسيان كښې شارع دا رد كړے دے ، دويم/٢ مثال دا چې اثر يې بل ځائے كښې ظاهر شوے وې او شارع نه وې رد كړے ، لكه: صِغَر شو په **ولاية المال** كښې چې بالإتفاق زمونږ او د امام شافعي ﷺ په نزد باندې د صغير په مال باندې د ولې دپاره ولايت شته ، هر كله چې په مال كښې اظهار د ولايت وشو ؛ نو په نكاح كښې دې هم د صغر د وجې نه ولايت راشى.

﴿و هو نظير صدق الشاهد﴾ غرض د مصنف ﷺ نظير پيش كول دې دپاره د وصف ، چې دا وصف نظير د شاهد دے ، چې شاهد نه وې نو قاضي فيصله نه شي كولے ، كله چې شاهد موجود شي او صلاحيت پكښې د شهادت وو ؛ يعنې مسلمان ، حُر ، عاقل ، بالغ وو ؛ نو قاضي دپاره فيصله كول نفس جائز دې او چې كله پكښې عدالت راغلو ، نو بيا فيصله كول واجب دې دپاره د قاضي ؛ دا ځكه چې د مسلمان ، عاقل ، بالغ ، حُر شهادت شريعت رد كولے شى ، هله به دده پدې شهادت باندې فيصله كول لازميږې چې عدالت پكښې راشي او عدالت داسې راځې چې دے د ممنوعاتو د دين نه ځان وساتې ، د كبائرو نه ځان وساتې ، د اصرار د صغائرو نه ځان وساتې.

﴿ولما صارت العلة..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دفع د اعتراضينو ده ، تقرير د اعتراض دا دے چې كله د قياس او استحسان په درميان كښې تقابل راشي ، نو احناف استحسان لره ترجيح وركوې په قياس باندې ، حالانكه قياس حجت دے د حجج شرعيو نه او استحسان حجت نه دے ؛ نو ترجيح وركړے شوه غير حجت لره په حجت او لازم شو ترک د دليل شرعي چې قياس دے په مقابله د غير د دليل شرعي كښې چې استحسان دے او كه ته وائې چې استحسان هم دليل شرعي دے پشان د قياس ؛ نو بيا دويم/٢ اعتراض دا دے چې حصر د ادلؤ په څلورو/٤ كښې نه دے صحيح د وجې د وجود د قسم خَامِسْ نه چې استحسان دے؟ مصنف ﷺ جواب كوې چې دا استحسان هم قياس خفي دے ، نو كله چې استحسان ذكر شي ددې نه به مراد قياس خفي وې ، لهٰذا اوّل سوال دفع شو ، بيا هر كله چې استحسان هم قياس خفي دے او د هغې يوه/١ حصه ده ؛ نو حصر هم په څلورو/٤

كنبې صحيح شو ، اعتراض هله راتلو چې استحسان د قياس نه خارج وے ، حالانكه قياس دوه/٢ قسمه دے ١ـ قياس جلي ٢ـ قياس خفي ؛ قياس چې مطلقاً ذكر شي نو هغې ته قياس جلي وائي او چې استحسان ذكر شي نو د هغې نه مراد قياس خفي وي ، أَمَّا دا خبره چې مونږ به ترجيح قياس جلي لره وركو په قياس خفي باندې كه قياس خفي لره به ترجيح وركو په قياس جلي باندې ، نو پديكښې به قوت د اثر ته ګورو ؛ ځكه د حكم دپاره علّت پكار دے او علت هله حكم ثابتوې چې د هغې اثر ظاهر شي ، بيا به ددغې اثر قوت ته ګورو ، كه د قياس جلي د علت اثر قوي وو نو هغې لره به ترجيح وركو او كه د قياس خفي د علت اثر قوي وو نو هغې لره به ترجيح وركؤ ؛ ځكه اعتبار قوت او صحت د اثر لره دے ، نه ظهور د اثر لره ؛ يعنې دا لازم نه ده چې د يو/١ شيء اثر ظاهر وي نو هغې لره به مونږ اعتبار وركو او كوم چې خفي وي نو هغې لره به اعتبار نه وركو ، ډير امور داسې دي چې د هغې اثر ظاهر وي او هغې لره خلق اعتبار نه وركوي ، او ډير امور داسې دي چې د هغې اثر خفي وي خو قوي وي ؛ نو هغې لره خلق اعتبار وركوي ، لكه: دنيا او آخرت شو ، د دنيا اثر ظاهر دے او د آخرت اثر خفي دے ، د دنيا اثر فناء ده او د آخرت اثر دوام او استمرار دے ، دوام او استمرار قوي دے د فناء نه ، لهٰذا آخرت لره اعتبار دے نه دنيا لره.

وَ بَيَانُ الثَّانِى فِى مَنْ تَلاَ آيَةَ السَّجْدَةِ فِى صَلوٰتِهِ أَنَّه يَرْكَعُ بِهَا قِيَاساً لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِه قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿وَ خَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾[1] وَ فِى الإِسْتِحْسَانِ لَايُجْزِيْه؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَنَا بِالسُّجُودِ وَ الرُّكُوْعُ خِلَافُه كَسُجُودِ الصَّلوٰةِ، فَهٰذَا أَثَرٌ ظَاهِرٌ، فَأَمَّا وَجْهُ القِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ، لٰكِنَّ القِيَاسَ أَوْلىٰ بِأَثَرِه البَاطِنِ بَيَانُه أَنَّ السُّجُودَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يَشْرَع قُرْبَةً مَقْصُودَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ، وَإِنَّمَا المَقْصُودُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلَحُ تَوَاضُعاً وَ الرُّكُوعُ فِى الصّلوٰةِ يَعْمَلُ هٰذا العَمَلَ بِخِلَافِ سُجُودِ الصَّلوٰةِ وَ الرُّكُوعِ فِى غَيْرِهَا، فَصَارَ الأَثَرُ الخَفِىُّ مَعَ الفَسَادِ الظَّاهِرِ أَوْلىٰ مِنَ الأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الفَسَادِ الخَفِىِّ، وَهٰذا قِسْمٌ عَزَّ وُجُودُه، وَأَمَّا القِسْمُ الأَوَّلُ فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصٰى

ترجمه: *اوبيان د دويم/٢ قسم (چې ترجيح وركړے شوې وي قياس جلي لره په قياس خفي) په باره د هغه چا كښې چې ولولې آيت د سجدې په خپل مانځه كښې ، دا لوستونكے به ركوع كوي پدې آيت د سجدې په قياس جلي ؛ ځكه نص په تحقيق سره وارد شوے دے پدې ركوع سره په ځائے د سجدې باندې ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَ خَرَّ رَاكِعاً وَّ أَنَابْ﴾ او په قياس خفي كښې نه جائز كيږي ددې مونځ كونكي دپاره دغه سجده د تلاوة په ركوع كښې ؛ ځكه شريعت مونږ ته امر كړے دے په سجدې سره او ركوع ددې خلاف ده پشان د سجدې د مانځه ، نو دا اثر دے ظاهر ، هر چې وجه د قياس ده په ظاهر كښې نو هغه محض مجاز دے ليكن قياس أولىٰ دے په خپل اثر باطن سره ، د

[1] سورة ص ، الأية:٢٤.

هغې بيان دا دے چې سجده په وقت د تلاوة كښې نه ده مشروع شوې عبادت مقصوده ، فائده يې دا شوه چې نه لازميګي په نذر سره او مقصود ددې نه نفس إتيان د هغه څه دے چې صلاحيت لرې د تواضع او ركوع په مانځه كښې دا عمل كوې په خلاف د سجدي د مانځه او په خلاف د هغه ركوع چې په غير د صلوٰة كښې وې ؛ نو وګرځيدو اثر خفي سره د فساد ظاهر نه ډير لايق د اثر ظاهر نه سره د فساد د هغې نه او دا هغه قسم دے چې كَمْ دے ددې وجود او هر چې قسم اوّل دے نو دا ډير زيات دے د قسم ثاني نه چې په شمير كښې نه شي راوستلے*

تشريح: ﴿و بيان الثاني..﴾ مخكښې دوه/٢ قسمونه ذكر شو ، يو/١ دا چې د قياس خفي اثر قوې وو نو هغې لره به ترجيح وركو په قياس جلي او دويم/٢ دا چې د قياس جلي اثر قوې وو نو هغې لره به ترجيح وركو په قياس خفي باندې ، مصنف ﷬ د دويم/٢ قسم بيان كوې او د اوّل قسم بيان نه كوې **سوال:** ترتيب خو ددې خبرې تقاضا كوې چې مصنف ﷬ إتيان وكړې په طريقه د لفْ نَشَر مرتب سره پدې شان چې د اوّل قسم تفصيل مخكښې وكړې او مثال ورله هم ذكر كړې او د دويم/٢ قسم تفصيل وروسته وكړې او مثال ورله ذكر كړې ، حالانكه مصنف ﷬ ددې خلاف كړے دے؟ **جواب:** ددې خلاف وجه مصنف ﷬ روسته ذكر كوې چې دا دويم/٢ قسم قليل دے او مثال يې ظاهر نه دے نو د هغې تفصيل څكه كوې او هر چې اوّل قسم دے نو دا كثير او ظاهر دے ؛ نو د هغې تفصيل مصنف ﷬ نه كوې ، ددې دپاره به مثال د خارج نه ذكر كړو ، چې: د **سِبَاعُ البَهائم** جوټه پليته ده او د **سِباع الطيور** جوټه پاكه ده ، قياس جلي خو ددې خبرې تقاضا كوې چې د **سباع الطيور** جوټه دې پليته شي د وجې د قياس نه په **سباع البهايم** باندې ، **سباع الطيور** مقيس ، **سباع البهايم** مقيس عليه ، حكم نجاست د **سؤر** او علت مشتركة د دوئ په درميان كښې اختلاط د لُعَاب دے د لحم سره او تَوَلُّدْ د لُعاب د لحم نه او لحم د دواړو/٢ پليت دے ؛ نو بايد چې جوټه هم د دوئ پليته شي ، ليكن دلته مونږ قياس جلي ترك كړے دے او په قياس خفي باندې مونږ عمل كړے دے ، قياس خفي دا دے چې **سباع الطيور** چونكه په مخوكه باندې اوبه څكي ، چې دا هډوكے وې او هډوكے پاك وې ، لهٰذا دا مخوكه هم پاكه شوه ، اوس د قياس خفي اثر قوې دے نو دې لره به مونږ ترجيح وركو.

د دويم/٢ قسم تفصيل دا دے چې يو انسان په مانځه كښې آيت د سجدي ولولې خَارِجُ الصَّلوٰة ، نو ددې دپاره به مستقله سجده كوې خَارِجُ الصَّلوٰة ، په مانځه كښې په سجده كولو يا خَارِجُ الصَّلوٰة په ركوع كولو سره دا نه اداء كيږي اتفاقاً ، دويم/٢ صورت دا دے چې يو/١ انسان په مانځه كښې آيت د سجدې ولولې او دے په مانځه كښې سجده وكړې نو بالإتفاق سجده اداء كيږي ، دريم/٣ صورت دا دے چې كله يو/١ انسان آيت د سجدې ولولې په مانځه كښې او په ركوع كښې نيت د سجدې وكړې ؛ نو فقهاء وائي سجده اداء كيږي او دليل دا وائي چې سجده د تلاوة كښې هم مقصود تعظيم د

الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ او عجز د بنده دے او په رکوع کښې هم مقصود تعظيم د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ او عجز د بنده دے ، هم ددې وجې نه په قرآن کريم کښې د سجدې نه په طريقه د مجاز سره تعبير په رکوع سره شوے دے پدې قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې: ﴿وَ خَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾[1] او قرينه پرې لفظ د "خَرَّ" دے ، دا سجده د تلاوة چې انسان په رکوع کښې وکړې نو قياس جلي دا تقاضا کوې چې دا صحيح شوه ، ځکه سجده د تلاوة مقيس ، رکوع د مانځه مقيس عليه ، حکم جواز دے او علت مشترکة تعظيم د باري تعالىٰ او عجز د بنده دے ، قياس خفي دا تقاضا کوې چې دا دې صحيح نه شى ؛ ځکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د سجدې حکم کړے دے: ﴿وَٱسۡجُدۡ وَٱقۡتَرِب﴾[2] سجده وئيلے شي: «وَ ضْعُ الجَبْهَةِ عَلى الأَرْضِ» او رکوع "إِنْحِنَاء" ته وائي ، د دواړو په درميان کښې فرق دے ، لکه: څنګه چې د مانځه په رکوع سره سجده د مانځه نه کيږې نو دغه شان پکار ده چې د مانځه په رکوع سره سجده د تلاوة هم ونه شي ، اوس د قياس جلي اثر ضعيف دے په اعتبار د ظاهر سره او د قياس خفي اثر قوې دے په اعتبار د ظاهر سره ، پدې شان چې د سجدې نه تعبير په رکوع سره شوے دے مجازاً او سجده په خپله معنىٰ سره حقيقت دے او مجاز په مقابله د حقيقت کښې ضعيف دے او حقيقت په مقابله د مجاز کښې قوې دے ، قياس خفي باندې چې عمل وشي نو إتيان بالحقيقت کيږې او په قياس جلي باندې چې عمل وشي نو إتيان بالمجاز کيږې ، ليکن دلته مونږ ترجيح قياس جلي لره ورکؤ ؛ ځکه د هغې اثر خفي قوې دے چې سجده د تلاوة عبادة مقصوده نه دے ؛ ځکه کوم شيء چې عبادت مقصوده وې نو د هغې نذر لازميګې په انسان باندې او د سجدې د تلاوة نذر نه لازميګې. **سوال:** چې هر کله دا سجده د تلاوة عبادت مقصوده نه دے نو دا سجده د تلاوة فى نفسه ولې مشروع شوې ده؟ **جواب:** ﴿و إنما المقصود..﴾ يعني دا سجده چې مشروع شوې ده نو ددې دپاره چې پدې باندې دا إتيان صلاحيت لرې د تواضع ، بيا هغه تواضع چې کوم په سجده کښې ده نو هغه په رکوع کښې هم ده ، لهٰذا په مانځه کښې په رکوع کښې يو سرے د سجدې د تلاوة نيت وکړې نو دا اداء کيږې ، په خلاف د سجدې د مانځه او په خلاف د هغه رکوع چې په غير د صلوٰة کښې وې ، قياس کول پدې باندې نه صحيح کيږې ، ځکه رکوع فى الصلوٰة او سجده فى الصلوٰة دواړه مقصود بالذات دې ، ددې وجې نه په مانځه کښې د إتيان د يو/١ سره إتيان بِالآخر نه کيږې ، بلکه هر يو به مستقل کوې او رکوع کول خَارِجُ الصَّلوٰة باندې هم قياس صحيح نه دے ؛ ځکه مونږ وايو سجده د تلاوة به اداء کيږې په يو/١ داسې رُکن چې هغه عبادت مقصوده وې او رکوع خارج الصلوٰة عبادت مقصوده نه دے ، لهٰذا په قياس جلى باندې عمل کول ډير اولىٰ دې د وجې د قوت د اثر نه اګر که خفي دے او فساد يې ظاهر

---

[1] سورة ص ، الأية:٢٤.
[2] سورة العلق ، الأية:١٩.

دے په مقابله د قياس خفي کښې چې اثر يې په اعتبار د ظاهر قوي دے د اثر د قياس جلي نه ليکن فساد خفي يې قوي دے ؛ ځکه اعتبار اثر قوي لره دے اګر که خفي وي.

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالقِيَاسِ الخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُه بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالأَثَرِ أَوِ الإِجْمَاعِ أَوِ الضَّرُورَةِ، كَالسَّلَمِ، وَالإِسْتِصْنَاعِ، وَتَطْهِيْرِ الحِيَاضِ وَالآبَارِ وَالأَوَانِي، أَلَا تَرىٰ أَنَّ الإِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ المَبِيْعِ لَا يُوجِبُ يَمِيْنَ البَائِعِ قِيَاساً؛ لِأَنَّه هُوَ الْمُدَّعِي، وَيُوجِبُه إِسْتِحْسَاناً لِأَنَّه يُنْكِرُ تَسْلِيمَ المَبِيْعِ بِمَا إِدَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَناً، وَهٰذا حُكْمٌ تَعَدّٰى إِلَى الوَارِثَيْنَ وَ إِلَى الإِجَارَةِ فَأَمَّا بَعْدَ القَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِه يَمِيْنُ البَائِعِ إِلَّا بِالأَثَرِ بِخِلَافِ القِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ ﷺ فَلَمْ يَصِحْ تَعْدِيَتُه

ترجمه: *بيا هغه چې مستحسن شوے وي په قياس خفي سره ، نو صحيح دے تعديت د هغې په خلاف د مُسْتَحْسَنْ بِالأثر يا بِالإجماع يا بِالضّرورة ، لکه: **بيع السلم** ، **بيع الإستصناع** او پاکوالے د حوضونو ، کويانو او لوخو ؛ آيا ته نه ګورې چې يقيناً اختلاف په ثمنو کښې مخکښې د قبضه کولو د مبيعي نه ، نه واجبوي يمين د بائع لره په قياس جلي کښې ؛ ځکه دا بائع مُدَّعي دے او واجبوي يمين د بائع لره په طريقه د استحسان ـ قياس خفي ـ ؛ ځکه دا بائع انکار کوي د سپارلو د مبيعي په عوض د هغه څيز چې دعوىٰ کړې ده د هغې مشتري په اعتبار د پيسو سره، او دا حکم دے چې متجاوز شوے دے وارثانو او اجارې ته او هر چې پس د قبضه کولو د مبيعي نه وي ؛ نو نه واجبيګي پدې قياس سره يمين د بائع مګر په حديث ، په خلاف د قياس په نزد د امام ابوحنيفة او امام ابويوسف ﷺ ؛ نو صحيح نه شو تعديت ددې*

تشريح: ﴿ثم المستحسن بالقياس﴾ غرض د مصنف پدې عبارت سره يو/١ اشاره کول دي تقسيم د استحسان ته ، چې استحسان په دوه/٢ قسمه دے ١ـ استحسان اصولي ٢ـ استحسان فقهي ، دويم/٢ غرض د دې دواړو استحسانينو په درميان کښې فرق ذکر کول دي ؛ پدې شان چې استحسان اصولي کښې تعديت راځي او استحسان فقهي کښې تعديت نه راځي ، دريم/٣ غرض تعيين د مخکښې استحسان کول دي ؛ چې دا استحسان اصولي دے او څلورم/٤ غرض دفع د وهم کول دي ؛ چې د قياس معنىٰ دا ده چې د مقيس عليه د حکم کوم علت وي نو د هغې په مناسبت سره دا حکم موافق دے د عقل نه خلاف نه دے ، نو ځکه پديکښې تعديت بل مقام ته راځي او د استحسان مقصد دا دے چې د مقيس عليه کوم حکم دے ، نو هغه د عقل خلاف دے او کوم شيء د عقل نه خلاف وي ؛ نو هغه په خپل موردِ پورې خاص وي تعديت پکښې نه راځي ، حالانکه تاسو په قياس خفي کښې تعديت کوئ ، چې استحسان شو نو تعديت دې پکښې ونه شي او تاسو تعديت کوئ ؛ نو ددې معنىٰ دا شوه چې پديکښې استحسان نشته ، اجتماع د متنافيينو راغله؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي چې مونږ تعديت په استحسان خفي کښې کؤ ، چې دا د قياس يو/١ قسم دے او

تعديت په هغه استحسان کښې نه راځي چې هغه استحسان بالأثر وي يا بالإجماع وي يا بالضرورة وي ، دا د عقل نه خلاف دي پديکښې تعديت نه راځي ، پس د هغې نه دا خبره ذهن نشين کړئ ، چې يو/١ استحسان اصولي دے او دويم/٢ استحسان فقهي دے ؛ استحسان فقهي أَعَمْ مطلق دے دا په څلور/٤ قسمه راځي او استحسان اصولي أَخَصْ مطلق دے دا صرف په يو/١ قسم راځي ، استحسان فقهي يو/١ قسم هغه دے چې حکم ثابت شوے وي په اثر او نص سره ، استحسان بالأثر ورته هم وائي او استحسان بِالنَّص ورته هم وائي ، دويم/٢ هغه دے چې حکم ثابت شوے وي په اجماع سره ، ديته "**الحكم الثابت بالإجماع**" وائي ، دريم/٣ هغه دے چې حکم ثابت شوے وي د وجې د ضرورت نه ، ديته استحسان بِالضّرورة وائي او څلورم/٤ قسم استحسان په قياس خفي سره دے ، چې قياس جلي يوه/١ تقاضا کوي او قياس خفی بله تقاضا کوي ، استحسان اصولي صرف يو قسم دے ؛ مصنف ﷫ د قياس فقهي څلور/٤ قسمونه ذکر کړه او حکم يې ورلره ذکر کړو چې مُسْتَحسَنْ په قياس خفي سره صحيح وي تعديت د هغې ، تعديت معنٰى دا چې په کوم محل کښې راغلے دے ؛ نو د هغې نه يې بل محل ته تجاوز کيدے شي په خلاف د **مُسْتَحسَنْ بالأثر** چې ديته **مُسْتَحسَن بالنّص** ، **مُسْتَحسَن بالإجماع** ، **مُسْتَحسَن بالضرورة** هم وائي دا د خپل محل سره خاص وي تعديت پکښې نه راځي ﴿كالسلم﴾ دا مثال دے دپاره د استحسان بالأثر ، بيع السلم وئيلے شي: «**بيع الآجل بالعاجل**» قياس ددې خبرې تقاضا کوي چې دا بيع دې جائز نه شي ؛ ځکه دا بيع د معدوم ده او بيع د معدوم جائز نه وي ، ليکن دا جائز شوې ده د وجې د نص نه چې حديث د نبی ﷺ دے: ﴿**مَنْ أَسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيُسَلِمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ**﴾[1] دغه شان بل حديث: ﴿**أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: نَهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلمِ**﴾[2]ددې اثر د وجې نه دا بيع السلم جائز شوه خلاف القياس ؛ نو دا به د خپل مورِد سره خاص وي ، بل ځائے ته نه شی متعدّي کيدے ﴿والإستصناع﴾ إستصناع مثال دے دپاره د **استحسان بالإجماع** ، لکه: ته موچي ته د خپو ناپ ورکړې او تعيين د نيتې پکښې ونه شي عام ددې نه که مخکښې پيسي ورکړې او که ورنه کړې او موچي پدې بيع باندې راضي شي ؛ نو قياس خو ددې خبرې تقاضا کوي چې دا عقد صحيح نه شي ؛ ځکه دا عقد دے په معدوم څيز باندې او دغه بائع په حين د عقد کښې نه دے قادر په تسليم ددې مبيعة ، ليکن د سلفو په اجماع سره دا جائز شوے دے ، نو دا به د خپل مورِد پورې خاص وي ، بل ځائے ته ددې تجاوز او تعديت نه کيږي ﴿وتطهير الحياض و الآبار﴾ دا مثال دے دپاره د استحسان بالضرورة ، "**حِيَاض**" جمع د "**حوض**" ده "**آبار**" جمع د "**بير**" ده ، پديکښې چې ګندګي اوغورزيږي نو قياس ددې تقاضا کوي چې دا دې پاک نه شي ؛ ځکه ددې

---

[1] الآحادوالمثانيلابنأبيعاصم (٤/ ١١٣)

[2] فتح القدير (ص:٣٨/ ٨) ، مؤلف: کمال الدين السيواسى المعروف بابن الهمام (المتوفى: ٨٦١هـ).

ګندګی د وجې نه ددې کوهي او حوض دا ديوالونه هم ګنده شي ، ليکن د وجې د ضرورت نه فقهاء وائې چې په اوبو راويستلو سره ددې تطهير راځي او که دا تطهير رانه شي پدې سره نو خلق به په حرج کښې واقع شي او حرج په اسلام کښې مدفوع دے ، دا تطهير د وجې د ضرورت نه راغلو نو دا به ددې سره خاص وي بل ځائے ته دا نه شي متعدّی کيدے ﴿والأواني﴾ دا هم مثال دے دپاره د **استحيسان بالضرورة** ، چې لوخے ګنده شي نو قياس خو دا تقاضا کوې چې دا پاک نه شي ؛ ځکه نجاست سرايت کړے دے په اجزاء ددې کښې او نچوړول ددې ناممکن دي ، ليکن د وجې د ضرورت نه په درى/٣ ځله وينځلو سره ددې تطهير راځي ، دا تطهير د وجې د ضرورت نه راغلو نو دا به د خپل مورد پورې خاص وي تعديت يې بل ځائے ته نه شي کيدے ، دا امثله شو دپاره د هغه استحسان چې په هغې کښې تعديت نه راځي ، خپل مورد پورې خاص وي.

﴿ألا ترىٰ أن الإختلاف﴾ دا مثال دے دپاره د هغې چې استحسان شوے وي په قياس خفي سره او تعديت پکښې راغلے وي ، لکه: بائع په مشترې باندې کتاب خرڅ کړو او قَبْلَ القبض د بائع او مشترې په درميان کښې په ثمنو کښې اختلاف واقع شو ، بائع مُثْبِت د زيادت دے او مشتري د هغې نه انکار کوي ، نو بائع مُدّعِی او مشتري مُدَّعىٰ عليه او حديث کښې راځي: ﴿**الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ**﴾[1] نو قياس ددې خبرې تقاضا کوې چې د مُدّعِی دپاره دې ګواهان شي او د مُدَّعىٰ عليه دپاره دې قسم شي او قول به د مُدّعىٰ عليه معتبر وي ، ليکن بل طرف ته قياس خفي ددې خبرې تقاضاء کوې چې د بائع دپاره هم قسم دے ؛ ځکه دا بائع او مشتري مِنْ وجه هر واحد مُدّعِی دے او مِنْ وجه هر واحد مُدَّعىٰ عليه دے ، د بائع مُدَّعِی کيدل او د مشتري مُدَّعىٰ عليه کيدل خو واضح دي ، ليکن د مشتري مُدَّعِی کيدل پدې شان دي چې مشترې ددې خبرې دعوىٰ کوې چې بائع دا کتاب ماته په أقل قيمت راکوې او بائع ددې نه انکار کوې ، نو فقهاؤ دا مسئله ذکر کړې ده چې پدې دواړو باندې قسم دے او چې قسم يې وکړو نو بيع به فسخ شي ، دې مقام کښې د قياس جلي په مقابله کښې قياس خفي راغلو قياس جلي دا تقاضا کوې چې بائع لره دې قسم ورنه کړے شي ، قياس خفي دا تقاضاء کوې چې بائع لره دې قسم ورکړے شي ، بيا چونکه دا استحسان په قياس خفي سره دے نو پديکښې تعديت راځي وارثانو ته ، لکه: د بائع او مشتري د مرګ نه پس د وارثانو په درميان کښې اختلاف واقع شو پدې شان چې وارثان د بائع اثبات د زيادت کوې او وارثان د مشتري د هغې نه انکار کوې ؛ نو پدې صورت کښې به هم هر واحد قسم کوې او بيع به فسخ شي او دغه شان دې تجاوز وکړو اجارې ته ، اجاره عبارت دے د «**تمليک المنافع بالعوض**» نه ، بيا په اجاره کښې يو/١ **مُسْتَأْجِر** وي او بل **مُوجِر** وي ، بناء پدې باندې يو/١ **مُوجِر مُستأجِر** لره يو/١ مكان په اجاره

---

[1] أحكام القرآن لابن العربي طالعلمية (٣/ ٥١).

باندې ورکړو او مخکښې د منفعت اغستلو د **مُسْتَأْجِر** ددې مکان اختلاف واقع شو په درمیان **مستأجر** او **مُوجر** کښې ، پدې شان چې مالک مکان ـ **مُوجِر** ـ اجاره ایک هزار/۱۰۰۰ روپی وائي او **مستأجر** نهه سوه/۹۰۰ روپی وائي ، دې مقام کښې **مُوجِر** اثبات د زیادت کوې او **مستأجر** د هغې نه انکار کوې ؛ نو قیاس ددې خبرې تقاضا کوې چې صرف په **مستأجر** دې قسم لازم شي ، لیکن قیاس خفي ددې تقاضا کوې چې په هر واحد دې قسم لازم شی ؛ ځکه هر واحد من وجه مُدَّعِی او من وجه مُدَّعیٰ علیه دے ، د **مُوجر** مُدَّعِی کیدل او د **مستأجِر** مُدَّعیٰ علیه کیدل خو واضح دې ، لیکن دا دویمه خبره خفی ده ، نو هغه دا چې دا **مستأجر** دعویٰ کوې د أقل د قیمت او **مُوجر** د هغې نه انکار کوې ، نو دواړه به قسم وکړې او دا عقد د اجارې به قاضي فسخ کړې.

﴿فأما بعد القبض﴾ اوس که دا انکار د مشترې بعد القبض وو ، نو دلته هم قیاس جلي ددې تقاضا کوې چې په بائع باندې قسم لازم نه شي ، بلکه قسم په مشترې باندې لازم شي او د هغه قول به معتبر وې ، لیکن دلته **استحسان بالأثر** راغلے چې هغه حدیث د نبی ﷺ دے فرمائي: ﴿**إذ اختلف البائعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا**﴾ دلته دا "**وترادا**" لفظ ددې خبرې قرینه ده چې پدې مبیعه باندې قبضه شوې ده ؛ ځکه رد بعد القبض راځي ، اوس دا **استحسان بالأثر** شو او **استحسان بالأثر** د قیاس جلي خلاف وې ، دا په خپل مُورِد پورې خاص وې ، بل ځائے ته نه متجاوز کیږې ، لهٰذا که بَعْدَ القبض د وارثانو په درمیان کښې اختلاف واقع شو ، نو دواړو لره به قسم نه وې ، بلکه وارثان د مشترې به قسم کوې او قول به د هغوئ معتبر وې ، دغه شان د **مستأجر** او **مُوجر** په درمیان کښې اختلاف واقع شو **بَعْدَ حُصُولِ المنفعة** ، نو پدې صورت کښې د دواړو دپاره به قسم نه وې بلکه **مستأجِر** به قسم کوې او د هغه قول لره به اعتبار وې ، دا مسلک د امام ابوحنیفة او امام ابویوسف رحمهما الله دے ، امام **محمد** رحمه الله وائي چې پدې صورت کښې هم تجاوز کیږې ؛ ځکه د هغه په نزد باندې دا استحسان په قیاس خفي دے ، لیکن د شیخینو رحمهما الله په نزد باندې دا **استحسان بالأثر** دے او **استحسان بالأثر** په خپل مورِد پورې خاص وې تجاوز یې بل ځائے ته نه کیږې ، بعضی خلق داسې وائي چې امام **محمد** رحمه الله پدې صورت کښې ځکه تعدیت وائي چې دا جدا بیع ده او جدا معامله ده ، یو/۱ کس د یوې معاملې دعویٰ کوې او بل د هغې نه انکار کوې ، بیا بل کس د یوی/۱ معاملې دعویٰ کوې او بل د هغې نه انکار کوې ، لکه: بائع دعویٰ کوې د معاملې په زیادت او مشترې د هغې نه انکار کوې ، مشترې دعویٰ کوې د بیع بالأقل او بائع د هغې نه انکار کوې ، شیخین رحمهما الله وائي چې دا دواړه متفق دې پدې خبره چې مبیعه یوه/۱ ده او قیمت ثمن دے ، البته په مقدار د ثمنو کښې د دوئ اختلاف راغلو پس د قبضې نه چې بائع مُثْبِت د زیادت دے او مشترې د هغې نه انکار کوې ؛ نو یو/۱ خالص مُدَّعِی شو او بل خالص مُدَّعیٰ علیه شو ، لهٰذا قول د مُدَّعیٰ علیه به معتبر وې مع الیمین.

ثُمَّ الإِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوصِ العِلَلِ؛ لِأَنَّ الوَصْفَ لَمْ يَجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ، وَالإِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَةِ؛ لِأَنَّ فِي الضَّرُورَةِ إِجْمَاعاً وَالإِجْمَاعُ مِثْلُ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكَذَا إِذَا عَارَضَه إِسْتِحْسَانٌ أَوْجَبَ عَدَمَه فَصَارَ عَدَمُ الحُكْمِ لِعَدَمِ العِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ العِلَّةِ، وَكَذَا نَقُولُ فِي سَائِرِ العِلَلِ المُؤَثِّرَةِ، وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ إِذَا صُبَّ المَاءُ فِي حَلْقِه أَنَّه يَفْسُدُ صَوْمَه لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ، وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِيْ فَمَنْ أَجَازَ خُصُوصَ العِلَلِ قَالَ: إِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيلِ ثَمَّه لِمَانِعٍ وَهُوَ الأَثَرُ، وَقُلْنَا: نَحْنُ إِنْعَدَمَ الحُكْمُ لِعَدَمِ هٰذِه العِلَّةِ؛ لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِي مَنْسُوبٌ إِلىٰ صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْه مَعْنَى الجِنَايَةِ وَصَارَ الفِعْلُ عَفْواً فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِه لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِه، فَالَّذِيْ جُعِلَ عِنْدَهُم دَلِيْلُ الخُصُوصِ جَعَلْنَاه دَلِيلَ العَدَمِ وَ هٰذَا أَصْلُ هٰذَا الفَصْلِ فَاحْفَظْه وَ أَحْكِمْه فَفِيه فِقْهٌ كَثِيْرٌ وَ مَخْلَصٌ كَبِيْرٌ

ترجمه: *بیا استحسان نه دے د باب د خصوص د عللو نه ؛ ځکه وصف نه دے ګرځولے دې قیاس لره علت په مقابله د نص کښې یا په مقابله د اجماع کښې یا په مقابله د ضرورت کښې ؛ ځکه په ضرورت کښې هم اجماع ده او اجماع په مثل د کتاب او سنت ده او دغه شان کله چې معارضه وکړې د قیاس جلي سره استحسان په قیاس خفي سره ، نو واجبوې عدم د دغه قیاس ، نو وګرځیدو عدم د حکم د عدم علت د وجې نه ، نه د وجې د مانع سره د قیام د علت نه او دغه شان مونږ وایو په باقي مانده عللو مؤثرو کښې او بیان ددې په قول زمونږ کښې په روژه دار کښې ، کله چې واړولے شي اوبه په مرئ دده کښې شان دا دے فاسدیګي روژه دده د وجې د فوت کیدو د رُکْنُ الصَّوم نه او لازمیګي په ده باندې په طریقه د نقض نَاسِی ؛ پس هغه چا چې جائز کړے دے خصوص د عللو ، وئیل دې هغه: ممتنع شوے دے حکم ددې تعلیل په صورت د نَاسِی کښې د مانع د وجې نه چې هغه اثر دے ، او مونږ وایو منعدم شوے دے حکم د وجې د عدم د علت نه ؛ ځکه فعل د نَاسِی منسوب دے صاحب د شرع ته نو ساقط شوه ددې نَاسِی نه معنٰی د جنایت او وګرځیدو فعل د نَاسِی عفو ؛ نو باقي پاتې شوه روژه د نَاسِی د وجې د بقاء د رُکْنُ الصَّوم نه ، نه د وجې د مانع سره د فوات د رُکَنْ نه ، پس هغه څیز چې ګرځولے شوے وو په نزد د هغه خلقو چې هغوئ تخصیص د عللو جائز ګنړې دلیل د خصوص ، مونږ وګرځو هغه دلیل د عدم علت او دا خبره اصل ددې فصل ده ؛ نو دا یاد کړه او مضبوط یې کړه پدیکښې غټ فقاهت دے او خلاصے لوئ دے*

تشریح: ﴿ثم الإستحسان لیس..﴾ پدې عبارت باندې د پوهې نه مخکښې چند خبرې ذهن نشین کول پکار دي: ۱ـ تخصیص په علت کښې عبارت دے د «**تخلف الحکم عن العلة**» نه ، چې یو وصف علت ګرځیدلے وي ، علت موجود شي او حکم موجود نه شي ۲ـ علل دوه/۲ قسمه دي أـ **علل منصوصي**: دا هغه علل دي چې په نص سره علت ګرځیدلي وي د حکم دپاره **ب ـ علل مستنبطة**: دا هغه علل دي چې په اجتهاد سره د نص یا اجماع نه مستنبط شوي وي ۳ـ پدې خبره کښې اتفاق دے چې علل منصوصؤ کښې تخصیص راتلے شی ، یعني تَخَلُّفْ د حکم عَنِ العلة ، لکه: زنا علت دپاره د حد

او سرقة علت دے دپاره د قطع، نو داسي كيدے شي چې زنا ـ علت ـ موجود شي او حد ـ حكم ـ رانه شي د وجې د شبهة نه يا غلا ـ علت ـ موجود شي ليكن قطع ـ حكم ـ موجود نه شي د وجې د شبهة نه ٤ـ علل مستنبطۇ كښې اختلاف دے، شيخ ابو الحسن كرخي، ابوبكر رازي، امام مالک، امام احمد بن حنبل ﷭ او د عام د معتزلۇ مذهب دا دے چې تخصيص په علل مستنبطۇ كښې جائز دے، او دليل دا وائي چې علت يوه/١ امارة او علامة ده په حكم باندې په جَعَلْ د جَاعِل سره چې هغه مجتهد دے او دا موجب نه ده بنفسه دپاره د حكم؛ نو داسي كيدے شي چې علامه وې او د هغې حكم نه وې، لكه: وريځ علامه ده دپاره د باران، وريځ به وې او باران به نه وې، دويم/٢ مذهب د اكثر حنفي علماؤ، متقدمين دې او كه متأخرين او د امام شافعي ﷫ أظهر قول هم دا دے او دا مختاره عند المصنف ﷫ هم دے چې تخصيص په عِلَل مستنبطۇ كښې جائز نه دے او دليل دا وائي چې عِلَل شرعية امارات او دلائل وې په احكامو د شرع؛ نو ددې معنٰى دا چې كله علت موجود شي نو دا به حكم واجبوي، كه علت موجود وې او حكم موجود نه شي نو دا به يا د مانع د وجې نه وې يا به بغير د مانع نه وې، كه بغير د مانع نه وې نو دا خِلَافُ الظَّاهِر دے او كه د مانع د وجې نه وې نو پديكښې هم تناقض راځي؛ ځكه علت دا تقاضا كوي چې حكم دې موجود شي او تخصيص دا تقاضا كوي چې حكم دې موجود نه شي، بيا زمونږ بعضي علماء وائي چې تخصيص په علت كښې جائز دے، لكه: قياس جلي؛ دا هغې ته وائي چې په هغې كښې علت وې او علت دا تقاضا كوي چې حكم دې موجود شي، خو د استحسان د وجې نه دا حكم موجود نه شي او تخلف د حكم د علت نه وشي، نو هر كله چې عمل په استحسان سره وشو، هغه استحسان چې په مقابله د قياس كښې راغلے دے؛ نو ددې مقصد دا شو چې علت موجود دے د قياس؛ ځكه قياس هغې ته وائي چې په هغې كښې علت وې خو د استحسان د وجې هغه حكم موجود نه شو، نو جائز شو تخصيص په علت كښې د استحسان د وجې نه؛ نو سوال پيدا شو چې تاسو خو تخصيص په عِلَل مستنبطۇ كښې جائز نه وايئ او دلته د استحسان د وجې نه تاسو تخصيص راولئ، نو مصنف ﷫ ددې نه جواب كوي په ﴿ثم الإستحسان...﴾ سره، حاصل د جواب دا دے چې پدې مقام كښې تَخَلُّفْ د حكم عَنِ العلّة نه دے راغلے؛ ځكه د قياس په شرائطو كښې يو/١ شرط دا دے چې قياس جلي به په هغه مقام كښې راځي چې د هغې په حكم كښې نص نه وې راغلے، يا اجماع نه وې راغلي او كوم استحسان چې د اثر د وجې نه شوے وې، نو هلته نص موجود شو او چې نص موجود شو نو قياس د سره موجود نه شو او چې قياس موجود نه شو نو علت هم د سره موجود نه شو، لهٰذا دلته عدم د حكم راغلے دے د وجې د عدم د علت نه، دغه شان كوم استحسان چې **بالإجماع** دے نو هلته هم عدم د حكم راغلے دے د وجې د عدم د علت نه او ضرورت هم په حكم د اجماع كښې دے؛ ځكه ضرورت د

تعامل د وجې نه وې او تعامل د خلقو د اجماع د وجې نه راځي. **سوال:** پدې درې/٣ قسمونو کښې خو دا وجه شوه چې قياس د سره موجود شوے نه دے ، ليکن په استحسان کښې استحسان په قياس خفي سره هم دے ؛ نو هلته خو مونږ دا نه شو وئيلے چې دا قياس نه دے صحيح ؛ ځکه چې په مقابله د نص يا اجماع کښې دے ، ولې چې دا دواړه نشته؟ **جواب:** ﴿وكذا إذا عارضه..﴾ حاصل د جواب دا دے چې کله معارضه وکړې د قياس جلي سره استحسان په قياس خفي سره نو د دې هم دغه شان حکم دے چې دا واجبوې عدم د دغه قياس ؛ ځکه د استحسان ـ قياس خفی ـ اثر قوې وې د قوت د اثر د وجې نه ددې په مقابله کښې قياس جلي کالعدم دے ؛ نو چې کله قياس جلي کالعدم شو نو دلته هم عدم د حکم راغلو د وجې د عدم د علت نه ، سره د قيام د علت نه د مانع د وجې نه عدم د حکم نه دے راغلے ، لکه څنګه چې بعضو خلقو دا ګمان کړے دے.

﴿وكذا نقول فى سائر...﴾ غرض د مصنف رحمه الله بطور تفريع يوه/١ قاعده ذکر کول دي ، چې ددې نه علاوه نور کوم عِلَل راتله او په ظاهر کښې علت موجود وو او حکم نه وو موجود ، نو دلته به هم عدم د حکم راغلے وې د وجې د عدم د علت نه. ﴿وبيان ذٰلک فى قولنا﴾ سره ددې وضاحت کوې په يوه/١ مسئله کښې ، مسئله دا ده چې په رمضان کښې د يو/١ سړي په خطا سره اوبه تيرې شوې يا پرې إکراه وشوه په اوبو څکلو او دې سړي اوبه وڅکلې ؛ نو عند الأحناف ددې سړي روژه ماته شوه ؛ ځکه رکن د روژې چې امساک دے هغه فوت شو او په فوات د رُکْنُ الصَّوم سره فساد د صوم راځي ، دلته فوات د رُکْنُ الصَّوم علت او فَسَادُ الصَّوم د هغې دپاره حکم شو ، اوس پدې مذهب باندې اعتراض راځي چې نَاسِی په رمضان کښې خوراک څکاک وکړې ، نو علت ـ فوات د رُکْنُ الصَّوم ـ موجود شو ، حالانکه تاسو وايئ چې ددې سړي روژه نه ماتيګي؟ نو ددې اعتراض نه د دغه مذهبونو په اعتبار سره جوابونه کوې ، کوم خلق چې قائل دې په تخصيص د عِلَلُو ؛ نو هغوئ دا جواب کوې چې دلته تخلّف د حکم چې د علت نه شوے دے نو د وجې د مانع نه شوے دے ، هغه مانع حديث د نبی ﷺ دے فرمائې: ﴿**مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ، فَأَكَلَ أَوْشَرِبَ، فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ**﴾[1] او کوم خلق چې نه دې قائل په تخصيص د عِلَلُو ، لکه: مصنف رحمه الله نو هغوئ دا جواب کوې چې دلته د سره علت موجود نه دے چې هغه فوات د رُکْنُ الصَّوم دے ؛ ځکه چې نِسيان د عبد فعل نه دے بلکه صاحب د شريعت ته دا منسوب دے ، هر کله چې په صورت د نِسيان کښې دا خوراک دده فعل نه شو بلکه صاحب د شرع ته منسوب شو ؛ نو د سره علت موجود نه شو ، لهذا عدم د حکم راغلو د وجې د عدم د علت نه ، نه د وجې د مانع نه.

---

[1] صحيح مسلم (٢/ ٨٠٩)

سوال: خوراک څکاک خو حساً هم موجود دے او حقيقتاً هم موجود دے ؛ نو ته څنګه وائې چې فوات د رُكْنُ الصّوم نه دے موجود شوے؟ **جواب**: دلته چې مونږ عدم د علت وايو نو په شرع کښې او عدم شرعي منافی نه دے د وجود حسي او وجود نفس الأمری سره ، حساً خوراک څکاک موجود دے خو شرعاً موجود نه دے.

﴿وهٰذا أصل هٰذا الفصل﴾ مصنف ﷺ ترغيب ورکوې دې قاعدې ته ؛ دا خبره (چې دا عدم د حکم د عدم علت د وجې نه دے او کوم ځيز چې هغوئ دليل ګرځوې دپاره د تخصيص ، هغه مونږ دليل ګرځؤ دپاره د عدم) اصل ددې فصل ده ، لهذا دا ياد کړه او مضبوط يې کړه ، پديکښې غټ فقاهت دے ؛ ځکه چې مجتهد محتاج کيږې په رعايت ددې اصل کښې ضبط د ټولو اوصافو د علت ته په هر هغه صورت کښې چې څوک هم پدې باندې اعتراض کوې يا نقض کوې ؛ نو هغه دفع کولے شي او دغه شان لوئ خلاصے دے د ټول هغه اعتراضاتو نه چې پدې مذهب باندې وارديږي.

تشريح حکم القياس

وَ أَمَّا حُكْمُه فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ إِلٰى مَالَانَصَّ فِيه لِيَثْبُتَ فِيه بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلىٰ إِحْتِمَالِ الخَطَأِ، فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيلِ عِنْدَنَا وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ ؒ هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ، حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ، وَاحْتَجَّ بِأَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الحُجَجِ وَجَبَ أَنْ يَّتَعَلَّقَ بِه الإِيْجَابُ كَسَائِرِ الحُجَجِ، أَلَا تَرىٰ أَنَّ دَلَالَةَ كَوْنِ الوَصْفِ عِلَّةٌ لَا يَقْتَضِىْ تَعْدِيَتَه بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِکَ بِمَعْنىً فِى الوَصْفِ، وَ وَجْهُ قَوْلِنَا أَنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لَابُدَّ وَأَنْ يُوْجِبَ عِلْماً أَوْ عَمَلاً، وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ عِلْماً بِلَاخِلَافٍ، وَلَايُوْجِبُ عَمَلاً فِى المَنْصُوصِ عَلَيه؛ لِأَنَّه ثَابِتٌ بِالنَّصِّ، وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيلِ فَلَايَصِحُّ قَطْعُه عَنْه، فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ، فَإِنْ قِيْلَ: التَّعْلِيْلُ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى يُفِيْدُ إِخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِه؟ قُلْنَا: هٰذَا يَحْصُلُ بِتَرْکِ التَّعْلِيلِ عَلىٰ أَنَّ التَّعْلِيْلَ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيْلَ بِمَا يَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِه الفَائِدَةُ

ترجمه: *او هر چې حکم د قياس دے نو متجاوز کول د مثل د حکم النص دې هغه محل ته چې په هغې کښې نص نه وې ، چې ثابت شي دا مثل د حکم د نص په دغه مقيس کښې په غالب ګمان سره ، سره د احتمال د خطا نه ، نو تعديت يو حکم لازم دے د تعليل سره زمونږ په نزد ، او په نزد د امام شافعی ﷺ باندې دا تعليل صحيح دے بغير د تعديت نه ، فائده يې دا شوه چې جائز ګڼړلے دے امام شافعی ﷺ تعليل په ثمنيت سره او امام شافعی ﷺ پدې قول دليل نيولے چې دا قياس کله د جنس د حججو نه دے ؛ نو واجب دې چې متعلق شي ددې تعليل سره اثبات د حکم په شان د باقې مانده حججو ، آيا ته نه ګورې چې دليل د کيدلو د وصف علت تقاضا نه کوې تعديت ددې وصف ، بلکه معلوميدے شی دا تعديت په يوه/ معنیٰ سره په وصف کښې ، او زمونږ د قول وجه دا ده چې لابُدې ده د دليل د شرع نه چې واجبوې به علم لره يا عمل لره او دا تعليل په علت قاصره سره نه واجبوې

علم يقيني لره بغير د خلاف نه ، او نه واجبوي عمل په منصوص عليه كښې ؛ ځكه دغه حكم په منصوص عليه كښې ثابت دے په نص سره نه په علت سره او نص د تعليل نه بره دے ؛ نو صحيح كيږي قطع كول ددې حكم د نص نه نو باقي پاتې نه شو دپاره د تعليل د حكم علاوه د تعديت نه ، كه اوئيلے شي تعليل په هغه علت سره چې نه متجاوز كيږي فائده كوي اختصاص د حكم د نص پدې نص سره؟ مونږ وايو چې دا اختصاص د حكم په نص پورې حاصليږي په ترک د تعليل سره هم ، علاوه لا دا چې تعليل په هغه څه چې تعديت پكښې نه وي نه منع كوي تعليل لره په هغه څه سره چې تعديت پكښې راشي نو باطليګي دا فائده*

تشريح: ﴿و أمَّا حُكمه فتعدية...﴾ غرض د مصنف ﷺ په اندروني مباحثو كښې څلورم/٤ مبحث ذكر كول دې چې حكم د قياس دے ، حكم په معنىٰ د اثر مُرَتب على القياس ؛ چې يو حكم په مقيس عليه كښې ثابت وي په نص او مجتهد په مقيس عليه كښې ددغه حكم دپاره څه علت اوګوري او بيا مثل د علت او مثل د حكم مقيس ته نقل كړي ، مثل د علت او مثل د حكم ځكه وايو چې كه مونږ داسې اوايو: تعديت د حُكْمُ النَّص كوي نو مقيس عليه خالي عَنِ الحُكم پاتې كيږي ، حالانكه دا خبره جائز نه ده ، بل دا چې انتقال په أعيانو او ذواتو كښې راځي ، اوصافو او اعراضو كښې انتقال نه راځي او حكم خو د قبيلې د اوصافو او اعراضو نه دے نه د قبيلې د اعيانو نه. ﴿بغالب الرأى﴾ دا ځكه وايې چې قياس دليل ظنّي دے ، دليل قطعي نه دے ، لهٰذا افاده د **غلبة الظن** كوي ، افاده د يقين نه كوي. ﴿على احتمال الخطاء﴾ دا ځكه وائي چې دا تعليل مجتهد كوي او مجتهد كله كله خطاء كيږي.

اعتراض: په شروطو د قياس كښې يو شرط دا دے چې تعديت د حكم د مقيس عليه به كيږي مقيس ته او دلته دا تعديت تاسو حكم كړو ، حالانكه شرط موقوف عليه مقدّم وي او حكم اثر مرتب مؤخر وي ؛ نو اجتماع د متنافيينو راغله پدې شان چې شرط ورته وائي ؛ نو معنىٰ دا به مقدّم وي او چې حكم ورته اوائي ؛ نو معنىٰ دا به مؤخر وي؟ **جواب:** تعديت چې مونږ شرط ګرځولے دے نو په طريقه د **طرح** سره ؛ چې صلاحيت د تعديت به پكښې وي او ديته وجود د شىء بِالقُوَّة وائي او دلته چې ورته مونږ حكم وايو نو دا په طريقه د وجود بِالفعل سره او وجود بِالفعل مؤخر وي د وجود بِالقُوَّة نه.

﴿فالتعدية حكم..﴾ غرض د مصنف ﷺ تفريع كول دي او اختلاف ذكر كول دي ، چې زمونږ په نزد باندې دا تعديت ؛ يعنى نقل كول او متجاوز كول د مثل د حكم د مقيس عليه نه مقيس ته يو/١ حكم لازم دے د تعليل سره ؛ ځكه زمونږ په نزد باندې تعليل او قياس د يو بل مرادف دي او د امام شافعى ﷺ په نزد باندې تعليل بغير د تعديت نه هم صحيح دے ، نو د هغه په نزد باندې تعليل

عام شو او قياس خاص ، هر قياس تعليل دے خو عكس ضروري نه دے ، دا هغه تعلل دے چې تعديت پكښې نه وي ، او چې تعليل كښې تعديت وي نو بيا تعديت هم دے او قياس هم دے.
﴿حَتّٰى جَوَّزَ التَّعلِيلَ..﴾ دا تفريع ده په مذهب د امام شافعي ﷺ باندې ، حاصل د تفريع دا دے چې تعليل په دوه/٢ قسمه دے ١ـ چې تعديت پكښې وي ، ديته علت كاملة وائي ، دا تعليل او قياس مرادف دي. ٢ـ چې تعديت پكښې نه وي ديته علت قاصره وائي ، قياس ورته نه شي وئيلے ، دا صرف د علت قاصره سره خاص دے بل ځائے ته نه متجاوز كيږي ؛ نو دا ثمنيت هم داسي دے چې دا د نقدينو ـ **ذهب** او **فضة** ـ سره خاص دے بل چاته نه متجاوز كيږي ، لهٰذا په **ذهب** او **فضوٗ** كښې تفاضل حرام دے د وجې د ثمنيت نه او په غير د ذهبو او فضوو كښې د عدم د ثمنيت د وجې نه تفاضل حرام نه دے ؛ ځكه امام شافعي ﷺ علت د ربوا دپاره ثمنيت او طُعَم وائي ، په طُعَم كښې تجاوز راځي غير ته ليكن ثمنيت كښې تعديت نه راځي دا خاص دي صرف د نقدينو سره ، مونږ تعليل په ثمنيت سره نه كوو ؛ ځكه پديكښې تجاوز او تعديت نشته ، په داسي څيز سره به تعليل پيش كوو چې په هغې كښې تعديت راځي ؛ نو مونږ تعليل په قدر او جنس سره كؤ ، لهٰذا كوم شيء چې د قدر او جنس لاندې راتلو په هغې كښې زمونږ په نزد **ربوا** حرامه ده.

﴿واحتج بأن هٰذا﴾ دا دليل ذكر كوې د امام شافعي ﷺ چې دا **تعليل** هم د باقي مانده حججو پشان يو/١ حجة دے ؛ نو څنګه چې په هغې سره اثبات د حكم كيږي عام ددې نه كه تعديت پكښې وي او كه نه وي ؛ نو دغه شان پدې سره به اثبات د حكم كيږي ، كه تعديت پكښې وي او كه نه وي ، بيا يې د هغې تأئيد داسي وكړو چې يو/١ وصف ته علت وګرځوې د يو/١ حكم دپاره نو دا نه دے مستلزم دې لره چې پديكښې دې تعديت راشي ، بلكه دا تعديت د امورو خارجيؤ نه معلوميږي پدې شان چې كه دغه وصف عام وو ؛ نو تعديت به پكښې كيږي او كه وصف خاص وو ؛ نو تعديت به پكښې نه كيږي.

﴿و وجه قولنا..﴾ سره زمونږ د مذهب دليل ذكر كوې چې دا تعديت د تعليل سره لازم دے ، پدې شان كه په علت كښې تعديت وو نو علت ورته وئيلے شي دپاره د حكم او كه تعديت پكښې نه وو ؛ نو علت ورته نه شي وئيلے دپاره د حكم ؛ ځكه شرعي دليل به يا مفيد وي د علم يا به مفيد د عمل وي ، **تعليل** خو مفيد د علم نه دے ؛ ځكه دا افاده د **ظَنْ** كوې او علم يقين ته وائي ، دا فائده پكښې رانغله ، نو پكار ده چې دا مفيد د عمل وګرځؤ ، بيا په كوم مقام كښې چې نص راغلے وي نو هلته عمل په نص سره واجب شوے دے ؛ نو **تعليل** بے فائدې پاتې شو ، لهٰذا د قياس او **تعليل** د لغو نه بچ كيدلو دپاره دا خبره مونږ لازم كړه چې پديكښې به تعديت وي. ﴿قوله: عِلْماً أو عَمَلاً﴾ دا "**أو**" دپاره د **مانعة الخُلُوّ** دے ، معنٰى: ددې نه يې خالي والې منع دے ، كه دواړه راجمع شي نو څه

نقصان نه کوي ، چنانچه مفسّر او مُحکَم علم هم راولي او عمل هم راولي ، عام مخصوص منه البعض عمل راولي خو علم نه راولي ، مجمل او مشترک چې بيان يې نه وي نو دا علم راولي خو عمل نه راولي.

﴿والنص فوق التعليل﴾ سره دفع د سوال کوي چې حکم په منصوص عليه کښې د تعليل نه مخکښې نص ته منسوب وو ، خو چې کله پکښې مجتهد تعليل وکړو نو نسبت يې علت وشو ، لهٰذا بے فائدې ونه ګرځېدو؟ نو مصنف ﷫ جواب کوي چې هر کله أقویٰ موجود دے او په حين د وجود د أقویٰ کښې ته نسبت د حکم أَضْعَفْ ته کوي ؛ نو دا د عقل نه خلاف خبره ده ، لهٰذا څنګه چې نسبت د حکم نص ته کيدو قَبْلَ التَّعْلِيل نو بَعْدَ التَّعليل به يې هم نص ته نسبت کيږي ، هر کله چې نسبت نص ته وشو او تعليل ته ونه شو ؛ نو تعليل بے فائدې پاتې شو.

﴿فإن قيل التعليل﴾ دا اعتراض وارد دے پدې قول د مصنف ﷫ چې: ﴿فلم يبق للتعليل حکم سوی التعدية﴾ تقرير د اعتراض دا دے ، چې ته خو دا وائې چې کوم منصوص عليه دے او په هغې کښې نص راغلے دے او تعليل پکښې مجتهد وکړې او تعديت پکښې نه وي ؛ نو څه فائده يې نشته ، څه به درته وخايم چې فائده به پکښې وي پدې شان چې دا حکم ددې نص سره خاص دے او بل ځائے ته متجاوز نه دے ، دا خاص کيدل د حکم ددې نص سره يوه/۱ فائده ده؟ ﴿قلنا هٰذا يحصل﴾ مصنف ﷫ دوه/۲ جوابونه کوي ، يو/۱ جواب تسليمي او بل منعي ، **تسليمي جواب**: منم چې دا حکم ددې نص سره خاص دے ، خو دا خبره ددې نص نه هم معلوميږي چې دا حکم ددې نص سره خاص دے او بل ځائے ته متجاوز نه دے ، دا اختصاص د حکم په نص پورې حاصليږي په ترک د تعليل سره هم. ﴿على أن التعليل﴾ سره منعي جواب کوي ؛ چې څنګه په نص کښې دوه/۲ تعليله راجمع کيدے شي ، چې دواړه تعديت راولي خو يو/۱ أقویٰ وي او بل ضعيف ، نو مجتهد أقویٰ راواخلی او ضعيف ترک کړې ؛ نو دغه شان په يو/۱ نص کښې هم دوه/۲ داسې تعليله راجمع کيدے شي چې په يو/۱ کښې تعديت وي او بل کښې تعديت نه وي ، يو/۱ مجتهد هغه علت را اويستلو چې تعديت پکښې نه وو ، دا نه منع کوي بل مجتهد لره د داسې علت راويستلو نه چې په هغې کښې تعديت وي ، لکه: امام شافعی ﷫ په اشياء ستؤ کښې تعليل پيش کړو ثمنيت چې دا علت قاصره دے ؛ نو دې علت امام ابوحنيفة ﷫ لره منع نه کړو د داسې علت راويستلو نه چې هغه متعدې وي ؛ نو امام صاحب پکښې علت قدر او جنس اوئيلو ، حاصل دا شو چې په علت کښې تعديت ونه شي نو هغه بے فائدې ګرځي ؛ نو لازم شوه دا خبره چې د تعليل دپاره لابُدې ده د تعديت نه چې هغه مثل د حکم د مقيس عليه متعدې کوي مقيس ته.

تشريح دفع القياس و تشريح وجوه دفع العلل الطردية

وَأَمَّا دَفْعُه، فَنَقُولُ: العِلَلُ نوعَانِ طَرْدِيَّةٌ، وَمُؤَثِّرَةٌ، وَعَلىٰ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ القِسْمَيْنِ ضُرُوبٌ مِنَ الدَّفْعِ، أَمَّا وُجُوهُ دَفْعِ العِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَأَرْبَعَةٌ، أَلقَولُ بِموجَبِ العِلَّةِ، ثُمَّ المُمَانَعَةُ، ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الوَضْعِ، ثُمَّ المُنَاقَضَةُ، أَمَّا القَولُ بِموجَبِ العِلَّةِ فَإلْتِزَامُ مَايَلْزِمُه المُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِه، وَذٰلِکَ مِثْلُ قَولِهِم فِى صَومِ رَمَضَانَ: أَنَّه صَوْمُ فَرضٍ فَلَايَتَأَدّٰى إِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فُيُقَالُ لَهُمْ: عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ إِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَ إِنَّمَا نُجَوِّزُه بِإِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلىٰ أَنَّه تَعْيِيْنٌ

ترجمه: *او هر چې دفع د قياس ده ؛ نو مونږ وايو جنس علت دوه/٢ قسمه دے ، **طرديَّة** او **مؤثرة** او په هر واحد باندې ددې قسمينو نه انواع دي د دفع نه ؛ هر چې وجوه د دفع کولو د عِلَل طرديو دي نو هغه څلور/٤ دي ، يو/١ قول دے په **موجب العلة** سره ، بيا **ممانعة** ده ، بيا **فساد الوضع** ده ، بيا مناقضة ده ؛ هر چې قول کول دي په حکم د علت نو اقرار کول د هغه څه دي چې لازم کوي هغې لره مستدِل او **مجتهد** په سبب د علت پيش کولو خپلو سره او دا مثل د قول د دوئ شو په صوم رمضان کښې چې دا فرض روژه ده ؛ نو نه اداء کيږي مګر په تعيين د نيت سره نو اوئيلے شي دوئ ته زمونږ په نزد باندې دا صوم رمضان نه صحيح کيږي مګر په تعيين د نيت سره او مونږ جائز کړو دا صوم رمضان په مطلق نيت سره پدې خبره باندې چې دا اطلاق د نيت تعيين دے د طرفه د شارع نه*

تشريح: ﴿وَ أَمَا دفعه﴾ کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصيل د څلورو/٤ مباحثو د باب القياس نه ؛ نو په تفصيل د پنځم/٥ مبحث يې شروع وکړه چې دفع د قياس ده ، دفع د قياس مقصد دا چې کله يو مستدِل او **مجتهد** قياس پيش کړي او د معترض د طرف نه په هغې اعتراض واقع شي ؛ نو د هغې دفع به څنګه کوي ، پدې بحث کښې ددې وضاحت کوي ، بيا د احنافو او شوافعو په درميان کښې اختلاف دے ، د احنافو په نزد باندې علت به مؤثر وي او د شوافعو وغيره په نزد باندې تأثير ضروې نه دے ، بلکه **طردية** شرط دے ؛ نو مونږ به په هغوئ باندې اعتراض کؤ او هغوئ به **مجبوره** کؤ پدې باندې چې قول وکړي په تأثير د علت ، او هغوئ به په مونږ باندې اعتراض کوي ؛ نو مونږ به د هغې نه جواب کؤ.

﴿فنقول العلل نوعان﴾ *جنس علت دوه/٢ قسمه دے* سوال دفع شو چې عِلَل جمع ده ، ته د جمع نه څنګه تعبير په تثنية سره کوې؟ **جواب:** "**الف لام**" جنسي دې ، جنس علت مراد دے ، يو/١ علت **طرديّة** دے او بل **مؤثرة** ، علت **طرديّة** د شوافعو په نزد او **مؤثرة** زمونږ په نزد باندې. **علت طردية**: «**هو ما يکون دوران الحکم مع الوصف وجوداً أو عدماً**» دا د جُمهورو رحمهم الله قول دے دويم/٢ قول دا دے چې: «**هو ما يکون دوران الحکم مع الوصف وجوداً فقط**» او د **مؤثرة** مخکښې معنٰى شوې ده: "چې ظاهر شوے وې اثر د هغې په نص يا اجماع سره" او د هغې څلور/٤ صورتونه وو ، بيا په هر واحد باندې ددې قسمينو نه انواع دي د دفع نه ؛ يعني اعتراضات او د هغې جوابونه ، **طرديّة** د شوافعو دي مونږ د

هغې دفع کو په داسې طريقې سره چې هغه مونږ محتاج کړو **قول بالتأثير** ته ، **مؤثرة** زمونږ دې شوافع د هغې دفع کوې ، بيا مونږ هغوئ ته جواب کؤ او دا بحث د مناظرې بنياد دے.

﴿أما وجوه دفع العلل..﴾ هر چې وجوه د دفع کولو د عِلَل طرديو دي ؛ نو هغه څلور دي: **١ـ قول بموجب العلة ٢ـ ممانعة ٣ـ فساد الوضع ٤ـ مناقضة** ، زمونږ د طرف نه چې کوم اعتراضات واردېدل په بل جانب باندې نو مصنف ﷺ هغه مقدّم کړل او د هغوئ د طرف نه چې په عِلَل مؤثرو کوم اعتراضات واردېدل نو هغه يې وروسته کړل ؛ وجه دا ده چې دا دوه/٢ اعتراضات يو/١ **فساد الوضع** او بله **مناقضة** په عِلَلو مؤثرو نه راځي ، دا په طرديو باندې راځي ، بيا **قول بموجب العلة** مصنف ﷺ مقدّم کړو د **ممانعة** نه ؛ ځکه پدېکښې ترقي د ادنیٰ نه اعلیٰ ته کوې پدې شان چې په **موجب العلة** کښې کوم خصم دے نو د هغې د قول اعتراف کيږې او په **ممانعة** کښې نه کيږې ، دغه شان په **فساد الوضع** او **مناقضة** کښې يې **فساد الوضع** مقدّم کړو ؛ ځکه ترقي د اعلیٰ نه ادنیٰ ته کوې ، **فساد الوضع** کښې بالکل علت نه وې او **مناقضة** مقصد دا چې دليل دې بِجَمِيْعِ مُقَدِّمَاتِهَا په يو/١ ځائے کښې جارې کيږې ، خو دعویٰ نه ثابتوې.

﴿أما القول بموجب العلة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د ضروب أربعو د دفع نه ؛ نو شروع يې وکړه په تفصيل د هغې باندې ؛ ځکه تفصيل سره وضاحت راځي ، تفصيل کښې کښې **قول بِموجب العلة** مقدّم کړو ؛ ځکه اجمال کښې مقدم وو ،او د اجمال وجه مخکښې بيان شوه ، تفصيل داسې کوې چې د **قول بموجب العلة** تعريف به وکړې ، او وضاحت بالمثال به وکړې ؛ قول کول په حکم د علت اقرار کول د هغه څه دې چې لازم کوې هغې لره مستدِل او مجتهد په سبب د علت پيش کولو خپلو سره ؛ ددې دوه/٢ مصداقه دې ، يو/١ دا چې ته ددغه خصم حکم مني ، علت يې هم مني ، ليکن دغه حکم پدې ماده خاصه کښې نه مني او دويم/٢ دا چې حکم مني ، ليکن د حکم دپاره هغه علت نه مني کوم چې مخالف پيش کړے ، لکه: زمونږ په نزد باندې تعيين د نيت نه دے شرط دپاره د روژې د رمضان ، بلکه مطلق نيت شرط دے ؛ لهذا که نيت د مطلق روژې يې وکړو يا د کفارې يا د قضاء يا د نفلو نو د رمضان نه به اداء کيږې او د شوافعو په نزد باندې **تعيين** د نيت ضرورې دے ، لهذا که د شپې نه يې داسې اوئيل چې: «**بصوم غدٍ نويت لفرض رمضان**» نو روژه د رمضان نه اداء کيږې او که داسې نيت يې ونه کړو نو نه اداء کيږې ، دليل د امام شافعی ﷺ دا دے چې په **صوم قضاء** او **صوم کفاره** کښې تعيين د نيت شرط دے ، نو **صوم رمضان** کښې هم تعيين د نيت شرط دے ، قضاء د رمضان يا صوم د کفارې مقيس عليه شو ، **صوم رمضان** اداء کول مقيس شو ، حکم ورلره شرط کول د تعيين د نيت او علت مشترکة د دوئ په درميان کښې فرضيت دے چې قضاء د صوم هم فرض روژه ده تعيين پکښې شرط دے ؛ نو دا هم فرض روژه ده تعيين پکښې شرط

دے ، اوس مونږ **قول بموجب العلة** کؤ ، دوه/٢ صورتونه دي يو/١ دا چې حکم منم چې تعيين د نيت دے ، علت هم منم چې فرضيت دے ، ليکن کوم حکم چې تا پيش کړے دے تعيين مِنَ العبد ؛ نو دا نه منم ، بلکه ضروي تعيين د رمضان د روژې دے که دا د عبد د طرف نه وي او که د شارع د طرف نه وي ، اوس په رمضان کښې تعيين د شارع د طرف نه راغلے دے او تعيين مِنَ الشَّارِع اوچت دے د تعيين مِنَ العَبد نه ، لهٰذا تعيين د عبد ته ضرورت نشته ، دويم/٢ صورت دا چې حکم منم چې تعيين ضرورې دے د طرفه د عبد نه ، ليکن د هغې دپاره علت د فرضيت نه منم ، بلکه علت ددې دپاره **تَزَاحُمْ** او **إبهام** دے ، کوم ځائے کښې په فرضو کښې **تَزَاحُمْ** او **إبهام** وو ؛ نو تعيين مِنَ العَبد ضرورې دے او چې نه وو ؛ نو تعيين مِنَ العَبد ضرورې نه دے ، اوس قضاء د رمضان او کفاره د صوم کښې تعيين من العبد ځکه ضرورې دے چې **تَزَاحُمْ** شته په وقت کښې ؛ ځکه دا وقت صالح دے دپاره د نورو روژو په خلاف د **صوم رمضان** چې پديکښې **تَزَاحُمْ** او **إبهام** نشته ؛ ځکه د رمضان نه علاوه پديکښې نورې روژې نه شي نيولے ، لهٰذا تعيين مِنَ العَبد ته ضرورت پاتې نه شو.

وَ أَمَّا المُمَانَعَةُ فَهِىَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: مُمَانَعَةٌ فِى نَفْسِ الوَصْفِ، وَفِى صَلَاحِهِ لِلْحُكْمِ، وَفِى نَفْسِ الحُكْمِ، وَفِى نِسْبَتِهِ إِلَى الوَصْفِ، وَأَمَّا فَسَادُ الوَضْعِ: فَمِثْلُ تَعْلِيْلِهِمْ لِإِيْجَابِ الفُرْقَةِ بِإِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ، وَ لِإِبْقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ إِرْتِدَادِ أَحَدِهِمَا، فَإِنَّه فَاسِدٌ فِى الوَضْعِ؛ لِأَنَّ الإِسْلَامَ لَا يَصْلَحُ قَاطِعاً لِلْحُقُوقِ وَ الرِّدَّةَ لَاتَصْلَحُ عَفْواً

ترجمه: *او هر چې ممانعة ده نو دا په څلور/٤ قسمه ده ؛ **ممانعة** په نفس وصف کښې ، **ممانعة** په صلاحيت ددې وصف کښې دپاره د حکم ، **ممانعة** په نفس حکم کښې او **ممانعة** په نسبت د حکم کښې وصف ته ، او هر چې فساد وضع ده ، نو پشان د تعليل ددې شوافعو دپاره د ثابتولو د جدايۍ په سبب د اسلام د يو/١ د زوجينو نه او دپاره د بقاء د نکاح سره د إرتداد د يو/١ د زوجينو نه ، پس دا تعليل په صورتينو کښې فاسد دے په اصل کښې ؛ ځکه اسلام صلاحيت نه لري کټکونکے دپاره د حقوقو او مُرتد والے صلاحيت نه لري د عفو*

تشريح: ﴿و أما الممانعة..﴾ ددې ځائے نه د دويم/٢ قسم تفصيل کوې د هغه اعتراضاتو نه کوم چې وارديږي په عِللو طرديو باندې ، ددې اعتراض نوم **ممانعة** ده ، **ممانعة** د "**مَنْع**" نه مأخوذ ده ، د دوئ په اصطلاح کښې ديته وائې چې معترض او سائل د مُستدِل د دليل د ټولو مقدّماتو نه يا د يوې/١ مقدّمې نه انکار وکړې په طريقه د تفصيل سره ، ممانعة په څلور قسمه ده. ١ـ ممانعه په نفس وصف کښې ؛ وصف نه مراد هغه علت د حکم دے ، دا وصف نه منم چې دا ګڼي علت دے دپاره د حکم ، لکه: امام شافعی رحمه الله وائي چې په روژه کښې قصداً جماع کولو سره کفاره شته او قصداً په خوراک څکاک کولو سره کفاره نشته او زمونږ په نزد باندې په قصداً جماع کولو سره هم کفاره شته او په قصداً خوراک څکاک کولو سره هم کفاره شته ، امام شافعی رحمه الله د کفارې دپاره جماع وصف او علت

ګرځولے دے ، مونږ ورته وايو جماع مونږ علت نه منو دپاره د کفاري ، بلکه علت دپاره د کفاري ماتول د روژې دي قصداً ، دا چې څنګه په جماع سره ماتيږي ؛ نو دغه شان په خوراک څکاک سره هم ماتيږي او دليل يې دا دے چې که چرته جماع علت وے دپاره د کفارې نو بيا پکار ده چې کله يو/١ انسان په هيره باندې جماع وکړي ؛ نو بايد چې پدې باندې کفاره لازم شي ، حالانکه په هيره جماع کولو سره کفاره نه لازميږي.

٢ـ ممانعه په صلاحيت ددې وصف کښې دپاره د حکم ؛ يعنى وصف منم چې دا علت دے دپاره د حکم ، ليکن دا نه منم چې پديکښې صلاحيت ددې حکم شته ، لکه: امام شافعی ﷺ **بِكَرْ** علت وائي دپاره د **ولايت الإجبار** ؛ نو په نزد د امام شافعی ﷺ باندې په باکرة بالغة باندې **ولاية الإجبار** شته او دا يې قياس کړې ده په صغيرة باکرة باندې ، بالغة باکرة مقيس ، صغيرة باکرة مقيس عليه ، علت مشترکه پکښې **بِكَرْ** دے او حکم ورلره **ولايت الإجبار** دے ، اوس مونږ دا منو چې په باکرة بالغة کښې بِكَرْ شته ليکن د **ولاية الإجبار** چې کوم حکم دے پدې **بِكَرْ** کښې صلاحيت ددې حکم نشته ، بلکه صلاحيت چې په کوم علت کښې دے ددې **ولايت النكاح** دپاره ؛ نو هغه **صِغَرْ** دے او دليل يې دا دے چې ددې اثر په بل ځائے کښې ظاهر شوے دے پدې شان چې د صغيرې په مال کښې ولې تصرف کولے شي په خلاف د باکري بالغي کښې چې د هغې په مال کښې ولې تصرف نه شي کولے.

٣ـ ممانعه په نفس حکم کښې ؛ معنٰى وصف هم منم او دا هم منم چې صلاحيت پکښې شته ، ليکن دا حکم نه منم ، لکه: په مسح د رأس کښې تَثْلِيت په نزد د امام شافعی ﷺ باندې مسنون دے او زمونږ په نزد باندې مسنون نه دے ، امام شافعی ﷺ مسح د رأس قياس کړې ده په باقي مانده اعضاء مغسولؤ باندې په هغې کښې تثليث مسنون دے ؛ نو په مسح د رأس کښې هم تثليث مسنون دے ، مسح د رأس مقيس ، باقي مانده اعضاء مقيس عليه ، علت مشترکة رُکْنيت او حکم ورلره تثليث مسنون کول ، ليکن مونږ دا حکم نه منو چې مسنون په اودس کښې تثليث دے ، بلکه مسنون په اودس کښې إکمال دے ، نورو اعضاؤ کښې إکمال په تثليث سره راځي او په مسح د رأس کښې إکمال په **إستيعاب** او زيادت سره راځي.

٤ـ ممانعة په نسبت د حکم کښې وصف ته ، معنٰى دا چې وصف منم او دا هم منم چې پديکښې صلاحيت د حکم شته او حکم هم منم ، ليکن نسبت د دغه حکم دې وصف ته نه منم ، لکه: تثليث د مسح الرأس کښې امام شافعی ﷺ نسبت وکړو رُکنيت ته ، چې مسح د سر رُکن دے ؛ نو څنګه چې په نورو اعضاء کښې رُکنيت دے او تثليث پکښې شته نو دغه شان مسح د رأس هم فرض ده پديکښې هم تثليث راوستل مسنون دي ، مونږ ورته وايو چې که ته ددې تثليث

نسبت رُكنيت ته وكړې او رُكن ددې دپاره علت وګرځوې ؛ نو بيا خو پکار ده چې په کوم ځائے کښې رُكن وې هلته دې تثليث وې او چې رُكن نه وې نو تثليث دې نه وې ؛ ځکه د علت طرديو تعريف دا دے چې دوران د حکم وې مع الوصف وجوداً أو عدماً ، حالانکه په مانځه کښې قيام ، قرأت ، رکوع ، سجده ، أخيرة قاعدة دا ټول ارکان دي او تثليث پکښې نشته ، رُكن موجود دے او حکم نشته ، بل طرف ته **مضمضة** او **إستنشاق** فرض نه دې او تثليث پکښې شته ؛ نو معلوم شوه چې نسبت د حکم دې رُكنيت ته صحيح نه دے.

﴿و أما فساد الوضع﴾ ددې ځائے نه دريم/٣ قسم ذکر کوې د هغه اعتراضاتو نه کوم چې وارديګي په عِلَل طرديو باندې او دغه مستدِل مجبوره کوې ديته چې قول وکړې په عِلَل مؤثرو باندې ، ددې اعتراض نوم دے **فساد الوضع** ، **فساد الوضع** مقصد دا چې: "کيدل د وصف فى نفسه په داسې طريقې سره چې انکار کوې د حکم نه او تقاضا کونکے وې د ضد د دغه حکم" مقصد دا چې دې مستدل او معلِّل چې کوم وصف علت ګرځولے دے د حکم دپاره نو ته اوائې چې پدې وصف کښې صلاحيت ددې حکم نشته ، بلکه د ضد ددې حکم صلاحيت دے پکښې ، لکه: د امام شافعى رحمه الله مسلک دا دے چې أحد الزَّوجين کښې يو/١ اسلام قبول کړې او دا خزه مدخول بها نه وه ؛ نو د دوئ په مينځ کښې فُرقت او جدائي راځې په سبب د اسلام د أحدهما او که مدخول بها وه ؛ نو په عدت تيريدلو سره به فُرقت راځې د دوئ په مينځ کښې په سبب د اسلام د احدهما ، زمونږ مسلک دا دے چې أحدالزوجين کښې يو/١ اسلام قبول کړې او بل کافر وې ؛ نو که دا مدخول بها وې او که غير مدخول بها وې خو مونږ به په آخر باندې اسلام پيش کړو که اسلام يې قبول کړو ؛ نو نکاح باقي دے او که آخر انکار وکړو د اسلام نه ؛ نو بيا د دوئ په مينځ کښې فُرقت راځې په سبب د **إباء عَنِ الإسلام** ، نو مونږ سبب دپاره د فُرقت **إباء عَنِ الإسلام** وګرځولو او امام شافعى رحمه الله سبب د فُرقت دپاره اسلام وګرځولو ، ليکن مونږ ورته وايو چې دا اسلام سبب او علت دپاره د فُرقت نه دے ؛ ځکه اسلام مُحَافِظ د حقوقو دے ، د خلقو په مينځ کښې اتحاد او اتفاق راولې او تا چې اسلام سبب د فُرقت وګرځولو ؛ نو دا خو قاطع د حقوقو وګرځيدو ، دويمه/٢ مسئله چې خزه او خاوند دواړه مسلمانان وې ، پدوئ کښې يو/١ مُرْتَدْ شي «نعوذ بالله» ، د امام شافعى رحمه الله مسلک دا دے چې که دا مدخول بها نه وه نو په نفس إرتداد سره جدائي راځې او که مدخول بها وه نو په نفس إرتداد سره د دوئ په مينځ کښې جدائي نه راځې ، بلکه په عدت تيريدلو سره به جدائي راځې او زمونږ مسلک دا دے که مدخول بها وې او که غير مدخول بها وې خو په إرتداد سره د دوئ په درميان کښې جدائي راځې ، امام شافعى رحمه الله په صورت د مدخول بها کښې دا إرتداد سبب د فُرقت نه ګرځوې بلکه د **بقاء النکاح إلى العدت** سبب يې ګرځوې ، مونږ وايو چې په إرتداد کښې صلاحيت ددې حکم نشته ،

بلکه د دې د ضد صلاحيت دے پکښې ؛ ځکه إرتداد داسي يو/١ قبيح څيز دے چې دا تقاضا کوې د اباحت د **دَمْ** او مال چې ددې مُرْتَد وينه او مال دې مُباح شي نه ده عصمت او دا ته سبب وګرځؤ دپاره د عصمت ؛ ځکه د نکاح مبنٰى په عصمت وې ؛ نو هغه څيز چې امام شافعی ﷫ علت ګرځولے وو په هغې کښې فساد د وضع راغلو.

وَ أَمَّا الْمُنَاقَضَةُ: فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الوُضُوءِ وَ التَّيَمُّمِ، أَنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ إِفْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ؟ قُلْنَا: هٰذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوبِ، وَالبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ، فَيَضْطَرُّ إِلىٰ بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ، وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوءَ تَطْهِيْرٌ حُكْمِيٌّ؛ لِأَنَّه لَا يَعْقُلُ فِي الْمَحَلِّ نَجَاسَةٌ فَكَانَ كَالتَّيَمُّمِ فِي شَرْطِ النِّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهٰذِه الوُجُوهُ تُلْجِئُ أَصْحَابَ الطَّرْدِ إِلَى القَوْلِ بِالتَّأْثِيْرِ

ترجمه: *او هر چې مناقضة ده نو په مثل د قول ددې شوافعو په اودس او تيمم کښې چې دا دواړه/٢ پاکوالے دے ، نو څنګه دا دواړه جدا شو په نيت کښې ، مونږ وايو چې دا حکم مات شوے دے په وينځلو د جامې او بدن د پليتی حقيقی نه ؛ نو دغه معلّل او مستدل محتاج کيږې بيان د وجه د مسئلې ته او هغه وجه د مسئلې دا ده چې اودس تطهير حُکمي دے ؛ ځکه په عقل کښې نه شي راتلے په دغه محل د غَسل کښې نجاست ؛ نو شو دا اودس پشان د تيمّم په شرط د نيت کښې چې متحقق شي معنٰى د عبادت ، پس دا وجوه أربعه محتاج کوې **أصحاب الطرد** لره قول کولو ته په تأثير سره*

تشريح: ﴿وَ أَمَّا الْمُنَاقَضَةُ﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د درې/٣ اعتراضاتو نه چې وارديګې په علل طرديو باندې ؛ نو شروع يې وکړه په تفصيل د څلورم/٤ اعتراض چې وارديګې په علل طرديو باندې ، ددې اعتراض نوم **مناقضة** ده ، **مناقضه** د "**نَقْضْ**" نه ده ، لغت کښې مات والې ته وائې ، اصطلاح کښې د دې خلق دوه/٢ تعريفه کوې ، يو/١ تعريف دا دے چې: "دا تَخَلُّفْ د حکم دے د هغه وصف نه چې علت ګرځولے شوې وې او دا تَخَلُّفْ عام دے که د مانع د وجې نه وې او که بغير د مانع نه وې" دا تعريف د هغه چا په نزد دے چې هغوئ په تخصيص د علت باندې قائل نه دې او کوم خلق چې په تخصيص د علت باندې قائل دې نو هغوئ تعريف کوې چې: "دا تَخَلُّفْ د حکم دے د هغه وصف نه چې هغه علت ګرځولے شوې وې د وجې مانع نه" بيا نقض په دوه/٢ قسمه دے ١ـ **نقض اجمالي** ٢ـ **نقض تفصيلي** ، دا مذکوره تعريفونه د **نقض اجمالي** دې او مناظري والا د نقض اجمالی تعريف داسي کوې چې: "دليل دې بِجَمِيعِ مُقَدِّمَاتِهَا په يو ځائے کښې جارې کيږې او مُدّعیٰ نه ثابتوې" او نقض تفصيلی چې د مستدِل او معلِّل د دليل د يو/١ جُز نه ته انکار وکړې ، پدې شان چې ته اوائې: "د قياس کبرىٰ دې نه منم يا صغرىٰ دې نه منم يا بُطْلَانُ التَّالي نه منم يا دليل د مُلازمي نه منم" مصنف ﷫ **تعريف** بِالمثال کوې او دا تعريف د نقض اجمالي دے.

﴿فمثل قولهم..﴾ لکه نيت کول په اودس کښې د أحنافو په نزد باندې فرض او شرط نه دې او د شوافعو وغيره په نزد باندې شرط او فرض دې ، امام شافعی ﷫ قياس کړے دے د اودس په تيمم

باندې چې په تيمم كښې نيت فرض دے ؛ نو په اودس كښې هم نيت فرض كول پكار دي ، تيمم مقيس عليه ، اودس مقيس ، علت مشتركة طهارت او حكم **فرضيت النية** ، حاصل هم دا چې اودس او تيمم دواړه طهارته دي نو په نيت كښې څنګه/۲ دواړه جدا شو؟ ﴿قلنا هٰذا ينتقض﴾ سره مونږ پدې باندې نقض كؤ ؛ چې تا طهارت علت وګرځولو دپاره د فرضيت د نيت حالانكه د انسان بدن يا جامې يا لوخې ته چې نجاست حقيقي ورسيګي ، نو ستاسو په نزد هم ددې طهارت په وينځلو سره راځې ، عام ددې نه كه نيت يې كړے وې او كه نه وې كړے ، نو علت موجود دے چې ـ طهارت ـ او حكم ـ فرضيت ـ نشته ؛ نو معلوم شوه دا خبره چې طهارت علت نه دے دپاره د فرضيت د نيت ﴿فيضطر إلىٰ بيان﴾ شوافعو باندې دا نقض وارد شو ؛ نو هغوئ فرق وكړو په درميان د اودس او **غَسْلُ الثَّوب وَالبَدَن** كښې ، پدې شان چې نجاست د ثوب او بدن نجاست حقيقي دے ، د نجاست حقيقي لرې كول په عقل كښې راځي ، لهٰذا نيت ته پكښې ضرورت نشته ، هر چې اودس دے نو په اودس كښې نجاست حُكمي دے چې حدث ورته وائي ، وجه دا ده چې په اودس كښې د كوم اعضاؤ غَسَلْ لازم دے نو په هغې كښې نجاست نشته ، بلكه د شارع د طرف نه حكم دے د غَسَلْ ، نو دا مونږ تَعَبُّداً وينځو غير معقول او كوم شئ چې امر تَعَبُّدِي غير معقول وي نو په هغې كښې نيت فرض دے ، لهٰذا په اودس كښې هم نيت فرض شو ؛ نو په فرضيت د نيت كښې دا پشان د تيمّم شو ، لكه څنګه چې په تيمم كښې په خاؤرو سره تطهير نه حاصليګي ليكن شارع ګرځولے دے دپاره د تطهير ؛ نو دغه شان دا هم خلاف العقل دے معقول المعنٰى نه دے ، په خلاف د نجاست د ثوب او بدن چې دا معقول المعنٰى دي او كوم شئ چې معقول المعنٰى وي نو په هغې كښې نيت فرض نه دے ، احناف جواب كوي چې اودس كول غير معقول نه دي بلكه معقول دي ، پدې شان چې كله انسان اودس مات كړي نو د هغې په وجه باندې د انسان ټول بدن نجس شي ، لكه څنګه چې د منی په وتلو سره ، دغه شان په حيض او نفاس سره ټول بدن نجس كيږي ، البته يوه/۱ خبره خلاف العقل ده چې اكتفاء كول دي په څلور/٤ اعضاؤ باندې دا د شارع د طرف نه دي او دا يې د ټول بدن په ځائے قائم كړه ؛ ځكه د ټول بدن په وينځلو سره حرج لازميګي او حرج په اسلام كښې مدفوع دے او هر چې په جنابت او منی كښې د ټول بدن وينځل دي نو دا جنابت او مني كله كله راځي نو د ټول بدن په وينځلو كښې حرج نه لازميګي ، اوس په اودس كښې اوبه په اعتبار د طبع سره زائل كونكې دي دپاره د نجاست او په بدن كښې نجاست شته ؛ نو نيت ته پكښې ضرورت نشته ، هر چې تيمّم كښې خاؤره ده ، نو دا په اعتبار د طبع سره زائل كونكې دپاره د نجاست نه ده ، بلكه شارع امر كړے دے پدې سره د پاكوالي ؛ نو پدې وجه باندې مونږ نيت شرط كړو ؛ ځكه دا امر تعبّدي دے او خلاف العقل دے.

﴿فهٰذه الوجوه..﴾ هر كله چې مصنف ﷺ د **علل طردية** د دفع كولو څلور/٤ قسمونه بيان كړه ؛ نو تفريعاً يې اوئيل چې دا وجوه اربعه محتاج كوې **أصحاب الطرد** قول كولو ته په تأثير سره ، حاصل دا چې په علل طرديو باندې كوم اعتراضونه واقع كيږي نو دا ددې دپاره چې كوم خلق په علل طرديو باندې قائل دي هغوئ محتاج شي او قول وكړي په علل مؤثرو باندې دپاره ددې چې د اعتراض نه بچ شي.

تشريح وجوه دفع العلل المؤثرة

وَ أَمَّا العِلَلُ المُؤَثِّرَةِ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ المُمَانَعَةِ إِلَّا المُعَارَضَةُ؛ لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ المُنَاقَضَةَ وَ فَسَادَ الوَضْعِ بَعْدَ مَاظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الإِجْمَاعِ، لٰكِنَّه إِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةٌ يَجِبُ دَفْعُه مِنْ وُجُوهٍ أَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُولُ فِى الخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ: إِنَّه نَجِسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الإِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثاً كَالبُولِ، فَيُورَدُ عَلَيْه مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ، فَنَدْفَعه أَوَّلاً بِالوَصْفِ، وَهُوَ أَنَّه لَيْسَ بِخَارِجٍ؛ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطُوبَةٍ وَ فِى كُلِّ عِرْقٍ دَماً فَإِذَا زَالَ الجِلْدُ كَانَ ظَاهِراً لَا خَارِجاً، ثُمَّ بِالمَعْنٰى الثَّابِتِ بِالوَصْفِ دَلَالَةً وَ هُوَ وُجُوبُ غَسْلِ ذٰلِكَ المَوْضِعِ لِلتَّطْهِيْرِ فَبِه صَارَ الوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ أَنَّ وُجُوبَ التَّطْهِيْرِ فِى البَدَنِ بِإِعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْه لَا يَحْتَمِلُ الوَصْفَ بِالتَّجَزِّىْ، وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ المَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الحُكْمُ لِإِنْعِدَامِ العِلَّةِ، وَيُورَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الجَرْحِ السَّائِلِ، فَنَدْفَعُه بِالحُكْمِ بِبَيَانِ أَنَّه حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوجِ الوَقْتِ، وَبِالغَرَضِ فِإِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالبُولِ، وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَإِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْواً لِقِيَامِ الوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا

ترجمه: *او هر چې علل مؤثره دي نو نشته دپاره د معترض په دغه علل مؤثرو كښې پس د ممانعة نه مګر معارضة ؛ ځكه دا علل مؤثره احتمال نه لري د مناقضة او فساد الوضع پس د هغې نه چې ظاهر شوے وې اثر د علل مؤثرو په كتاب ، سنت يا اجماع الأمت سره ، ليكن كله چې متصور كړے شي مناقضة ؛ نو واجب ده دفع ددې په وجوه أربعو سره ، لكه: مونږ چې وايو په خارج مِنْ غير السبيلين كښې چې دا نجس دے خارجيګې د بدن د انسان نه ؛ نو كيږي دا حدث پشان د بولو ، پس وارد كيدے شي پدې تعليل باندې هغه خارج كله چې ونه بهيګې ، نو مونږ دفع كو دا اعتراض اوّل په وصف سره او هغه دفع بالوصف دا ده چې دغه غير سائل نجس خارج نه دے ؛ ځكه لاندې د هر څرمن نه رطوبت دے او په هر رګ كښې وينه ده ، پس كله چې ظاهر شي څرمن نو ديته ظاهر وائي نه خارج ، بيا مونږ دفع كوُ دې اعتراض لره په هغه معنٰى سره چې ثابت ده په وصف په طريقه د دلالت او هغه معنٰى ثابت په وصف وجوب د وينځلو د دغه مَوْضِع دے دپاره د پاكوالي ، نو په سبب د وجوب د وينځلو د دغه مَوْضِع ګرځي وصف حجت ـ يعني علت دپاره د حكم ـ پدې حيثيت چې وجوب د تَطْهِيرِ فِى البَدَن په اعتبار د هغه څه سره دے چې موجوديګې او را اوځي د بدن نه او احتمال نه لري دغه وصف د تقسيم او پدې صورت كښې ـ چې سيلان وشى ـ نه دے واجب شوے وينځل د

دغه موضع ؛ نو منعدم شو حکم د وجه د انعدام د علت نه ، او اعتراض راتلے شي پدې تعليل مذکور باندې خاوند د هغه زخم چې بهيدونکے وي ، پس دا اعتراض مونږ دفع کؤ اوّلاً په حکم سره په بيان ددې چې دا نجس سائل بے اودسي راولي ، موجب ده دپاره د طهارت پس د خروج د وقت نه او ثانياً يې دفع کؤ په غرض د تعليل سره ؛ ځکه غرض زمونږ تسوية ده په درميان د هغه نجاست کښې چې خَارِج مِنْ غير السبيلين وي او په درميان د هغه نجاست کښې چې خَارِجْ مِنْ سبيلين وي او دا خَارِج مِنْ سبيلين حدث دے پس کله چې لازم شي ؛ نو ګرځې عفو د وجې د قيام د وقت نه ، لهٰذا دغه شان خبره دلته هم ده*

تشريح: ﴿و أما العلل المؤثرة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷀ د هغه اعتراضاتو نه چې واردېدل په علل طرديو باندې او محتاج کولو يې قائل د علل طرديو قول بِالتَّأْثِير ته چې هغه څلور/٤ اعتراضات وو ؛ نو شروع يې وکړه په هغه اعتراضاتو چې وارديږي په علل مؤثرو باندې او قائل په علل مؤثرو باندې احناف دي ؛ نو هغوئ به اعتراض کوي ، مونږ به د هغې دفع کؤ ، بيا کوم څلور/٤ اعتراضات چې مخکښې ذکر شو نو په دغه څلور/٤ اقسامو کښې **ممانعة** او **قول بموجب العلة** راځي ، **فساد الوضع** او **مناقضة** پکښې نه راځي ، البته **معارضة** پکښې راتلے شي ، اګر چې مصنف ﷀ د **معارضة** ذکر مخکښې تفصيلاً نه دے کړے په اعتراضاتو کښې ، **معارضة** وئيلے شي: «**إقامة الدليل علىٰ خلاف ما قام به الخصم**» ته ، نو حاصل دا چې څوک قائل دي په علل مؤثرو باندې نو په هغې درى/٣ اعتراضات وارديږي ١ـ **قول بموجب العلة** ٢ـ **ممانعة** ٣ـ **معارضة** او کوم خلق چې قائل دي په علل طرديو باندې نو په هغوئ پنځه/٥ اعتراضات وارديږي ١ـ **قول بموجب العلة** ٢ـ **ممانعة** ٣ـ فساد الوضع ٤ـ **مناقضة** ٥ـ **معارضة.**

بيا فساد وضع او مناقضة ځکه په علل مؤثرو کښې نه راځي چې ددې عللو اثر ظاهر شوے وي په کتاب ، سنت او اجماع الأمة کښې او پدې ټولو کښې مناقضة او فساد الوضع نشته ، فساد وضع مقصد خو دا چې داسي يوه/١ خبره کول چې په هغې کښې صلاحيت د حکم نه وي او ته هغه د حکم دپاره علت وګرځوې ، نو قرآن ، سنت او اجماع داسي نه دي او د مناقضة مقصد دا چې يو/١ ځل يوه/١ خبره کول او بيا بله خبره کول ، دا خو مستلزم د جهل ګرځې او الله سُبْحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ د جهل نه منزَّه دے ؛ نو هر کله چې په کتاب ، سنت او اجماع الأمت کښې نه راځي نو په هغه علت کښې هم نه راځي چې ددې په وجه د هغې اثر ظاهر شوے وي ﴿لٰكنه إذا تصوّر﴾ مقصد ددې دا دے چې په علل مؤثرو باندې مناقضة حقيقى نه راځي ، البته مناقضة صورې راځي ، چې صورتاً نقض وارد شو په علل مؤثرو باندې نو د هغې دفع به په څلور/٤ طريقو سره کيدے شي: ١ـ **دفع بالوصف** هغه وصف چې ګرځولے دے ده علت ٢ـ دفع په معنىٰ هغه معنىٰ چې په هغې سره دا وصف علت ګرځيدلے دے

٣ـ دفع په حکم مطلوب د دغې وصف **٤ـ** دفع په غرض مطلوب د دغه حکم سره ، خو دا خبره ذهن نشين کول پکار دي چې د نقض صورې د دفع کولو دپاره د ټولو راجمع کيدل ضروري نه دي ، بلکه په يوه/١ طريقې سره دفع کافي کيږي.

﴿کما نقول فی الخارج﴾ سره مصنف ﷺ وضاحت بالمثال کوي ، چې کوم نجاست **خَارِج من غير السبيلين** نو عند الأحناف دا نَاقِضْ دپاره د وضوء دے او عند الشوافع دا نَاقِضْ دپاره د وضوء نه دے ، أحنافو دپاره دليل په باب د قياس کښې دا دے چې هغوئ دا قياس کوي په هغه نجاست چې هغه **خارج من السبيلين** وي ، لکه: بول او غائط ، څنګه چې بول او غائط نَاقِضْ دپاره د وضوء دي ؛ نو دغه شان نجاست **خارج من غير السبيلين** هم نَاقِضْ دپاره د وضوء دے ، **نجاست خارج من السبيلين** مقيس عليه ، **نجاست خارج من غير السبيلين** مقيس ، علة مشترکة **نجس خارج** او حکم **نقض الوضوء** ، اوس دا کوم وصف چې علة مشترکة دے په درميان د مقيس او مقيس عليه کښې چې هغه نجس خارج دے ، نو ددې اثر په کتاب الله سره ظاهر شوے دے په مقيس عليه کښې ، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾[1] دا علت مؤثرة شو ، پدې علت باندې د امام شافعی ﷺ د طرف نه دا نقض صورې وارد شوے دے چې مونږ به تاسو ته وخايو علت به موجود وي او حکم به د هغې نه تَخَلُّف کړے وي چې د انسان د بدن نه نجاست مثلاً: وينه را اوتله او ونه بهيدله نو تاسو وايئ چې پدې اودس نه ماتيږي ، علت موجود شو خروج د نجاست ليکن حکم نه دے موجود چې **نقض الوضوء** دے ، ددې اعتراض دفع مونږ په دوه/٢ طريقو سره کړو ، اوّل په وصف سره چې پدې مادة مذکورة کښې د سره علت او وصف موجود نه دے ؛ ځکه مونږ وصف نجاست خارجه ګرځولے دے او ته چې کوم اعتراض کوې نو پديکښې نجاست خارجة نشته بلکه نجاست باديه دے پکښې ، يو/١ د شيء **ظُهُور** او **بُدوء** ده او بل خروج ، خروج وئيلے شي: "انتقال د يو/١ مکان نه بل مکان ته" مثلاً: دا وينه د يو/١ ځائے نه بل ځائے ته اوبهيږي ، **بُدُوء** او **ظُهُور** کښې انتقال د يو/١ مکان نه بل مکان ته نه وي ، علت د **نقض الوضوء** دپاره **بُدوء** د نجاست نه دے بلکه خروج د نجاست دے ﴿ثم بالمعنى الثابت﴾ دا دويمه/٢ طريقه د دفع ده چې وصف فی نفسه سبب او علت نه ګرځي دپاره د حکم بلکه د وجې د يوی/١ معنٰی او حقيقت نه علت ګرځي دپاره د حکم او پدې مادة مذکورة ـ چې نجاست کښې سيلان نه وي شوے ـ کښې هغه معنٰی او حقيقت معدوم دے ، چې حقيقت او معنٰی معدوم شوه نو وصف هم معدوم شو او چې وصف معدوم شو نو علت هم معدوم شو او چې علت معدوم شو نو حکم معدوم شو ، لهٰذا دلته عدم د حکم د وجې د عدم د علت نه راغلے دے نه د وجې د وجود د علت نه ، پدې شان چې خروج د نجاست چې وشي ، نو **اصالةً و اوّلاً** دا راځي چې د

---

[1] سورة النساء،الأية:٤٣.

كوم ځائے نه نجاست خارج شو نو د هغه ځائے تطهير لازم شو ، د هغې په وجه باندې ټول بدن ته د نجاست سرايت وشي ، نو بايد چې د ټول بدن تطهير لازم شی ؛ ځکه كوم وصف چې علت ګرځې نو په هغې کښې تجزّی نه راځې ، چې د بعضې دپاره دي وې او د بعضې دپاره دي نه وې ، خو د حرج د وجې نه د ټول بدن وينځل زمونږ نه ساقط شو ؛ ځکه پديکښې حرج لازميګې ، نو د هغې په ځائے باندې د څلور/٤ اعضاؤ وينځل لازم شو ، نو معنیٰ دا شوه چې اوّل به د **موضع نجاسة** تطهير لازم وې او د هغې نه پس به پده باندې اودس کول لازم وې ، اوس چې کله نجاست ظاهر شو او خروج يې نه وې شوے ، نو د دغه ځائے وينځل نه دي لازم ؛ نو د باقي مانده بدن تطهير هم نه دے لازم او چې د باقي مانده بدن تطهير لازم نه شو ؛ نو د اعضاء أربعو تطهير هم لازم نه شو ؛ نو دلته عدم د حکم راغلو د وجې د عدم د علت نه.

﴿ويورد عليه..﴾ دا دويم/٢ نقض دے د طرفه د امام شافعی رحمه الله نه چې مونږ به درته داسي يوه/١ ماده وخايو چې هلته به سيلان هم شوے وې او بيا به هم تاسو حکم ـ **نقض الوضوء** ـ نه راولئ ، هغه داسي: چې د چا د پوزې يا د بل اندام نه هميشه وينه بهيګې ، نو تاسو وايئ چې دا سړے به مونځ کوې او پدې وقت کښې پدې سړې باندې اودس کول لازم نه دې ، چې خروج د وقت راغلو نو بيا پرې اودس لازميګې ، خروج او سيلان شته ددې باوجود هم حکم ـ **نقض الوضوء** ـ معدوم دے؟

﴿فندفعه..﴾ نو دا اعتراض هم مونږ په دوه/٢ طريقو سره دفع کړو ، يوه/١ طريقه دا چې پدې صورت مذكور کښې اودس ماتيګې ، ليکن د عُذر د وجې نه دا سړے پدې وقت کښې مونځ کولے شي ، دليل يې دا دے چې که چرته د بدن نه وينه بهيدله او په بله طريقې سره ددې اودس مات نه شو او خروج د وقت راغلو نو پده باندې اودس لازم دے ، دلته د خروج د وقت د وجې نه دده اودس مات شو ، حالانکه خروج د وقت سبب دپاره د **نقض الوضوء** نه دے.

﴿وبالغرض..﴾ دويمه/٢ طريقه دا ده چې مونږه کوم تعليل پيش کړے دے چې: **نجاسة خارج من غير السبيلين نَاقِضٌ لِلْوُضوء** دے ؛ نو پدې سره غرض زمونږ مساوات راوستل دي په درميان د **نجاسة خارج من السبيلين** او **نجاسة خارج من غير السبيلين** کښې ، چې دا دواړه نَاقِضْ دپاره د وضوء دي او هغه غرض زمونږ حاصل شوے دے ، پدې شان چې بول نَاقِضْ دپاره د وضوء دې ، ليکن چې يو/١ انسان په مرض د **سَلَسُ البُول** کښې مبتلاء وې ؛ نو تاسو وايئ چې په وقت کښې پدې سړې باندې اودس نشته او چې کله خروج د وقت راغلو نو بيا پرې اودس کول لازم دې ، نو دغه شان دلته هم دا خبره ده چې اودس ماتوې خو په وقت کښې پده باندې اودس نشته ، کله چې خروج د وقت راغلو نو بيا به اودس کوې.

وَ أَمَّا الْمُعَارَضَةُ: فَهِيَ نَوعَانِ مُعَارَضَةٌ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ، وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ، أَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِيْ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ فَالقَلْبُ، وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا قَلْبُ العِلَّةِ حُكْماً وَالحُكْمُ عِلَّةً، وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِنْ قَلْبِ الإِنَاءِ وَ إِنَّمَا يَصِحُّ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ التَّعْلِيلُ فِيْهِ بِالحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِهِمْ: أَلْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُم مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُم كَالْمُسْلِمِيْنَ، قُلْنَا: أَلْمُسْلِمُونَ إِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرَهُمْ مِائَةً؛ لِأَنَّه يُرْجَمُ ثَيِّبُهُم فَلَمَّا إِحْتَمَلَ الإِنْقِلَابَ فَسَدَ الأَصْلُ وَ بَطَلَ القِيَاسُ

ترجمه: *او هر چې معارضة ده نو دا په دوه/۲ قسمه ده، يوه/۱ هغه معارضة چې پديکښې مناقضة وي دويم/۲ معارضة خالصه، هر چې معارضة هغه ده چې په دغه معارضة کښې مناقضة وي نو دې ته قلب وائي او دا قلب دوه/۲ قسمه دے، يو/۱ پدې دواړو کښې قلب د علت دے حکم او حکم علت، او دا مأخوذ دے د نسکورولو د لوخي نه او صحيح کيږي دا قسم په هغه قياس کښې چې وي تعليل پيش کول په هغې کښې په حکم سره، لکه دا قول د شوافعو شو کفار يو/۱ جنس دے په کوړو وهلے شي د دوئ غير شادي شده سل/۱۰۰ نو رجم کولے به شي د دوئ شادي شده پشان د مسلمانانو، مونږ وايو مسلمانان...! خبره دا ده او بله نه ده په کوړو وهلے شي غير شادي شده د دوئ سل/۱۰۰؛ ځکه رجم کولے شي شادي شده د دوئ، نو هر کله چې علت دا احتمال لرې نو اصل هم فاسد شو او قياس هم باطل شو*

تشريح: ﴿أما المعارضة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/۱ اعتراض نه چې واردیدلو په علل مؤثرو باندې چې هغه مناقضة صورې وه؛ نو شروع يې وکړه په تفصيل د دويم/۲ اعتراض چې په علل مؤثرو باندې واقع کيږي چې هغه معارضة ده، معارضة «**إقامة الدليل على خلاف ماقام به الخصم**» ته وائي؛ يعنى چې ستا مقابل يو/۱ دليل قائم کړے دے او د هغې نه يې يو/۱ حکم ثابت کړے وي، نو ته د هغې خلاف دليل قائم کړې او د دغه مقابل د حکم نقيض ثابت کړې، دا په دوه/۲ قسمه راځي ۱ـ **مُعَارَضَة فِيْهَا مُنَاقَضَة**؛ چې ستا خصم ـ مستدِل او مُعَلِّل ـ د يو/۱ حکم دپاره يو/۱ علت ذکرکړے وي، نو ته دغه علت وګرځوې د دغه حکم د نقيض دپاره ۲ـ معارضة خالصة؛ چې ته يو/۱ مستقل دليل ذکر کړې او په هغې باندې ته داسې يو/۱ حکم ثابت کړې چې هغه د مقابل د حکم نقيض وي، دلته دوه/۲ اعتراضات دي يو/۱ دا چې مصنف ﷺ اوئيل: «**معارضة فيها مناقضة**» نو معارضة او مناقضة څنګه راجمع کوې او دويم/۲ چې دا دواړه راجمع کوې نو «**مناقضة فيها معارضة**» ولې نه وائې؟ **جواب عن الأوّل**: دا يې دواړه/۲ ځکه راجمع کړه چې پدې قسم معارضة کښې د معارضي خاصه هم شته او د مناقضی خاصه هم شته، په يو/۱ جهت سره دا معارضة ګرځې چې پديکښې خکاره کول د بل علت دي «**إِبْداء دليل**» او په بل جهت سره دا مناقضة ګرځې چې پديکښې ابطال د دليل د معلّل دے «**إِبْطَال دَلِيلِ الخَصْمِ**»؛ ځکه معارضه خالصه خو ديته وئيلے شي چې ته يو/۱ مستقل دليل قائم کړې چې هغه ثابتونکے وي د مخالف حکم دپاره او تسليم د دليل د

معلِّل وکړي او مناقضة وئيلے شي إبطال د دليل د مُسْتَدِل د وجه د تَخَلُّفْ د حکم نه. **جواب عن الثاني**: دا معارضة پدې مقام کښې قصداً ده او مناقضة تبعًا راغلي ده او تسمية په قصدې سره کيخودل پکار دي نه په غير قصدې سره.

سوال: پديکښې خو اجتماع د متنافيينو راځي ، پدی شان چې معارضة ورته وائي نو پديکښې تسليم د دليل د خصم راځي ، او چې مناقضة ورته وائي نو ته د هغه د دليل تسليم نه کوې؟ **جواب**: تسليم د دليل الخصم پديکښې په اعتبار د صحت سره نه دے ؛ ځکه په باب د مناظره کښې چې څوک معارضة کوي نو داسې نه وائي چې ستا دا دليل صحيح دے ، بلکه داسې وائي: "ستا د دليل صحيح حکم دا دے او زما سره هم دليل دے چې هغه ددې حکم په خلاف باندې دلالت کوي" لهٰذا پديکښې تسليم ضروري نه دے ، دويم/٢ دا چې پديکښې جهت بدل دے او اجتماع د متنافيينو په جهت واحده کښې ناروا ده.

﴿أمّا المعارضة التي..﴾ د اوّل قسم تفصيل کوي چې ديته قلب هم وائي ، دې سره سوال دفع شو ؛ چې حصر د معارضې پدې دوو/٢ قسمينو کښې صحيح نه دے د وجه د وجود د قسم ثالث نه چې هغې ته قلب وائي؟ **جواب**: قلب مستقل قسم نه دے بلکه دا د اوّل قسم دويم/٢ نوم دے ، بيا د قلب په لغت کښې دوه/٢ معنی راځي: ١ـ ګرځول د أعلیٰ أَسْفَل او د أَسْفَل اعلیٰ ، دا مأخوذ دے د «**قَلْبُ الإِنَاء**» نه ٢ـ جعل د ظاهر د شیء باطن او باطن د شیء ظاهر ، دا مأخوذ دے د «**قَلْبُ الجِرَاب**» نه ، اصطلاح کښې قلب عبارت دے د تغير د تعليل نه يو/١ داسې هيئت ته چې مخالف وي د مخکښې هيئت نه پدې شان چې مستدل کوم علت ګرځولے دے نو هغه ته حکم وګرځوي او کوم څيز چې هغه حکم ګرځولے دے نو هغه ته علت وګرځوي. ﴿أحدهما قلب العلة﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ د اوّل قسم تفصيل کوي چې هغه ګرځول د علت دې حکم او حکم علت ، د لغوي معنیٰ په اعتبار سره دا اوّل قسم دے ؛ ځکه علت اعلیٰ دے او حکم أسفل دے ؛ نو اعلیٰ دې أسفل کړو چې هغه علت دے او أسفل دې اعلیٰ کړو چې هغه حکم دے ، طبعاً دا سوال راتلو چې د قلب دا قسم به په هر علت کښې صحيح کيږي؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي چې ﴿و انما يصح..﴾ دا قسم په هغه قياس کښې صحيح کيږي چې تعليل پيش کول په هغې کښې د حکم په ذريعه باندې وي ، لهٰذا په داسې قياس کښې به دا نه چليګي چې هلته د حکم نه علت نه وي جوړ شوے ، لکه: په اشياء ستۀ کښې احناف علت قدر او جنس وائي او د هغې دپاره يې حکم پيش کړے دے چې زيادة پکښې ربوا ده ؛ نو دلته قلب نه صحيح کيږي ؛ ځکه دلته علت د حکم نه ، نه دے جوړ شوے.

﴿مثل قولهم..﴾ وضاحت بالمثال کوي ، لکه: پدې خبره کښې اتفاق دے چې **محصن** زنا وکړي نو د هغې دپاره رجم دے او غير **محصن** دپاره **مائة جلد** دي ، اختلاف پدې خبره کښې دے چې د

إحصان دپاره اسلام شرط دے او که نه دے؟ د احنافو په نزد باندې اسلام شرط دے ، چې يو سړے **محصن** ګرځې نو دده دپاره چې څنګه بلوغ او حُريت ضروري دے نو اسلام هم ضروري دے ، لهٰذا کافر ته **محصن** نه وئيلے کيږي او رجم د **محصن** دپاره وي ؛ نو د کافر دپاره رجم نشته بلکه **جلد** دے ورلره ، او د امام شافعی ﷫ په نزد باندې د إحصان دپاره اسلام شرط نه دے ، بلکه بغير د اسلام نه هم يو/١ انسان **محصن** ګرځيدلے شي ، لهٰذا چې څنګه د شادي شُده مسلمان دپاره رجم دے نو شادي شُده کافر لره هم رجم ورکولے شي ، امام شافعی ﷫ په دليل کښې قياس پيش کړو ؛ کافر مقيس ، مسلمان مقيس عليه ، علت مشترکة د دواړو په درميان کښې **جلد** دے چې د مسلمانانو د بِکَرْ دپاره **جلد** دے او د ثَيِّبْ دپاره يې رجم دے نو د کافرو دپاره به هم داسې وي او حکم ورلره رجم دے اوس به مونږ معارضة کؤ داسې معارضه چې پديکښې مناقضة ده پدې شان چې کوم شیء امام شافعی ﷫ علت ګرځولے وو ـ **جلد** ـ ؛ نو هغه به حکم وګرځو ، او کوم شیء چې هغه حکم ګرځولے وو ـ رجم ـ ؛ نو هغه به علت وګرځو ، نو داسی به اوايو: «**المسلمون إنما يجلد بكرهم لأنه يرجم ثيبهم**» اوس کافر اوتل ؛ ځکه په کافر کښې اسلام نشته نو په هغې کښې رجم نه راځي ، امام شافعی ﷫ چې کوم قياس پيش کړے وو نو دا پدې بناء وو چې ددې دپاره اصل ثابت شي چې هغه مقيس عليه دے او مقيس عليه خو ددې دپاره نشته ؛ ځکه مقيس عليه کښې رجم علت شو او امام شافعی ﷫ دا حکم ګرځولے وو او علت يې ورلره جلد ګرځولے وو ، هر کله چې مقيس عليه اصل ختم شو ، نو قياس هم ختم شو ، چې قياس ختم شو نو په فرع کښې حکم هم ثابت نه شو ؛ ځکه قياس موقوف دے پدې چې مقيس او مقيس عليه موجود شي ، دلته مقيس شته ليکن مقيس عليه نشته ، امام شافعی ﷫ مقيس عليه مسلمان ګرځولے وو ، پدې بنياد چې رجم يې حکم ګرځولے وو او ددې نه علت جوړ شو ، هر کله چې قياس ختم شو نو دليل هم پاتې نه شو.

وَ الثَّانِى قَلْبُ الوَصْفِ شَاهِداً عَلَى المُعَلِّلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِداً لَه، وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِنْ قَلْبِ الجِرَابِ، فَإِنَّه كَانَ ظَهْرُه إِلَيْکَ فَصَارَ وَجْهُه إِلَيْکَ إِلَّا أَنَّه لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْه تَفْسِيْرٌ لِلْأَوَّلِ مِثَالُه قَوْلُهُمْ فِى صَومِ رَمَضَانَ: أَنَّه صَومُ فَرْضٍ فَلَايَتَأَدّٰى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ كَصَومِ القَضَاءِ، فَقُلْنَا: إِنَّه لَمَّا كَانَ صَوماً فَرْضاً إِسْتَغْنٰى عَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِه كَصَومِ القَضَاءِ لٰكِنَّه إِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوعِ وَ هٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوعِ

ترجمه: *او دويم/٢ قسم د قلب اړول د وصف شاهد په معلل باندې پس د هغې نه چې وو شاهد د هغې دپاره او دا مأخوذ دے د **قلب الجراب** نه "اړول د ګوډې او توشه دان" نو وه "شاه" د وصف ستا طرف ته نو په قلب سره وګرځيدو "مخ" د وصف تا طرف ته ، مګر دا قسم د قلب نه کيږي مګر په يو وصف سره چې دا وصف زائد وي پدې وصف کښې ، تفسير وي د اوّل دپاره ، مثال ددې دا قول د شوافعو دے په صوم د رمضان کښې چې دا روژه فرضي ده نو نه اداء کيږي مګر په تعيين د نيت سره

پشان د **صوم القضاء**، مونږ وايو چې دا صوم د رمضان هر كله چې دا روژه فرضى ده، نو دا مستغنى ده د نيت نه پس د تعيين ددې نه د طرفه د شارع نه پشان د **صوم القضاء**، ليكن د اصوم قضاء متعين كيږې پس د شروع نه او صوم رمضان متعين شوې ده مخكښې د شروع نه*

تشريح: ﴿والثاني قلب الوصف﴾ ددې ځائے نه د قلب د دويم/۲ قسم ـ قلب الوصف ـ تفصيل كوې، چې مستدل او معلل يو علت پيش كړې دپاره د دعوى او ته دغه علت الټه كړې او د هغې د دعوى خلاف پرې وكړې، دا مأخوذ دے د **قلب الجراب** نه "اړول د ګوډې او توشه دان" ﴿فإنه كان ظهره..﴾ ددې عبارت دوه/۲ مقصده كيدے شي، يو/۱ دا چې يو معلل او مستدل علت پيش كړے وو او ستا طرف ته يې "شاه" وه او مستدل او معلل طرف ته يې "مخ" وه، ګويا چې د هغه نه راضى وو او ستا نه خفه وو، نو ته د دغه وصف مخ ځان طرف ته راواړوې او مستدل او معلل طرف ته يې شاه وګرځوې، نو ګويا چې د هغې نه دې خفه كړو او د ځان نه دې راضي كړو، يا دا چې د وصف تا طرف ته مخ وې او معلل طرف ته يې شاه وې پدې مناسبت سره چې معلل پدې وصف باندې ستا سره مقابله كوې، نو ته دغه وصف معلل طرف ته مخامخ كړې او خپل ځان طرف ته يې شاه كړې، پدې مناسبت چې د هغه سره پرې معارضه كوې ﴿إلا أنه لايكون﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دفع د سوال ده چې مستدل يو حكم ثابت كړے وې په يو علت باندې او دا تا علت وګرځؤ او د هغه د حكم خلاف حكم دې پرې ثابت كړو نو ديته **معارضة فيها مناقضة** وائې، نو سوال دا شو چې يو علت دوه/۲ حكمين متناقضين څنګه ثابتوې؟ مصنف ﷺ جواب كوې، حاصل د جواب دا دے چې دلته خالص هغه وصف ـ علت ـ نه دے مراد كوم چې مستدل او معلل پيش كړے دے، بلكه وصف سره د زيادة نه دا علت شو دپاره د حكم. **اعتراض:** دا خو بيا د **مُعَارَضة فِيهَا المُنَاقضة** قسم نه شو بلكه معارضة خالصة شوه، **مُعَارضة فِيهَا المُنَاقضة** خو هغه وې چې د مستدل د وصف خلاف حكم ته ثابت كړې او دلته تا په وصف كښې تغير وكړو، نو دا يو مستقل دليل تا پيش كړو د حكم ثابتولو دپاره چې دا خلاف وې د مستدل او معلل نه، نو دا معارضة خالصة شوه؟ **جواب:** ﴿تفسير للأوّل﴾ حاصل دا چې كوم زيادت مونږ پدې وصف كښې كړے دے نو دا مغيّر نه دے بلكه دا ددې وصف دپاره تفسير دے، هله به معارضة خالصة وے چې پدې زيادت سره مونږ تغير راوستے وے.

﴿مثاله قولهم..﴾ وضاحت بالمثال كوې، امام شافعى ﷺ د رمضان په روژه كښې تعيين د نيت ضروې وائې او په دليل كښې يې قياس پيش كړے دے چې دا صوم د رمضان پشان د **صوم قضاء** د رمضان ده، صوم رمضان مقيس، **صوم قضاء** د رمضان مقيس عليه، علة مشتركة د دواړو په مينځ كښې فرضيت او حكم ورلره شرط د **تعيين النية** دے، اوس **قلب الوصف** كؤ پدې شان چې امام شافعى ﷺ كوم علت ګرځولے وو د رمضان د روژې د تعيين د نيت دپاره، دغه مونږ علت ګرځؤ د يو

حکم دپاره ، مونږ وايو په رمضان کښې د بنده تعيين ته ضرورت نشته ، پديکښې مونږ يو زيادت وکړو چې هغه ددې دپاره تفسير دے ، چې په فرض کښې يو ځل تعيين وشي نو دوباره تعيين ته پکښې ضرورت نشته ، په **صوم رمضان** کښې تعيين د طرفه د شارع نه شوے دے نو تعيين د بنده ته پکښې ضرورت نشته ، لکه څنګه چې صوم د قضاء کښې بنده يو ځل تعيين وکړې نو دوباره تعيين ته پکښې ضرورت نشته ، خو فرق د دواړو په درميان کښې دا دے چې په **صوم رمضان** کښې تعيين شوے دے **مخکښې** شروع کولو نه د شارع د طرف نه او **صوم قضاء** کښې تعيين د شروع په وقت کښې کيږي د طرفه د بنده نه ، نو اوس دا معارضة شوه ؛ ځکه امام شافعي ﷺ وئيلي دي چې په اداء د رمضان کښې به تعيين د نيت کوي او مونږ وايو پديکښې تعيين د نيت د بنده ته ضرورت نشته ، دغه شان مونږ قلب وکړو کوم شيء چې هغه علت ګرځولے وو د ځان دپاره چې فرضيت د تعيين د نيت وو په صوم رمضان کښې نو هغه مونږ علت وګرځؤ د ځان دپاره او مناقضه پکښې داسي ده چې فرضيت شته او تعيين ته پکښې ضرورت نشته ؛ نو تَخَلُّفْ د حکم راغلو د علت نه.

وَ قَدْ تُقْلَبُ العِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ، مِثَالُه قَوْلُهُم: هٰذِه عِبَادَةٌ لَا تُمْضٰى فِى فَاسِدِهَا فَوَجَبَ أَنْ لَا يَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالوُضُوءِ، فَيُقَالُ لَهُم: لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ أَنْ يَّسْتَوِىَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوعِ كَالوُضُوءِ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِنْ وُجُوهِ القَلْبِ؛ لِأَنَّه لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ آخرَ ذَهَبَتِ المُنَاقَضَةُ؛ وَلِأَنَّ المَقْصُودَ مِنَ الكَلَامِ مَعْنَاه وَالإِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِى المَعْنٰى ثُبُوتٌ مِنْ وَجْهٍ سُقُوطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِ وَ ذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ

ترجمه: *او کله کله قلب کيدے شي په علت کښې په بله وجه باندې او دا قلب ضعيف دے ، مثل ددې قلب قول د شوافعو دے چې دا نوافل داسي عبادت دے چې مضي نه شي کيدے په فاسد ددې کښې ، نو واجب شوه چې لازم نه کړے شي په شروع سره پشان د اودس ، نو وئيلے شي د احنافو د طرف نه دې شوافعو ته په جواب کښې ، چې هر کله دا نفل پشان د اودس دې په **عدم إمضاء** او لزوم کښې ؛ نو واجب ده چې برابر شي پدې نفلو کښې عمل د نذر او د شروع پشان د اودس او دا نوعه د قلب ضعيفه ده په اقسامو د قلب کښې ، ځکه هر کله چې دې معترض إتيان وکړو په اصل حکم نو مناقضه د مينځ نه لاړه ؛ ځکه مقصود د کلام نه معنٰى د کلام ده او استواء مختلف ده په معنٰى کښې پديکښې ثبوت دے مِنْ وجه او سقوط دے مِنْ وجه په طريقه د تضاد سره او دا اختلاف په طريقه د تضاد باطلونکے دے دپاره د قياس*

تشريح: ﴿و قد تقلب العلة﴾ مصنف ﷺ د قلب دوه/۲ قسمونه ذکر کړه ، نو سوال راغلو چې حصر د قلب پدې دوو/۲ قسمونو کښې صحيح نه دے د وجې د وجود د قسم ثالث نه چې هغې ته **قلب الوصف** وائي؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې پدې الفاظو سره ﴿وهو ضعيف﴾ حاصل دا چې دلته مراد د قلب نه قلب صريحه دے او په اعتراض کښې تا قلب غير صريحه ذکر کړے دے ، نو ديته قلب وئيل

نه دې پکار ؛ ځکه پدې قسم قلب کښې مناقضة نشته او زمونږه هغه قلب مراد دے چې په هغې کښې مناقضة وي.

﴿مثاله قولهم﴾ وضاحت بالمثال کوي ، پدې خبره کښې اتفاق دے چې حج د چا نه فاسد شو ؛ نو اتمام پرې هم لازم دے او قضاء هم ، اختلاف پدیکښې دے چې نفل په شروع سره لازمیګي او که نه لازمیګي؟ عند الأحناف نفل په شروع سره لازمیګي او عند الشوافع نفل په شروع سره نه لازمیګي ، امام شافعی ﷺ دلیل پیش کړے دے ، نفل مونځ یې قیاس کړے دے په اودس باندې ؛ نفل مقیس ، اودس مقیس علیه ، علة مشترکة **عدم إمضاء بالفساد** او حکم ورلره **عدم لزوم بالشروع** ، لکه یو/۱ سړې اودس کولو او په درمیان کښې یې اودس مات شو نو ددې اودس إتمام پده نه دے لازم بلکه دوباره به اودس کوي ، نو دغه شان نفل هم پده نه دې لازم ، چې یو سړے نفل شروع کړې او په مینځ کښې یې مات کړه.

﴿فیقال لهم﴾ غرض د مصنف ﷺ جواب کول دې د احنافو د طرف نه ، چې تاسو نفل او اودس په **عدم إمضاء** او په **عدم إتمام بالفساد** کښې مساوي کړه نو پکار دا ده چې دا نفل په نذر او شروع کښې هم پشان د اودس شي ، هغه داسې چې اودس په نذر سره نه لازمیګي لکه په شروع سره چې پده باندې نه لازمیګي ؛ نو پکار دا ده چې نفل هم په نذر سره لازم نه شي حالانکه نفل په نذر سره لازمیګي ، هر کله چې دا په نذر سره لازمیګي نو په شروع سره هم لازمول پکار دي ؛ ځکه بیا مساوات ختمیګي ، نو کوم شیء چې هغوئ دلیل ګرځولے وو دپاره د عدم لزوم د شروع بالفعل ، نو هغه علت پدې قلب سره دلیل شو دپاره د مساوات او دغه مساوات مستلزم دے لزوم د نفلو لره ، د هغه د حکم خلاف حکم یې ثابت کړو.

﴿وهو ضعیف..﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې قسم قلب باندې رد کول دې په دوو/۲ طریقو سره ، ﴿لأنه لما جاء﴾ اوله طریقه د رد ذکر کوي ، چې هر کله دې معترض إتیان وکړو په حکم آخر نو مناقضة ختمه شوه ، چې مناقضة ختمه شوه نو دیته قلب نه وئیلے کیږي ؛ ځکه د قلب نه مراد زمونږ هغه دے چې **معارضة فِیهَا مناقضة** وي ، بیا بل حکم یې داسې راوستلو چې مستدل په خپل دلیل باندې ثابت کړے وو عدم لزوم د نفلو بِالشُّروع ، او معترض په خپل دلیل سره ثابت کړو مساوات او دا مساوات صریحي نقیض نه دے ، لهٰذا مناقضة پکښې رانغله ، مناقضة به هله وے چې ده عدم لزوم صراحتاً ثابت کړے وے په دلیل سره حالانکه ده صراحةً استواء ثابت کړه ، اګر که دا مستلزم ده عدم لزوم لره ﴿و لأن المقصود﴾ دویمه/۲ طریقه د رد ذکر کوي چې په لفظ کښې دواړه یو شان دي ؛ **استواء فی الأصل** ، **استواء فی الفرع** ؛ لیکن د معنٰی په اعتبار سره پدی دواړو کښې فرق دے ، په اصل ـ اودس ـ کښې چې کومه استواء ده نو په هغې کښې سقوط دے ؛ چې نه په نذر سره لازمیګي او نه

په شروع سره، او په فرع ـ نفلو ـ کښې چې کومه استواء ده نو په هغې کښې ثبوت دے؛ چې په نذر باندې هم لازميګې او په شروع باندې هم، د دواړو د معنٰى په اعتبار سره فرق راغلو او مقصود معنٰى وې الفاظ مقصود نه وې، هر کله چې پدې دواړو کښې فرق راغلو؛ نو قياس ختم شو؛ ځکه د قياس په شرطونو کښې يو شرط دا دے چې بعينه د مقيس عليه حکم به نقل کوې مقيس ته او دلته د مقيس عليه حکم بعينه مقيس ته نقل نه شو، مقيس عليه کښې حکم د سقوط دے او مقيس کښې حکم د ثبوت راغلو.

وَ أَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا فِی حُكْمِ الفَرْعِ، وَهُوَ صَحِيْحٌ، وَالثَّانِی فِی عِلَّةِ الأَصْلِ وَذٰلِکَ بَاطِلٌ؛ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَلِفَسَادِهِ لَو أَفَادَ تَعَدِّيَته؛ لِأَنَّه لَا إِتِّصَالَ لَه بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّه يَنْعَدِمُ تِلْکَ العِلَّةُ فِيه وَ عَدَمُ العِلَّةِ لَا يُوْجِبُ عَدَمَ الحُكْمِ

ترجمه: *او هر چې معارضه خالصه ده نو دا په دوه/۲ قسمه ده، يو/۱ په دغه دواړو کښې هغه ده چې په حکم د فرع کښې وې او دا صحيح ده او دويم/۲ هغه ده چې په علت د اصل کښې وې او دا نوعه باطل ده د وجې د عدم حکم د دې نه او د وجې د فساد د دې نه که تعليل فائده کوې تعديت د دې؛ ځکه نشته اتصال د دې، د ځائے د نزاع سره مګر پدې حيثيت چې شان دا دے منعدم دے دغه علت پدې فرع کښې او عدم د علت نه واجبوې عدم د حکم*

تشريح: ﴿و أما المعارضة الخالصة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/۱ قسم معارضې نه، چې د هغې نوم قلب وو، د هغې دوه/۲ قسمونه يې ذکر کړه؛ نو شروع يې وکړه په تفصيل د دويم/۲ قسم د معارضې چې هغه معارضة خالصة ده، ابطال د دليل د مستدل پکښې نه وې، بلکه فقط «**إقامة الدليل على خلاف ماقام به الخصم**» وې، معنٰى دا معترض او سائل يو دليل قائم کړې او پدې دليل سره داسې يو حکم ثابت کړې چې هغه مقابل وې د دليل د مستدل، ليکن د هغه د دليل بُطلان يې نه وې کړے، دا هم په دوه/۲ قسمه راځې: **١ـ معارضة فی حکم الفرع ٢ـ معارضة فی علة الأصل**، فِی حُكْمِ الفَرْعِ مقصد دا دے چې مستدل يو دليل قائم کړے دے او په هغې سره يې يو حکم ثابت کړے دے، نو معارِض بل دليل قائم کړې چې په هغې سره د مستدل د حکم مقابل ثابت کړې پدې شان چې معترض اوائې: زما سره يو دليل دے چې دلالت کوې په خلاف د حکم ستا په مقيس کښې، دا قسم د معارضې صحيح دے؛ ځکه پديکښې اثبات د حکم مخالف دے د حکم اوّل په اثبات د يو علت بل سره په دغه محل کښې بعينه، ددې قسم معارضې پنځه/۵ اقسام دې او ټول صحيح دې.

اوّل قسم دا دے چې معارِض يو علت ذکر کړې چې دلالت کوې په مقابل د حکم د معلّل صراحتاً بغير د زيادت او نقصان نه، صورت يې دا سې دے چې سائل معلّل ته اوائې چې ستا دا دليل اګر چې دلالت ستا په مُدّعٰى باندې کوې، ليکن زما سره داسې دليل دے چې هغه دغه مُدّعٰى نفی

کوي ، لکه: امام شافعی ﷺ په مسح د رأس کښې تثليث سنت وائي او دا قياس کوي په اعضاؤ مغسولؤ باندې ، اعضاء مغسولؤ کښې تثليث مسنون دے نو په مسح د سر کښې هم تثليث مسنون دے ؛ مسح د رأس مقيس ، **اعضاء مغسوله** مقيس عليه ، علة مشترکة رُکنيت ؛ چې څنګه دغه اعضاء فرض دي په اودس کښې نو دغه شان مسح د سر هم فرض ده او حکم مسنونيت د تثليث ، عند الأحناف په مسح د رأس کښې تثليث مسنون نه دے ، عدم تثليث مسنون دے ، لکه څنګه چې په نورو ممسوحاتو ـ **مسح على الخفين** ، **مسح على الجوربين الثخينين** ، مسح د تيمم ـ کښې تثليث سنت نه دے نو دغه شان په مسح د سر کښې هم تثليث نه دے مسنون ، اوس مونږ هم قياس پيش کړو ، خو مسح د رأس مونږ مقيس کړه او مسح د خفينو وغيره مقيس عليه او علة مشترکة مسح مسح او حکم عدم سنيت د تثليث ، نو د هغې ضد حکم شو خو څه زيادت او نقصان پکښې ونه شو.

دويم/٢ قسم دا دے چې معارِض يو علت ذکر کړي چې دلالت کوي په مقابل د حکم د معلَّل سره د زيادة نه خو دا زيادت تفسير وي د دغه حکم دپاره تغير نه وي ، لکه: مذکوره مثال کښې امام شافعی ﷺ تثليث په ارکانو کښې مسنون وائي ، نو څنګه چې په غَسل کښې تثليث مسنون دے نو په مسح د رأس کښې هم مسنون دے ، مونږ ورته وايو جې تثليث په ارکانو کښې مسنون نه دے ، بلکه إکمال د اعضاؤ د اودس په خپل محل کښې مسنون دے او دا إکمال په مسح د رأس کښې په استيعاب سره راځي نه په تثليث سره او په اعضاء مغسولؤ کښې په استيعاب سره إکمال نه وو ممکن ، نو د مجبورئ د وجې نه په تثليث سره إکمال راغلو ، پدې سره د امام شافعی ﷺ د حکم ضد ثابت شو چې هغه وئيل تثليث مسنون دے ، مونږ وايو تثيلث مسنون نه دے بلکه عدم تثليث مسنون دے ، ليکن مونږ پکښې يو زيادت وکړو چې هغه إکمال دے او دا زيادت تفسير دے د دغې حکم دپاره.

دريم/٣ قسم د معارضې دا دے چې مُعَارِضْ د دغه حکم معارضة وکړي په ضد د دغه حکم په يو زيادت سره ، خو دغه زيادت تغير راولې په حکم کښې او پدې سره د دغه مُستدِل د حکم ضد ثابت کړي ، لکه: عند الأحناف په صغيرة باندې چې څنګه د **أَبْ** او **جَدْ** دپاره ولايت د نکاح شته ؛ نو په عدم وجود د **أَبْ** او **جَدْ** کښې بِالتَّرتيب د نورو اولياء دپاره هم ولايت د نکاح شته ، امام شافعی ﷺ پدې معارضه وکړه چې د صغيرې په مال باندې د وررور ولايت نشته ، نو په نفس يې هم د وررور دپاره ولايت نشته ، امام شافعی ﷺ چې پدې معارضه کښې د وررور تعيين وکړو نو دا يو زيادت دے او داسې زيادت دے چې دا واجبوې تغير د حکم اوّل کوم کښې چې زمونږ نزاع وه ، نزاع زمونږ په اثبات د اصل ولايت کښې وه په صغيرة باندې ، چې آيا پدې صغيرة باندې د **غير الأب والجد**

اصل ولايت شته او که نشته ، مونږ وايو اصل ولايت ورلره شته امام شافعي ﷺ وائي نشته ، امام شافعي ﷺ پدې معارضې سره د ورور ولايت نفی کړو ، دا تغيير يې وکړو ، خو ديته مونږ معارضة ځکه وايو چې د ورور ولايت نفی شو په صغيرة باندې نو دا مستلزم دے نفی د ولايت د نورو اولياء لره ، ځکه ورور أَقْرَبْ په اولياء کښې دے ، چې کله ددې ولايت په صغيرة باندې نشته نو د نورو دپاره هم ولايت نشته ، د دوئ په درميان کښې څوک په فرق نه دې قائل.

څلورم/٤ قسم معارضه دا ده چې معارِض معارضه په يو داسې محل کښې وکړې چې په هغې کښې اختلاف وې ، خو په داسې څيز سره معارضه وکړې چې معلل کوم څيز ثابت کړے دے نو د هغې نفی پکښې نه وې يا کوم څيز يې نفی کړے نو د هغې اثبات پکښې نه وې ، خو بيا هم دا د معلل د حکم دپاره مُعَارِضْ ګرځي ، وجه دا ده چې معلل کوم حکم ثابت کړے دے يا يې نفی کړے دے نو د مُعَارِض دا اثبات يا نفي هغې لره مستلزم ګرځي ، لکه:پدې خبره کښې اتفاق دے چې کافر مسلمان عبد خرڅولے شي ، ليکن پدې مسئله کښې اختلاف دے چې کافر مسلمان عبد لره اغستلے شي که نه شي اغستلے ؛ نو عند الأحناف کافر مسلمان عبد لره اغستلے شي او قياس کوې يې په مسلمان باندې ، چې څنګه مسلمان ، مسلمان عبد لره اغستلے شي او خرڅولے هم شي نو دغه شان کافر هم مسلمان عبد لره اغستلے هم شي او خرڅولے يې هم شي ، امام شافعي ﷺ پدې معارضة وکړه چې تاسو د کافر اغستل او خرڅول دواړه برابر وائې نو بيا خو پکار دا ده چې د کافر ابتداء د ملک په مسلمان او بقاء د ملک په مسلمان کښې دې هم مساوات راشي ، حالانکه پدې خبره کښې اتفاق دے چې د کافر په ملک کښې يو/١ مسلمان وو ؛ نو دا کافر به مجبوره کولے شي چې دا په خپل ملک کښې باقې مه پرېږده ، اوس دې مثال کښې احنافو د بيع او شراء په درميان کښې مساوات راوستے دے ، د بقاء او ابتداء د ملک ذکر يې نه دے کړے او معارض د بقاء او ابتداء په مينځ کښې مساوات نفی کړو او دا حکم مستلزم دے د احنافو حکم نفی کولو لره ، يعنی چې هر کله په بقاء او ابتداء کښې مساوات نشته نو په بيع او شراء کښې هم مساوات راوستل نه دې پکار.

پنځم/٥ قسم دا دے چې معارِض تعارض نه کوې نفي د هغه حکم ته کوم چې معلل ثابت کړے وې يا اثبات د هغه حکم نه کوې کوم چې معلل نفي کړے وې ، بلکه علت پيش کوې د يو بل حکم دپاره په يو بل محل کښې په بل علت سره ، ليکن د دغې په اثبات کښې د حکم اوّل نفي کوې ، لکه: د يوې خزې خاوند مفقود شو او هغې د بل خاوند سره نکاح وکړو او د هغې نه يې بچې پيدا شو ، بيا هغه زوج اوّل پيدا شو ، نو اوس دا بچې به د زوج اوّل وې که د زوج ثاني ، عند الأحناف دا د زوج اوّل بچې ګرځي ؛ ځکه زوج اوّل صاحب د فِراش صحيحه دے او زوج ثاني صاحب د فِراش فاسدة دے ، اوس که څوک معارضة وکړې چې دا دويم/٢ فِراش فاسد دے ليکن په فاسد

فِراش سره هم اثبات د نسب كيږي ، لكه: دوه/٢ كسانو ګواهي وكړه چې دا فلانكې د فلانكي خزه ده ، حالانكه هغه ددې خزه نه وې او د هغې نه يې بچې وشو نو دا فِراش فاسد دے خو بيا هم د هغه بچي نسب ثابتيږي ددې سړي نه ، اوس دې مُعَارِض د زوج ثاني نه نسب ثابت كړو او مستدل چې كوم دليل پيش كړے وو نو د هغې نفي يې ونه كړه ، ليكن دا اثبات د نسب د زوج ثاني مستلزم نه دے نفي د نسب لره د زوج اوّل نه ؛ ځكه د دوو/٢ پلارانو نه د يو بچي نسب نه ثابتيږي ، اوس كه هغه مُعَارضة بيا وكړي چې دويم/٢ فِرَاش حاضر دے او اوّل فِرَاش غائب دے او حاضر لره ترجيح وي په غائب باندې ، نو د احنافو د طرف نه جواب دا دے چې حاضر په مقابله د صحيح كښې ګالعَدم وي ، دا حاضر دے ليكن فِرَاش يې فاسد دے ، لهٰذا قاضي به په صحيح باندې فيصله كوي ، دا پنځه/٥ قسمونه د معارضي ټول صحيح دي.

﴿والثانې فى علة الأصل﴾ ددې ځائے نه د دويم/٢ قسم ـ **معارضة فى علة الأصل** ـ تفصيل كوي او د دې بل نوم **مفارقة** هم ده ، ددې مقصد دا دے چې مُعَارِض مستدل ته اوائي چې د مقيس عليه دپاره تا كوم علت وئيلے دے ، نو دغه علت نه دے صحيح بلكه علت بل شيء دے ، چې ستا سره دليل دے او يو حكم ثابتوي ؛ نو زما سره يو دليل دے چې دغه حكم نه ثابتوي بلكه د هغې خلاف حكم ثابتوي ، دا قسم معارضة باطل ده ، د دې درې/٣ قسمونه دي ، ټول باطل دي.

اوّل قسم دا دے چې مُعَارِض په معارضة كښې علت قاصرة پيش كړي ، لكه: عند الأحناف په حديد كښې ربوا حرامه ده ، علت د هغې دپاره جنس او قدر دے ، مُعَارِض معارضه وكړه چې په حديد كښې ربوا نه ده حرامه ؛ ځكه علت د ربوا دپاره ثمنيت دے او په حديد كښې ثمنيت نشته ، اوس ثمنيت داسې علت دے چې دا علت قاصرة دے پديكښې تعديت نشته ، صرف ذهب او فضۀ سره خاص دے بل چا ته نه متجاوز كيږي ، دويم/٢ قسم دا دے چې مُعَارِض داسى علت پيش كړي چې هغه متعدي وي يو داسې حكم ته چې هغه اتفاقي حكم وي ، لكه: عند الأحناف په چونا كښې ربوا حرامه ده ؛ ځكه د جنس او قدر لاندې راځي ، مُعَارِض معارضه وكړي چې پديكښې ربوا نه ده حرامه ؛ ځكه علت دپاره د ربوا **قُوت** او **إدّخار** دے ، اوس **قُوت** او **إدخار** يو علت دے چې متعدي دے يو داسې فرع ته چې په هغې كښې اتفاقاً ربوا حرامه ده ، لكه: چاول ، دال وغيره ، دريم/٣ قسم دا دے چې مُعَارِض داسې علت پيش كړي چې د هغې تعديت كيږي داسې فرع ته چې په هغې كښې اختلاف وي ، لكه: دې مذكوره مثال كښې چونا كښې زمونږ په نزد ربوا حرامه ده ، علت ورلره قدر او جنس دے ، مُعَارِض اوائي چې علت ددې دپاره قدر او جنس نه دے ، بلكه **طُعم** او **إدّخار** دے ، اوس دا **طُعم** او **إدّخار** داسې علت دے چې تعديت پكښې راځي ميوو ته ، ليكن په ميوو كښې اختلاف دے چې پديكښې ربوا جائز ده او كه نه ده جائز.

﴿وذٰلک باطل﴾ دا دری/۳ واړه قسمونه باطل دي ، وجه د بطلان دا ده چې دا علت به يا قاصر وي ، يعنی تعديت به يې نه کيږي ، حالانکه مونږ هغه علت وايو چې هغه متعدّی وي او که دا علت متعدی وي ؛ نو بيا د بُطلان وجه دا ده چې ددې علت د موضع د اختلاف سره تعلق نشته چې فرع ده ، بلکه ددې تعلق د اصل سره دے ، نو مقصد به داشي چې په مقيس عليه کښې زما علت نشته او عدم د علت دلالت نه کوي په عدم د حکم ؛ ځکه ديو/۱ حکم دپاره **علل شتّٰی** کيدے شي.

وَ كُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٌ فِي الأَصْلِ يُذْكَرُ عَلىٰ سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْكُرْه عَلىٰ سَبِيْلِ الْمَانَعَةِ كَقَوْلِهِم فِى إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ: أَنَّه تَصَرُّفٌ يُلَاقِى حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالإِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْداً كَالبَيْعِ، فَقَالُوا: لَيْسَ هٰذَا كَالْبَيْعِ؛ لِأَنَّه يَحْتَمِلُ الفَسْخَ بِخِلَافِ العِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ نَقُوْلَ: الْقِيَاسُ لِتَعَدِّيَةِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغْيِيْرِه وَ حُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَ الْفَسْخَ وَ اَنْتَ فِىْ الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَ الرَّدَّ

ترجمه: *او هر هغه کلام چې صحيح وي په نفس الأمر کښې ذکر کولے شي په طريقه د معارضې سره ، نو ذکر کړه ته دغې کلام صحيح لره په طريقه د ممانعة سره ، لکه دا قول شو د شوافعو په اعتاق د عبد مرهون کښې چې دا اعتاق د راهن تصرّف دے چې يو ځائے کيږي د حق د مرتهن سره په باطلولو د حق د مُرْتَهِنْ ، نو شو دا اعتاق مردود پشان د بيع ، پس اوئيل هغوئ چې دا اعتاق پشان د بيع نه دے ؛ ځکه دا بيع احتمال د فسخ نه لري پس د انعقاد نه په اقالة سره په خلاف د عتق باندې چې دا احتمال د فسخ لري پس د واقع کيدو نه او وجه پدې اعتراض کښې دا ده چې مونږ اوايو قياس دپاره د تعديت د حکم د اصل وي بغير د تغير د حکم الأصل نه او حکم د اصل توقف د هغه دے چې احتمال د رد او فسخ لري او تا په فرع کښې باطل کړے بالکل هغه څه چې احتمال نه لري د فسخ او رد*

تشريح: ﴿و کل کلام صحيح﴾ مخکښې د معارضة خالصة دوه/۲ قسمونه ذکر شو **۱ـ معارضة فى حکم الفرع** ، دا صحيح ده سره د ټولو اقسامو نه **۲ـ معارضة فى علة الأصل** ، دا باطل ده په اعتبار د ټولو اقسامو سره ؛ اوس يو مُعَارِض معارضه وکړي په طريقه د **مفارقة** سره ، **مفارقة "معارضة فى علة الأصل"** ته وائي او ددې معارِض دا اعتراض په نفس الأمر او واقع کښې صحيح وي ، يعنی کلام يې معقول دے ، حالانکه دا قسم معارضة خو باطل ده ، ته به څه کوې؟ نو مصنف ﷺ د هغې دپاره يو قانون ذکر کوي چې دا په طريقه د ممانعة سره ذکر کړه چې قابل قبول شي ؛ ځکه ممانعة باطل نه ده ﴿کقولهم فى اعتاق﴾ وضاحت بالمثال کوي ، چې رَاهِن د مُرْتَهِنْ سره عبد په رهن کيخودو او دې رَاهِنْ دا خپل غلام آزاد کړو ، نو دا آزاديګي او که نه آزاديګي؟ امام صاحب ﷺ وائي دا غلام آزاديګي ، امام شافعی ﷺ وائي که رَاهِنْ غريب وو نو بيا نه آزاديګي او که رَاهِنْ مالداره وو نو بيا به د مُرْتَهِنْ په اجازت باندې موقوف وي او دا يې قياس کړے دے په بيع باندې ، چې لکه څنګه په شيء مَرْهُون کښې بيع کول موقوف دي په اجازت د مُرْتَهِنْ که هغه اجازت وکړو نو بيع نافذ کيږي او که اجازت

يې ونه كړو نو نه نافذ كيږې ، نو دغه خبره اعتاق كښې هم شوه ؛ اعتاق د عبد مقيس ، بيع مقيس عليه ، علة مشتركة إبطال د حق د مُرْتَهِنْ او حكم **عَدَمِ تنفيذ** د اعتاق ، اوس احناف معارضه وكړې په طريقة د مفارقة سره ، نو هغوئ اعتراض وكړې په امام شافعى ﷺ باندې چې دا اعتاق پشان د بيع نه دے ؛ ځكه دا بيع احتمال د فسخ لرې پس د انعقاد نه په اقالة سره ، په خلاف د عتق باندې چې دا احتمال د فسخ نه لرې پس د واقع كيدو نه ؛ ځكه دا د قبيلې د اسقاطاتو نه دے او كوم شیء چې د قبيلې د اسقاطاتو نه وې نو هغه احتمال د فسخ نه لرې ، اوس دې سړې معارضة وكره په طريقې د مفارقة سره ، خو چونكه دا معارضة باطل ده ؛ ځكه امام شافعى ﷺ دا وئيلے شي چې په فرع كښې ستا علت نشته چې احتمال د فسخ دے پس د انعقاد نه ، ليكن زما علت پكښې شته چې هغه إبطال د حَقُّ الغير دے ؛ نو مصنف ﷺ په ﴿والوجه..﴾ سره طريقه خايې چې ته به ممانعة وكړې ، داسې به اوائې: چې تا كوم قياس د اعتاق كړے دے د راهن په بيع د راهن باندې نو دا قياس مونږ نه منو ؛ ځكه د قياس په شرطونو كښې دا خبره شرط ده چې حكم د اصل به بعينه متعدى كيږې فرع ته بغير د تغير راوستلو نه په حكم د اصل كښې او دلته داسې نه ده ؛ ځكه حكم د اصل ـ چې بيع ده ـ دا ابتداءً احتمال د رد لرې او پس د انعقاد نه احتمال د فسخ لرې چې اقالة وكړې او هر چې فرع ـ اعتاق ـ دے ؛ نو دا د قبيلې د اسقاطاتو نه دے ، ابتداءً احتمال د رد نه لرې او انتهاءً احتمال د فسخ نه لرې ، اوس پدې طريقې سره اعتراض صحيح شو او دا نفس الأمرې خبره ده.

تشريح الترجيح

فَصْلٌ فى الترجيح

وَ اِذَا قَامَتْ الْمُعَارَضَةِ كَانَ السَّبِيْلُ فِيْهِ التَّرْجِيْحُ، وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا حَتَّى قَالُوْا: اِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ، وَكَذَالِکَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، وَاِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ، وَكَذَالِکَ صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى صَاحِبِ جَرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ

ترجمه:* فصل دے په بيان د ترجيح كښې: او كله چې متحقق شي معارضه نو وې به لاره په دغه معارضة كښې ترجيح وركول په يو دليل سره په بل دليل باندې او ترجيح عبارت دے د اظهار د زيادت د يو د مثلينو نه په آخر باندې په اعتبار د وصف سره ، حتّٰى چې وئيل دې اصوليانو چې قياس لره ترجيح نه شي وركولے په قياس آخر سره او دغه شان حكم د كتاب او سنت هم دے او ترجيح به وركولے شي بعضو لره په بعضو باندې په قوت سره چې پدې يو كښې وې او دغه شان خاوند د زخمونو لره ترجيح نه شي وركولے په خاوند د زخم واحد باندې*

تشريح: ﴿فصل فى الترجيح﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د بيان د معارضة نه؛ نو شروع يې وکړه په بيان د دفع د معارضة متحققة کښې، چې کله يو مُعَارِض معارضه وکړې په دليل د مستدل، او مستدل د هغې جواب ونه کړې نو دا مُعَارِض مساوې شو د مستدل سره، هغه هم مستدل دے او دے هم مستدل دے، تعارض راغلو؛ نو مصنف ﷺ پدې فصل کښې ددې معارضة د دفع طريقه ذکر کوې، چې کله متحقق شي معارضة او پديکښې تعارض واقع شي؛ نو د دې د دفع طريقه به دا وې چې ترجيح به ورکو يو دليل لره په بل دليل باندې.

﴿الترجيح عبارة﴾ غرض دمصنف ﷺ تعريف د ترجيح کول دي، حاصل دا چې دوه/۲ مثلين د يو بل سره برابر وې، نو ته يو/۱ لره زيادت ورکړې په بل باندې په اعتبار د وصف سره نه په اعتبار د ذات سره. **اعتراض:** دا زيادت د يو د مثلينو په بل باندې وصفاً ديته خو رُجحان وائي، دا معنٰى لازمي ده او تا دلته ترجيح ذکر کړه، ترجيح مصدر د باب تفعيل دے، دا متعدي دے، تفسير د متعدى په لازمي سره څنګه کوې؛ ځکه ترجيح وئيلے شي راجح کول د يو شيء په بل شىء باندې، او دلته خو تا داسي اوئيل: زيادت د مثلينو په بل باندې وصفاً او ديته رُجحان وائي؟ **جواب:** دا عبارت په حذف د مضاف سره دے چې "دا ترجيح عبارت دے د اظهار د فضيلت او زيادت د يو د مثلينو نه په بل باندې" او دا اظهار معنٰى مُتعدى ده. ﴿حتّٰى قالو..﴾ دا تفريع ده په "**وصفاً**" قيد باندې چې په ترجيح کښې به وصف لره دخله وې چې د هغې د وجې نه يو جانب ته قوت حاصل شي؛ ځکه وصف **قائم بِالغير** وې او **قائم بِالغير** تابع د هغه غير وې، نو پدې سره قوې کيږې او پاتې شو ذات نو هغه **قائم بنفسه** وې، يو مستقل دليل وې تابع نه ګرځي، بناء پدې باندې يو قياس لره ترجيح نه شي ورکولے په بل باندې، چې دوه/۲ قياسونه متعارض شو، نو ته دريم/۳ قياس راؤړې چې ددې موافقت کوې او ترجيح پرې ورکړې نو دا جائز نه ده؛ ځکه دا ترجيح په وصف سره نه ده ورکړے شوې، بلکه په ذات سره ورکړے شوه او ترجيح ورکولے شي يو دليل لره په بل باندې په وصف سره، نه په ذات سره. ﴿وکذٰلک الکتاب﴾ دغه شان حکم د کتاب هم دے، چې د دوو/۲ آيتونو په درميان کښې بظاهر تَعَارُض واقع شي او ته دريم/۳ آيت راؤړې او هغې لره پرې ترجيح ورکړې، نو دا ترجيح نه ده صحيح؛ ځکه دا ترجيح په وصف سره نه ده بلکه په ذات سره ده، هر آيت ځان لره مستقل دليل دے. ﴿والسنة﴾ چې د دوو/۲ حديثونو په درميان کښې تَعَارُض راغلو او ته دريم/۳ حديث راؤړې او هغې لره پرې ترجيح ورکوې، نو دا نه شي ورکولے؛ ځکه دا حديث ځان لره متسقل دليل دے وصف نه دے. ﴿و إنما يترجح﴾ او ترجيح ورکولے شي بعضو لره په بعضي باندې په قوت سره، لکه: يو/۱ سړې دعوىٰ وکړه او په ګواهي کښې يې دوه/۲ عادلان ګواهان پيش کړه، بل سړې دعوىٰ وکړه او په ګواهي کښې څلور/٤ کسان عادلان پيش کړه، نو قاضي به داسي نه کوې چې د څلورو/٤ عادلانو دپاره

فيصله وكړي ، بلكه فيصله به د دواړو دپاره كوي ؛ ځكه پديكښې دا دوه/٢ ځان لره مستقل شاهدان دي او كه يو/١ سړي دوه/٢ عادلان ګواهان پيش كړه او بل څلور/٤ فاسقان ګواهان پيش كړه ، نو قاضي به د دوو/٢ عادلانو په ګواهۍ فيصله كوي ؛ ځكه پديكښې قوت دے ، عدل وصف پكښې راغلے دے او په څلور/٤ كښې قوت نشته اګر كه د عدد په اعتبار سره زيات دي. ﴿و كذٰلک صاحب الجراحات..﴾ دوه/٢ كسانو يو كس لره قتل كړو ، يو/١ پرې لس/١٠ زخمونه وكړل او بل پرې يو/١ زخم ، دا لس/١٠ زخمونه هم سبب د قتل واقع شو او يو زخم هم سبب دقتل واقع شو ، نو قاضي به داسي نه كوي چې دية په لس/١٠ زخمونو والا ډير راولي او په يو/١ زخم والا باندې لګ راولي ، بلكه په دواړو به يو شان ديت راځي ؛ ځكه هر يو پدې دواړو كښې سبب دموت واقع شوے ، اګر چې د عدد په اعتبار سره يو زيات دے ، ها...! په قوت سره ترجيح وركولے شي چې د يو/١ سړي په ګُزار سره يې لاس مات شو او بل سړي ترې څټ واچولو ؛ نو پدې صورت كښې به دية په څټ اچونكي والا راځي.

تشريح وجوه التّرجيح

وَالَّذِىْ يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيْحُ أَرْبَعَةٌ اَلتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ الأَثَرِ؛ لِأَنَّ الْأَثَرَ مَعْنًى فِىْ الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِىَ كَانَ أَوْلٰى لِفَضْلٍ فِىْ وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلَى مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِىْ مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ، وَالتَّرْجِيحُ بِقُوَّةِ ثُبَاتِهِ عَلٰى الْحُكْمِ الْمَشْهُودِ بِهِ كَقَوْلِنَا فِى مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّه مَسْحٌ؛ لِأَنَّه أَثْبَتُ فِى دَلَالَةِ التَّخْفِيفِ مِنْ قَوْلِهِم: أَنَّه رُكْنٌ فِي دَلَالَةِ التَّكْرَارِ، فَإِنَّ أَرْكَانَ الصَّلٰوةِ تَمَامُهَا بِالْإِكْمَالِ دُوْنَ التَّكْرَارِ، فَأَمَّا أَثَرُ الْمَسْحِ فِى التَّخْفِيفِ فَلَازِمٌ فِى كُلِّ مَا لَايُعْقَلُ تَطْهِيْراً كَالتَّيَمُّمِ وَ نَحْوِه

ترجمه: *او هغه معنٰى چې واقع كيږي په سبب د هغې باندې ترجيح په قياس كښې نو دا په څلور/٤ طريقي سره واقع كيږي ، اوّل قسم ترجيح وركول دي يو قياس لره په بل باندې په سبب د قوة د اثر ؛ ځكه دا اثر يوه/١ معنٰى ده په دليل كښې ، پس كله چې قوي وي اثر نو وي به دغه قياس اولىٰ د وجې د زيادت نه په هغه وصف د حجت كښې په مثال د استحسان باندې په مقابله د قياس كښې ، دويم/٢ قسم د ترجيح ، ترجيح وركول دي يو قياس لره په بل باندې په قوت د ثبات د هغه وصف چې مؤثر دے په حكم باندې ، چې ګواهي كړے شوې ده په دغه وصف په يو د قياسينو سره په بل باندې ، لكه دا قول زمونږ. شو په مسح د سر كښې چې دا مسح ده ؛ ځكه دا وصف د مسح ډير زيات ثابت دے په دلالت د تخفيف كښې پدې قول د شوافعو چې دا رُكن دے په دلالة د تكرار كښې ؛ ځكه اتمام د اركان د مانځه په اكمال سره راځي نه په تكرار سره ، هر چې اثر د مسح دے په تخفيف كښې نو لازم دے په هر هغه څه كښې چې په عقل كښې نه راځي تطهير د هغې لكه تيمم او ددې پشان نور*

تشريح: ﴿و الذی يقع..﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷫ دا خبره کوې چې په قوة الأثر او وصف سره چې ترجيح ورکولے کيږې نو دا په ځلور/٤ قسمه ده ١ـ **ترجيح بقوة الأثر ٢ـ ترجيح بقوة ثباة الأثر ٣ـ ترجيح بکثرة المقيس عليه ٤ـ عدم عند العدم وجود عند الوجود**، ديته **طرد** او **انعکاس** وائې.

﴿والترجيح بقوة الأثر﴾ ددې ځائے نه د اوّل قسم تفصيل کوې، ترجيح ورکول په قوة د اثر سره؛ چې د يو قياس وصف **قوی الأثر** وې او د بل قياس وصف **قوی الأثر** نه وې؛ نو **قوی الأثر** لره به ترجيح ورکولے شي په هغې چې **قوی الأثر** نه وې؛ وجه دا ده چې د يو حجت په وصف کښې زيادت راغلو او د ترجيح تعريف مونږ کړے وو: چې اظهار د فضيلت د يو د مثلينو په بل باندې په وصف کښې ﴿علی مثال الإستحسان﴾ استحسان قياس خفي ته وائې، نو هغه استحسان چې **قوی الأثر** وې هغې لره ترجيح ورکولے شي په هغه قياس جلي چې **قوی الأثر** نه وې، لکه: قياس جلی دا تقاضا کوې چې د **سباع الطيور** جوټه دې پاکه نه شي د وجې د قياس کولو د دينه په **سباع البهائم** باندې، او قياس خفي دا تقاضا کوې چې د دې جوټه دې پاکه شي، **تعارض** راغلو، مونږ سوچ فکر وکړو نو د قياس خفي اثر قوې دے؛ د **سباع البهائم** جوټه ځکه پليته ده چې هغه په اوبو کښې خوله لګوې، په خوله کښې يې لُعاب وې، لُعاب د غوښې نه پيدا کيږې او غوښه د **سباع البهائم** پليته ده، لهٰذا جوټه يې هم پليته شوه، هر چې **سباع الطيور** دې نو دا په **مخوکه** باندې اوبه څکي، چې دا وچ هډوکے دے او وچ هډوکے د نجس خاروې پاک وې پليت نه وې، **مخوکه** پليته نه شوه؛ نو جوټه هم پليته نه شوه.

﴿و الترجيح بقوة..﴾ د دويم/٢ قسم تفصيل کوې ترجيح ورکول په قوت د ثبات سره؛ معنٰی په يو قياس کښې داسې وصف دے چې د حکم سره لازم، مُسْتَمِر او دائم دے اود بل قياس وصف د حکم سره لازم، مستمر او دائم نه دے؛ نو هغه قياس چې د هغې وصف د حکم سره لازم وې هغې لره به ترجيح وې په هغه باندې چې د هغې وصف د حکم سره لازم او مُسْتَمِر نه وې، لکه: د سر په مسح کښې د امام شافعی ﷫ په نزد باندې تثليث مسنون دے او قياس يې کړے دے په اعضاء مغسولۀ باندې، علة مشترکة يې ورلره رُکنيت ګرځولے او حکم يې ورلره **سُنِّيَّةُ التَّثْلِيث** ګرځولے دے، مونږ وايو چې په مسح د سر کښې تثليث مسنون نه دے او دا قياس کؤ په نورو ممسوحاتو ـ **مسح علی الخفين** وغيره ـ باندې او علة مشترکة کون د دې دواړو دے مسح، اوس د دې دواړو قياسينو په درميان کښې تعارض راغلو، نو مونږ به هغه قياس لره ترجيح ورکؤ چې د هغې وصف د حکم سره ډير لازم وې په هغه قياس باندې چې دهغې وصف د حکم سره ډير لازم نه وې، امام شافعی ﷫ چې کوم وصف ګرځولے دے، نو دا د حکم سره ډير لازم نه دے؛ ځکه رُکن کښې عموم دے د ډيرو څيزونو په ارکانو باندې د هغې اطلاق کيدے شي، چنانچه دا رُکنيت په مانځه کښې هم شته، لکه: قيام، رکوع، سجده، قعدة اخيرة؛ ليکن حکم نشته چې تکرار دے،

بل طرفته به رُکنيت نه وي او تکرار به پکښې وي ، لکه اودس کښې **مضمضة** او **إستنشاق** رُکنين نه دي او تثليث پکښې شته او مونږ چې کوم وصف ګرځولے دے نو دا ددې حکم سره ډير لازم دے پدې شان چې کوم ځائے کښې مسح وي نو تثليث به پکښې نه وي ، لکه: **مسح على الخفين ، مسح على الجوربين الثخينين ، مسح على الجبائر** ، مسح د تيمم چې پدې ټولو کښې تثليث نشته ، دا تخفيف عبارت دے د عدم تکرار نه ؛ چې چرته مسح وي نو عدم تکرار به پکښې وي ، خو دا لازم نه ده چې چرته هم رُکن وي نو په هغې کښې تکرار وي.

اعتراض: تا اوئيل په مانځه کښې سجده ده او تکرار پکښې نشته حالانکه سجدې دوه/۲ دي په مانځه کښې؟ **جواب:** په مانځه کښې دويمه/۲ سجده مکرّره نه ده بلکه په طريقه د رُکنيت سره ده ، مراد د تکرار نه هغه تکرار دے چې د تکميل په طريقې سره وي نه په مستقل رُکنيت سره.

اعتراض: تاسو وايئ چې چرته مسح وي نو تکرار به پکښې نه وي ، حالانکه **استنجاء بالأحجار** کښې تکرار شته؟ **جواب:** ﴿فى كل مالايعقل﴾ مصنف ﷺ جواب کوي ، چې دا قانون په هر هغه مقام کښې دے چې په دغه مسح سره تطهير په عقل کښې نه راځي ، بلکه شرعي حکم وي ، **مسح على الخفين ، مسح على الجوربين الثخينين ، مسح على الجبائر** او مسح د تيمم کښې تطهير په عقل کښې نه راځي ، بلکه شرعي حکم دے او په **استنجاء بالأحجار** کښې تطهير په عقل کښې راځي.

> وَ التَّرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الأُصُولِ؛ لِأَنَّ فِى كَثْرَةِ الأُصُولِ زِيَادَةَ لُزُومِ الحُكْمِ مَعَه، وَالتَّرْجِيحُ بِالعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِه وَهُوَ أَضْعَفُ مِنْ وُجُوهِ التَّرْجِيْحِ؛ لِأَنَّ العَدَمَ لَايَتَعَلَّقُ بِه حُكْمٌ لٰكِنَّ الحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدَمَ عِنْدَ عَدَمِه كَانَ أَوْضَحَ لِصَحَّتِه

ترجمه: *دريم/۳ قسم د ترجيح ، ترجيح ورکول دي په کثرت د اصولو سره ؛ ځکه په کثرت د اصولو کښې زيادت د لزوم الحکم دے ددې وصف سره او څلورم/٤ قسم د ترجيح ، ترجيح ورکول دي په عدم د حکم سره په وقت د عدم وصف ددې کښې او دا قسم ډير کمزورے دے په وجوه الترجيح کښې ؛ ځکه عدم د علت تعلق نه ساتي د هغې سره حکم ، ليکن حکم کله چې متعلق شی د يو وصف سره بيا دا حکم معدوم شي په وقت د عدم د وصف کښې ؛ نو کيږي دا حکم ډير واضح د وجې د صحت د دغه وصف نه علت دپاره د دې حکم*

تشريح: ﴿والترجيح بكثرة الأصول﴾ دريم/۳ قسم ذکر کوي د ترجيح ورکولو ، ترجيح ورکول په کثرة د اصولو ؛ چې د يو قياس دپاره مقيس عليه ډير وي او دبل قياس دپاره مقيس عليه يو/۱ وي ، نو د کوم قياس دپاره چې مقيس عليه ډير وي هغې لره به ترجيح وي په هغې باندې چې د هغې مقيس عليه يو/۱ وي ، لکه: دې مسئله مذکوره کښې د **مسح الرأس** دپاره مونږ وصف مسح وګرځوله او مام شافعی

ﷺ وصف رُکنیت وګرځولو؛ نو رکنیت علت صرف په اعضاؤ مغسولؤ کښې دے بل ځائے کښې په رُکنیت کښې تثلیث نشته او مونږ چې کوم شیء وصف ګرځولے دے نو ددې مقیس علیه ډیر دې.

سوال: دا خو داسې شوه لکه ترجیح ورکول په کثرت د روایاتو، حالانکه ترجیح په کثرت د روایاتو سره نه ورکولے کیږې، بلکه په قوت د اثر سره ترجیح ورکولے کیږې؟ **جواب:** ﴿لأن فى كثرة الأصول﴾ چې په کثرت د اصولو کښې زیادت د **لزوم الحکم** دے د دې وصف سره، چې کله زیادت د **لزوم الحکم** شو؛ نو دا هم وصف شو، یعنی **قوة فی الوصف** راغلو، هم دا وجه ده چې **مولوي یعقوب** او **نامی** والا وائې چې ددې درې/٣ واړو قسمونو د ترجیح رجع یو شیء ته ده چې هغه ترجیح ورکول دې په قوت د اثر سره، البته اوّل قسم په نظر سره نفس وصف ته دے، دویم/٢ قسم په نظر سره حکم ته دے او دریم/٣ قسم په نظر سره مقیس علیه ته دے.

﴿والترجيح بالعدم..﴾ څلورم/٤ قسم د ترجیح، «**ترجيح بِالعَدَم عِنْدَ عَدَمِه**» ده، ددې قسم نوم **طرد** او **انعکاس** دے، یعنی داسې یو مقیس علیه چې د هغې په وصف کښې طرد او انعکاس وې هغې لره به ترجیح وې په داسې قیاس چې د هغې په حکم کښې طرد او انعکاس نه وې، **طرد** مطلب دا چې حکم موجودیګې په وقت د وجود د وصف کښې، او انعکاس مطلب دا چې حکم معدوم وې په وقت د عدم د علت کښې، لکه: مسح کښې امام شافعی ﷺ تثلیث مسنون وائې او وصف ورله رُکنیت وائې، مونږ وایو تثلیث مسنون نه دے او وصف ورله مسح وایو، اوس زمونږ په وصف کښې طرد او انعکاس دواړه شته، چې کله مسح وې تثلیث به نه وې؛ حکم معدوم شو په وقت د عدم د وصف کښې او چې کله مسح نه وې تثلیث به وې؛ حکم موجود شو په وقت د وجود د وصف کښې، د امام شافعی ﷺ په وصف کښې طرد شته لیکن انعکاس نشته؛ چې رُکنیت وې نو هغه وائې تثلیث به وې، په اودس کښې رُکنیت شته نو تثلیث به وې، خو دا نه شي وئیلے چې رُکنیت نه وې نو تثلیث به نه وې، **مضمضة** او **إنتنشاق** کښې رُکنیت نشته او تثلیث شته او چې عموم ټکښې وکړې نو بیا ټکښې طرد هم نه راځې؛ ځکه هغه وائې چې رُکن وې نو تکرار به وې، حالانکه په مانځه کښې رُکن شته لیکن تکرار نشته.

﴿وهو أضعف..﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ دا خبره کوې چې پدې قسم کښې حکم د عدم سره نه متعلق کیږې نو پدې وجه باندې دا په وجوهو د ترجیح کښې أضعفه وجه ده. **سوال:** چې أضعفه وجه ده نو بیا یې تاسو ولې ذکر کوی؟ **جواب:** ﴿لكن الحكم..﴾ چې دا دلته سبب د ترجیح شو په اعتبار د أوضحیت سره، أوضحیت وصف او تابع دے، قوت یې پیدا کړو، لهٰذا دا ترجیح شوه په قوت سره، په خلاف د هغه قیاس باندې چې په هغې کښې أوضحیت نه وې.

وَ إِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيح كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ أَحَقُّ بِالحَالِ؛ لِأَنَّ الحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَه وَالتَّبْعُ لَايَصْلَحُ مُبْطِلاً لِلْأَصْلِ وَعَلىٰ هٰذَا قُلْنَا فِى صَوْمِ رَمَضَانَ: أَنَّه يَتَأَدّٰى بِنِيَّةٍ قَبْلَ إِنْتِصَافِ النَّهَارِ؛ لِأَنَّه رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالعَزِيْمَةِ فَإِذَا وُجِدَتْ فِى البَعْضِ دُوْنَ البَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَحْنَا بِالْكَثْرَةِ؛ لِأَنَّه مِنْ بَابِ الوُجْودِ، وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالفَسَادِ إِحْتِيَاطاً فِى بَابِ العِبَادَاتِ؛ لِأَنَّه تَرْجِيحٌ بِمَعْنًى فِى الحَالِ

ترجمه: *کله چې تعارض راشي د دوو/۲ قسمونو د ترجيح ؛ نو وې به رجحان په هغه صفت سره چې تعلق د ذات سره ساتې ډير أحق د دغه رُجحان نه په هغه صفت سره چې تعلق د ذات سره ساتې ؛ ځکه حال په اعتبار د ذات سره قائم بالذات دے تابع وې د دې دپاره ، او تبع صلاحيت نه لرې مُبْطِل دپاره د اصل ، او بناء پدې اصل چې رُجحان بِالذات أحق دے د رُجحان بِالحال نه ، مونږ وايو په روژه د رمضان کښې چې دا روژه د رمضان اداء کيږي په نيت مخکښې د نيمي ورځې شرعي نه ؛ ځکه دا روژه رُکن واحد دے تجزّی نه قبلوې تعلق ساتې د نيت سره کله چې موجود شي نيت په بعضو، کښې نه په بعضو نورو کښې ، نو د دواړو په مينځ کښې تعارض راغلو ؛ نو مونږ ترجيح ورکړه په کثرت سره ځکه دا ترجيح بالکثرت د باب الوجود نه دے او مونږ ترجيح نه ورکوُ په فساد سره د احتياط د وجې نه په باب د عباداتو کښې ؛ ځکه دا ترجيح ورکول دې په يو وصف چې د هغې تعلق د حال سره دے*

تشريح: ﴿و إذا تعارض..﴾ غرض د مصنف ﷺ دا خبره کول دې چې کله د دوو/۲ قياسينو په درميان کښې تعارض راشي او د ترجيح په طُرق أربعو کښې په يوه/۱ طريقې سره هم يو قياس لره ترجيح نه ورکړے کيږي ، ددې څه حکم دے ؟ نو مصنف ﷺ د هغې بيان کوې چې په قياس کښې چې حکم ثابتيګي نو په وصف او علة مشترکة سره ثابتيګي ، چې کله دوه/۲ قياسين متعارضين شو او په دغه وجوهو أربعو سره يو لره په بل ترجيح نه وې ورکړے شوې ، نو پدې قياسينو کښې به ترجيح ورکولے شي هغه قياس لره چې د هغې وصف تعلق ساتې د ذات سره ، يعني د امر وجودې سره ، په هغه قياس باندې چې د هغې وصف تعلق د حال سره ساتې ، يعني په اعتبار د مُعْتَبَرْ سره ؛ ځکه کوم وصف چې تعلق د ذات سره ساتې ، نو دا متبوع دے او کوم چې تعلق د حال سره ساتې نو دا تابع دے او متبوع کښې صلاحيت ددې شته چې تابع باطل کړې ، ليکن په تابع کښې صلاحيت نشته چې متبوع لره ختم کړې.

﴿و علىٰ هٰذا..﴾ دا پدې باندې تفريع کوې او وضاحت بالمثال هم کوې ؛ چې روژه وئيلے شي "ځان ساتل د مفطرياتو ثلاثؤ نه د صبح صادق نه تر غروب الشمس پورې" خو دا چې عبادت ګرځي نو په نيت سره دپاره د دې چې فرق راشي په درميان د عادت او عبادت کښې ، اوس يو مسلمان داسې دے چې هغه د شپې نه نيت د روژې ونه کړو ، خوراک څکاک او جماع يې نه ده کړې او د **نصف**

النهار شرعي نه مخکښې ده نيت دروژې وکړو، نو دا روژه کيږې او که نه کيږې؟ د امام صاحب رحمه الله په نزد باندې کيږې او د امام شافعی رحمه الله په نزد باندې نه کيږې، امام صاحب رحمه الله دپاره دليل دا دے چې اکثر اجزاؤ کښې دې سرې نيت د روژې کړے دے او اکثر لره حکم د کل وې او دا روژه تجزي نه قبلوې چې په بعضي کښې دې نيت صحيح شي او په بعضي کښې دې صحيح نه شي، امام شافعی رحمه الله قياس کړے دے چې دې سرې په بعضي اجزاء کښې نيت ونه کړو؛ نو هغه اجزاء مونږ عبادت نه شو ګرځولے، لهذا باقي اجزاء هم عبادت نه شو ګرځولے؛ ځکه تجزي نه قبلوې، نو احتياطاً مونږ وايو چې دده روژه فاسده شوه، اوس دوه/٢ حکمونه مختلف شو، امام شافعی رحمه الله فساد لره ترجيح ورکړه او احنافو صحت لره ترجيح ورکړه، اوس مونږ چې کوم وصف پيش کړے دے دپاره د قياس نو د هغې تعلق د ذات سره دے؛ ځکه کل په دغه اجزاء باندې موجوديګې، اعتبار د معتبر ته نه دے محتاج؛ چې کل اجزاء راځې نو هم کل موجوديګې او چې اکثر اجزاء راشي نو هم کل موجوديګې او امام شافعی رحمه الله چې کومه وصف علت ګرځولے، چې هغه امساک عبادت واقع کيدل دې، يعنی فی نفسه امساک عبادت نه دے، دا چې عبادت واقع کيږې نو په جعل د جاعل سره، نو د امام شافعی رحمه الله دا وصف تعلق ساتې د حال سره، يعني د اعتبار د مُعْتَبِرْ سره، لهذا د هغه وصف تابع شو او زمونږ وصف متبوع، او متبوع تابع ختمولے شي ليکن تابع متبوع لره نه شي ختمولے، ددې وجې نه مونږ صحت لره ترجيح ورکړه.

تشريح ما يثبت بالحجج ... و تشريح الأحكام و ما يتعلق بها

فَصْلٌ: ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالحُجَجِ الَّتِى مَرَّ ذِكْرُهَا سَابقاً عَلىٰ بَابِ القِيَاسِ شَيئَانِ أَلْأَحْكَامُ المَشْرُوعَةُ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الأَحْكَامُ المَشْرُوعَةُ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِه الجُمْلَةِ فَأَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَا البَابِ لِتَكُونَ وَسِيْلَةً إِلَيه بَعْدَ إِحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيلِ، أَمَّا الأَحْكَامُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ حُقُوقُ الله تَعَالىٰ خَالِصَةً، وَحُقُوقُ العِبَادِ خَالِصَةً، وَمَا اجْتَمَعَ فِيه حَقَّانِ وَحَقُّ اللهِ تَعَالىٰ فِيه غَالِبٌ كَحَدِّ القَذْفِ، وَمَا اجْتَمَعَا فِيه وَحَقُّ العَبْدِ فِيه غَالِبٌ كَالقِصَاصِ

ترجمه: *دا جدا کړے شوے دے: بيا ټول هغه چې ثابتيګې په حججو هغه چې تير شوے دے ذکر د هغې په داسي حال کښې چې مخکښې دے په باب د قياس باندې، دوه/٢ څيزونه دې؛ يو/١ قسم پکښې احکام مشروعه دې او دويم/٢ هغه دې چې تعلق ساتې د هغې سره احکام مشروعه او يقيناً صحيح کيږې تعليل دپاره د قياس پس د معرفت د دې احکامو نه، نو مونږ مُلْحِقْ کړه دې احکامو شرعيؤ او وضعيؤ لره د باب القياس سره چې شي معرفت د دې ټولو ذريعه دپاره د معرفت د قياس پس د مضبوطوالي د طريقی د تعليل نه (په بيانولو د شروطو د قياس او د حکم د هغې او د علت د هغې او د سبب د هغې) هر چې احکام دې نو دا په څلور/٤ قسمه دې؛ يو/١ هغه چې حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ

وي خالص ، دويم/٢ حقوق العباد خالص ، دريم/٣ چې جمع شوې وي په هغې کښې دوه/٢ حقونه او حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په هغې کښې غالب وي ، لکه: حد قذف او څلورم/٤ چې جمع شوې وي په هغې کښې دوه/٢ حقونه او حق د بنده په هغې کښې غالب وي ، لکه: قصاص*

تشريح: ﴿فصل ثمّ جملة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د يو/١ جزء د موضوع نه چې هغه ادله او مُثبِتَات وو نو شروع يې وکړه په دويم/٢ جزء د موضوع چې هغه احکام او مُثْبَتَات دي ، نو وے وئيل چې هغه ټول څيزونه چې ثابتيږي په هغه حججو باندې چې د هغې بيان مخکښې تير شوے د باب د قياس نه ؛ نو دا دوه/٢ څيزونه دي يو/١ احکام مشروعه چې ديته دوئ احکام تکليفيه وائي ؛ معنىٰ دا حلال دي که حرام ، جائز دي که ناجائز ، فرض دي که واجب ، سنت دي که مستحب او دويم/٢ هغه امور چې تعلق ساتي د هغې سره احکام مشروعه ؛ ديته دوئ احکام وضعيه وائي چې هغه درې/٣ څيزونه دې **١ـ علل ٢ـ اسباب ٣ـ شروط** او څلورم/٤ پکښې هم يو قسم دے هغې ته امارات وائي ، بيا مصنف ﷺ داسې اوئيل: ﴿ما ثبت بالحجج التى مرَّ ذكرها سابقاً على باب القياس﴾ پديکښې دې خبرې طرف ته اشاره کوې چې د باب القياس نه مخکښې کومه ادله تير شوې دي نو هغه مُثْبِتَات دي چې هغه قرآن ، سنت او اجماع الأمة ده او هر چې قياس دے نو دا مُثْبِت د حکم نه وې بلکه مُظْهِر د حکم وي ، بيا اصول فقه والا چې د احکام په باره کښې کوم تفصيل کړے نو دا پوره منظبط نه دے ، د دوئ کلمات منتشر دي ، البته صاحب التوضيح دې باره کښې ضبط کړے دے چې حکم مفتقر وي حاکم ، **محکوم** عليه او **محکوم** به ته ؛ حاکم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ، **محکوم** عليه مکلّف دے او **محکوم** به فعل د مکلّف دے چې هغه دوه/٢ څيزونه دې **١ـ عبادات ٢ـ عقوبات** او ددې نه علاوه چې مِنْ وجه عبادات وي او مِنْ وجه عقوبات وي دا پکښې هم داخل دي ، او احکام يعنى وجوب ، فرضيت ، نُدب ، عزيمت او رخصت صفات د فِعْلُ المُکَلَّف دي ، نو احکام صفات شو د فِعْلُ المُکَلَّف چې د هغې ذکر مخکښې په بحث د کتاب الله کښې شوے دے ، دلته چې کوم مبحث مصنف ﷺ ذکر کوې نو دا تعلق ساتي د فِعْلُ المُکَلَّف سره چې هغې ته **محکوم** به وائي چې دا عبادات دي که عقوبات؟ يا ددې نه مرکب دي؟ حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے؟ که حق د بنده دے؟ او هر چې د **محکوم** عليه بحث دے چې مکلّف ورته وائي نو د هغې بيان روستو راځي په بيان د اهليت کښې او په بيان د اهليت چې کوم عوارض راځي ؛ نو حاصل دا چې حاکم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ځکه افتقار دے هغې ته او **محکوم** عليه مکلّف دے چې د هغې بحث روستو راځي او د **محکوم** به نه دغه احکام مراد دي چې د هغې بيان مصنف ﷺ پدې فصل کښې کوې او څه حصه يې مخکښې تيره شوې ده.

سوال: هر کله چې په قياس سره ددې احکامو اثبات نه کيږي ، اثبات د دې په کتاب ، سنت او اجماع سره کيږي ؛ نو بيا خو پکار دا ده چې دا احکام تکليفي مصنف ﷺ د قياس نه مخکښې ذکر کړے

وے؟ **جواب:** ﴿و إنما يصح..﴾ حاصل د جواب دا دے چې احكام شرعية ـ **حِلْ،حُرمت،جائز،ناجائز** ـ او احكام وضعية ـ **علل،اسباب،شروط،امارات** ـ كله اوپيژندلے شي نو پس د هغې نه تعليل صحيح كيږي ، وجه دا ده چې ته يو حكم كښې انتقال راولې او د هغې نه حكم ثابتوې ؛ نو د هغې علت به راغلے وي ، شرط به يې راغلے وي ، دغه شان سبب به يې راغلے وي ؛ نو پدې وجه باندې دا مونږ مُلحِق كړه د باب القياس سره چې دا ذريعه او وسيله شي دپاره د معرفت د قياس پس د مضبوطوالي د طريقي د تعليل نه په بيانولو د شروطو د قياس ، د حكم قياس ، د علت د قياس او سبب د قياس. **اعتراض:** هر كله چې ددې احكام شرعيو معرفت سبب او وسيله ګرځي دپاره د قياس ، نو وسيله خو د شیء نه مخكښې راځي پكار دا ده چې دا يې د قياس نه مخكښې ذكر كړے وے؟ **جواب:** دلته مونږ قياس مخكښې كړو د دې وجې نه چې دا حجت دے اګر كه مُثْبِت نه دے ، دپاره ددې چې حجج په يو جانب ذكر شي چې ادله او مُثْبِتَات دي او احكام په بل جانب ذكر شي چې مُثْبَتَات دي.

﴿أما الأحكام..﴾ هر چې احكام دي نو دا په څلور/٤ قسمه دي ١ـ خالص د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حقوق ؛ حقوق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يا ديته وائي چې په هغې كښې طلب كولے شي رعايت د جانب د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په حيثيت د امتثال الأمر ، لكه: مونځ ، روژه ، زكوٰة ، حج ، يا ددې نه مراد هغه احكام دي چې د هغې نفع عامه وي ټول مخلوق ته ، لكه: حد د زنا چې ددې په قائميدلو سره ټولو خلقو ته فائده رسيږي چې هغه حفاظت د أَنْسَابُو دے ، دغه شان حد د سرقې چې ددې په قائميدلو سره ټولو خلقو ته فائده رسيږي چې هغه امن عامه راتلل دي ، بيا نسبت چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كيږي نو دا تشريفًا كيږي ؛ ځكه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نفع ته محتاج نه دے.

٢ـ خالص د بنديانو حقوق: دا هغې ته وائي چې د هغې نفع خاص بنده ته رسيږي كه دغه حق اداء شي ، لكه: د بل چا مال ستا سره دے ، دا مال تا هغه ته حواله كړو نو ددې فائده هغه خاص بنده ته ورسيدله ، اوس كه هغه يې تا ته معاف كړي نو معاف كيږي د هغې په معافي سره ؛ ځكه د يو خاص بنده سره تعلق ساتي.

٣ـ چې جمع شوي وي په هغې كښې دوه/٢ حقونه او حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پكښې غالب وي ، لكه: حد قذف چې څوک په چا تهمت ولګوي نو د هغې دپاره قرآن حكم بيان كړے دے اتيا/٨٠ كوړې ، اوس حد قذف كښې حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هم دے پدې معنى چې د دې فائده عامو خلقو ته ميلاويږي چې خلق د تهمت او بدو نومونو نه محفوظ كيږي ، ليكن پديكښې حق د بنده هم دے چې خاص يو بنده د تهمت نه بچ شی ، خو د الله حق غالب دے د دې وجې نه په حد قذف كښې

ميراث نه چليګې او پس د **مُرَافعة إلى القاضي** نه د بنده په معاف کولو سره نه معاف کيږي ، دا ددې خبرې علامه ده چې حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ پکښې غالب دے.

٤۔ چې دواړه حقونه راجمع شوې وي او حق د بنده پکښې غالب وي ، لکه: قصاص ، قصاص کښې حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هم شته پدې معنیٰ چې ددې فائده عامو خلقو ته رسيګې چې کله د قصاص حکم نافذ وي نو د خلقو نفوس به محفوظ وي او تخليه د عالم به د فساد نه وشي ، او د بنده حق پکښې هم دے ؛ ځکه چې دا جنايت په يو نفس واقع شوے دے خو پديکښې حق د بنده غالب دے ، ددې وجې نه په ميراث کښې وړلے کيږي او که بنده يې معاف کوي پس د **مُرافعة إلى القاضي** نه ؛ نو معاف کيږي ، دا علامه ده ددې خبرې چې حق د بنده پديکښې غالب دے.

وَ حُقُوقُ اللهِ تَعَالىٰ ثَمَانِيَةُ أَنْوَاعٍ، عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالإِيْمَانِ، وَالصَّلوٰةِ، وَالزَّكوٰةِ، وَنَحْوِهَا، وَعُقُوبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالحُدُودِ، وَعُقُوبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَ نُسَمِّيهَا أَجْزِيَةً وَ ذٰلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ المِيرَاثِ بِالقَتْلِ، وَحُقُوقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الأَمْرَيْنِ وَهِيَ الكَفَارَاتُ، وَعِبَادَةٌ فِيهَا مَعْنَى المَؤُنَةِ حَتّٰى لَا يَشْتَرِطَ لَهَا كَمَالُ الأَهْلِيَةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الفِطْرِ، وَمَؤُنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى القُرْبَةِ وَهُوَ العُشْرُ وَلِهٰذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الكَافِرِ وَجَازَ البَقَاءُ عَلَيْه عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح ، وَ مَؤُنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى العُقُوبَةِ وَهُوَ الخَرَاجُ وَ لِذٰلِكَ لَايَبْتَدِئُ عَلَى المُسْلِمِ وَجَازَ البَقَاءُ عَلَيهِ، وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِه وَهُوَ خُمْسُ الغَنَائِمِ وَالمَعَادِنِ فَإِنَّه حَقٌّ وَجَبَ لِلّٰهِ تَعَالىٰ ثَابِتاً بِنَفْسِه بِنَاءً عَلىٰ أَنَّ الجِهَادَ حَقُّه فَصَارَ المُصَابُ بِه لَه كُلُّه لٰكِنَّه أَوْجَبَ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِه لِلغَانِمِينَ مِنَّةً مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حقًّا لَزِمَنَا أَدَاءُه طَاعَةً لَه بَلْ هُوَ حَقٌّ إِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِه فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ أَخْذَه وَ قِسْمَتَهُ وَ لِهٰذَا جَوَّزْنَا صَرْفَه إِلىٰ مَنْ اسْتَحَقَّ أَرْبَعَةُ الأَخْمَاسِ مِنَ الغَانِمِينَ بِخِلَافِ الزَّكوٰةِ وَالصَّدَقَاتِ، وَحَلَّ لِبَنِىْ هَاشِمٍ؛ لِأَنَّهُ عَلىٰ هٰذَا التَّحْقِيقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الأَوْسَاخِ، وَأَمَّا حُقُوقُ العِبَادِ فَإِنَّهَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصىٰ

ترجمه: *او حقوق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اته/٨ انواع دي ؛ خالص عبادات ، لکه: ايمان صلوٰة زکوٰة او په مثل ددې ، او عقوبات کاملة ، لکه: حدود ، او عقوبات قاصره او مونږ مسمّٰی کو دا قسم سزاګاني په اجزيو سره او دا عقوبت قاصره لکه محروم کيدل د ميراث نه په قتل سره او هغه حقوق چې دائر وې په درميان د امرينو کښې او دغه حقوق کفارات دي او داسې عبادت چې په هغې کښې معنیٰ د مشقت وې حتّٰی چې نه دے شرط ددې عبادت دپاره کمال د اهليت ۔ چې هغه عقل او بلوغ دے ۔ پس داصدقة الفطر ده ، او داسې مؤنت چې په هغې کښې معنیٰ د عبادت وې او هغه عشر دے او ددې وجې نه چې عبادت دے پکښې ابتداء يې په کافر نه شي کيدے او جائز ده بقاء د عشر په کافر باندې په نزد د امام محمد ﷬ باندې ، او داسې مؤنت چې په هغې کښې معنی د عقوبت وې او هغه خراج دے او ددې وجې ابتداءً په مسلمان باندې نه مقرر کيږي او جائز ده بقاء د خراج په مسلمان باندې ، او هغه حق چې ثابت وي په خپله چې هغه خُمَسْ د غنائمو او کانونو دے ؛ ځکه دا خُمَسْ د غنائمو او کانونو حق دے چې ثابت دے د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره په داسې حال کښې چې ثابت دے

بنفسه د وجې د بناء کولو نه پدې خبره چې جهاد حق د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دے ، نو وګرځیدو هغه څیز چې حاصل شي پدې جهاد د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دپاره ټول ، لیکن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ثابت کړو څلور/٤ حصې د دې دپاره د غانمینو په طریقه د احسان سره د خپل طرف نه ، نو نه شو دا خُمُسْ حق چې لازم وې په مونږ باندې ددې اداء کول په طریقه د طاعت سره د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دپاره ، بلکه دا خُمُسْ حق دے چې پریخودے دې لره الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ د خپل ځان دپاره ، نو تصرّف کوې سلطان د اغستلو د دې او د تقسیم د دې او د دې وجې نه مونږ جائز کړے دے د دې صرف کول هغه چاته چې هغه مستحق دے د څلورو/٤ خمسونو د غانمینو نه په خلاف د زکوٰة او حلال دے دا خمس دپاره د بني هاشم ؛ ځکه دا خمس پدې تحقیق نه دے ګرځیدلے د **أَوْسَاخُ النَّاس** نه او هر چې حقوق العباد دې نو دا ډیر زیات دې د دې نه چې په ګیره کښې راشي*

تشريح: ﴿وحقوق الله تعالىٰ..﴾ ددې ځائے نه د حقوق الله اقسام ذکر کوې ، چې هغه اته/٨ اقسام دې ، حصر د دې اته/٨ اقسامو ثابت شوے دے په استقراء او تتبع سره عقل جائز ګنړې راتلل د نورو اقسامو ؛ اوّل قسم هغه دے چې هغه عبادت خالصه وې ، عبادات خالصه مقصد دا چې نه پکښې عقوبت وې او نه پکښې مؤنت وې ، لکه: ایمان ، زکوٰة او په مثل ددې لکه صوم او حج ، دا عبادات خالصه دې ، البته ایمان اصل دے او صلوٰة زکوٰة وغیره دا فرع دې ؛ ځکه صلوٰة ، زکوٰة ، صوم ، حج بغیر د ایمان نه ، نه صحیح کیږې ؛ نو ایمان اصل ، صلوٰة وروسته دے په فروعو د دین کښې دا **عِماد الدين** دے او دا د **نعمة البدن** سره تعلق ساتې او زکوٰة د **نعمة المال** سره تعلق ساتې ، چونکه د بدن نعمت اوچت دے د **نعمة المال** نه ؛ نو صلوٰة ځکه مخکښې شو ، بیا زکوٰة د صوم نه مخکښې دے ؛ ځکه زکوٰة کښې منفعت د غیر وې او صوم کښې منفعت د نفس وې او منفعت د غیر ډیر اوچت دے د منفعت د نفس نه ، بل زکوٰة وجودې دے ا و صوم عدمي ، وجودې أشرف وې او عدمی غیر أشرف او صوم مقدّم دے په حج ؛ ځکه صوم کښې فقط بدن صرف کیږې او حج کښې بدن او مال دواړه صرف کیږې ، صوم مفرد او حج مرکب ، مفرد په مرکب باندې مقدّم وې او حج مقدّم دے په جهاد ؛ ځکه چې حج په چا فرض شی نو هغه فرض عین وې او جهاد په اکثر احوالو کښې فرض کفاية وې.

دویم/٢ قسم په حقوق الله کښې عقوبات کاملة دې ، عقوبات سزاګانو ته وائي او کاملة چې په زجر او انزجار کښې کمال ته رسیدلي وې ، لکه: حدود شو ، دا حدود خالص عقوبات دې پدیکښې د عبادت شائبه بالکل نشته : ځکه دا اداء کولے شي په هغه کارونو باندې چې هغه ممنوع وې ، لکه: حد د سرقة کُبرىٰ یا حد د سرقة صُغرىٰ یا حد د زنا یا حد د شُرْبُ الخمر یا حد د قَذَفْ او کامل دې پدې سزاء کښې ؛ ځکه په خپله هم دا انسان منع شي او نورو خلقو دپاره هم د منع سبب شي.

دریم/٣ قسم په حقوق الله کښې عقوبات قاصرة دي، داسې سزاګاني چې قاصر وي او دا قسم سزاګاني دوئ مُسَمّٰی کړې دي په أجزیؤ سره؛ ځکه د جزاء استعمال په عقوبت کښې هم کيږي، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾(١) او په ثواب کښې هم ددې استعمال کيږي، لکه: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[٢] او جزاء ورته ددې وجې نه وايو چې فرق راشي په درمیان د عقوبت کاملة او عقوبت قاصرة کښې پدې شان چې کله یو انسان ددې ذکر وکړي؛ نو مونږ وايو چې داهغه عقوبت کامله دے او کله چې ذکر وکړي د جزاء؛ نو مونږ وايو دا هغه عقوبت قاصره دے، ددې دپاره مثال محروم کيدل دي د میراث نه د هغه کس چې قتل کړي خپل مُورِث لره، پلار خپل ځوې لره قتل کړي یا ځوے خپل پلار لره قتل کړي؛ نو دا پلار د ځوی د میراث نه محروم شو او ځوے د پلار د میراث نه محروم شو؛ حِرمَان د میراث نه عقوبت دے لیکن عقوبت کامله نه دے بلکه قاصره دے؛ ځکه عقوبت کاملة خو دا دے چې قصاص واغستلے شي، هم ددې وجې نه چې دا **حِرمان المیراث** عقوبت قاصرة دے او عقوبت کاملة نه دے؛ نو که وَارِث مُورِث لره خطاءً قتل کړي نو محروم کيږي به د میراث نه، که دا حِرمان عقوبة کاملة وے پشان د قصاص نو په خطاء کښې به نه راتلے، لکه قصاص چې نه راځي او دا حِرمان عَنِ المِیراث نفس عقوبة دے، ددې وجه نه که نا بالغ وارث مُورِث لره قتل کړي نو د میراث نه، نه محرومه کيږي؛ ځکه نه دے مخاطب په شرائع سره، البته د امام شافعی ﷺ په نزد باندې محروم کيږي.

څلورم/٤ قسم د حقوق الله هغه حقوق دي چې دائر وي په درمیان د امرینو کښې چې یو عقوبت دے او بل عبادت، مِنْ وجه عقوبت وي او مِنْ وجه عبادت وي، لکه: "کفارات شو" کفارة د یمین، کفارة د قتل چې دا مِن وجه عبادت دے؛ ځکه ددې اداء په عبادت سره کيږي، روژه نیول عبادت دے، غلام آزادول عبادت دے، مسکین لره طعام ورکول عبادت دے، دغه شان پدیکښې نیت شرط دے او نیت هم په عبادت کښې شرط وي، لیکن بل طرف ته خالص عبادت نه دے؛ ځکه خالص عبادت هغه وي چې هغه په عبد باندې ابتداءً راځي او دا کفارات چې په یو بنده باندې لازمیګي نو ابتداءً نه دي لازم بلکه پس د صدور د فعل نه لازمیګي، بل دا چې کفاره په معنی د پټ والې سره راځي، په کفاره ورکولو سره ددې هغه ګناهونه پټ شي، نو معلوم شوه چې عقوبت دے پکښې خالص عبادت نه دے، البته پدې کفاراتو کښې جهت د عبادت غالب دے په جهت د عقوبت باندې، صرف **کفارة الظهار** او **کفارة الصوم** کښې جهت د عقوبت غالب دے په جهت د عبادت باندې.

(١) سورة التوبة، الأية: ٩٥.
(٢) سورة سجدة، الأية: ١٧.

پنځم/٥ قسم د حقوق الله هغه دے چې عبادت وې خو پديکښې معنٰى د مشقت او تکليف وې ، خالص عبادت نه وې هم دا وجه ده چې نه دے شرط ددې عبادت دپاره کمال اهليت چې هغه عقل او بلوغ دے ، لکه: "**صدقة الفطر**" دا عبادت دے پدې شان چې دا د روژې دپاره پاکوالے دے د لغو ، رفث او نقصان نه ، نيت پکښې شرط دے پشان د عبادت ، وقت ورلره شرط دے خو معنٰى د مؤنت پکښې هم ده ؛ ځکه ددې دپاره سبب رأس يمونه دے ، مشقت په لغت کښې تکليف او بوج پورته کولو ته وئيلے شي او په اصطلاح کښې هغه څيز ته وائې چې هغه سبب وې دپاره د بقاء د يو څيز ؛ نو دا رأس يمونه هم سبب دے دپاره بقاء د يو شیء ، انسان اوّل د خپل ځان په فکر کښې وې ، بيا د بچو په فکر کښې وې ؛ هم دا وجه ده چې پديکښې خالص عبادت نه دے ، بلکه معنٰى د مشقت پکښې هم ده ؛ نو په صبي باندې هم واجب دے ، په **مجنون** باندې هم واجب دے په نزد د شيخينو ﷬ ، لکه څنګه چې عُشر د دوئ په مال کښې واجب دے يا لکه نفقة چې پدوئ باندې واجب ده د **ذِیْ محرم** دپاره ، او د امام **محمد** ﷫ په نزد باندې پکښې جانب د عبادت راجح دے ؛ نو په **مجنون** او ماشوم باندې صدقة الفطر لازم نه ده.

شپږم/٦ قسم په حقوق الله کښې هغه دے چې وې **مؤنة** خو داسي مشقت چې په هغې کښې معنٰى د عبادت وې ، لکه: "عُشر" پديکښې مشقت د زمکې دے ، چې انسان به زمکه کرې او ددې عُشر به ورکوې ، ددې وجه نه که يوه/١ عشرې زمکه وه او مالک د هغې عُشر نه ورکؤ مسلمان خليفه ته ؛ نو خليفه يې ترې اغستلے شی ، خو معنٰى د عبادت پکښې هم ده پدې شان چې دا به صرف کولے شي په مصارفو د زکوٰة «عشر په مسلمان باندې لازم دے په کافر باندې نه دے لازم ؛ ځکه کافر اهل دپاره د عبادت نه دے. ﴿ولهٰذا لايبتدئ..﴾ دا پرې تفريع کوې ، چې معنٰى د عبادت ده پکښې نو ابتداءً عشر په کافر نه وضع کيږې ؛ ځکه کافر اهل د عبادت نه دے ، ليکن معنٰى د مؤنت پکښې هم ده خالص عبادت نه دے نو جائز ده بقاء د عشر په کافر باندې په نزد د امام **محمد** ﷫ باندې ، چې د يو مسلمان عشري زمکه وه او کافر ترې واغستله نو امام **محمد** ﷫ وائې چې کافر به هم ددې عشر ورکوې ، او امام ابوحنيفة ﷫ وائې چې هر کله کافر دا واغستله نو اوس دا خراجي ګرځي ، عُشر به نه ورکوې ؛ ځکه عُشر عبادت دے او کافر اهل دپاره د عبادت نه دے ، نه ابتداءً او نه بقاءً چې په کفر باندې وې او امام ابويوسف ﷫ وائې چې پديکښې به تَضْعِيفْ د عُشر وې.

اووم/٧ قسم د حقوق الله هغه دے چې په هغې کښې **مؤنة** وې خو معنٰى د عقوبت پکښې وې ، لکه: "**خِراج**" خراج د زمکې ټيکس ته وائې ، نو مشقت پکښې ځکه دے چې دا زمکه خِرَاجِی د چا په لاس کښې وې ، نو که آمدن يې وکړو هم به ټيکس ورکوې او که آمدن يې ونه کړو نو هم به ټيکس ورکوې چې د آفت سماوې د وجې نه ، نه وې خراب شوے ، خو معنٰى د عقوبت

ﭙکښې هم ده ﭙدی شان چې دا به په مصارفو د زکوٰة کښې نه خرچ کیږې ، بلکه دا به په عام کارونو کښې خرچ کیږې ، ددې وجه نه چې ﭙدیکښې معنیٰ د عقوبت ده د دې وضع په مسلمان ابتداءً نه کیږې ؛ ځکه دا ذلت دے او مسلمان د ذلت نه محفوظ دے ، مګر ﭙدیکښې معنیٰ د **مؤنة** ده او مسلمان اهل د **مؤنة** دے ؛ نو په نزد د امام صاحب ﷺ بقاءً د خِراج وضع په مسلمان باندې جائز ده.

اتم/٨ قسم په حقوق الله کښې هغه حق دے چې په خپله ثابت وې ، ثابت بِذَاتِه مقصد دا چې ثابت بِذَاتِه وې بغیر د دې نه چې متعلق شي د ذمّي د بنده سره یو شيء د هغې نه چې ګنی مونږ یې ﭙده باندې اداء کول واجب کړو بلکه دغه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د خپل ځان دﭙاره پریخودے وې او بیا یې د هغې متولّی د مسلمانانو خلیفه ګرځولے وې ، لکه: "خُمس د غنائمو او کانونو" ځکه دا داسې حق دے چې ثابت دے دﭙاره د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د وجې د بناء کولو نه ﭙدې خبره چې جهاد حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے ، حق ﭙدې معنیٰ چې ﭙدیکښې د ټول عالم نفع ده چې جهاد کله کیږې نو امن به راځي او دا فائده د امن ټولو خلقو ته وې حتّٰی چې کافرو ته هم فائده وې. **سوال:** هر کله چې دا حق شو دﭙاره د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نو دا خلق ولې تقسیموي؟ **جواب:** مصنف ﷺ په ﴿لکنّه..﴾ سره جواب کوې: چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ثابت کړې دې دا څلور/٤ حصې دﭙاره د غانمینو په طریقه د احسان سره د خپل طرف نه ، نو د دې اداء کول په طریقه د طاعت په بندیانو باندې نه دې لازم ، بلکه دا خُمس الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د ځان دﭙاره پریخودے دے او بیا یې د دې ذمه وار حاکم وقت ګرځولے دے ، دغه شان معدنیات هغه خزانو ته وائي چې هغه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په زمکه کښې دننه ﭙیدا کړې دې ؛ نو دا هم حق دے دﭙاره د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، لیکن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دا هم ﭙنځه/٥ حصې کړو ، څلور/٤ د زمکې د مالک دﭙاره او خُمس د ځان دﭙاره ، بیا چونکه دا غَنَائِم او مَعَادِنْ داسې حق دے د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ چې په خپله ثابت دے او په مونږ باندې ددې اداء کول په طریقه د طاعت لازم نه دې ؛ نو ددې صرف کول په غانمینو او معدنیاتو والا باندې هم جائز دې ، په خلاف د زکوٰة ځکه دا داسې حق دے چې د دې اداء کول په مونږ باندې په طریقه د طاعت سره لازم دې ، لهٰذا ددې صرف کول په دوئ باندې جائز نه دې ، هم دا وجه ده چې زکوٰة سړے په خپله واﭙس نه شي اغستے اګر که ډیر فقیر ولې نه وې ، او حلال دے دا خُمس ورکول بني هاشمو ته ؛ ځکه دا داسې مال دے چې په بندیانو باندې ددې اداء کول په طریقه د طاعت سره نه دې لازم ، نو دغه مال صفاء ﭙاتې شو دیته خیرے نه نقل کیږې په خلاف د زکوٰة باندې چې ددې اداء کول په انسان باندې لازم دې په طریقه د طاعت سره نو د انسان د ګناهونو هغه خیرے دې مال ته نقل شي.

﴿و أما حقوق العباد﴾ هر چې حقوق العباد دې: نو زیات دې د حقوق الله په اعتبار سره ؛ ځکه حقوق الله په ګیره کښې راځي او دا په ګیره کښې نه راځي ، لکه: ضمان د دیت ، بدل تلف ، بدل د

مغصوب ، ملک د بيع ، ملک د ثمن ، ملک د نکاح ، طلاق ، عتاق او دغه شان نور هم ګڼر حقوق دي.

وَ أَمَّا القِسْمُ الثَّانِی فَأَرْبَعَةٌ: السَّبَبُ، وَالعِلَّةُ، وَالشَّرْطُ، وَالعَلَامَةُ، أَمَّا السَّبَبُ الحَقِيقِيُّ فَمَا يَكُونُ طَرِيْقاً إِلَى الحُكْمِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُضَافَ إِلَيهِ وُجُوبٌ وَلَاوُجُودٌ، وَلَايُعْقَلُ فِيهِ مَعَانِی العِلَلِ لٰكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الحُكْمِ عِلَّةٌ لَاتُضَافُ إِلَى السَّبَبِ، وَذٰلِکَ مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلىٰ مَالِ إِنْسَانٍ لِيَسْرِقَهُ، فَإِنْ أُضِيفَ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ العِلَّةِ، وَذٰلِکَ مِثْلُ قودِ الدَّابَّةِ وَ سَوقِهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتْلِفُ بِهَا لٰكِنَّهُ فِيهِ مَعْنَى العِلَّةِ

ترجمه: *او هر چې دويم/۲ قسم دے نو دا څلور/٤ دي ؛ سبب ، علت ، شرط او علامة ؛ هر چې سبب حقيقي دے نو هغه شیء دے چې وي دا ذريعه او لار دپاره د رسيدلو حكم ته بغير ددې نه چې نسبت كړے شوې وي دې سبب ته د وجوب او نه ده وجود او په عقل كښې نه شي راتلے پديكښې معنیٰ د علتونو ، ليكن واقع كيږي په درميان د سبب كښې او په درميان د حكم كښې علت ، داسي علت چې د هغې نسبت به نه وي شوے مګر علت ته او دا سبب حقيقی لكه خودنه كول په مال د يو انسان باندې ددې دپاره چې پټ كړې هغې لره ، كه چرته نسبت وشي د علت سبب ته ؛ نو ګرځي دپاره د سبب حكم د علت په وجوب د ضمان كښې او دا سبب لكه راخكل د ډنګر او بوتلل د هغې ، دا هر واحد سبب دے دپاره د هغه څه چې هلاكيږي په دغه دابة سره ، ليكن پديكښې معنیٰ د علت ده*

تشريح: ﴿و أما القسم الثانی﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د احكام شرعيو نه د هغې څلور/٤ قسمونه يې بيان كړه ؛ نو شروع يې وكړه په تفصيل د مُلحقاتو د دغه احكام شرعيو چې ديته مونږ احكام وضعية وايو ، دا هم څلور/٤ دي ١ـ سبب ٢ـ علت ٣ـ شرط ٤ـ علامة ، بيا بعضي علماء وائي چې دا حصر استقرائي دے او بعضي وائي چې عقلي دے ؛ وجه الحصر پكښې دا ده ، چې: كومه امر متعلق به د يو/١ شیء وي نو دغه امر به يا د دغه شیء په حقيقت كښې داخل وي يا به نه وي ، كه داخل وو نو ركن ، او كه نه وو داخل نو يا به دغه امر په دغه شیء كښې مؤثر وي يا به نه وي ، كه مؤثر وو نو علت او كه نه وو مؤثر نو يا به مُوصِل فِي الجمله وي يا به نه وي ، كه وو نو سبب او كه نه وو نو يا به موقوف عليه د دغه شیء دپاره وي يا به نه وي ، كه وو نو شرط او كه نه وو نو علامه ، د دې نه دا خبره معلوم شوه چې دا رُكن خو پدی شیء كښې داخل دے چې هغې ته حكم وائي ، د دې سره زمونږ تعلق نشته ، دلته مونږ دا څلور انواع بيانو يو/١ دا چې مؤثر وي ، دويم/۲ دا چې مُوصِل فِي الجملة وي ، دريم/۳ دا چې موقوف عليه وي او څلورم/٤ چې هسي علامه وي په وجود د شیء باندې.

﴿أما السبب الحقيقى﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د انوع اربعؤ نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د انواع أربعو کښې ؛ ځکه تفصيل بَعْدَ الإجمال أَوْقَعْ فِي الذّهن وي ، تفصيل کښې يې سبب مخکښې کړو ؛ ځکه اجمال کښې مخکښې وو دپاره د دې چې تفصيل د اجمال سره موافق شي او په اجمال کښې ځکه مخکښې وو چې دا کثير المباحث دے په نسبت سره دې نورو ته او کوم شيء چې کثير المباحث وي هغه دوئ مخکښې کوي د هغې نه چې کثير المباحث نه وي او تفصيل داسي کوي چې د سبب اقسام به ذکر کړي ، تعريف به ورلره وکړي او امثله به ورلره ذکر کړي ، او تفريعات به وکړي.

بيا د سبب مصنف ﷺ درى/٣ اقسام ذکر کوي ١ـ **سبب حقيقى** ٢ـ **سبب فيه معنى العلة** ٣ـ **سبب مجازى** او صاحب د منار ورسره څلورم/٤ **سَبَبٌ يَشْبَه العِلة** هم ذکر کړے دے ، ليکن زمونږ مصنف ﷺ دا نه ذکر کوي ؛ ځکه دا په سبب مجازي کښې داخل دے ، سبب په لغت کښې هغه شيء ته وائي چې هغه ذريعه وي دپاره د رسيدلو يو شيء ته ، د دې اطلاق په لاره هم کيږي ، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ۝ فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾[1] وجه دا ده چې دا لار هم ذريعه وي دپاره د رسيدلو خپل مقصود ته ، په دروازه يې هم اطلاق کيږي ، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[2] ځکه دا دروازه هم يوه/١ ذريعه وي دپاره د رسيدلو يو مکان ته ، او په رسى يې هم اطلاق کيږي ، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[3] ځکه دا رسى هم يوه ذريعه وي دپاره د رسيدلو يو څيز ته ، مصطلح سبب ته هم ځکه سبب دوئ وائي چې دا هم ذريعه وي دپاره د رسيدلو يو حکم ته ، مصنف ﷺ د اوّل قسم تعريف کوي: "هر چې سبب حقيقى دے نو هغه شيء دے چې وي دا طريقه ، ذريعه او لار دپاره د رسيدلو حکم ته بغير د دې نه چې نسبت کړے شوے وي دې سبب ته د وجوب او نه د وجود او په عقل کښې نه شى راتلے پديکښې معنٰى د علتونو" ﴿فما يکون طريقاً إلى الحکم﴾ پدې سره يې احتراز وکړو د علامة نه ؛ ځکه علامة طريقة إلى الحکم نه وي ، بلکه دا دلالت کوي په هغه طريقه د حکم ﴿من غير أن يضاف﴾ سره يې احتراز وکړو د علت نه ؛ ځکه علت هم طريقه وي حکم ته خو هغې ته د وجوب د حکم نسبت کيدلے شى ﴿ولا وجود﴾ سره يې احتراز وکړو د شرط نه ؛ ځکه شرط طريقه وي حکم ته خو ديته نسبت د وجود کيږي ، په وجود د شرط سره وجود د مشروط راځي ، نو د دې حکم د وجود نسبت ورته کيږي ﴿و لا يعقل فيه معنى العلل﴾ سره يې احتراز وکړو د هغه سبب نه چې په هغې کښې

---

[1] سورة الكهف،الأية:٨٤،٨٥.
[2] سورة مؤمن،الأية:٣٦،٣٧.
[3] سورة الحج،الأية:١٥.

معنٰى د علت وي؛ ځکه هغې ته **سبب فيه معنى العلة** وائي او **علت العلة** ورته وائي، سبب حقيقى ورته نه وائي.

﴿لٰکن يتخلل بينه﴾ غرض د مصنف ﷫ پدې عبارت سره دفع د توهم ده، **مخکښې** کلام نه دا وهم پيدا شو چې د سبب او د حکم په درميان کښې به د سره واسطه نه شي راتلے؛ نو مصنف ﷫ جواب کوې چې واسطه راتلے شي، ليکن واقع کيږې به په درميان د سبب او په درميان د حکم کښې علت، خو داسي علت به وي چې د هغې نسبت به نه وې شوے مګر علت ته؛ ځکه که داسي علت وو چې د هغې نسبت سبب ته شوے وو، نو دا بيا سبب حقيقى نه دے بلکه دا سبب علة العلة دے.

﴿و ذٰلک مثل..﴾ وضاحت بِالمثال کوې، ددې سبب دپاره مثال لکه خودنه کول سارق ته په مال د يو انسان باندې چې دا سارق دغني مال لره پټ کړې، دا دلالت سارق ته په مال د انسان باندې سبب حقيقى دے، دا لار خودنکے صرف سبب دے او ذريعه دپاره د رسيدلو ده غلا ته؛ نو پده باندې څه حد وغيره نه لازميګې؛ ځکه د دې غلا نه ده وجوب نسبت دغې خودونکي ته کيږې او نه د وجود او نه پديکښې د علت معنٰى شته، وجه دا ده چې هر کله سَارِقْ ته دلالت وکړے شو په مال د يو انسان باندې نو دا لازم نه ده چې دا سَارِقْ خامخا غلا وکړې، کيدے شي غلا پريږدې يا ورته الله هدايت وکړې يا د نورو څه عوارضو د وجې نه؛ نو دا لار خودونکے صرف سبب دے، نه علت دے او نه شرط او نه داسى يو سبب دے چې پديکښې معنٰى د علت ده، البته د دې سبب ـ چې لار خودل دې ـ او حکم ـ چې غلا کول دې ـ په درميان کښې يو علت شته، داسى علت دے چې د هغې نسبت هغه سبب ته نه کيږې چې هغه فعل د سارق دے، لهٰذا دا نسبت به ټول سارق ته کيږې، حد وغيره به پده باندې لازميګې.

اعتراض: مونږ به درته وخايو چې خودونکے به وې او بيا به هم په هغه باندې ضمان راغلے وې، لکه په حالت د احرام کښې يو سړې خکاري ته خکار اوخودلو نو دا خودونکے مُحرِم ګنهګار هم دے او ضمان پرې هم راځې؟ **جواب**: دلته چې په مُحْرِم باندې جنايت او ضمان راغلے دے نو دا د سبب د وجې نه، نه دے بلکه دا د دې وجې نه دے چې کله انسان احرام وتړې نو ده په ځان باندې دا خبره لازم کړه چې ځه به د محظورات د احرام نه ځان ساتم او د محظورات د احرام نه دا خبره هم ده چې د خکار نه به ځان ساتې، خکار به دده نه محفوظ وي او چې ده کله چاته خودنه وکړه نو خکار د ده نه محفوظ نه شو، د دې نظير داسى دے لکه ستا سره يو سړې امانت کيخودو او ته سارق ته خودنه وکړې د هغه امانت او سارق هغه غلا کړې، نو ته به ذمه وار يې؛ ځکه په تا باندې د دې پيسو حفاظت لازم دے او تا حفاظت ونه کړو.

﴿فإن اضيف إلى السبب﴾ دا د سبب دويم/۲ قسم ذكر كوي "**سبب فيه معنى العلة**" چې دسبب او حكم په درميان كښې كوم علت وي ، هغه علت سبب طرف ته منسوب وي نو داسې سبب به د علت په حكم كښې وي ، فائده يې دا شوه چې په صاحب سبب باندې به ضمان واجب وي ؛ ځكه حكم منسوب دے علت ته او علت سبب ته ، نو گويا چې دا سبب **علت العلة** شو ، د دې دپاره مثال لكه: تا يو څاروے روان كړے دے يا ترې مخكښې روان يې يا ورپسې روسته روان يې او دې څاروې څوك مړ كړو او يا يې چاته نقصان ورسولو نو دا سائق يا قائد سبب دے دپاره د هلاكت او حكم چې هلاكت دے نو هغه دې سائق او قائد نه دے كړے ، بلكه دا يو بل څيز كړے دے چې هغه د دې سبب او حكم په درميان كښې واسطه ده چې وهل د دې څاروې دې انسان لره ، علت د هلاكت دپاره دا وهل د څاروې شو ، خو د دې نسبت دې سبب ته كيږي ، نو دا سبب په معنٰى د علت كښې شو ؛ لهٰذا تاوان به پدې سائق باندې وي ، ليكن دا سائق يا قائد علت نه دے ، نو صرف د سببيت د وجې نه خو پده باندې جزاء راغله ، خو د دغه محل سره جزاء چې كفارة او قصاص دے ، نو هغه پدې باندې نه راځي ؛ ځكه د هغې تعلق د محل سره دے او محل څاروې ضائع كړے دے ، هم دا وجه ده كه چرته سائق يا قائد مورث لره پدې دابة باندې هلاك كړې نو دا د ميراث نه ، نه محروم كيږي او نه پده باندې كفاره د قتل يا قصاص واجبيګي. تشريح الأحكام و ما يتعلق بالأحكام

فَأَمَّا اليَمِينُ بِاللهِ تَعَالٰى فَسُمِّيَ سَبَباً لِلْكَفَّارَةِ مَجَازاً، وَكَذٰلِكَ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالعِتَاقِ بِالشَّرْطِ؛ لِأَنَّ أَدْنٰى دَرَجَاتِ السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ طَرِيْقاً وَاليَمِينُ تَعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِكَ قَطُّ لَايَكُونُ طَرِيْقاً لِلْكَفَّارَةِ وَلَالِلْجَزَاءِ لٰكِنَّه يَحْتَمِلُ أَنْ يَؤُلَ إِلَيْهِ فَسُمِّيَ سَبَباً مَجَازاً وَهٰذَا عِنْدَنَا، وَالشَّافِعِي ؒ جَعَلَهُ سَبَباً هُوَ فِي مَعْنَى العِلَّةِ، وَعِنْدَنَا لِهٰذَ المَجَازِ شُبْهَةُ الحَقِيقَةِ حُكْماً خِلَافاً لِزُفَرَ ؒ وَ يَتَبَيَّنُ ذٰلِكَ فِي مَسْأَلَةِ التَّنْجِيزِ هَلْ يُبْطِلُ التَّعْلِيقَ فَعِندَنَا يُبْطِلُه؛ لِأَنَّ اليَمِينَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَصِيرَ البِرُّ مَضْمُوناً بِالجَزَاءِ وَ إِذَا صَارَ البِرُّ مَضْمُوناً بِالجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِه البِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الوُجُوبِ كَالمَغْصُوبِ مَضْمُونٌ بِقِيمَتِهِ فَيَكُونُ لِلْغَصْبِ حَالَ قِيَامِ العَيْنِ شُبْهَةُ إِيْجَابِ القِيمَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ لَمْ يَبْقَ الشُّبْهَةُ إِلَّا فِي مَحَلِّه كَالحَقِيقَةِ لَاتَسْتَغْنِي عَنِ المَحَلِّ فَإِذَا فَاتَ المَحَلُّ بَطَلَ، بِخِلَافِ تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ بِالمِلْكِ فَإِنَّه يَصِحُّ فِي مُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ وَ إِنْ عَدِمَ المَحَلُّ؛ لِأَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ العِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضاً لِهٰذِه الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيهِ

ترجمه: *او هر چې قسم دے په الله سره نو دا مسمّٰى شوے دے سبب دپاره د كفاري په طريقه د مجاز سره ، او دغه شان معلق كول د طلاقو او عتاق دې د شرط سره ؛ ځكه ادنىٰ په درجاتو د سبب كښې دا چې وي دا سبب لاره دپاره د رسيدلو حكم ته او قسم منعقد كيږي دپاره د پوره كولو او دا پوره كول د يمين چرته هم نه ګرځي لار دپاره د كفارې په قسم بالله كښې او نه دپاره د جزاء په قسم بالتعليق كښې ، ليكن دا هر واحد چې يمين او تعليق دے احتمال لري چې د انجام په اعتبار سره رسيدونكے شي دې حكم ته ؛ نو مسمّٰى شو هر واحد سبب مجازاً په اعتبار د مَايَؤُلُ إِلَيهِ سره او دا

زمونږ په نزد دے ، او امام شافعي ﷺ ګرځولے دے دې هر واحد لره سبب چې دغه سبب په معنٰى د علت کښې وې او زمونږ په نزد باندې د دې مجاز دپاره شبهة د حقیقت ده په اعتبار د حکم سره ، خلاف ثابت دے امام زُفَر ﷺ لره او خکاره کیږي ثمره د دې اختلاف په مسئله د تنجیز کښې چې آیا دا تنجیز باطلوي تعلیق لره ؛ نو زمونږ په نزد باندې باطلوي دې لره ؛ ځکه یمین مشروع شوے دے دپاره د پوره کولو د دې قسم ، نو نه دے موجود خلاصي د دې خبرې نه چې وګرځي فوات د بِر تاوان کړے شوے په جزاء سره ، کله چې وګرځیدو فوات د بِر مضمون بِالجزاء ؛ نو وګرځیده شبهة د وجوب فِي الحَال دپاره د هغه شيء چې ضَامِنْ ګرځي په دغه شيء سره بِر ، لکه مغصوب شيء مضمون وې په قیمت سره پس د فوت کیدلو نه نو کیږي د غصب دپاره په حال د قیام د عین مغصوب کښې شبهة د ایجاب القیمة ، او کله چې امر داسي شو نو پاتې نه شوه شبهة د سببیت مګر په محل خپل کښې پشان د حقیقي سبب چې هغه نه وې مستغني د محل نه ؛ ځکه چې محل فوت شو په تنجیز سره نو باطل شو سببیت د تعلیق ، په خلاف د تعلیق د طلاقو تر ملکه پورې ؛ ځکه دا تعلیق صحیح کیږي په درې/۳ طلاقو کښې اګر چې محل نه وې ؛ ځکه دا شرط چې نکاح ده په حکم د علل کښې دے د تأثیر د وجې نه ، نو وګرځیدو دا تعلیق په شرط سره مُعارِض دپاره د دې شبهې په حقیقت سره چې مُحکښې دے په وجود الشرط باندې*

تشریح: ﴿فأما الیمین..﴾ ددې ځائے نه د سبب دریم/۳ قسم ذکر کوې چې هغې ته سبب مجازي وائې او دا عبارت په طریقه د سوال جواب سره هم صحیح کیږي ، سوال دا راځي چې تاسو د سبب حقیقي تعریف کړے وو چې طریق وې دپاره د رسیدلو حکم ته ، مونږ به درته وخایو چې خلق به ورته سبب وائې حالانکه هغه به طریقه نه وې دپاره د رسیدلو حکم ته ، چې یو/۱ انسان قسم وکړې په الله باندې او داسې اوائې: «**و الله لَأَضرِبَنَّکَ**» یا قسم وکړې بغیر د الله نه په بله طریقه باندې ، لکه طلاق یا عتاق د څه شرط سره معلق کړې او داسې اوائې: «**إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق**» یا «**إن دخلتَ الدار فأنتَ حُرٌّ**» ، اوّل قسم ته دوئ یمین او دویم/۲ ته تعلیق وائې ، نو په صورت د **یمین بالله** کښې که دې سړې وهل ونه کړه نو پده باندې کفاره لازم ده او د دې کفارې دپاره سبب **یمین بالله** دے ، دغه شان په صورت د تعلیق کښې دا خزه یا غلام کور ته داخل شول ، نو پدې جزاء مرتب شوه چې طلاق یا عتاق واقع کیدل دې او د دې دپاره سبب دا تعلیق دے ، حالانکه پدې دواړو صورتونو کښې دا لار نه ده دپاره د رسیدلو حکم ته بلکه دا قَسَم پدې دواړو صورتونو کښې کیږې دپاره د **بِرْ** ، "**بِر**" وئیلے شي چې یو کار په ځان باندې لازم کړې او هغه بیا وکړې یا د یو کار نه ځان ساتل ؛ نو دا سبب دپاره د دې حکم چې کفاره او جزاء ده نه وې بلکه دا سبب او لار ده دپاره د **بِر**؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې چې دا اعتراض به تا هله کولے چې د سبب نه مراد زما سبب حقیقي وے ، حالانکه دا

اطلاق د سبب پدې باندې **مجازاً** دے ، ځکه اعلیٰ درجه د سبب دا ده چې دا **مؤثر فی الحکم** وي بِالذّات ، او ادنیٰ درجه د سبب دا ده چې طريق وي حکم ته ، او درميانه درجه يې دا ده چې دا **مؤثر فی الحکم** وي بِالواسطه او **يمين بالله** او **بغيرالله** مشروع شوے دے دپاره د پوره کولو او دا قسم پوره کول په صورت د **يمين بالله** کښې کفارې ته د رسيدلو لاره نه ده او په صورت د **يمين بغير الله** کښې جزاء ته د رسيدلو ذريعه نه ده ، حاصل دا چې د قسم پوره کول د حنث ضد دے او بغير د حنث نه ، نه کفاره لازميګې او نه جزاء مرتب کيږي ؛ لهٰذا يمين نه د کفارې سبب شو او نه د **تَرَتُّبِ جزاء** ، ليکن پديکښې دا احتمال شته چې د څه عارض د وجې نه قسم پوره نه کړي او حانث شي نو په دغه صورت کښې بيا کفاره هم لازميګې او جزاء هم مرتب کيږي ؛ نو په اعتبار د **مَايَؤُلُ إِلَيه** سره داسبب ګرځې دپاره د کفارې او د تَرَتُّبْ د جزاء ، د دې وجې ديته مونږ سبب وايو دپاره د کفارې **مجازاً** ، لکه پدې قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعۡصِرُ خَمۡرًاۖ﴾[1] په اعتبار د **مَايَؤُلُ إِلَيهِ** سره انګورو ته شراب وئيلے شوې دي ، دغه شان بل ځائے فرمائي: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[2] نبي ﷺ او صحابه کرامو ﷡ ته په اعتبار د **مَايَؤُلُ إِلَيهِ** سره مَيِّتْ وئيلے شوې دي ، دغه شان حديث کښې راځي: ﴿**مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً فَلَهُ سَلَبُهُ**﴾[3] دلته د **قَتِيل** نه مراد کافر دے چې ژوندے وي او د **قَتِيل** اطلاق پرې **مجازاً** شوے په اعتبار د **مَايَؤُلُ إِلَيهِ** سره ، دا بيان ـ چې يمين او تعليق سبب دے **مجازاً** په اعتبار د **مَايَؤُلُ إِلَيهِ** سره ـ زمونږ په نزد دے او امام شافعی ﷬ دا د سبب دويم/۲ قسم ـ **سبب فيه معنى العلة** ـ ګرځولے دے ؛ ځکه هغه وائي چې د يمين په وجه باندې کفاره يا جزاء راځي په وقت د وجود د حنث او شرط کښې ، نو دا وجود د حنث او وجود د شرط فِي الحال سببونه شو ، علل نه دي د وجې د تَأَخُّر د حکم نه تر وجود د حنث او شرط پورې ؛ ځکه که علت شی نو بيا چې کله هم انسان قسم وکړي نو پکار ده چې کفاره پرې راتلے يا تعليق وکړي نو جزاء پرې راتلے ، خو هر واحد کښې معنٰى د علت شته ؛ ځکه دا يمين مؤثر دے په وقت د وجود د حنث کښې او دا تعليق مؤثر دے په وقت د وجود د شرط کښې او کوم شیء چې اثر کوي نو هغې ته علت وائي.

﴿و عندنا لهٰذ المجاز﴾ ددې ځائے نه اختلاف ذکر کوي په درميان د أئمؤ زمونږ کښې ، چې يو طرف ته امام زُفَر ﷬ دے او بل طرفته أئمه ثلاثة امام ابوحنيفة ، امام ابويوسف او امام محمد ﷭ دي ، د أئمؤ ثلاثؤ په نزد باندې دا سبب مجازي داسې سبب مجازي دے چې شبهة د حقيقت پکښې شته او د امام زُفَر ﷬ په نزد باندې دا سبب مجازي محض دے شبهه د حقيقت پکښې نشته ، د دې نه دا

[1] سورة يوسف،الأية:۳۶.
[2] سورة الزمر،الأية:۳۰.
[3] موطأ امام مالک الأعظمي (۳/ ۶۴۸).

خبره معلوم شوه چې امام شافعی ﷫ په سبب مجازي کښې افراط کړے وو او امام زُفَر تفريط وکړو او أئمۀ ثلاثۀ اعتدال وکړو. ﴿و يتبين ذٰلک﴾ ثمره د اختلاف ذکر کوې ؛ چې يو سړې خپلې خزې ته تعليق وکړو د طَلقات ثلاثۀ: «إن دخلت الدار فأنتِ طالق» او بيا يې دا خزه طلاقه کړه په طلقات ثلاثۀ سره تنجيزاً «أنتِ طالق ثلاثاً» نو دا خزه مغلظة شوه ، دې خزې د بل خاوند سره نکاح وکړو او د صُحبت نه بعد هغې طلاقه کړه ، عدت يې تير شو او دوباره د اوّل خاوند په نکاح کښې راغله ، نو آيا دا خزه هغه کور ته په داخليدو سره په درې/۳ طلاقو طلاقيګې او که نه طلاقيګې؟ د امام زُفَر ﷫ په نزد طلاقيګې او د أئمۀ ثلاثۀ په نزد نه طلاقيګې ، دليل د أئمۀ ثلاثۀ دپاره دا دے چې يو سړے خزې ته اوائې: «إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً» نو دا تعليق سبب مجازي دے خو داسې سبب مجازي دے چې پديکښې معنٰی د شبهې د سبب حقيقی شته ، هغه شبهة هم دا چې دا سبب مجازې مُوصِل شي دپاره د حکم چې هغه طلاق واقع کيدل دې او حقيقت کښې خو دا قانون دے چې دا تقاضا د محل کوې ، لکه د يو شیء مالک ګرځې نو د دې معنٰی دا چې ستا په ملک کښې به حقيقتاً دا څيز موجود وې ، هر کله چې پديکښې شبهة د حقيقت شوه نو دا ددې تقاضا کوې چې دا تعليق به هله صحيح وې چې د دې سړې ملکيت وې پدې خزه باندې ، خو کله چې دې سړې تنجيزې درې/۳ طلاق ورکړه نو مليکت ختم شو او چې مليکت ختم شو نو تعليق هم ختم شو ، نو په دخول د دار سره دا خزه نه طلاقيګې ؛ ځکه تقاضا د ملکيت او محل کوې او هغه په تنجيز سره ختم شوے دے ، امام زُفر ﷫ وائې چې دا سبب مجازي محض دے پديکښې شبهة د حقيقت نشته ، چې کله پديکښې شبهة د حقيقت نشته نو دا د محل تقاضا نه کوې د ملکيت په اعتبار سره ، بلکه د محل تقاضا کوې د ذمة په اعتبار سره او دا ددې حالف په ذمة باندې دے ، حَالِف صحيح سالم دے او دا تعليق هم ددې تقاضا کوې چې يو محل پورې قائم شي ، نو په ذمة د حَالِف پورې دا قائم دے ، په تنجيز سره ختم نه شو چې نه دے ختم او دا خزه داخله شوه کور ته نو طلاق به واقع کيږې ؛ ځکه د دخول الدار په وقت کښې دا خزه د دې خاوند په ملک کښې ده او طلاق تقاضا د ملک کوې خو د واقع کيدو په وقت کښې او پاتې د وجود نه مخکښې نو دا تعليق دے پديکښې شبهة د حيققت نشته د محل ؛ يعني د ملکيت تقاضا نه کوې.

﴿کالمغصوب﴾ دا ددې دپاره نظير پيش کوې ، چې يو سړے د بل سړې نه يو څيز غصب کړې ، که دغه شیء مغصوب موجود وو نو هغه به ورکوې او که هغه هلاک شوے وو ، نو بيا به د هغې قيمت ورکوې ، نو دلته دا مغصوب مضمون بالقيمة دے په وقت د هلاکت کښې ، خو چې کله نه وې هلاک شوے او موجود وې نو پديکښې هغه شبهة د قيمت شته ، نو دغه شان دا تعليق چې بِرّ پرې ونه شي نو دا مضمون بالجزاء دے ، لهٰذا فی الحال چې په حالت د بِرّ کښې دے نو هم به دا مضمون

بالجزاء وې ، ځکه د دې شبهة ده پکښې چې دغه طلاق واقع شی او طلاق خو ملک غواړې ، نو فی الحال دا مقتضي د ملک شو ، یعنی په طریقه د شبهې سره دا مقتضي د ملک شو ، لکه څنګه چې دغه عین نه وې هلاک شوے نو پدیکښې شبهة د قیمت ده او دلیل پرې دا دے چې که مالک دې غاصب لره د قیمت نه بَرِئ کوې نو برئ کولے شي یا دا غاصب د دې مغصوب په عوض کښې مالک ته کفیل ورکوې نو هم صحیح کیږې یا ددې قیمت په عوض کښې ورسره په رهن کښې څه شیء ږدي نو هم صحیح کیږې ، دا درې امور چې جائز شو نو دا ددې وجې نه چې فی الحال چې دا عین قائم دے نو پدیکښې شبهة د علت شته ، دغه شان دلته هم دا کوم څیز چې **مضمون بالبر** دے نو فی الحال پدیکښې شبهة د دغه ثبوت د جزاء شته چې هغه طلاق واقع کیدل دې او طلاق په ملک کښې واقع کیږې ، نو هر کله چې د تعلیق سببیت ختم شو ؛ ځکه د تنجیز په ذریعه سره هغه شبهة د مینځ نه پورته شوه ، دا خزه د ملک نه اوتله محل او ملک ختم شو ، چې محل او ملک ختم شو ؛ نو تعلیق هم ختم شو.

﴿بخلاف تعليق الطلاق﴾ امام زُفَر ﷺ یو دلیل پیش کړے نو مصنف ﷺ د هغې جواب کوې ، دلیل دا دے چې دا تعلیق د طلاقو دا پشان د تعلیق د طلاق بِالملک دے او چونکه هلته خو په وقت د تعلیق کښې محل نشته او نه د محل تقاضا کوې ، بلکه په وقت د **وجود الشرط** کښې محل غواړې او دغه تعلیق بِالإتفاق صحیح دے ؛ نو دا **متنازع فیه** مسئله هم د محل مُحتاج نه ده ، د محل د نِشت والې په وجه دې تعلیق باطل نه شي ، لکه یو سړے اجنبې ته اوائې: «**إن نكحتک فأنت طالق**» دا خزه د دې سړې په ملک کښې نه ده او دا ابتداءً تقاضا د ملکیت نه کوې ، نو دغه شان چې یو سړے خپلې خزې ته اوائې: «**إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً**» نو دا هم بقاءً د ملکیت تقاضا نه کوې ، ځکه ابتداء ګرانه ده او بقاء په نسبت سره ابتداء ته ګرانه نه ده ، هر کله چې دا تعلیق ابتداءً تقاضا د ملکیت نه کوې نو بقاءً به په طریقه اولیٰ سره تقاضا د ملکیت نه کوې ، بیا چې کله دې سړې تنجیز وکړو نو د تنجیز د دې تعلیق سره هیڅ تعلق نشته چې هغه باطل کړې ، چې تعلیق يې باطل نه کړو ، نو اوس چې کله هم دغه تعلیق موجود شي نو د وجود په وقت کښې ملکیت غواړې او د وجود په وقت کښې ملکیت شته پس د نکاح ثاني نه ، لهٰذا خزه به طلاقیګې په وقت د **دخول الدار** کښې ، مصنف ﷺ جواب کوې چې دا قیاس د دې خبرې چې یو سړے خپلې خزې ته اوائې: «**إن دخلت الدار فأنت طالق**» په **تعليق الطلاق بالملک** باندې چې: «**إن نكحتک فأنت طالق**» دے ، قیاس مع الفارق دے ؛ ځکه په «**إن نكحتک فأنت طالق**» کښې دا شرط داسې شرط دے چې پدیکښې معنیٰ د علت ده ؛ ځکه طلاق چې واقع کیږې نو هله چې **ملكية النكاح** راغلے وې ، نو دا **ملكية النكاح** مؤثر دے په وقوع د طلاقو کښې او چې ملکیت د نکاح نه وې نو طلاق نه راځي او کوم شیء چې مؤثر وې نو هغې ته

علت وائي ، نو دا شرط مؤثر دے په حکم کښې ، لهٰذا دا داسي شرط شو چې پدیکښې معنیٰ د علت ده ؛ نو په مثال مذکور کښې نکاح د طلاق دپاره علة العلة شو او دا په حکم د علت کښې وي ، او حکم د علت نه مخکښې نه شي موجود کیدے ، لهٰذ «إن نكحتكِ» شرط په معنیٰ د علت د حکم د بُطلان تقاضا کوي او بُطلان د حکم د عدم محل تقاضا کوي ، نو ددې شرط د علت په حکم کښې کیدل د هغه سببیت معارض دي کوم مشابهت چې ثابت دے مخکښې د تَحَقُّقْ د شرط نه ، نو د دواړو په مینځ کښې تعارض شو او قانون دا دے چې: «إذا تعارضا تساقطا» هر کله چې دواړه ساقط شو نو د محل د موجود کیدو شرط به نه وي او چې کله ددې شرط نشته نو د محل د نِشت والي په وجه تعلیق نه باطلیګي ، بلکه باقي به وي ، هر کله چې تعلیق باقي پاتې شو نو د شرط په موجود کیدو سره به به طلاق واقع کیږي ، خالص یمین پاتې شو او خالص یمین ذمة د حَالُفْ غواړي ، حالف موجود دے ، هغه تقاضا د ملکیت او محل نه کوي ، نو د دې تعارض د وجې نه په دغه صورت کښې ملکیت او محل ختم شوے دے.

صاحب د منار دا قسم ـ چې په هغې کښې د احنافو په خپل درمیان کښې اختلاف دے ـ څلورم/٤ قسم ګرځولے دے ، یعني سبب چې په هغې کښې شبهة د حقیقت وي ، خو د مصنف ﷫ به نزد باندې دا مستقل قسم نه دے بلکه دا په سبب مجازي کښې داخل دے.

وَ أَمَّا العِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ وُجُوبُ الحُكْمِ إِبْتِدَاءً، وَذٰلِكَ مِثْلُ البَيْعِ لِلمِلكِ وَالنِّكَاحِ لِلحِلِّ وَالقَتْلِ لِلقِصَاصِ، وَلَيْسَ مِنْ صَفَةِ العِلَّةِ الحَقِيْقِيَّةِ تَقَدَّمُهَا عَلىَ الحُكْمِ بَلِ الوَاجِبُ إِقْتِرَانُهُمَا مَعاً، وَذٰلِكَ كَالإِسْتِطَاعَةِ مَعَ الفِعْلِ عِنْدَنَا فَإِذَا تَرَاخَى الحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِي البَيْعِ المَوْقُوفِ وَالبَيْعِ بَشَرْطِ الخِيَارِ كَانَ عِلَّةً إِسْماً وَمَعْنىً لَا حُكْماً وَدَلَالَةُ كَوْنِهِ عِلَّةً لَا سَبَباً أَنَّ المَانِعَ إِذَا زَالَ وَجَبَ الحُكْمُ بِهِ مِنَ الأَصْلِ حَتّٰى يَسْتَحِقَّهُ المُشْتَرِي بِزَوَائِدِهِ

ترجمه: او هر چې علت دے نو دا په شریعت کښې عبارت دے د هغه څیز نه چې نسبت کیدے شي دیته د وجوب د حکم ابتداءً بغیر د واسطي نه او دا لکه: بیع شوه دپاره د ملک او نکاح شو دپاره د حِل او قتل شو دپاره د قصاص او نه دے صفت د علت حقیقیة مخکښې والے د دې علت حقیقی په حکم باندې ، بلکه واجب یوځائے والے دعلت او د حکم دے معاً او دا پشان د استطاعت دے د فعل سره زمونږ په نزد باندې ، پس کله چې وروسته شي حکم د وجې د یو مانع نه ، لکه: په بیع موقوف کښې او په **بیع بشرط الخیار** کښې نو دا علة دے اسماً او معنیً خو حُکماً نه دے او دلالة د کون د هر واحد علت دے سبب نه دے ، کله چې زائل شی مانع د حکم نه نو ثابتیګي حکم په دغه هر واحد د دې بیع سره ، حتّٰی چې مستحق ګرځي مشتري د مبیعې سره د زوائدو د هغې نه*

تشریح: ﴿و أما العلة..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصیل د یو قسم د احکام وضعیۀ نه چې هغه سبب وو نو شروع یې وکړه په تفصیل د دویم/٢ قسم د احکام وضعیۀ کښې چې هغه علت دے ؛ ځکه

تفصیل بعد الإجمال أوقع فی الذهن وي ، تفصیل کښې يې پدې مقام کښې ځکه ذکر کړو چې په اجمال کښې پدې مقام کښې وو دپاره د دې چې اجمال او تفصیل موافق شي او تفصیل داسې کوې چې تعریف د علت به وکړې ، وضاحت بالمثال به وکړې ، اقسام د علت به ذکر کړې ، تفصیلات د دغه اقسامو به وکړې او بیا به پدې باندې تفریعات وکړې مع الأمثلة.

علة په لغت کښې په معنٰی د مُغَیِّر سره راځې ، د دې وجې نه مرض ته علت وائې او مریض ته علیل وائې ، وجه دا ده چې مرض په انسان کښې تغیر راولې د حالت د قوت نه حالت د ضُعف ته ، مصطلح علت کښې هم معنٰی د تغیر ده او بعضې وائې په معنٰی د **مؤثر فی الشیء** سره راځې ، مصطلح علت هم مؤثر فی الحکم وي او په اصطلاح د شرع کښې دا عبارت دے د هغه شیء نه چې نسبت کیدے شي دیته د وجوب د حکم ابتداءً بغیر د واسطې نه ﴿عما یضاف إلیه وجوب الحکم﴾ سره احتراز وکړو د شرط نه ؛ ځکه شرط ته هم د حکم اضافت کیږې خو دوجوب نه بلکه د وجود د حکم ﴿إبتداءً﴾ سره احتراز وکړو د علاّمی او سبب نه او علة العلت نه ؛ ځکه علامې ته بالکل نسبت نه کیږې ، سبب او علة العلت ته نسبت د حکم کیږې خو په واسطه د علت سره ، بالذات او ابتداءً ورته نه کیږې.

﴿وذٰلک مثل البیع﴾ وضاحت بالمثال کوې ، او دغه مذکور چې علت دے یا هغه شیء چې هغې ته اضافت د وجود الحکم کیږې ابتداءً ، لکه: بیع شوه دپاره دملک یا نکاح شو دپاره د حِل یا قتل شو دپاره د قصاص ، بیا علت اوّلاً په دوه/۲ قسمه دے **۱ـ** علت حقیقی چې علت کامله ورته هم وائې **۲ـ** علت غیر حقیقی چې علت قاصرة ورته هم وائې ؛ علت حقیقی کښې درې/۳ خبرې ضرورې دې ، چې دا علت به اسماً هم وي ، معنًی به هم وي او حُکمًا به هم وي ؛ اسمًا مقصد دا چې د دې وضع شوې وي دپاره د حکم ، او د حکم نسبت دیته کیږې ، او د معنًی مقصد دا چې دا مؤثر وي په حکم کښې ، او د حکمًا مقصد دا چې دا د علت سره مَعِی وي ، یعنی چې کله علت موجود شي نو تخلف د معلول د علت نه نه کیږې ، دا درې/۳ اوصاف چې په کوم علت کښې وو نو دیته دوئ علت حقیقیة او کاملة وائې او چې داسې نه وي نو هغې ته دوئ علت قاصرة او غیر حقیقي وائې ، چې د هغې شپږ اقسام دي «**سَیَجِیءِ إِنْ شَاءَ الله تعالی**» مصنف ﷬ دا مثال دپاره علت حقیقی ذکر کړے دے ، بیع علت دے دپاره د ملک ؛ ځکه د بیع وضع شوې ده دپاره د ملک او د ملک اضافت دې یبع ته کیږې او دغه بیع مؤثر ده په ملک کښې او چې کله بیع وشي نو سمدست ورسره ملک راځې ، تخلّف د دې ملک چې حکم او معلول دے دخپل علت نه نه کیږې ، نو دا بیع علت شو هم اسمًا ، هم معنًی او هم حُکمًا ، دغه شان نکاح علت حقیقی دے ؛ ځکه د دې وضع شوې ده دپاره د حِل دا

اسمًا شو او مؤثر دے په حل کښې چې نکاح نه وې نو حِل نه راځي دا معنًى شو ، او حِل ورلره حُکم دے چې کله نکاح وشي نو حِل راشي ، دغه شان قتل هم د قصاص دپاره علت حقيقي دے.

﴿و ليس مِن صفة العلة﴾ غرض د مصنف ﷺ يوه/۱ اختلافي مسئله ذکر کول دي چې تقدّم د علت په حکم باندې په اعتبار د زمان سره واجب دے او که نه دے واجب؟ نو علت دوه/۲ قسمه راځي ، يو/۱ ته علت عقلية وائي ؛ په علل عقليو کښې اتفاق دے چې علت په د خپل معلول او حکم سره مَعِي وي ؛ ځکه علل عقلية اعراض وي او عرض قائم بالغير ته وائي محل غواړي او محل هم د هغې دپاره دا معلول وي ، لکه: حرکت د يد چې علت دے دپاره د حرکت د مفتاح ، چې حرکت د يد وشي نو حرکت د مفتاح به ورسره يو ځائے راځي او چې مونږ دا يو ځائے نه کړو نو وجود د عرض راځي بغير د محل نه او دا ناجائز دے ، دويم/۲ علل شرعية دي پديکښې اتفاق دے چې دا علت د معلول او د حکم نه رتبةً مقدّم وي خو پديکښې اختلاف دےچې زماناً به دا علت د خپل معلول سره يو ځائے وي که مقدّم به وي ؛ بعضي علماء وائي چې په علل شرعيو کښې علت د خپل معلول نه مقدّم کيدے شي په اعتبار د زماني سره او دليل دا وائي چې علل شرعية جواهر دي او جوهر قائم بِذاته ته وائي ، محل نه غواړي نو تقديم يې کيدے شي د خپل معلول او حکم نه ، ليکن د محقيقينو او جمهورو په نزد باندې تقديم د علت شرعيه په معلول باندې په اعتبار د زمانې سره جائز نه دے ؛ ځکه دا علل شرعية پشان د اعراضو دي ، نو څنګه چې په علل عقليو کښې تقدّم جائز نه وو نو پديکښې هم جائز نه دے ﴿و ذٰلک کالإستطاعة..﴾ لکه څنګه چې د اهل سنت والجماعت په نزد باندې قدرت به د فعل سره مَعِي وي نو دغه شان د علت شرعيو سره به هم حکم مَعِي وي ، بيا استطاعت په دوه قسمه دے **١ـ استطاعت حقيقي**: دا عبارت دے د استجماع د شرائطو د تأثير نه دا به دفعل سره مَعِي وي ؛ ځکه دا عرض دے ، دوه/۲ زمانو کښې نه شي پاتې کيدے **٢ـ استطاعت مجازي**: دا په معنٰى د **سلامة الآلات و الأسباب** سره راځي ، دا د فعل نه مخکښې هم راتلے شي او يو ځائے ورسره هم راتلے شي. ﴿عندنا﴾ ځکه وائي چې د بعضو په نزد باندې دا د فعل نه مقدّم وي ، دا تفصيل وو د علت حقيقية او کاملة ، دويم/۲ قسم علت قاصرة دے دا په شپږ/٦ قسمه راځي ، درې/۳ قسمه فُرادىٰ دي: ١ـ علت وي اسمًا خو حکمًا او معنًى نه وي ٢ـ علت معنًى وي خو اسمًا او حکمًا نه وي ٣ـ علت حُکمًا وي خو اسمًا او معنًى نه وي او درې/۳ قسمه مثنّٰى دي: ١ـ اسمًا معنًى علت وي خو حکمًا نه وي ٢ـ اسمًا حُکمًا وي خو معنًى نه وي ٣ـ معنًى حُکمًا وي خو اسمًا نه وي ، مصنف ﷺ د دې دپاره امثله ذکر کوې.

﴿فإذا تراخا الحکم﴾ هر کله چې وروسته شي حکم د وجې د يو مانع نه ، لکه: په بيع موقوف کښې چې بيع د فضولي ورته هم وائي او په بيع بخيار الشرط کښې ، دا مثال دے دپاره د هغې چې

اسمًا او معنًى علت وې خو حُكمًا نه وې، بیع موقوف او بیع د فضولي دیته وائي چې یو سړے د بل سړې یو شیء خرڅ کړې بغیر د إذن د هغې نه، فضولي هغه چاته وائي چې نه اصیل وې، نه ولي وې او کفیل د اصیل هم نه وې او موقوف پدې معنٰی سره چې دا بیع د مالک په إذن سره موقوف ده، که مالک اجازت وکړو نو بیع به نافذ کیږې او که مالک اجازت ونه کړو نو بیع به نه نافذ کیږې، او بیع بخیار الشرط مقصد دا چې بائع په مشترې باندې مبیعه خرڅه کړې، خو دا ورته اوائي چې زما دپاره به د دری/٣ ورځو اختیار وې، نو پدې مقام کښې دا بیع موقوف او بیع بشرط الخیار اسمًا او معنًى علت دے خو حُكمًا نه دے، علت اسمًا ځکه دے چې د بیع وضع شو ده دپاره د ملک او دملک نسبت هم دیته کیږې او معنًى علت ځکه دے چې بیع مؤثر ده به ملک کښې چې بیع وې نو ملک راځي، خو حُكمًا نه ده؛ ځکه حکمًا هغې ته وائي چې تَخَلُّف د معلول دعلة نه، نه وې شوے او پدې صورت کښې د بائع ملک او د مشترې ملک نه راځي، مانع موجود دے په یو کښې توقف په إذن د مالک او په بل کښې اختیار د شرط، نو تأخر د حکم وشو د علت نه د وجې دمانع نه، نو دا حکمًا علت نه دے لهٰذا دیته به علت قاصرة وایو.

﴿ودلالة کونه علة﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دفع د سوال ده، سوال دا دے چې دا نسبت دحکم پدې ماده مذکوره کښې ـ بیع موقوف او بیع بشرط الخیار ـ چې څنګه علت ته کیږې نو دغه شان نسبت د حکم سبب ته هم کیږې، نو تاسو چې دا بیع موقوفه او بیع بشرط الخیار علت قاصرة ګرځوئ نو سبب یې ولې نه ګرځوئ؟ **جواب**: داسې نه شو کولے؛ ځکه کله چې دا مانع زائل شو، لکه مالک اجازت وکړو یا یې اختیار ختم کړو چې بیع تامه ده؛ نو ملک د مشترې به راځي د هغه وقت نه چې د کوم وقت نه یې عقد کړے دے، حالانکه په سبب کښې د حین د عقد نه ملک نه راځي. ﴿حتّٰی یستحقّه..﴾ دا پرې تفریع کوې، چې دا مشترې به د مبعي مالک وې سره د زوائدو د هغې نه، که زوائد متصله وې او که منفصله، لکه: فضولي غوا خرڅه کړه او د مالک د إذن نه مخکښې د مشترې سره د هغې بچے وشو، بیا مالک اجازت وکړو، نو د مشترې ملک په مبیعة باندې هم راځي چې غوا ده او په بچي باندې هم راځي؛ ځکه دا د مشترې په ملک کښې دحین د عقد نه حسابیګې.

> وَ كَذٰلِکَ عَقْدُ الإِجَارَةِ عِلَّةٌ إِسْماً وَ مَعْناً لَا حُكْماً وَ لِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الأُجْرَةِ لٰكِنَّهٗ يَشْبَهُ الأَسْبَابَ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الإِضَافَةِ حَتّٰى لَايَسْتَنِدُ حُكْمُه، وَكَذٰلِکَ كُلُّ إِيْجَابٍ مُضَافٌ إِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ إِسْماً وَمَعْنىً لَاحُكْماً لٰكِنَّه يَشْبَهُ الأَسْبَابَ

ترجمه: *او پشان د بیع موقوف او بیع بشرط الخیار عقد اجاره ده چې دا علة دے اسماً او معنیً، حکماً نه دے او د دې وجې نه صحیح دے په تعجیل سره ورکول د اجرت، لیکن دا عقد د اجاري

مشابهت ساتي د اسبابو سره د وجې دهغې نه چې پديکښې معنٰی د اضافت او نسبت ده ، حتّٰی چې نه منسوب کيږي حکم د دې وقت د اجارې ته او پشان د عقد د اجارې هر ايجاب دے چې د هغې نسبت شوے وې يو وقت ته ، ليکن دا مشابهت ساتي د اسبابو سره*

تشريح: ﴿و كذٰلک عقد الإجارة﴾ دا بل مثال ذکر کوې د علة قاصرة دپاره چې عقد الأجارة ده ، يوه/١ بيع ده دا تمليک د عين بِالعوض ته وائي ، دويم/٢ هبة ده دا تمليک د عين بِلَاعوض ته وائي ، دريم/٣ عارية دے دا تمليک د منفعت بِلاعوض ته وائي او څلورم/٤ اجارة ده دا تمليک د منفعت بالعوض ته وائي ، لکه: يو/١ اٰجِرْ مستأجِر ته مکان ورکړې په اجرت باندې ، نو دا مستأجِر د دې کور د ذات مالک نه ګرځي بلکه دا مالک ګرځي د منفعت د دې کور ؛ نو دا عقد د اجارې علت دے دپاره د خپل حکم ، چې هغه ملک د منفعت دے دپاره د مستأجِر او ملک د اجرت دے دپاره د اٰجِر ، نو اجاره د دې دپاره علت دے اسماً ؛ ځکه د عقد اجارې وضع شوې ده دپاره د ملک د منفعت او اجرت ، او د ملک د منفعت او اجرت نسبت هم دې اجارې ته کيږي ، او معنیً هم علت دے ؛ ځکه دا عقد د اجارې مؤثر دے پدې حکم کښې چې ملک د منفعت او ملک د اجرت دے ، خو حُکماً نه دے ؛ ځکه دغه حکم په منافعو باندې راځي او منافع فی الحال معدوم دي ، دا چې موجوديګي نو **آنًا فَآنًا** او **شَيئًا فَشَيئًا** موجوديګي ، که دا حکماً علت وے ، نو پکار دا وه چې فی الحال دا مستأجِر مالک د منفعت ګرځيدلے وے او اٰجِر مالک د اجرت ګرځيدلے وے ؛ ځکه حکماً کښې تخلّف د حکم د علت نه ، نه کيږي. ﴿و لهٰذا صحَّ﴾ دا پدې باندې تفريع کوې ، چې دا عقد د اجارې علت دے اسماً او معنیً ؛ نو که دا مستأجِر مالک مکان ـ اٰجِر ـ ته د مياشت پوره کيدو نه مخکښې اجرت ورکوې نو ورکولے شي.

﴿لٰکِنَّه يشبه الأسباب﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د توهم ده چې ناشی دے د کلام سابق نه ، وهم دا دے چې دا عقد د اجارې مصنف ﷺ پشان د بيع موقوف او بيع بشرط الخيار وګرځولو ، بيع موقوف او بيع بشرط الخيار حقيقی علت وو ، داسې علت نه وو چې مشابه وې د اسبابو سره ، نو دا عقد د اجارې به هم علت حقيقی وې مشابه بالسبب به نه وې ، هر کله چې دا علت محضه شو پشان د بيع موقوف او بيع بشرط الخيار نو د هغې سره يو ځائے ذکر کول پکار وو، جدا يې ولې ذکر کړو؟

جواب: مصنف ﷺ په ﴿لٰکنه﴾ سره جواب کوې ، چې: دا پشان د بيع موقوف او بيع بشرط الخيار نه دے ؛ ځکه هغه علت محضه وو او دا داسې علت دے چې مشابهت ساتي د اسبابو سره ، دويم/٢ غرض د مصنف ﷺ فرق ذکر کول دي په درميان د علت محضه او هغه علت چې مشابه بالأسباب وې په دوه/٢ طريقو سره ، يو/١ دا چې په علت محضه کښې نسبت د حکم داسې يوی/١ زمانې ته کيږي چې هغه زمانه واقع شوې وې په درميان د دغه علت او حکم کښې او علت مشابه بالأسباب

كښې نسبت د حكم يوى/۱ داسي زمانې ته كيږي چې زمانه متخلل او واقع شوې وې په درميان د علت او حكم كښې ، لكه: اَجِر عقد د اجارې وكړو د مستأجِر سره د يوى/۱ مياشتې دپاره ، نو عقد د اجارې علت دے او تمليک د منفعت او د اجرت حكم دے ، نو د حين د عقد نه تر آخر مياشت پورې دې ټولې زمانې ته د دې حكم نسبت كيږي ، په خلاف د بيع موقوف او بيع بشرط الخيار چې د دوئ په درميان كښې چې كومه زمانه ده نو هغې ته نسبت د حكم نه كيږي ، دا فرق يې په ﴿لما فيه معنى الإضافة..﴾ سره ذكر كړو ، دويم/۲ فرق دا دے چې دعلت فِي معنَى السبب د حكم نسبت زمانې د وجود العلته ته نه كيږي او دعلت محضه د حكم نسبت زمانې د وجود العلت ته كيږي ، لكه: په بيع موقوف او بيع بشرط الخيار كښې چې كله مانع ختم شو ، نو ملک د مشترې په مبيعه باندې د حين د عقد نه راځي ، په خلاف د عقد اجارې ؛ ځكه عقد داجارې كښې چې كله زمانه پوره شي ، نو د حكم نسبت زمانې دعقد د اجارې ته نه كيږي بلكه دې ټولې زمانې ته نسبت كيږي.

﴿و كذٰلک كل ايجاب﴾ دا مصنف ﷫ يو قانون ذكر كوې چې پدى سره معرفت راځي دعلت محضة او د هغه علت چې مشابهت ساتې د اسبابو سره ؛ چې هر هغه ايجاب چې د هغې نسبت شوے وې وقت ته ، نو دا به علت وې اسماً او معنىً نه حُكماً ، لكه: يو/۱ سړې خپلې خزې ته اوئيل: «**أنتِ طالق غداً**» پديكښې نسبت وقت ته وشو چې غَدْ دے او دا «**أنت طالق**» علت دے اسماً ؛ ځكه ددې وضع شوې ده دپاره د وقوع د طلاق او د وقوع د طلاق نسبت هم ديته كيږي او معنىً هم علت دے ؛ ځكه پديكښې تأثير كوې چې پدى سره دا خزه طلاقيګې ، خو حُكماً علت نه دے ؛ ځكه حُكماً كښې چې علت راشي نو معلول راځي او چې سړے «**أنت طالق**» اوائې نو طلاق فى الحال نه واقع كيږي ﴿لٰكنَّه يشبه الأسباب﴾ ليكن دا مشابهت ساتې د اسبابو سره پدې شان چې كله طلاق واقع شي نو د وقوع د طلاق نسبت فقط «**أنت طالق**» ته نه كيږي ، بلكه هغه زمانې ته هم كيږي چې د «**أنت طالق**» اضافت ورته شوے دے ، دغه زمانه مُتخلل شو ده په درميان د حكم او علت كښې ، نو نسبت د حكم هغه زمانې د ايجاد د علت ته نه كيږي ، بلكه چې كله **غَدْ** راغلو نو طلاق به واقع كيږي په خلاف د علت محضه ؛ ځكه په هغې كښې نسبت زمانې د وجود العلة ته كيږي.

وَكَذٰلِکَ نِصَابُ الزَّكوٰةِ فِى أَوَّلِ الحَولِ عِلَّةٌ إِسْماً؛ لِأَنَّهُ وُضِعَ لَه وَمَعنًى؛ لِكَونه مُؤَثِّراً فِى حُكْمِه؛ لِأَنَّ الغِنَاءَ يُوجِبُ المُوَاسَاةَ لٰكِنَّه جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخىٰ حُكْمُه أَشْبَهَ الأَسْبَابَ أَلَا تَرىٰ أَنَّه إِنَّمَا تَرَاخىٰ إِلىٰ مَالَيْس بِحَادِثٍ بِه، وَإِلىٰ مَا هُوَ شَبِيهٌ بِالعِلَلِ، وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِياً إِلىٰ وَصْفٍ لَايَسْتَقِلُّ بِنَفْسِه أَشْبَهَ العِلَلَ وَكَانَ هٰذِه الشُّبْهَةُ غَالِباً؛ لِأَنَّ النِّصَابَ أَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ وَمِنْ حُكْمِه أَنَّه لَايَظْهَرُ وُجُوبُ الزَّكوٰةِ فِي أَوَّلِ الحَوْلِ قَطْعاً بِخِلَافِ مَاذَكَرْنَا مِنَ البُيُوعِ، وَلَمَّا أَشْبَهَ العِلَلَ وَ كَانَ ذٰلِکَ أَصْلاً كَانَ الوُجُوبُ ثَابِتاً مِنَ الأَصْلِ فِى التَّقْدِيْرِ حَتّٰى صَحَّ التَّعْجِلُ لٰكِنَّه يَصِيرُ زَكوٰةً بَعْدَ الحَوْلِ

ترجمه: *او دغه شان نصاب د زکوٰة هم دے په اوّل د کال کښې چې دا علت دے اسماً ؛ ځکه دا نصاب وضع شوے دے دپاره د وجوب الزکوٰة او علت دے معنیً د وجې د کيدلو دنصاب نه مؤثر په حکم خپل کښې ، ځکه مالداري واجبوې احسان کول د فقراء سره ، ليکن دا نصاب ګرځولے شوے دے علت په صفت د زيادت سره ، پس کله چې وروسته شو حکم ددې نصاب صفت د نماء ته ؛ نو مشابه شو دا نصاب د اسبابو سره ، آيا ته نه ګورې شان دا دے ، خبره دا ده او بله نه ده روسته شوے دے حکم هغه څيز ته چې نه دے پيدا کونکے په نصاب سره او هغه څيز ته چې مشابه دے د عللو سره ، هر کله چې وو دا حکم وروسته کيدونکے داسې يو وصف ته چې دا وصف مستقل بنفسه نه دے نو دا نصاب مشابه شو د عللو سره ، او کيږي دا شبهة د علت غالب ؛ ځکه نصاب اصل دے او نماء وصف دے او د حکم د نصاب نه دا خبره ده چې شان دا دے نه به ظاهريګې وجوب د زکوٰة په اوّل د کال کښې په قطعي طريقې سره په خلاف د هغې چې مونږ ذکر کړې دي د بيوعاتو نه او کله چې د دې مشابهت د عللو سره او دا علت اصل وو نو وجوب د زکوٰة ثابت دے د اصل نه په فرضي طريقه کښې ، فائده يې دا شوه چې صحيح دے تعجيل ، ليکن دغه زکوٰة مُعَجَّل ګرځې زکوٰة پس د پوره کيدو د کال نه*

تشريح: ﴿و کذٰلک نصاب الزکوٰة﴾ ددې ځائے نه د علت قاصرة دپاره بل مثال ذکر کوې چې هغه نصاب د زکوٰة دے دا علت قاصرة دے ، يعني اسماً او معنیً علت دے خو حکماً نه دے او بيا داسې علت دے چې مشابه بالأسباب دے ، علت اسماً خو ځکه دے چې د نصاب وضع شوې ده دپاره د وجوب الزکوٰة ، او د وجوب الزکوٰة نسبت نصاب ته کيږي ، او معنیً علت داسې دے چې دا نصاب مؤثر دے په حکم کښې چې هغه وجوب الزکوٰة دے ، چې نصاب وې نو وجوب الزکوٰة به وې او چې نصاب نه وې نو وجوب الزکوٰة به نه وې ؛ دا ځکه چې مالدارې واجبوې د فقراؤ او مسکينانو سره احسان کول او د مالدارۍ دپاره شريعت دا نصاب اندازاه مقرر کړې ده چې د نصاب مالک وو نو مالداره دے ، واجب شو پده باندې مواساة د فقير سره چې هغه زکوٰة ورکول دي او د فقراؤ سره د زکوٰة په ذريعه باندې تعاون کول دي او چې د نصاب مالک نه وې نو مالداره نه دے ، مواساة پرې نه دے واجب ، ليکن حکماً علت نه دے ؛ ځکه فی نفسه په نصاب سره وجوب الزکوٰة نه راځي ، بلکه زکوٰة په هغه نصاب کښې راځي چې دا موصوف وې په صفت د نُماء سره او چې موصوف نه وې په صفت د نُماء سره نو بيا پکښې زکوٰة نه دے واجب ، بيا د نُماء دپاره حولان حول قائم مقام ګرځيدلے دے چې يو سړے د نصاب مالک وو او کال پرې تير شو نو نُماء پکښې راغله عام ددې نه که زيادت پکښې په نفس الأمر کښې راغلے وې او که نه وې راغلے ، دليل دپاره ددې حديث دنبی ﷺ دے

چې: ﴿لازكوٰة في مال حتى يحول عليه الحول﴾[1] او د دې دپاره نظير، لكه: سفر كښې خلق قصر كوې، د قصر دپاره اصل علت مشقت دے، خو دا سفر د هغې په ځائے باندې قائم مقام شوے دے عام د دې نه كه مشقت پكښې وې او كه نه وې خو قصر به كوې، نو كه دا علت حُكماً وے بيا خو پكار دا وه چې نفس يو انسان د نصاب مالک شي نو پدى باندې دې زكوٰة واجب شي، حالانكه په نفس نصاب سره پدې باندې وجوب الزكوٰة نه راځي، خو دا تأخير د حكم چې وشو تر حَولَانِ حَول پورې نو دا علامه ددې خبرې ده چې دا علت حكماً نه دے، بيا دا داسى علت دے چې مشابهت ساتې د اسبابو سره، كوم علت چې مشابهت د اسبابو سره ساتې نو د هغې دوه/٢ علاّمې دې ١ـ د علت او د حكم په درميان كښې د زمانې تخلل شوے وې ٢ـ د دغه وجوب نسبت زمانې د وجوب العلة ته نه كيږي، بلكه هغه زمانې ته كيږې چې متخلله ده په درميان د علت او حكم كښې؛ نو دلته هم د نصاب او د وجوب الزكوٰة په درميان كښې تخلّل د حولان حول راغلے دے او د وجوب الزكوٰة نسبت وجود النصاب ته نه دے، بلكه زمانې د حولان حول ته دے. ﴿ألا ترىٰ أنّه..﴾ سره مصنف ﷫ د دې خبرې دپاره تأئيد ذكر كوې چې دا داسى علت دے چې مشابه دے د اسبابو سره، حاصل د تأئيد دا دے چې دا حكم د اصل وروسته شوے دے هغه څه ته چې هغه نه دے ثابتيدونكے په نصاب سره چې هغه نُماء ده او دا نُماء داسى يو/١ وصف دے چې دا په نصاب سره نه راځي؛ ځكه نُماء دوه/٢ قسمه ده يو/١ نُماء حقيقى لكه: نسل زياتيدل ، سورب والے او بچي راؤړل د حيواناتو او دمال زيات والے په تجارت كښې، دويم/٢ نُماء حكمي ده چې هغه حولان حول دے دا په نفس نصاب سره نه ثابتيږي، بلكه نُماء حقيقى د تجارت كولو د وجې نه راځي او نماء حُكمي د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ به صُنعَ باندې كيږي، نو د دې حكم تأخير داسي يو/١ وصف ته شوے دے چې هغه په نصاب سره نه ثابتيږي، يعنى په نصاب سره پكښې زيادت نه راځي نو معلوم شوه چې د علت او حكم په درميان كښې تَخَلُّل او انفصال په يو شيء سره راغلے دے چې هغه نُماء ده او حولان حول د دې په ځائے باندې قائم شوے دے. ﴿ليس بحادث به﴾ سره دفع د يو سوال وشوه چې كله يو سړې بل لره اويشتلو او هغه زخمي شو، نو دا ويشتل علت دے او زخمي كيدل حكم دے، د دې علت او حكم په درميان كښې تَخَلُّل شوے دے د زمانې، حالانكه تاسو دې رَمْيِ ته علت مشابه بسبب نه وايئ؟ **جواب:** پديكښې فرق دے پدې شان چې په نصاب كښې كومه زمانه ده نو دا نصاب په هغې كښې مؤثر نه دے په خلاف د رَمْيِ چې دا مؤثر دے په حكم كښې؛ ځكه ددې په وجه باندې زخمي كيدل راځي. ﴿و إلى ماهو شبيه بالعلل﴾ سره دويم/٢ تأئيد ذكر كوې چې ددې حكم تراخي داسي څيز ته شوې ده چې هغه شبيه بالعلل دے، علت حقيقى نه دے، ځكه تراخي د حكم داسي څيز ته شوې ده چې

---

[1] سنن ابن ماجه (١/ ٥٧١).

قائم بنفسه نه دے او علت حقيقي هغه څيز ګرځي چې هغه قائم بنفسه وي، لهٰذا دا علت به مشابه بالسبب وي، اوس كه دا تأخير د حكم داسې څيز ته شوے وے چې هغه قائم بذاته وے نو دا به بيا سبب حقيقي مونږ ګرځولے.

﴿وكان هٰذا الشبه﴾ سره دفع د سوال كوي چې ستا د كلام نه دا خبره معلوم شوه چې پدې نصاب كښې د سببيت معنٰى هم شته؛ ځكه مشابه بالسبب دے او د علت معنٰى پكښې هم شته؛ ځكه مؤثر دے، نو هر كله چې پديكښې د سببيت معنٰى هم ده او د علت معنٰى هم ده؛ نو ديته سبب مشابه بالعلت ولې نه وائې په ځائے د علت مشابه بالسبب؟ **جواب**: مصنف ﷺ جواب كوي چې داسې نه شو كولے ځكه دا شبهة دعلت غالبه ده پديكښې؛ وجه دا ده چې علت پديكښې د نصاب د وجې نه راغلے دے، نصاب اصل دے او مشابهت بالسبب د نُماء د وجې نه راغلے دے، نُماء وصف دے، وصف تابع وي او اصل متبوع، تابع په مقابله د متبوع كښې كَالعَدم وي، نو د دې وجې نه مونږ متبوع لره اعتبار وركړو.

﴿ومن حكُمه..﴾ ددې عبارت حاصل دا دے چې هر كله دا نصاب علت شو دپاره د وجوب الزكوٰة په وصف د نُماء سره نو دا نصاب علت كامل نه دے، هله به كامل كيږي چې وصفاً نُماء پديكښې راشي چې د هغې دپاره حولان حول قائم مقام شوے دے، لهٰذا په اول دكال كښې دا وجوب الزكوٰة قطعي نه وي، بلكه په مرتبه د جواز كښې وي، دوه/٢ خبرې شوې چې نفس وجوب الزكوٰة شته په مرتبه د جواز كښې خو په مرتبه د قطعيت كښې نشته، نو د هر يوې خبرې به مونږ لحاظ كؤ چې حولان حول نه وي شوے نو د هغې نه مخكښې د دې سړي نه مطالبه د زكوٰة په قطعي طريقې سره نه شي كيدے خو كه د حولان حول نه يې مخكښې وركوي نو وركولے شي؛ ځكه په مرتبه د جواز كښې ثبوت راغلے دے، په خلاف د هغه بيوعاتو كوم چې مخكښې ذكر شوې بيع موقوف او بيع بشرط الخيار چې هلته دغه بيع علت وو خو داسې علت وو چې مشابهت يې د سبب سره نه وو، خو د مالك حق ورسره متعلق وو يا چا چې د ځان دپاره شرط لګولے وو نو هغه مانع ګرځيدلے وو د ثبوت د حكم نه نور حكم په قطعي طريقې سره راغلے وو، بيا چې كله مانع ختم شو نو قطعيت داوّل وهلت نه په خپل حال پاتې شو.

﴿و لَمَّا أشبه العلل﴾ پدې عبارت سره رد كوي مصنف ﷺ په امام شافعي او امام مالك ﷺ باندې، امام شافعي ﷺ وائې چې كله يو سړے مالك دنصاب شو، نو پده باندې وجوب دزكوٰة راغلو په قطعي طريقې سره او وصف د نُماء ته پكښې ضرورت نشته؛ ځكه دا علت يقيني دے بغير د تَوَقُّف نه په وصف د نُماء، وصف د نُماء صرف د يُسر او سهولت دپاره دے او امام مالك ﷺ وائې چې نفس نصاب سره وجوب نه راځي؛ ځكه نفس نصاب بغير د صفت د نُماء نه بالكل علت نه دے نه اسماً او

نه معنًى ، لهٰذ كه د حولان حول نه يې مخكښې زكوٰة وركړو نو زكوٰة نه اداء كيږې ، مصنف ﷺ په دواړو رد وكړو چې پديكښې د هر يو/١ لحاظ شوے دے ، د دې اسم د معنٰى لحاظ به ساتي نو تعجيل جائز شو او د نُماء لحاظ به ساتي نو زكوٰة كښې به هله حسابيګې چې حولان حول وشي.

وَ كَذٰلِکَ مَرَضُ المَوتِ عِلَّةٌ لِتَغَيُّرِ الأَحْكَامِ إِسْماً وَ مَعْنىً إِلَّا أَنَّ حُكْمُه يَثْبُتُ بِه بِوَصْفِ الإِتِّصَالِ بِالمَوتِ فَأَشْبَهَ الأَسْبَابَ مِنْ هٰذَ الوَجْهِ، وَهُوَ عِلَّةٌ فِى الحَقِيقَةِ وَ هٰذَا أَشْبَهُ بِالعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ، وَكَذٰلِکِ شِرَاءُ القَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِىَ مِنْ مُوجَبَاتِ الشِّرىٰ وَ هُوَ المِلْکُ فَكَانَ عِلَّةً يَشْبَهُ السَّبَبَ كَالرَّمِي

ترجمه: *او پشان د نصاب مرض موت هم دے ؛ ځكه دا مرض موت علت دے دپاره د بدلولو د احكامو اسماً او معنىً ، مګر حكم د مرض موت ثابتيګې پدې مرض سره په وصف د اتصال د دې مرض د موت سره نو مشابه شو دا مرض موت د اسبابو سره د دې وجې نه ، او دا مرض علت دے په حقيقت كښې او دا ډير مشابهت ساتې دعللو سره د نصاب نه او دغه شان ـ لكه څنګه چې نصاب الزكوٰة او مرض موت مشابهت ساتې د اسبابو سره ـ شراء د قريب هم ده چې علت دے دپاره د عتق ، ليكن دا علت په يوه واسطې سره ده چې هغه د حكمونو د شراء نه ده او هغه ملک دے ؛ نو شوه دا شراء د قريب علت چې مشابهت ساتې د سبب سره ، لكه: ويشتل*

تشريح: ﴿و كذٰلک مرض الموت﴾ دا بل مثال ذكر كوې د علت قاصرة دپاره چې اسماً او معنىً علت وې خو حكماً نه وې او مشابهت ساتې د اسبابو سره چې هغه مرض موت دے ، چې كله انسان صحت مند وې نو په خپل مال كښې هر قسم شرعي تصرف كولے شي او په هر قسمه تصرف كښې ديته اجازت وركړے شوې وې ، خو چې كله دا انسان په مرض موت كښې مبتلاء شي نو په مرض موت كښې په كل مال كښې بيا تصرف نه شي كولے ، صرف په ثلث مال كښې تصرّف كولے شي ؛ ځكه سعد ابن مالک ﷺ چې د هغه ځامن نه وو صرف لونړه وې د نبي ﷺ نه اجازت طلب كړو د ټول مال د صدقة كولو نو نبي ﷺ هغه منع كړو او د دريمې/٣ حصې اجازت يې ورته وركړو او بيا يې ورته وفرمائيل: ﴿**يا سعد إنک إن تذر ورثتک أغنياء خيرٌ لک مِنْ أن تَذرهُم عالَّة**﴾ ﴿**الثُّلُثُ يَاسَعْدُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ إِنْ تَذَر ذُرِّيَّتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرْهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ**﴾[1] د دې نه دا خبره معلوم شوه چې انسان د مرض موت په وقت كښې محجور ګرځې د تصرف كولو نه په كل مال كښې ، نو دا مرض موت علت شو اسماً ؛ ځكه د دې وضع شوې ده دپاره دهغه حكم چې عجز عَنِ التصرُّف دے فِى كُلِّ المَال او معنىً هم دے ؛ ځكه دا مرض موت مؤثر واقع كيږې په اطلاق او اباحت كښې چې د هغې نه خبره حجر او ممانعت ته اوړې ، خو حُكماً علت نه دے ؛ ځكه حكماً علت هغې ته وائې چې تخلّف د

[1] صحيح البخاري (٥/ ٦٩).

حکم د خپل علت نه ، نه کيږي او دلته دا مرض موت هله علت تام ګرځي او پدې باندې به حکم راځي ـ چې حجر دے عَنِ التَّصرفات ـ چې کله د دې اتصال د موت سره راشي ، چنانچه که يو سړي په مرض الموت کښې وصيت د خپل کل مال د چا دپاره وکړو او هغه مړ نه شو نو دا وصيت د کل مال به نافذ وي او که مړ شو نو کل وصيت به په ثلث کښې نافذ کيږي او ددې مشابهت دے د اسبابو سره ؛ ځکه کوم علت چې مشابه وي د اسبابو سره نو هغه ديته وائي چې د علت او د حکم په درميان کښې تخلل د زماني راغلے وي او دلته هم تخلل د **وصف الإتصال بالموت** ورسره راغلو ، دويم/۲ دا چې نسبت د حکم اولی زماني ته نه کيږي بلکه دغه زماني د تخلل ته کيږي ، نو دلته هم که دا سړے مړ شو ؛ نو نسبت د حکم به دغه مرض الموت ته نه کيږي ﴿و هو علة فی الحقیقة﴾ د دې دا معنٰی نه ده چې دا علت حقيقی دے ؛ ځکه علت حقيقی هغه وي چې علت اسماً ، معنیً او حُکماً وي ، دا اسماً او معنًي علت دے خو حُکماً نه دے ، معنیٰ د دې دا چې دا علت دے او سبب نه دے ﴿و هٰذا أشبه..﴾ غرض د مصنف ﷫ فرق ذکر کول دي په درميان د نصاب کښې چې هغه علت دے دپاره د وجوب الزکوٰة او په درميان د مرض الموت کښې چې دا هم علت دے دپاره د تغيّر د احکامو ، هغه فرق دا دے چې د دې مشابهت د عللو سره ډير زيات دے په نسبت د نصاب ؛ ځکه کومه وصف د مرض الموت مُکَمِّل دپاره د علت دے نو دا وصف د دغه علت ـ مرض ـ نه پيدا شوے او هغه وصف چې هغه مُکَمِّل د علت د نصاب وو نو هغه د نصاب نه ، نه پيدا کيږي ؛ نو معلوم شوه چې مرض موت ډير مشابهت ساتي د علت سره په نسبت سره نصاب ته.

﴿و كَذٰلِکَ شراء القريب﴾ دا بل مثال ذکر کوي د هغه علت دپاره چې مشابهت ساتي د اسبابو سره ، چې هغه شراء د قريب ده دا علت دے دپاره د عتق ، او د سبب مشابه دے ؛ ځکه شراء علت دے دپاره د ملک او شراء د قريب علت د آزادئ دے ، ځکه نبی ﷺ فرمائي: ﴿**مَن ملک ذا رحم محرم منه عتق عليه**﴾ خو دا داسي علت دے چې مشابهت د اسبابو سره ساتي ؛ ځکه د دې علت او د حکم په درميان کښې واسطه راغلې ده چې هغه ملک دے ، البته دا واسطه داسي يو شيء دے چې دا هم د دغه علت د موجباتو نه دے ، دغه شان رَمْيِ هم چې دا علت دے دپاره د **إنزهاق الروح** ، ليکن دا داسی علت دے چې مشابهت ساتي د اسبابو سره ؛ ځکه د دې علت او د حکم په درميان کښې واسطي راغلي دي چې هغه رسيدل د هغه ويشتلے شوي څيز دې خپل موضع ته ، بيا نفوذ کول دې او بيا مرګ راتلل دي ، نو د **إنزهاق الروح** او د ويشتلو په درميان کښې دا څيزونه واسطي راغلي دي ، خو دا واسطه داسي يو څيز دے چې دا هم د دغه علت د موجباتو نه ده ، ځکه دا داسی واسطه ده چې د **رَمْيِ** نه پيدا شوې ده ، بيا چونکه دا واسطي مستقل بنفسه نه دي نو ديته مونږ علت حقيقی نه شو وئيلے ؛ ځکه علت حقيقی هغې ته وائي چې قائم بنفسه وي.

بيا دلته مصنف ﷺ دا ونه وئيل چې دا علت اسماً معنیً دے حکماً نه دے ، نو بعضې علماء وائې دا خبره یې ځکه ونه کړه چې دا هم علت دے اسماً هم معنیً او هم حکماً ، اسماً خو ځکه دے چې د **شراء القريب** وضع شوې ده دپاره د عتق ، او د **رَمْيِ** وضع شوې ده دپاره د **إنزهاق الروح** او معنیً پدې وجه چې دا مؤثر دے ، **شراء القريب** مؤثر ده په عتق کښې او **رَمْيِ** مؤثر ده په **إنزهاق الروح** کښې ، او حکماً علت ځکه دے چې کله هم **شراء القريب** او **رَمْيِ** وشی نو سمدست ورسره حکم راځې چې عتق او **إنزهاق الروح** دے او دا رائے د "**توضيح تلويح**" والا هم ده ، خو نظامې صاحب وائې چې صحيح تحقيق دا نه دے بلکه صحيح تحقيق دا دے چې دا مثال دے دپاره د هغې چې علت اسماً او معنیً وې خو حکماً نه وې ؛ ځکه په يو صورت کښې انفکاک د دې حکم د علت نه کيږي ، هغه دا چې شراء د قريب يو سړے وکړې خو بشرط الخيار ، نو پديکښې سمدست عتق نه راځې ، هر کله چې په يو ځائے کښې انفکاک د حکم نه راغلو نو معلوم شوه چې دا مثال دے دپاره د علت اسماً او معنیً نه حُکمًا، او ذکر یې د دې وجه نه ، نه دے کړے چې په بعضې صورتونو کښې د دې انفکاک نه کيږي ، لکه: بشرط الخيار نه وي.

وَ إِذَا تَعَلَّقَ الحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ آخِرُهُمَا وُجُوداً عِلَّةً حُكماً؛ لِأَنَّ الحُكْمَ يُضَافُ إِلَيهِ لِرُجْحَانِهِ عَلىَ الأَوَّلِ بِالوُجُودِ عِنْدَه، وَمَعْنىً لِأَنَّه مُؤَثِّرٌ فِيهِ، وَلِلْأَوَّلِ شُبْهَةُ العِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا: إِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ ثَبَتَ بِأَحَدِ وَصْفَىْ عِلَّةَ الرِّبَوا؛ لِأَنَّ فِى الرِّبَوا النَّسِيْئَةِ شُبْهَةُ الفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ العِلَّةِ، وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ إِسْماً وَحُكماً لَا مَعْنىً، فَإِنَّ المُؤَثِّرَ هِىَ المُشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ أُقِيمَ مَقَامَهَا تَيْسِيراً، وَإِقَامَةُ الشَّئِ مَقَامَ غَيْرِه نوعَانِ أَحَدُهُمَا إِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِى مَقَامَ المَدْعُوِّ كَمَا فِى السَّفَرِ وَالمَرَضِ، وَالثَّانِى إِقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ المَدْلُولِ كَمَا فى الخَبَرِ عَنِ المُحَبَّةِ أُقِيمَ مَقَامَ المُحَبَّةِ فِى قَولِه: «**إِنْ أَحْبَبْتِنِى فَأَنْتِ طَالِقٌ**» وَ كَمَا فِي الطُّهْرِ أُقِيمَ مَقَامَ الحَاجَةِ فِى إِبَاحَةِ الطَّلَاقِ

ترجمه: *او کله چې تعلق د حکم راشي د دوو/صفتونو سره چې مؤثر وي ، نو کيږي به آخر پدې دواړو وصفينو کښې په اعتبار د وجود سره علت په اعتبار د حکم سره ؛ ځکه نسبت د حکم دې آخر ته کيږي د وجه د رُجحان د آخر نه په اوّل باندې په وجود سره ، او علت دے معنیً ځکه دا مؤثّر دے پدې حکم کښې او د اوّل وصف دپاره شبهة د علل شته ، حتّٰی چې مونږ وايو حرمت د نَسياء ثابتيګي په يو د هغه دوو/۲ وصفينو په علت د ربٰو ؛ ځکه په نسياء کښې شبهة د فضل ده نو ثابتيګي دا ربٰو په شبهې د علت سره ، او سفر علت دے دپاره د رخصت اسماً او حکماً نه معنیً ؛ ځکه مؤثر په ايجاب د رخصت کښې مشقت دے ليکن سبب قائم شوے دے په مقام د مُسبّب دپاره د آسانتيا او قائمول د يو/۱ شيء په ځائے د غير د دې شيء دوه/۲ قسمه دے ، يو/۱ پدې دواړو کښې قائمول د سبب داعي دې په ځائے د رابللے شوې لکه: په سفر او مرض کښې او دويم/۲ قائمول د دليل دې په ځائے د مدلول باندې ، لکه: په خبر کښې چې قائم شوے دے دا خبر په ځائے د محبت باندې پدې قول د

سړي کښې چې خپلې خزې ته اوائي: «**إن أحببتنى فأنت طالق**» او لکه طهر شو چې قائم دے په مقام د حاجت په اباحت د طلاقو کښې*

تشريح: ﴿و إذا تعلّق الحکم﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د امثلو د هغه علت قاصرة نه چې هغه علت اسماً او معنیً وي او حکماً نه وي نو شروع يې وکړه په هغه علت چې معنیً او حکماً علت وي خو اسماً نه وي او په ضمن کښې به بيان د هغې هم وکړي چې علت به معنیً وي خو حکماً او اسماً به نه وي ، دمثال د تشريح نه مخکښې دا خبره پيژندل ضروري دي چې د حکم تعلق راشي د وصفينو مؤثرينو سره ، نو پديکښې چې کوم مؤخر دے د وجود په اعتبار سره نو هغه به علت حکماً او معنیً وي خو اسماً به نه وي، تفصيل د دې داسي دے چې دوه۲ وصفه وي او په هر وصف کښې صلاحيت د تأثير فی الحکم شته ، که دا دواړه معاً موجود شو په يو وقت کښې نو دا هم علت دے اسماً ، هم معناً او هم حکماً ، او که يو مخکښې موجود شو او بل وروسته ، نو دې مؤخر ته به مونږ معنیً او حکماً علت وايو او کوم چې مخکښې موجود شوے دے نو هغه صرف معنیً علت دے ، حکماً او اسماً نه دے ، لکه: "قرابت او ملک" چې پدې دواړو کښې تأثير فی الحکم شته فی نفسه قرابت هم علت نه دے دپاره د عتق او فی نفسه ملک هم علت نه دے دپاره د عتق ، دا دواړه چې راجمع شي نو دا علت گرځي دپاره د عتق ، اوس يو سړې غلام واغستلو ذِیْ رَحِمْ مَحْرَمْ ، نو په اغستلو سره يې پرې ملک راغلو ، دا ملک علت دے حکماً ؛ ځکه وجود د حکم د دې ملک سره سمدست راځي او دا معنیً هم علت دے ؛ ځکه دا ملک مؤثر دے په دغه حکم کښې چې عتق دے ، هر چې قرابت دے نو ديته مونږ حکماً علت نه شو وئيلے او اسماً ورته هم مونږ علت نه شو وئيلے ؛ ځکه اسماً هغې ته وائي چې د هغې وضع شوې وي دپاره د حکم او د حکم نسبت ديته نه کيږي ، نو دا فقط معنیً علت شو ؛ ځکه مؤثر دے په حکم کښې او که يو سړې داسی غلام واغستلو چې مجهول النسب وو او هغې دعویٰ وکړه چې ځه د دې اغستونکي ذِیْ رَحم مَحْرَمْ يم او دعویٰ يې ثابته کړه ، پدې صورت کښې ملک مخکښې راغلو او قرابت روستو ، نو دا قرابت علت د حکم شو حکماً ؛ ځکه چې کله قرابت ثابت شو نو سمدست ورسره عتق راځي او معنیً هم علت دے ؛ ځکه مؤثر دے په حکم کښې ، ليکن اسماً نه دے ؛ ځکه د دې وضع نه ده شوې دپاره د عتق بلکه مجموعه چې راشي نو هله عتق راځي ، هر چې ملک دے پدې صورت کښې نو دا حکماً علت نه دے ؛ ځکه بيا خو پکار دا وه چې ملک راغلے وے نو سمدست عتق راغلے وے ، حالانکه ملک مخکښې راغلے وو عتق روستو راغلو ، دغه شان اسماً هم علت نه دے صرف معنیً علت دے ، بيا دې اوّل وصف ته مونږ مشابه بالعلل وايو يا علت معنیً به ورته وايو خو علت اسماً او حکماً ورته نه شو وئيلے ، يعني سبب محض نه دے ؛ ځکه مؤثر فی الحکم دے فی الجملة ، فقط پده سره حکم نه موجوديگي.

﴿حتّٰى قلنا..﴾ سره پدې باندې تفريع کوي، تفصيل د تفريع دا دے چې سود په دوه/٢ قسمه دے، يو/١ **ربوٰ الفضل** دا حقيقي سود دے، بيا دا قوي دے نو د دې دپاره علت هم قوي پکار دے، نو حقيقي سود به هله راځي چې قدر او جنس دواړه موجود شي، فقط په يو سره **ربوٰ الفضل** نه ثابتيګي، لهٰذ غنم يوه/١ درې په دوه/٢ درو خرڅول حرام دي؛ ځکه قدر پکښې هم شته چې دا کيلي دې او جنس پکښې هم شته، دويم/٢ **ربوٰ النسيئة** ده چې دا حقيقي ربوٰ نه ده بلکه پديکښې شبهة د ربوٰ ده؛ ځکه عام طور سره چې دُکاندار يو څيز خرڅوي په نقدو پيسو نو د هغې قيمت کم وي او چې په نسياء يې خرڅوي نو بيا يې قيمت زيات وي، د دې نسياء د وجې نه پديکښې زيادت راغلو چې ديته شبهة د فضل وائي، د دې قسم ربوٰ اثبات په هغه علت هم کيږي چې په هغې کښې شبهة د علت وي، هم دا وجه ده چې **ربوٰ النّساء** فقط په قدر کښې هم راتلے شي او په فقط جنس کښې هم راتلے شي، لهٰذا درې غنم ورکول په درې غنمو نَسياءً ناروا دي، اګر چې پديکښې مساوات دے خو شبهة د ربوٰ پکښې راغله د نسياء د وجې نه، دغه شان يو درې غنم ورکول په دوه/٢ درې وربشو باندې نسياءً هم ناروا دي، دلته اګر چې قدر موجود ے، خو شبهة د ربوٰ پکښې راغله په نسياء سره.

﴿والسفر علة للرّخصة﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷬ د هغه علت قاصرة مثال ذکر کوي چې اسماً او حکماً علت وي خو معنیً نه وي، لکه: سفر چې دا علت دے دپاره د رخصت اسماً؛ ځکه د سفر وضع شوې ده دپاره د رخصت او د رخصت نسبت دې سفر ته کيږي، کما قيل: «**رخصة السفر**» او حکماً هم علت دے؛ ځکه چې کله سفر راشي نو سمدست ورسره رخصت راځي، درميان کښې يې تخلل د زمانې نه راځي، خو معنیً علت نه دے؛ ځکه معنیً هغه وي چې مؤثر وي په حکم کښې او دا سفر في نفسه مؤثر نه دے په حکم کښې، مؤثر په حکم ـ رخصت ـ کښې مشقت دے، خو دا مشقت يو امر معنوي دے نو د هغې دپاره مونږ ظاهرې علامه وګرځوله چې دا سفر مونږ قائم کړو په مقام د مشقت.

﴿و إقامة الشیء..﴾ د خبرې نه خبره ياديګي، مصنف ﷬ مخکښې دا خبره وکړه چې دا سفر قائم دے په مقام د مشقت نو د دې ځائے نه مصنف ﷬ دا خبره کوي چې يو شیء د بل په ځائے قائم شي نو دا په دوه/٢ قسمه راځي ١ـ قائمول د سبب داعي په ځائے د مَدْعُو ٢ـ قائمول د دليل په ځائے د مدلول، پدې دواړو کښې فرق دا دے چې داعي مؤثر وي په حدوث د مسبب کښې او مُفضِي وي دغې مسبب ته، او دليل داسي نه وي په هغې کښې صرف علم راتلل وي په يو شیء باندې او د هغې نه پس په يو بل څيز باندې علم راشي ﴿کما في السفر والمرض﴾ لکه: "سفر او مرض" دا مثالونه دي د اوّل قسم دپاره، سفر د مشقت په ځائے قائم شوے دے او ديته سبب داعي وائي؛ ځکه دا سفر داسي

يو څيز دے چې دا مؤثر ګرځي په مشقت کښې او مفضي ګرځي مشقت ته ، دغه شان مرض سبب داعې دے قائم شوے دے په مقام د هلاکت يا د زيادت د مرض ؛ ځکه دا داسي سبب دے چې مؤثر دے په هلاکت کښې او زيادت د مرض کښې او مفضِي ګرځي ديته ، لهذا هر کله چې هم سفر او مرض موجود شو نو مونږ به ورته حکم متوجه کؤ د رخصت عام ددې نه که په دغه سفر کښې مشقت وي او که نه وي ، دغه شان که په مرض کښې **خوف التلف** يا زيادة د مرض وي او که نه وي.

﴿والثانی إقامة الدليل﴾ دويم/۲ قسم هغه دے چې مؤثر فی الحکم مدلول وي خو دليل د هغه حکم په ځائے قائم شوے وي ﴿کما فی الخبر..﴾ چې يو سړے خپلې خزې ته اوائي: «**إن أحببتني فأنت طالق**» او د هغې نه بعد خزې خپل خاوند ته اوئيل: چې زما ستا سره **محبت** دے ؛ نو دا طلاقه شوه ، د لته د طلاق ـ حکم ـ دپاره علت **محبت** دے ، يعنې مؤثر په طلاقو کښې **محبت** دے ، ليکن دا **محبت** يو امر **مخفي** دے نو دا خبر ورکول په **محبت** باندې قائم دے په مقام د **محبت** باندې ، خو دا دليل مؤثر او مُفْضِي نه دے په دغه مدلول کښې ﴿وکما فی الطهر﴾ دويم/۲ مثال ذکر کوي ، لکه: په طهر کښې شو ، خزې لره طلاق ورکول خو مباح دې ليکن دا داسي مباح دې چې ديته **أبغض الحلال** وائي ، لهذا د حاجت او ضرورت په وقت کښې طلاق ورکول خزې ته جائز دې او بغير د حاجت او ضرورت نه طلاق ورکول جائز دې خو مَعَ القباحت ، اوس هغه حاجت او ضرورت دا دے چې د خزې او خاوند په درميان کښې ژوند نه تيريګي ، نو شريعت د هغې دپاره دا لاره اوخودله چې د ضرورت د وجه نه خزې لره په طُهر کښې طلاق ورکولے شي او دا طهر به داسي وي چې پديکښې به صُحبت د خزې سره نه وې شوے ، اوس که يو سړې په حيض کښې يا په داسي طهر کښې چې صُحبت يې ورسره کړے وې طلاق ورکړه نو پديکښې دا امکان شته چې دا د ضرورت په بناء باندې نه وې ؛ نو دا طلاق ورکول په طُهر کښې علت دے دپاره د حکم چې طلاق واقع کيدل دې ، خو دا علت اسماً دے ؛ ځکه حاجت وضع شوے دے دپاره د حکم چې طلاق واقع کيدل دې ، او معنًي علت نه دے ، بلکه معنیً علت هغه حاجت دے ، ليکن د حاجت پته نه لګي نو د هغې به ځائے باندې مونږ طُهر قائم کړو ؛ نو دا طُهر دليل دے چې قائم شوے دے به مقام د مدلول.

وَ أَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِی الشَّرِيعَةِ عِبارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيهِ الحُكْمُ وُجُوداً عِنْدَه لَا وُجُوباً بِه، فَالطَّلَاقُ المُعَلَّقُ بِدُخُولِ الدَّارِ يُوجَدُ بِقَولِه أَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُولِ الدَّارِ لَابِه، وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ العِلَّةِ كَحَفْرِ البِيرِ فِی الطَّرِيقِ هُوَ شَرْطٌ فِی الحَقِيقَةِ؛ لِأَنَّ الثِقْلَ عِلَّةُ السُّقُوطِ وَ المَشْیُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الأَرْض كَانَتْ مُسْكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الحَفْرُ إِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَثَبَتَ أَنَّه شَرْطٌ وَلٰكِنَّ العِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الثِّقْلَ أَمْرٌ طَبْعِیٌّ لَاتَعَدِّی فِيهِ وَالمَشْیُ مُبَاحٌ بِلَاشُبْهَةٍ فَلَمْ يَصْلَحْ أَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ، وَإِذَا لَمْ يُعَارِضِ الشَّرْطَ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَ لِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِه مِنَ الوُجُودِ

أُقِيمَ مَقَامَ العِلَّةِ فِي ضَمَانِ النَّفْسِ وَالأَمْوَالِ جَمِيعاً، وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ العِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ العِلَّةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِنَّ شُهُودَ الشَّرْطِ وَاليَمِينِ إِذَا رَجَعُوا جَمِيعاً بَعْدَ الحُكْمِ إِنَّ الضَّمَانَ عَلىٰ شُهُودِ اليَمِينِ لِأَنَّهُم شُهُودُ العِلَّةِ

ترجمه: *او هر چې شرط دے نو دا په شريعت کښې عبارت دے د هغه څه نه چې نسبت کيدے شي هغې ته د حکم په طريقه د وجود سره په وقت د دغه څيز کښې ، نه په طريقه د وجوب په دغه شرط سره ، پس طلاق معلّق په دخول الدار سره موجوديګي په قول د دې چې: «**أنت طالق**» دے په وقت د دخول الدار کښې نه پدې دخول الدار سره او کله کله قائميدے شي شرط په ځائے د علت ، لکه: کنستل د کوهي په لاره کښې دا شرط دے په حقيقيت کښې ؛ ځکه درون والے علت د پريوتو دے او تګ سبب **محض** دے ، ليکن ده دا زمکه کلکه منع کونکي ده عمل د درون والي لره ، پس وګرځيدو کنستل د زمکې ازاله دپاره د مانع نو ثابت شوه چې دا شرط دے ، ليکن دا علت نه دے صالح دپاره د حکم ؛ ځکه ثقل يو امر طبعي دے نشته دے تعديت پديکښې او **مَشْي** مباح ده بغير د شبهې نه نو صلاحيت نه لرې چې وګرځولے شي دا **مَشْي** سبب دپاره د هلاکت په واسطي د ثقل سره او کله چې نه دے معارض د شرط سره هغه څيز چې هغه علت دے او شته دپاره د شرط مشابهت د عللو سره د وجې د هغې نه چې تعلق ساتې د شرط سره وجود د حکم قائم شو په مقام د علت په ضمان د نفس او مالونو کښې په جمع سره ، او هر چې کله وې علت صالح ددې نو نه به وې شرط په حکم د علت کښې او ددې وجه نه مونږ وايو چې ګواهان د شرط او د قسم کله چې رجوع وکړې په جمع پس د حکم د قاضي نه ، نو يقيناً تاوان په شهودو د يمين دے ؛ ځکه دا شهود د علت دي*

تشريح: ﴿و أما الشرط..﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دوو/٢ قسمونو د احکام وضعيۀ نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د دريم/٣ قسم د احکام وضعيۀ باندې ؛ ځکه تفصيل بعد الإجمال أوقع فى الذهن وې ، تفصيل کښې يې دا په دريم/٣ مقام کښې ځکه ذکر کړو چې په اجمال کښې په دريم/٣ مقام کښې وو دپاره د دې چې تفصيل د اجمال سره موافق شي او په اجمال کښې ځکه په دريم/٣ مقام کښې وو چې شرط په نسبت سره ماقبل دوو/٢ قسمونو ته ضعيف دے او هغه په نسبت سره ديته قوې دې ، قوى طبع کښې مقدّم وې نو وضع کښې يې هم مقدّم کړه دپاره د دې چې وضع د طبع سره موافق شي ، او تفصيل داسې کوې چې د شرط تعريف به وکړې ، مثال سره به د دې وضاحت وکړې ، اقسام به ورلره ذکر کړې ، د اقسامو دپاره به امثله ذکر کړې او په بعضو باندې به تفريعات وکړې.

شرط په لغت کښې علامى ته وائې ، د دې وجې نه د قيامت علامو ته هم أشراط وائې ، کما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿**فقد جاء اشراطها**﴾ مصطلح شرط هم په خپل حکم باندې يوه/١ علامه وې چې په شرط د وجود سره وجود د حکم راځې او په اصطلاح کښې مصنف ﷺ تعريف کړے دے چې دا عبارت دے د هغه څه نه چې نسبت کيدے شي هغې ته د حکم په طريقه د وجود سره په

وقت د دغه څيز كنبې ، چې دغه څيز موجود شي نو وجود د حكم راځي ﴿عما يضاف الحكم﴾ سره يې احتراز وكړو د سبب او علامې نه ؛ ځكه سبب او علامې ته نسبت د حكم نه كيږي ﴿وجوداً عنده﴾ سره يې احتراز وكړو د علت نه ؛ ځكه علت ته نسبت د حكم كيږي خو په طريقه د **وُجُوداً بِه** سره نه بلكه په طريقه د **وُجُوب** سره ، يعنی علت مؤثر وي په حكم كنبې داسې نه چې د علت سره د حكم وجود راځي ، وجود د حكم په وقت د وجود د شرط كنبې راځي ، بيا نورالأنوار والا او دغه شان دا خبره فخر الإسلام ﷺ هم مختاره كړې ده چې شرط په پنځه/٥ قسمه راځي: ١ـ شرط محض ٢ـ داسې شرط چې د هغې دپاره حكم د عللو وي ٣ـ داسې شرط چې د هغې دپاره حكم د اسبابو وي ٤ـ شرط مجازي ، يعنی اسماً او معنیً شرط وي خو حكماً نه وي ٥ـ **شرط بمعنی العلامة الخالص** ، شرط محض هغه دے چې په هغې كنبې نه معنیٰ د سببيت وي ، نه ده علت وي ، بلكه په وجود د شرط سره وجود د حكم راځي ، لكه: يو سړې خپلې خزې ته اوئيل: «**إن دخلت الدار فأنت طالق**» دلته يو حكم دے چې هغه وقوع د طلاقو ده ، دويم/٢ د دې حكم دپاره علت دے او دريم/٣ شرط دے ، نو علت د دې حكم دپاره «**أنت طالق**» لفظ وئيل دې دا چې د خولې نه اوتل نو دا الفاظ مؤثر واقع كيږي په إزاله دنكاح كنبې او شرط د هغې دپاره دخول الدار دے ، كه دخول الدار پورې يې تعليق نه وے كړے ، نو دا «**أنت طالق**» فی الحال علت وو دپاره د حكم خو چې كله يې دا معلّق كړو په «**إن دخلت الدار**» پورې نو دا مانع شو د وجود الحكم نه ، چې كله شرط موجود شو نو علت موجود شو ؛ نو په وجود د شرط سره وجود د حكم راغلو ﴿لا به﴾ يعنی په وجود د دخول الدار سره وجود د حكم راځي خو پدې سره تأثير فی الحكم نه راځي چې هغه وقوع د طلاق ده ، دا په «**أنت طالق**» سره راځي.

﴿و قد يقام الشرط﴾ دا دويم/٢ قسم د شرط ذكر كوي چې په هغې كنبې معنیٰ د علت وي ، نو په دغه وقت كنبې دا شرط قائميګې په مقام د علت ، يعنی څنګه چې نسبت د حكم علت ته كولے كيږي نو دغه شان هغه شرط چې قائم شو په مقام د علت نو ديته هم نسبت د حكم كولے شي ، لكه: يو سړې په داسې لاره كنبې چې د چا په ملک كنبې نه وي كوهے وكنستلو او په هغې كنبې انسان يا څاروے پريوتو او هلاک شو ، نو د دې ديت به پدې كنستونكي باندې راځي ، پدې مقام كنبې څلور خبرې دي ؛ يو/١ حكم چې هغه **وُجُوب الضمان** دے ، دويم/٢ علت ؛ يعنی هغه څيز چې مؤثر وي پدې حكم كنبې چې هغه د دې انسان او څاروې دا درون والے دے ، دريم/٣ سبب چې هغه د دې انسان او څاروې دا **مَشْي** ده او څلورم/٤ شرط چې هغه دا كوهے كنستل دې خو دا داسې شرط دے چې شرط محضه نه دے ، بلكه په معنیٰ د علت سره دے ؛ ځكه دا انسان درون وو خو دا زمكه كلكه وه ددې كلک والی په وجه باندې يې دا انسان د غورزيدلو نه بچ ساتلے وو ، خو چې كله دې انسان پدې زمكه كنبې كوهے وكنستو نو هغه مانع د سقوط نه زائل شو ، نو ګويا چې دا

كنستونكے علت شو دپاره د هلاک کولو او دپاره د غورزلو د دې انسان او څارويٖ، لهٰذا پدې باندې به تاوان او ضمان لازميږي.

سوال: دا يو قانون دے چې د يو حکم دپاره علت او شرط راجمع شي، نو نسبت د حکم به علت ته کيدے شي، شرط ته نه شي کيدے؛ ځکه علت قوي دے او شرط د هغې په مقابله کښې غير قوي دے او نسبت د حکم قوي ته کول پکار دي، نو ته څنګه نسبت د حکم شرط ته کوې سره د وجود د قوي نه چې علت دے؟ مصنف ﷺ جواب کوي په ﴿لكن﴾ سره چې دا قانون په هغه مقام کښې دے چې کله په دغه علت کښې صلاحيت د دغه حکم دپاره وي او که په علت کښې صلاحيت د دغه حکم دپاره نه وي بلکه په شرط کښې وي نو بيا به نسبت د حکم شرط ته کوي نه علت ته او پدې مقام کښې داعلت ـ ثقل ـ صالح دپاره د حکم نه دے؛ ځکه ثقل يو امر طبعي دے د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په خلق سره پيدا شوے دے او ضمان داسې حکم دے چې دا تعلق ساتي د عُدوان سره او عُدوان په هغه ځائے کښې راځي چې يو امر اختياري وي او ثقل امر اختياري د بنده نه دے بلکه دا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په پيدائش سره پيدا شوے دے، لهٰذا د ضمان دپاره دا صلاحيت نه لري.

﴿و المشى مباح﴾ دا دفع د بل سوال ده چې دا خبره خو مونږ تسليم کړه چې په علت کښې عُدوان نشته نو ځکه ورته نسبت د حکم نه کيږي، ليکن دلته سبب هم موجود دے او دا قانون دے چې په يو ځائے کښې شرط او سبب وي او نسبت علت ته نه کيږي نو سبب ته به نسبت کولے شي؛ ځکه سبب قوي دے د شرط نه؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي چې دا خبره په هغه مقام کښې ده چې کله په دغه سبب کښې صلاحيت د دغه حکم وي او دلته چې کوم سبب دے نو پديکښې صلاحيت د نسبت د حکم نشته؛ ځکه ضمان د جنايت په هغه مقام کښې راځي چې انسان جنايت وکړي او **مَشْيِ** مباح کار دے، مباح کار جنايت نه وي، چې ضمان پدې باندې نه شي راتلے، نو پديکښې صلاحيت د نسبت د حکم نشته ﴿و إذا لم تعارض﴾ اوس هر کله چې په علت او سبب کښې صلاحيت د حکم نشته نو مونږ به نسبت شرط ته کؤ، وجه دا ده چې دا ثقل د دې شرط سره معارض نه دے؛ ځکه ددې په اختيار کښې نه دے، دويم/؟ دا چې څنګه په علت سره وجود د حکم راځي نو دغه شان پدې شرط سره هم وجود د حکم راځي، البته پدې دواړو وجودينو کښې فرق شته، چې په علت سره وجود راځي په طريقه د تأثير او په شرط سره وجود راځي بغير د تأثير نه، يا دا چې شرط سره **وُجُود عِنْدَهُ** راځي او علت سره **وُجُود بِهِ** راځي، نو پديکښې دا شرط د علت سره مشابه شو، چې مشابه شو نو دا خالص شرط نه شو، بلکه شرط **فى معنى العلة** شو، هر کله چې دا شرط قائم شو په مقام د علت؛ نو ضمان د نفس او ضمان د أموالو به پدې حافر باندې وي، خو دا

خبره ياد وساتی چې دا شرط په معنیٰ د علت کښې شو دپاره د قتل نو لهٰذا پدې سرې باندې د دغه محل ضمان شته چې نفس او مال دے خو د فعل ضمان پرې نشته چې هغه قصاص او حرمان د میراث نه دے.

﴿و أما إذا كانت العلة﴾ ددې ځائے نه بل قسم ذکر کوې د دې مخکښې د وضاحت دپاره ، مخکښې هغه شرط وو چې په هغې کښې معنیٰ د علت وه ، اوس هغه شرط دے چې په هغې کښې معنیٰ د علت نه وې ؛ نو په دغه وقت کښې به نسبت د حکم شرط ته نه کیږې بلکه علت ته به کیږې. ﴿و لهٰذا قلنا﴾ سره پرې تفریع کوې چې یو غیر مدخول بها خزې دعویٰ وکړه په یو سړې باندې د قاضی مخې ته چې دې سړې ماته داسې اوئیل: «**إن دخلت الدار فأنت طالق**» او دوه/۲ ګواهان يې پیش کړه پدې باندې ، دیته شُهُود د یمین وائې ، بیا دوه/۲ کسانو ګواهې وکړه چې دا خزه کور ته ننوتې ده ، دوئ ګواهې وکړه په وجود د شرط باندې ، قاضې صاحب فیصله وکړه چې خزه طلاقه ده او په سړې باندې يې نیم مهر لازم کړو ، پس د هغې نه دې ګواهانو رجوع وکړه ، خزه خو طلاقه شوه واپس کیږې نه او دا تاوان به په **شهود الیمین** باندې وې ؛ ځکه دوئ **شهود العلة** دې ، پدوئ کښې صلاحیت د نسبت د حکم شته ، که دوئ ګواهې نه وے کړے نو د نورو په ګواهۍ باندې طلاق نه واقع کیدل.

وَكَذٰلِكَ العِلَّةُ وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشُهُودِ التَّخْيِيرِ وَالإِخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعُو فِي الطَّلَاقِ وَالعِتَاقِ، ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الحُكْمِ إِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُودِ الإِخْتِيَارِ؛ لِأَنَّه هُوَ العِلَّةُ وَالتَّخْيِيرُ سَبَبٌ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا إِخْتَلَفَ الوَلِيُّ وَالحَافِرُ، فَقَالَ الحَافِرُ: إِنَّه أَسْقَطَ نَفْسَه كَانَ القَولُ قَولَه إِسْتِحسَاناً؛ لِأَنَّه يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الأَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِيَةُ العِلَّةِ لِلحُكْمِ وَيُنْكِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعىٰ الجَارِحُ المَوتَ بِسَبَبٍ آخَرَ لَايُصَدَّقُ؛ لِأَنَّه صَاحِبُ عِلَّةٍ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا حَلَّ قَيدَ عَبْدٍ حَتّٰى أَبَقَ لَمْ يَضْمَنْ؛ لِأَنَّ حَلَّه شَرْطٌ فِي الحَقِيقَةِ وَلَه حُكْمُ السَّبَبِ؛ لِمَا أَنَّه سَبَقَ الإِبَاقَ الَّذِیْ هُوَ عِلَّةُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَأَخَّرُ، ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ؛ لِأَنَّه قَد اعْتَرَضَ عَلَيهِ مَاهُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ، وَكَانَ هٰذَا كَمَنْ أَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيْقِ فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ أَصَابَتْ شَيْئاً لَمْ يَضْمَنْه إِلَّا أَنَّ المُرسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الأَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّباً

ترجمه: *او دغه شان علت او سبب کله چې دا دواړه راجمع شی نو ساقطیګې حکم د سبب ، لکه: ګواهان د تخییر او اختیار چې کله راجمع شې په طلاق یا عتاق کښې ، بیا دا ګواهان رجوع وکړې پس د حکم د قاضې نه ، یقیناً تاوان به په ګواهانو د اختیار وې ؛ ځکه دا اختیار علت دے او تخییر سبب دے او بناء پدې باندې مونږ وایو کله چې مختلف شې د مړې ولې او کنستونکے د کوهې ، پس اوئیل کنستونکې د کوهې یقیناً ده غورزولے خپل ځان په خپله ، نو وې به قول قول د حافر د وجه د استحسان نه ؛ ځکه دا حافر دلیل نیسې په هغه څه چې هغه صلاحیت د علت دے دپاره د حکم او انکار کوې د خلیفه کولو د شرط نه په خلاف د هغې کله چې دعویٰ وکړې جارح د مرګ په بل

سبب ، تصديق به نه شي کيدے د جارح ؛ ځکه دا جارح صاحب د علت دے او بناء پدې باندې مونږه وايو په هغه وقت کښې چې کولاؤ کړې يو انسان قيد د غلام تردې چې غلام وتختيدلو ، نو دا کولاوهونکے ضامن نه دے ؛ ځکه کولاوهل د دې غلام شرط دے په حقيقت کښې او ددې شرط دپاره شته حکم د سبب د وجه د هغې نه چې مخکښې شو دې دا تختيدل ، هغه تختيدل چې علت دے دپاره د هلاکت ، پس سبب حقيقی هغه دے چې متقدم وې او شرط حقيقی هغه دے چې متأخر وې ، بيا دا کولاوهل سبب محض دے ؛ ځکه پيش شوې دې پدې باندې هغه څه چې هغه علت دے او قائم بِنفسها دے ، نه دے پيدا شوے په شرط سره او کيږې دا کولاوهل پشان د هغه چا چې پريږدې خورلی په لاره کښې ، پس وګرځې هغه خی او ګس طرف ته ، بيا ورسيګې يو شئ ته ؛ نو نه ضامنيګې دا پرانيستونکے ، مګر دا چې مُرسِل صاحب د سبب دے په اصل کښې او دا کولاوهونکے صاحب د شرط دے چې ګرځولے شوے دے مُسَبِّبْ*

تشريح: ﴿و کذٰلک العلة والسبب﴾ ددې ځائے نه دا خبره ذکر کوې چې څنګه علت او شرط راجمع شي په يو ځائے کښې او په علت کښې صلاحيت د نسبت د حکم وې نو نسبت د حکم به شرط ته نه کيګې ؛ نو دغه شان چې علت او سبب راجمع شي او په علت کښې صلاحيت د دې وې چې نسبت د حکم ورته وشي ، نو نسبت د حکم به علت ته کيږې سبب ته به نه کيږې ؛ ځکه علت قوې دے او سبب په نسبت سره علت ته غير قوې دے او نسبت قوې ته کول پکار دې ، لکه: ګواهان د تخيير او اختيار چې راجمع شي په طلاق او عتاق کښې ، بيا د قاضي د فيصلې نه بعد دواړو ګواهانو رجوع وکړه ؛ نو ضمان به په شهود الإختيار باندې واجب وې ، صورت د مسئلې دا دے چې يوې/١ خزې دا دعویٰ وکړه په يو سړې باندې چې دې سړې مالره قبل الدخول د طلاقو اختيار راکړے دے او دا يې وئيل دې چې: «إختاری نفسکِ» او ما خپل اختيار استعمال کړے دے په دغه مجلس کښې او داسې مې وئيل دې: «إخترتُ نفسِی» او سړے د دې نه انکار کوې ، د خزې د طرف نه دوه/٢ ګواهانو ګواهي وکړه چې دې سړې اختيار ورکړے دے ، بيا دوه/٢ نورو ګواهي وکړه چې دې خزې خپل اختيار استعمال کړے دے ، قاضي صاحب فيصله وکړه چې خزه طلاقه ده او په خاوند باندې يې نصف مهر لازم کړو ، اوّل دوه/٢ ګواهانو ته ګواهان د تخيير وائې او روستنی دوه/٢ ګواهانو ته ګواهان د اختيار وائې ، دا تخيير سبب دے دپاره د واقع کيدلو د طلاق او اختيار علت دے دپاره د واقع کيدلو د طلاق ، معنٰی دا تخيير سبب دے دپاره د تاوان پدې سړې باندې او اختيار علت دے دپاره د تاوان ، تخيير سبب ځکه دے چې دا نفس مُفْضِی دے ، دې سړې صرف اختيار ورکړو په خزې باندې دا اختيار استعمالول لازم نه دې چې کله خزې په مجلس کښې «إخترتُ نفسی» اوئيل نو اختيار يې استعمال کړو دا علت شو دپاره د راتلو د نيم مهر په سړې باندې ، پس د هغې نه دواړو

قسمو ګواهانو د خپل ګواهی نه رجوع وکړه؛ نو ضمان د دې نيم مهر به په شهودو د اختيار باندې وي ؛ ځکه دا اختيار علت دے دپاره د طلاقو او پديکښې صلاحيت د دې شته چې د دغه ضمان نسبت مونږ ديته وکړو.

سوال: د طلاقو سره قَبْلَ الدُّخول قيد ولې لګوی؟ **جواب**: دا ځکه چې بَعْدَ الدُّخول دا خزه د مهر مستحقه ګرځي پدې دخول سره، ليکن قَبْلَ الدُّخول د ګواهانو او د طلاق د وجې نه راځي؛ ځکه خاوند خو څه منافع نه دي حاصل کړي.

دغه شان مسئله د عِتاق هم ده چې يو غلام قاضي ته داسې اوئيل: زما مالک ما لره اختيار دعِتاق راکړے دے او ما په دغه مجلس کښې خپل اختيار استعمال کړے دے او مالک انکار کوې ، دوه/٢ ګواهانو ګواهي وکړه د تخيير او دوه/٢ نورو ګواهي وکړه د اختيار، قاضي فيصله د غلام په حق کښې وکړه او غلام يې آزاد کړو، بيا دواړو/٢ قسمه ګواهانو رجوع وکړه د خپلې ګواهی نه؛ نو ضمان به په شهودو د اختيار باندې وې نه په شهودو د تخيير؛ ځکه شهود د تخيير سبب دے او شهود د اختيار علت دے او نسبت د حکم علت ته کيږې چې صلاحيت پکښې وې او پديکښې صلاحيت شته.

﴿وعلىٰ هٰذا..﴾ دا پرې تفريع کوې چې يو سړې کوهے کنستلے وو په يو داسې زمکه کښې چې دده مملوکه نه وه او يو سړے په هغې کښې اوغورزيدلو او مړ شو، د مړې ولی دعوىٰ وکړه چې دا ددې کوهي کنستلو د وجې نه مړ دے او کوهي کنستلو والا اوئيل چې دې سړې ځان په خپله غورزولے دے کوهي ته، دې مقام کښې دا حَفَرْ شرط دے؛ ځکه د حَفَرْ په وجه باندې مانع زائل شو او کوهي ته غورزيدل علت دے، وَلِي د مَيِّتْ نسبت د حکم شرط ته کوې داسی شرط چې قائم دے په مقام د علت، او حافر نست علت ته کوې داسې علت چې صلاحيت د نسبت د حکم پکښې شته؛ نو د حافر قول لره به اعتبار وې مع القسم، اګر چې قياس جلی او ظاهر د دې خبرې تقاضا کوې چې قول د ولي لره اعتبار شي؛ ځکه يو سړے ځان کوهي ته نه غورزوي او دا حَفَرْ يو داسې شرط دے چې قائم ګرځيدے شي په مقام د علت باندې، ليکن دلته مونږ استحساناً قول د حافر لره اعتبار ورکو؛ ځکه حافر په اصل باندې دليل نيولے دے چې هغه علت دے او ولی په خلاف الأصل باندې دليل نيولے چې هغه قائميدل د شرط دې په مقام د علت باندې، هر چې ظاهر دے نو د دې په مقابله کښې بل ظاهر شته، هغه دا چې دا کوم کس کوهي ته غورزديدلے دے نو دا به يا نابناء وې يا به بناء وې، که نا بناء وې نو دا بغير د قائد نه نه ګرځي، دا چې بغير د قائد نه ګرځي نو دې په خپله خوخه باندې ځان کوهي ته غورزولے دے ،او که بناء وې نو بناء سړے به کوهے څنګه

نه ويني ؛ معلوميګي چي ده په خپله ځان ورغورزولے دے ، لهٰذا هغه ظاهر په مقابله د دې کښې ساقط شو.

﴿بخلاف ما إذا﴾ امام ابويوسف ﷺ دا قول کړے وو چي قول د ولی لره به اعتبار وي او پدې باندې دې ضمان راشي ، هغه په دغه مسئله کښې قياس کړے وو ؛ نو مصنف ﷺ پدې عبارت د هغې قياس جواب کوي ، قياس يې دا کړے وو چي يو کس بل لره اوهي او هغه زخمي شو ، څه مُده پس هغه مجروح مړ شو ، ولی د مَيِّتْ دعویٰ وکړه چي دا پدې زخم مړ شوے دے ، او جارح اوئيل چي دا د بل څه علت د وجې نه مړ شوے دے ؛ نو په دغه وقت کښې قول د ولی لره به اعتبار وي نه قول د جارح لره ؛ ځکه دا جرح پدې مقام کښې علت دے دپاره د مرګ ، د بل څيز دعویٰ کول پدې مقام کښې اصل نه دے او اعتبار اصل لره وي ، نو مخکښې صورت کښې د حافر قول لره مونږ اعتبار ورکړے وو د وجې د هغې نه چي تمسّک بالأصل يې کړے وو او دلته قول د جارح لره مونږ اعتبار نه ورکو په مقابله د قول د ولی کښې ؛ ځکه دا په خلاف الأصل تمسّک کوي.

﴿و علیٰ هٰذا قلنا﴾ ما قبل نه يوه/١ قاعده جوړه شوه چي کله علت کښې صلاحيت وي نو نسبت د حکم به علت ته کيږي شرط او سبب ته به نه کيږي ؛ ځکه علت قوي دے ، شرط او سبب قوي نه دے ، لکه: يو سړي خپل غلام تړلے وو ، بل سړے راغلو دا غلام يې د تړلو نه آزاد کړو او هغه وتختيدو چي د هغې د وجې نه مولیٰ ته نقصان ورسيدو ، پدې مقام کښې يو شرط دے چي هغه پرانيستل د دې غلام دي ؛ ځکه د شرط تعريف هم دا دے چي ته مانع زائل کړي ، دويم/٢ علت دے چي هغه تختيدل د دې غلام دي ؛ ځکه که غلام نه وے تختيدلے نو په مالک باندې څه نقصان نه راتلو ، او حکم نقصان راتلل دي په مالک باندې ، نو چي کله علت او شرط راجمع شي او په علت کښې صلاحيت د نسبت د حکم وي نو نسبت د حکم به علت ته کيږي شرط ته به نه کيږي ، لهٰذا پدې پرانيستونکي باندې ضَمَان نشته ، بيا دا پرانيستل داسي شرط دے چي پديکښې معنیٰ د سبب هم شته ، شرط حقيقي نه دے ؛ ځکه شرط حقيقي کښې دا قانون دے چي هغه د علت نه پس راځي په وجود کښې او دلته دا د علت نه مخکښې راغلے. **سوال**: چي هر کله دا سبب شو نو نسبت د حکم دې سبب ته ولي نه کوی؟ مصنف ﷺ جواب وکړو چي مونږه پدې حيثيت هم ديته نسبت د حکم نه شو کولے ؛ ځکه دا سبب محض دے معنیٰ د علت پکښې نشته او نسبت د حکم هغه سبب ته کيږي چي معنیٰ د علت پکښې وي ، معنیٰ د علت پکښې ځکه نشته چي د دې پرانستلو او د تَلَفْ په درميان کښې يو څيز واقع شوے دے چي هغه فعل اختياري د عبد دے او دا پرانيستل صرف يو سبب دے چي مُفْضِي دے إِبَاق ته ؛ ځکه دا لازم نه ده چي د پرانيستلو سره دې خامخا دا غلام وتختي. ﴿و كان هٰذا كمن﴾ ددې دپاره بل مثال ذکر کوي چي يو څاروے يو سړي

پرانیستو او هغه خی او کس طرف ته لاړو، پس د هغې نه يې د يو سړي سامان ته نقصان ورسولو، نو دا پرانيستونکے سبب دے او دا نقصان رسول حکم دے او علت د هغې دپاره د څاروي دا خپې ايخودل دي، دلته به مونږ نسبت د حکم ـ چې ضمان دے ـ سبب ته نه کۈ بلکه فعل د **دابة** ته به يې کۈ او په فعل د **دابة** تاوان نه راځي، نو دلته هم ددې سبب او شرط او حکم په درميان کښې يو فعل واقع شوے دے چې هغه فعل د **دابة** دے او د هغې تعلق د دې سبب او شرط سره نشته؛ ځکه دا خبره لازم نه ده چې دې سړي دا څاروے کولاؤ کړو نو خامخا دې نقصان ورسوي يا د نقصان او پرانيستو په درميان کښې فعل اختياري دا خی او کس طرف ته تلل دي ددې څاروي، پدې سره فصل راغلو؛ لهٰذا د ضمان نسبت به دې پرانيستلو ته نه کيږي بلکه فعل د **دابة** ته به کيږي، خو دا په هغه وقت کښې چې لار پراخه وې او که لار پراخه نه وه بلکه په دغه سامان باندې لاره وه، نو دا بيا په حکم د **قَائِد** او **سَائِق** کښې ګرځي، ضمان بيا په قائد او سائق راځي، دويم/۲ دا چې دا خی او کس طرف ته تګ وکړې او که خی او کس طرف ته يې تګ ونه کړو؛ نو بيا هم دا په حکم د **سَائِق** او **قَائِد** کښې ګرځي.

﴿إلا أن المرسل﴾ ددې ځائے نه د يو وهم دفع کوې، وهم دا دے چې تشبيه ورکول د کولاوهونکي د بيرو د مُرسِل د غلام سره صحيح نه ده؛ ځکه دې کولاوهنکي د بيرو رفع د مانع کړې ده او رفع د مانع ته شرط وائي، نو هغه صاحب د شرط شو او مُرسِل رفع د مانع نه ده کړې بلکه سبب ګرځيدلے دے دپاره د دغه فعل د **دابة** نو دا صاحب د سبب شو، نو تشبيه ورکول د غلام کولاوهونکي د مُرسِل سره صحيح نه شوه؟ مصنف ﷺ په ﴿إلّا﴾ سره ددې وهم دفع کوې چې دا تشبيه دلته په عدم ضمان کښې ده، داسې نه چې ګني دا دواړه يو شان دي، مُرسِل صاحب د سبب دے او قيد کولاوهونکے صاحب د شرط دے، البته دا داسې شرط دے چې په معنٰی د سبب کښې دے؛ نو تشبيه صرف په عدم ضمان کښې ده چې څنګه په مُرسِل باندې ضمان نشته نو دغه شان په قيد کولاوهونکي باندې هم ضمان نشته.

قَالَ اَبُوحَنِيفَةَ وَ اَبُويُوسَفَ ﷺ فِيمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ: أَنَّه لَايَضْمَنُ؛ لِأَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرىٰ مَجْرَى السَّبَبِ؛ لِمَا قُلنَا، وَقَدِ اعتَرَضَ عَلَيهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الأَوَّلُ سَبَباً مَحْضاً فَلَمْ يَجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافاً إِلَيهِ بِخِلَافِ السُّقُوطِ فِي البِيرِ؛ لِأَنَّه لَا إِخْتِيَارَ لَه فِي السُّقُوطِ حَتّٰى لَو أَسْقَطَ نَفْسَه هَدَرَ دَمُه

ترجمه: *او وئيل دي امام ابوحنيفة او امام ابويوسف ﷺ په حق د هغه چا کښې چې کولاؤ کړې دروازه د پنجرې، پس والوتو هغه مارغه نو نشته ضمان په کولاوهونکي باندې؛ ځکه دا شرط دے چې جارې شوے دے په ځائے د سبب د وجې د هغې نه چې مونږ وئيل دي او واقع شوے دے پدې شرط باندې فعل د فاعل مختار، نو باقي پاتې شو اوّل سبب محض؛ نو نه دے ګرځولے شوے تلف

نسبت شوے دیته ، په خلاف د غورزیدلو په کوهي کښې ؛ ځکه نشته اختیار د ده دپاره په سقوط کښې فائده يې دا شوه چې که ځان يې په خپله اوغوزولو نو ضائع شوه وینه د ده*

تشریح: ﴿وقال ابوحنیفة وابویوسف رح﴾ ددې ځائے نه د شیخینو ﷫ په قول باندې ددې مخکښې مسئلې وضاحت کوې په یو بل مثال سره چې کله په یو مقام کښې علت راشي او په دغه علت کښې صلاحیت د نسبت د حکم وې نو مونږ به نسبت د حکم دغه علت ته کؤ ، لکه: یو سړې د بل سړې د پنجرې دروازه کولاؤ کړه او مرغئ والوته نو د دې ضمان په نزد د شیخینو ﷫ په دې کولاوهونکي باندې نشته او د امام **محمد** ﷬ په نزد که مرغئ سمدست والوته نو ضمان پرې شته او که حِصاره شوه لګ ساعت او بیا والوته نو بیا پرې ضمان نشته ، دلیل د امام **محمد** ﷬ دا دے چې دا **طیران الطیر** فعل اختیاري نه دے بلکه فعل طبعي دے ، نو پدیکښې صلاحیت نشته د نسبت د حکم کولو دیته چې هغه تلف او ضمان دے ، لهٰذا نسبت د حکم به کولاوهونکي د پنجرې ته کؤ او دا شرط دے ، داسې شرط چې په معنٰی د علت سره دے ، نو دا شرط قائم شو په مقام د علت باندې او شیخین ﷫ وائې دا شرط په معنٰی د علت نه دے بلکه دا شرط فی معنَی السبب دے ؛ ځکه د دې کولاوهلو او د حکم چې نقصان راتلل دې په مینځ کښې یو فعل واقع شوے دے د فاعل **مختار** ، د هغه مرغئ اختیار دے که **طَیْران** کوې او که نه کوې ، او هر چې فعل دے ددې سړې نو دا شرط دے ؛ ځکه رفع د مانع يې کړې ده خو شرط حقیقی نه دے بلکه فی معنَی السبب دے ؛ ځکه کیدے شی چې په دروازه کولاوهلو سره مرغئ والوزي ، نو دا مُفضِی شو او کیدے شي چې **طیران** ونه کړې ؛ نو هر هغه مقام چې د شرط ، سبب او حکم په درمیان کښې علت داسې شيء واقع شي چې په هغې کښې صلاحیت د نسبت د حکم وې نو نسبت به علت ته کیدے شي.

﴿بخلاف السقوط﴾ دا دفع د سوال کوې چې هر کله تاسو پدې مقام کښې د پنجرې کولاوهلو ته شرط **بِمَعنَی السبب** اوئیلو ؛ ځکه د کولاوهلو او د حکم په درمیان کښې فعل د فاعل **مختار** واقع شوے چې **طیران الطیر** دے ، نو بیا خو پکار دا ده چې حَافِر ته دې هم نسبت ونه شي ؛ ځکه د حَافِر او تَلَفْ په درمیان کښې هم فعل د فاعل **مختار** راغلے دے چې هغه غورزیدل دې کوهي ته او تاسو قانون پیش کړو چې کله د شرط او حکم په مینځ کښې فعل د فاعل **مختار** راشي نو نسبت د حکم به شرط ته نه کیږي؟ مصنف ﷬ جواب کوې چې په دغه مقام کښې علت د حکم دپاره دغه سقوط او درون والے دے لیکن دغه سقوط او درون والے د فاعل په اختیار کښې نه دے ، دا شرط په معنٰی د علت سره دے او قائم شوے دے په مقام د علت ؛ نو ځکه ورته نسبت د حکم کیږي ، هم دا وجه ده که یو سړې په کوهي کښې ځان په خپله اوغورزولو نو نسبت د حکم به بیا شرط ته نه کیږي ، بلکه فعل د فاعل ته به کیږي ؛ ځکه دا فعل د هغه په اختیار کښې دے.

وَ أَمَّا العَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الوُجُودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهِ وُجُوبٌ وَلَاوُجُودٌ، وَقَد يُسَمّٰى العَلَامَةُ شَرطاً وَذٰلِکَ مِثْلُ الإِحْصَانِ فِی بَابِ الزِّنَا فَإِنَّه إِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفاً لِحُكْمِ الزِّنَا فَأَمَّا أَنْ يُوجَدَ الزِّنَا بِصُورَتِه وَيَتَوَقَّفُ إِنْعِقَادُه عِلَّةً عَلٰى وُجُودِ الإِحْصَانِ فَلَا، وَلِهٰذَا لَمْ يَضمَنْ شُهُودُ الإِحْصَانِ إِذَا رَجَعُوا بِحَالٍ

ترجمه: *او هر چې علامة ده نو دا هغه شيء دے چې خاپې خلقو ته وجود د حكم بغير ددې نه چې متعلق شي ددې سره وجوب د حكم او نه وجود د حكم ، او كله كله مسمّٰى كولے شي علامة په شرط او دا لكه إحصان شو په باب د زنا كښې ؛ ځكه دا إحصان كله چې موجود شي ، نو وې به دا إحصان خودونكے دپاره د حكم د زنا ، پس هر كله چې موجود شي زنا په صورت د إحصان او موقوف شي انعقاد د زنا علت په وجود د إحصان كښې نو دا داسي نه دے ، او ددې وجې نه ، نه شي ضامن كيدے شهود د إحصان كله چې دوئ رجوع وكړې په يو حال سره*

تشريح: ﴿و أما العلامة﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د درې/٣ اقسامو د متعلقات الأحكام نه چې يو/١ سبب وو ، دويم/٢ علت ، دريم/٣ شرط ؛ نو شروع يې وكړه په تفصيل د څلورم/٤ قسم د متعلقات الأحكام كښې چې هغه **علامة** ده ، نفس تفصيل كوې د وجه «**مَا مَرَّ**» نه ، تفصيل پدې مقام كښې كوې د وجې د «**مَا مَرَّ**» نه او تفصيل داسي كوې چې د **علامة تعريف** به وكړې ، قسمونه به ورلره ذكر كړې ، وضاحت بالمثال او په هغې باندې به تفريع وكړې.

علامة په لغت كښې نشان ، نخې ته وائې او د دوئ په اصطلاح كښې: "دا هغه شيء دے چې خاپې خلقو ته وجود د حكم بغير ددې نه چې متعلق شي ددې سره وجوب د حكم او نه وجود د حكم" ﴿ما يعرف الوجود﴾ سره يې احتراز وكړو د سبب نه ؛ ځكه سبب نه دے مُعَرِّف د وجود د حكم بلكه مُفضِي وې دپاره د حكم ﴿من غير أن يتعلق به وجوب﴾ سره يې احتراز وكړې د علت نه ؛ ځكه د علت تعلق د وجوب الحكم سره راځې ﴿ولا وجود﴾ سره يې د شرط نه احتراز وكړو ؛ ځكه د شرط سره تعلق د وجود الحكم راځې او علامة سره تعلق نه د وجوب الحكم راځې او نه د وجود الحكم.

﴿و قد يُسَمّٰى العلامة﴾ دا دويم/٢ قسم ذكر كوې د **علّامة** چې كله كله **علامة** ته شرط وائې خو دا اطلاق د شرط پدې باندې **مجازاً** كيږې ، لكه: إحصان شو په باب د زنا كښې ، چې كله يو شادې شده سړے زنا وكړې نو دے به رجم كيږې ، بيا د إحصان دپاره اووه/٧ شرطونه دې: ١ـ دا سړے به عاقل وې ٢ـ بالغ به وې ٣ـ حُر به وې ٤ـ نكاح صحيحه به يې كړے وې ٥ـ دخول به يې كړے وې ٦ـ هر واحد په زوجينو كښې به مثل د آخر وې ٧ـ مسلمان به وې ، دا اووه/٧ شرطونه خودنه كوې خلقو ته چې دا داسي سړے دے كه د دې نه زنا صادر شوه نو دے به رجم كولے شي ، اطلاق د شرائطو دلته پدې علامو باندې **مجازاً** شوے دے ؛ ځكه كه دا شرط حيقيتاً وے نو بيا خو پكار دا وه چې كله هم

إحصان موجود شي نو پدې سړې دې رجم راشي ، حالانكه چې يو سړې زنا وكړه او پس د زنا نه دے محصن شو نو پده باندې رجم نشته ، معلوم شوه چې پدې اطلاق د شرط مجازاً شوے دے او سبب هم نه دے ؛ ځكه سبب هغه وي چې هغه **مُفْضِى إلى الحكم** وي او دا شرائط **مُفْضِى إلى الحكم** نه ګرځي بلكه بچ كونكي ګرځي د زنا نه ؛ نو متعيّن شوه چې دا علامة ده.

﴿ولهٰذا﴾ سره پدې باندې تفريع كوي ، چې څلور كسانو ګواهي وكړه مخې د قاضي ته په يو سړې باندې چې دې زنا كړې ده او بيا دوه/۲ ګواهانو ګواهي وكړه چې دا مُحصن دے ، قاضي پدې سړې باندې د رجم فيصله وكړه ، پس د هغې شهودو د إحصان رجوع وكړه د خپلې ګواهى نه ؛ نو د دې سړې تاوان په شهودو د زنا باندې دے په نزد د أئمۇ ثلاثۇ او جُمهور ﷺ ، او په شهودو د إحصان باندې تاوان نشته ؛ ځكه دوئ چې په كوم شيء ګواهي كړې ده نو هغه نه علت دے ، نه شرط دے او نه سبب دے بلكه هسې علامة ده په حكم باندې ، لهٰذا پدوئ باندې ضمان نشته عام ددې نه كه دې شهودو د زنا په يو ځائے باندې رجوع كړې وي ، يا فقط دوئ رجوع كړې وي ، يا د قاضي د فيصلې نه يې مخكښې رجوع كړې وي يا يې وروسته كړې وي ، يا د رجم واقع كيدو نه يې مخكښې رجوع كړې وي ، يا وروسته په ټولو صورتونو كښې ضمان نشته ؛ ځكه كومه علت چې د رجم دپاره دے نو هغه زنا ده او په هغې كښې صلاحيت د نسبت د حكم شته ، امام زُفَر ﷺ ديته شرط حقيقى د إحصان وائې او دغه شان د متقدّمينو هم دا رائے ده ، خو كه بِالفرض دا شرط حقيقى هم شي ، نو بيا به هم نسبت د حكم ديته نه كيږي ؛ ځكه علت د حكم دپاره شته او په هغې كښې صلاحيت هم شته چې هغه زنا كول دي او دا قانون دے چې كله علت ، سبب او شرط راجمع شي او په علت كښې صلاحيت د حكم وي نو نسبت د حكم به علت ته كيږي.

تشريح اختلاف النّاس فى العقل أهو من العلل الموجبة أم لا ؟

فَصْلٌ إِخْتَلَفَ النَّاسُ فِى العَقْلِ أَهُوَ مِنَ العِلَلِ المُوجَبَة أَمْ لَا فَقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: اَلعَقْلُ عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِمَا إِسْتَقبَحَهُ عَلَى القَطْعِ وَالبَتَاتِ فَوقَ العِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ، فَلَمْ يُجَوِّزُوا أَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيلِ الشَّرْعِ مَالَايُدْرِكُه العَقْلُ أَو يُقَبِّحُه وَجَعَلُوا الخِطَابَ مُتَوَجِّهاً بِنَفْسِ العَقْلِ، وَقَالوا: لَاعُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيراً كَانَ أَوْ كَبِيراً فِى الوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الإِيْمَانِ وَإِنْ لَمْ تَبْلُغه الدَّعْوَةُ، وَقَالَتِ الأَشْعَرِيَّةُ: لَاعِبْرَةَ بِالعَقْلِ أَصْلاً دُونَ السَّمْعِ وَمَنْ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُورٌ ،وَالقَولُ الصَّحِيحُ فِى البَابِ: أَنَّ العَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِإِثْبَاتِ الأَهْلِيَّةِ وَهُوَ نُورٌ فِى بَدَنِ الآدَمِى يُضِىءُ بِه طَرِيْقٌ يَبْتَدِئُ بِه مِنْ حَيثُ يَنْتَهِى إِلَيهِ دَرْكُ الحَوَاسِ فَيَبْدَءُ المَطْلُوبُ لِلْقَلبِ فَيُدرِكُه القَلْبُ بِتَأَمُّلِه بِتَوفِيقِ الله تَعَالىٰ لَا بِإِيْجَابِه وِهُوَ كَالشَّمْسِ فِى المَلَكُوتِ الظَّاهِرَةِ إِذَا بَزَغَتْ وَ بَدَا شُعَاعُهَا وَ وَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ العَينُ مُدْرِكَةً بِشِهَابِهَا وَمَا بِالعَقْلِ كِفَايَةً

ترجمه: *دا فصل دے په بیان د عقل کښې ، اختلاف کړے دے انسانانو په عقل کښې چې آیا دا د عللو موجبو نه دے یا نه دے ، پس معتزلؤ وئیل دي چې عقل علت موجبه دے دپاره د هغه څه چې خه ګنړې دا عقل هغې لره ، حرامونکے دے دپاره د هغه څه چې قبیح وګنړې عقل هغې لره په طریقه د قطعیت او یقین سره دپاسه د علل شرعیو نه ، پس دوئ جائز نه دے ګنړلے چې ثابت شي په دلیل د شرعي هغه څیز چې ادراک نه شي کولے د هغې عقل یا قبیح ګنړې هغې لره او دوئ ګرځولے دے خطاب د شرع متوجه په نفس عقل سره ، او دوئ وئیل دي هیڅ عذر نشته دپاره د هغه چا چې په هغې کښې عقل وې که وړوکے وې او که لوئ وې په توقف کولو کښې د طلب کولو د حق او ایمان نه او په پریخودلو د ایمان کښې اګر که نه وې رسیدلے ده ته دعوت او أشعریه وائې نشته اعتبار عقل لره بالکل بغیر د شرع نه او چا چې عقیده د شرک وساتله او هغه ته دعوت نه وو رسیدلے نو دے به معذور وې او قول صحیح پدې باب کښې دا دے چې یقیناً عقل معتبر دے دپاره د اثبات د اهلیة الخطاب او دا عقل نور دے په بدن د انسان کښې چې روخانه کیږې پدې سره لار ، شروع کیږې دا لار د هغه ځائے نه چې ختمیګې په هغه محل کښې موندل د حواسو ، پس ښکاره کیږې مطلوب زړه ته ؛ نو حاصلوې دغه مطلوب لره زړه په سوچ د عقل سره په توفیق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه په واجبولو د عقل سره او دا عقل پشان د نور دے پدې عالم ظاهر کښې ، کله چې ښکاره شی او ښکاره شي شعاګاني او واضح شي لار نو وې سترګه معلومونکي د اشیاء دپاره په رڼا ددې نور سره او په شغلو د نور سره او نشته په عقل باندې کفایت په وجوب د استدلال کښې په حصول د معرفت کښې*

تشریح: ﴿فصلٌ إختلف الناس﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د بیان د خطاباتو د شرع نه نو شروع یې وکړه په هغه څه کښې چې په هغې سره خطاب ثابتیګې چې هغه عقل دے ، د عقل په باره کښې د انسانانو اختلاف دے ، غټې درې/۳ ډلې دې پکښې ١ـ معتزلة ٢ـ أشعرية ٣ـ ماتُريدية ، د معتزلؤ مذهب بناء دے په افراط باندې ؛ ځکه هغوئ عقل بالکل علت موجبه ګرځوې او کوم حکم چې د عقل نه خلاف وې نو هغه دوئ نه مني ، د أشعریؤ مذهب بناء دے په تفریط ؛ ځکه هغوئ عقل بالکل معتبر نه ګنړې او د ماتُریدیو مذهب معتدل دے چې واقع دے په درمیان د افراط او تفریط کښې ؛ ځکه هغوئ وائې عقل معتبر دے او ددې په ذریعه باندې صحت د یو امر راځې البته وجوب د حکم شرعي پس د عقل نه راځې.

معتزله وائې عقل علت موجبه دے دپاره د هغه څه چې خه وګنړې دا عقل هغې لره ، لکه: شکر د مُنْعِم عقل خه ګنړې نو د مُنْعِم شکر واجب شو او حراموکے دپاره د هغه څه چې قبیح ګنړې عقل هغې لره په طریقه د قطعیت او یقینیت سره ، لکه: د مُنْعِم ناشکری کول عقل قبیح ګنړې ، لهٰذا ناشکري د مُنْعِم حرامه ده او داسي قطعیت او یقینیت راولي چې دپاسه دے د علل شرعیو نه ؛

ځکه معتزلة وائي چي عِلل شرعية صرف امارات او علامات دي موجب لذاته نه دي په خلاف د عِلل عقليو باندې چي دا موجب بنفسها دي، علل شرعيو کښې نسخ او تبديل راځي، او علل عقليو کښې نسخ او تبديل نه راځي ﴿فلم يجوّزوا﴾ دکوم شيء چي ادراک نه کيږي د هغې ثبوت دوئ جائز نه ګنړي په دليل د شرع باندې، چنانچه دوئ د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ د رؤيت نه انکار کوي او وجه دا وائي چي رؤيت د هغه څيز کيږي چي نه ډير قريب وي او نه ډير بعيد او الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[١]، د عذاب قبر نه انکار کوي؛ ځکه چي جوسه ختمه شوي ده او روح باندې عذاب نه راځي، د ميزان نه انکار کوي، وجه دا وائي چي اعمال اعراض دي او عرض چي موجود شو نو ختم شو، دغه شان دپُل صراط نه هم انکار کوي، دغه شان هغوئ د بعضي آيتونو نه هم استدلال نيسي چي ابراهيم ﷺ خپل پلار ته وئيل وو: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[٢] او دا خبره د وحي نه مخکښې هغه ته شوې وه، نو معلوم شوه چي د عقل په طريقه سره يې ورته خبره وکړه ﴿أو يقبحه﴾ يا قبيح ګنړي هغې لره عقل، لکه: د معاصيو نسبت څوک الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ته وکړي چي الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ خالق د معاصيو دے او دوئ ټول خطابات شرعيه عقل طرف ته متوجه کوي، يعنی استدلال د هغوئ په نزد صرف د عقل په ذريعه کيدے شي؛ ځکه د هغوئ په نزد صرف عقل بنفسه دے او شريعت د هغې تابع دے، لهذا کله چي په يو انسان کښې عقل راغلو نو اګر که دے ماشوم دے خو دے مکلّف دے په ايمان باندې.

﴿وقالت الأشعريه﴾ أشعريه ابوالحسن اشعری ﷺ ته منسوبي دي او دا د اهل سنت والجماعت د متکلمينو يوه ډله ده، دوئ بغير د دليل د شرع نه عقل لره بالکل اعتبار نه ورکوي، دليل د دوئ دا دے چي الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾[٣] د عذاب نفی يې وکړه د بعثت نه مخکښې، چي عذاب نفی شو د دغه خلقو نه نو کفر هم د هغوئ نه نفی شو دا په فطرت باندې پاتې شو چي اسلام دے، بل ځائے کښې فرمائي: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾[٤] دلته هم **بعد الرسل** وائي، که عقل کافی وے او مؤثر وے نو بيا خو پکار دا وه چي د رُسُل ذکر يې نه وے کړے معلوم شوه چي عقل لره اعتبار نشته، لهذا که چا عقيده د شرک وساتله او دعوت ورته ونه رسيدو نو دے به معذور وي؛ ځکه چي ده ته شريعت نه دے رسيدلے او په عقل باندې انسان مأخوذ نه دے.

---

[١] سورة ق، الأية:١٦.
[٢] سورة الأنعام، الأية:٧٤.
[٣] سورة الإسراء، الأية:١٥.
[٤] سورة النساء، الأية:١٦٥.

﴿والقول الصحيح﴾ ددې ځائے نه قول صحيح پدې باب کښې ذکر کوې ، چې دا د ماتُريديو ، دغه شان د علماؤ احناف او اکثر أهل اسلامو مذهب دے چې عقل معتبر دے دپاره د اثبات د اهليت الخطاب چې په انسان کښې د خطاب د شرع اهليت په عقل سره راځي ، چنانچه په ماشوم کښې عقل تام نه وې نو دے اهل دپاره د خطاب نه دے ، دغه شان ليونے هم اهل نه دے او حديث کښې هم راځي: ﴿**رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَصِحَّ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ**﴾[1].

﴿وهو نور..﴾ د عقل تعريف کوې ، نور وئيلے شی "**ظاهر بنفسه** او **مُظهر لغيره**" ته ، نو عقل يو نور دے چې دا په خپله هم رڼا کوې او بل ته هم رڼا ورکوې د انسان په بدن کښې ، البته په محل د دې کښې اختلاف دے ، د حکماء په نزد يې محل دماغ دې او د نورو اهل اسلام په نزد يې محل قلب دے چې ددې عقل په وجه باندې لار ښکاره کيږي انسان ته ، بيا عقل په هر وقت کښې ادراک کوې ، خو خالص دعقل ادراک چې شروع کيږي نو د هغه وقت نه چې د حواسو ادراک ختم شي «**بداية المعقولات نهاية المحسوسات**» بيا د عقل په ذريعه باندې چې کومه نتيجه مرتب کيږي په يو څيز باندې نو دا د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په فضل سره مرتب کيږي ، چې کله د عقل په ذريعه باندې ترتيب د امور معلومو وشی دپاره د حصول د مجهول نو معتزله وائې دا نتيجه پدې باندې توليداً مرتب شوه ، او حکماء اعداداً وائې ، ليکن اهل سنت والجماعت وائې چې دا فيضاناً مرتب شوه، ﴿وهو كالشمس﴾ تشبيه د معقول د محسوس سره ورکوې ، چې دا عقل پشان د نَمَر دے پدې عالم ظاهر کښې ، کله چې خکاره شي نو دا نَمَر ادراک د اشياء نه کوې بلکه سترګې يې کوې خو د نَمَر په رڼا باندې نو دغه شان دا عقل هم ادراک کوې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په توفيق سره. ﴿وما بالعقل كفاية﴾ دې سره رد کوې په متعزلۇ باندې چې هغوئ وائې عقل کافي دے په ادراک د أشياء کښې او وحې ته ضرورت نشته ، خو مصنف ﷺ وائې چې عقل پدې سلسله کښې کافی نه دے بلکه ورود د شرع ته محتاج دے.

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالإِيْمَانِ حَتّٰى إِذَا عَقَلَتِ المُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الإِسْلَامَ لَمْ تُجْعَل مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوجِهَا، وَلَو بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوجِهَا، وَكَذَا نَقُولُ فِي الَّذِي لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ: إِنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ العَقْلِ وَإِنَّه إِذَا لَمْ يَصِفْ إِيْمَاناً وَلَاكُفْراً وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلىٰ شَيْءٍ كَانَ مَعْذُوراً، وَإِذَا أَعَانَهُ اللهُ بِالتَّجرِبَةِ وَأَمْهَلَهُ لِدَرْكِ العَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْذُوراً وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلىٰ نَحوِ مَا قَالَ أَبُوحَنِيفَةَ فِي السَّفِيهِ: إِذَا بَلَغَ خَمساً وَعِشْرِينَ سَنَةً لَمْ يُمْنَعْ مَالُه مِنْهُ؛ لِأَنَّه قَدْ اسْتَوفىٰ مُدَّةَ التَّجربَةِ وَالإِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَزْدَادَ بِه رُشْداً وَلَيس عَلىٰ الحَدِّ فِي هٰذَ البَابِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ العَقْلَ عِلَّةً مُوجِبَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعَ بِخِلَافِه فَلَا دَلِيلَ لَه يَعْتَمِدُ عَلَيهِ وَمَنْ أَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ

[1] المستدرك على الصحيح للحاكم (٤/ ٤٣٠).

وَجْهٍ فَلَا دَلِيلَ لَه أَيْضاً، وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ ؒ فَإِنَّهُ قَالَ فِى قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُم الدَّعْوَةُ: إِذَا قُتِلُوا ضَمِنُوا، فَجَعَلَ كُفْرَهُم عَفْواً؛ وَذٰلِكَ لِأَنَّه لَايَجِدُ فِى الشَّرْعِ أَنَّ العَقْلَ غَيرُ مُعْتَبَرٍ لِلأَهْلِيَّة، فَإِنَّمَا يُلْغِيهِ بِدَلَالَةِ العَقْلِ وَالإِجتِهَادِ فَيَتَنَاقَضُ مَذْهَبُه، وَإِنَّ العَقْلَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الهَوىٰ فَلَايَصْلَحُ حُجَّةً بِنَفْسِه بِحَالٍ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ العَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الأَهْلِيَّةِ قُلْنَا: أَلكَلَامُ فِي هٰذَ يَنْقَسِمُ عَلىٰ قِسْمَينِ أَلأَهْلِيَّةِ وَالأُمُورِ المُعْتَرِضَةِ عَلَيهَا

ترجمه: *او ددې وجه نه مونږه وايو يقيناً ماشوم نه دے مكلّف په ايمان راوړلو ، فائده يې دا شوه كله چې پوهه شي مراهقه او دا د يو مسلمان په نكاح كښې وې په درميان د ابوينو مسلمينو كښې او دې بيان د اسلام ونه كړو ، نو دا نه شي ګرځيدے مرتده او دا نه شي جدا كولے د خپل خاوند نه ، او كه بلوغ ته ورسيده دغه شان نو دا به جدا كيږي د خپل خاوند نه او هم دغه رنګې مونږ وايو په باره د هغه كس كښې چې دعوت ورته نه وې رسيدلے دا مُكلّف نه دے په نفس عقل سره او دغه كس كله چې بيان نه كړي ايمان او نه كفر او عقيده نه ساتې په يو شيء باندې نو دا به معذور وې ، او كله چې امداد وكړي الله سُبْحَانَهٗوَتَعَالیٰ د دې په تجربة او مُهلت وركړې ده ته دپاره د حاصلولو د انجامونو د كارونو نو دے بيا معذور نه دے اګر كه نه وې رسيدلے ده ته دعوت په مثل دهغې چې وئيل دې امام ابوحنيفة ؓ په بے عقل كښې كله چې ورسيګې پنځويشت/۲۵ كالو ته ، نه به شي منع كولے مال د ده نه ؛ ځكه دې سفيه پوره كړې ده مُده د تجربې او امتحان ، نو لابدي شوه د دې نه چې زياتي شي پدې سره صلاحيت او نشته په تعيين د مُهلت باندې پدې باب كښې دليل قاطع ، پس چا چې ګرځولے عقل علت مُوجبة بنفسه نو هغوئ امتناع كوې د شريعت نه چې دا وارد شو وې په خلاف د عقل نو نشته دليل ده لره چې په هغه باندې اعتماد وشي ، او چا چې لغو كړے دا مِنْ كُلِّ وَجهٍ نو د هغه دپاره هم دليل قاطع نشته او دغه مذهب د امام شافعي ؒ دے ؛ ځكه امام شافعي ؒ وئيل دې په هغه قوم كښې چې هغوئ ته دعوت نه وې رسيدلے ، كله چې قتل كړې هغوئ لره مسلمانان نو ضامن به وې ، پس ګرځولے امام شافعي ؒ كفر د هغوئ عفو او دا د دې وجې نه چې نه مومې په شريعت كښې دليل پدې خبره چې عقل نه دے معتبر دپاره د اهليت ؛ ځكه دے لغو كوې عقل لره په دلالة العقل او اجتهاد سره نو تناقض راغلو په مذهب د ده كښې او يقيناً عقل نه منفک كيږي د خواهشاتو نه ، پس عقل بنفسه په هيڅ حالت كښې هم صلاحيت د حجت نه لرې او كله چې ثابت شوه چې عقل د صفاتو د اهليت نه دے نو مونږه وايو كلام پديكښې منقسم دے دوه/۲ قسمينو ته يو/۱ قسم اهليت دے او دويم/۲ هغه امور چې عارض كيږي پدې باندې*

تشريح: ﴿ولهٰذا قلنا﴾ ددې ځائے نه تفريع كوې په ماقبل باندې ، چې ماشوم ايمان راؤړو نو ايمان يې صحيح دے ليكن ايمان راؤړل پرې لازم نه دې ، لهٰذا كه په ماشوم والې كښې مړ شو او كلمه يې نه وه وئيل او مور پلار يې مسلمانان وو نو دا به مسلمان وي ﴿حتّٰى إذا عقلت المراهقة﴾ دا پرې بله تفريع

کوې، چې يوه نابالغه جينۍ د يو مسلمان په نکاح کښې وه او ددې مور پلار مسلمانان وو نو حکماً دا هم مسلمانه شوه، مخکښې د بلوغ رسيدو نه ددې نه چا تپوس وکړو د اسلام او ايمان په باره کښې او ديته نه وو معلوم د دې بيان، نو دا مرتده نه ګرځې؛ ځکه دا مکلّفه نه ده او که بلوغ ته ورسيده او د بلوغ نه پس ترې تپوس د اسلام او ايمان په باره کښې وشو او ديته نه وو معلوم نو دا پدې سره مرتده ګرځې او نکاح يې ماتيګې.

﴿و كذا نقول﴾ دا بل مثال ذکر کوې، چې په غرونو کښې يو کس پيدا شوے وو او هلته لوئ شوے وو، اسلامی معاشره يې نه وه ليدلې او پدې حالت کښې دے بلوغ ته ورسيدو او دده نه تپوس وشو، نو نه ورته اسلام معلوم وو او نه کفر او پدې حالت باندې دے مړ شو او دومره زمانه ورته ميلاؤ نه شوه چې په هغې کښې دے سوچ فکر وکړې، نو دے مأخوذ نه دے؛ ځکه صرف دده سره عقل وو او په عقل باندې فقط انسان مأخوذ نه ګرځې او شريعت ورته نه دے رسيدلے او که دې سړې ته دومره زمانه ميلاؤ شوه چې دے په هغې کښې سوچ فکر کولے شي په انجام د خه او بد کارونو او په دغه زمانه کښې يې اسلام قبول نه کړو او دے مړشو نو کافر به مړ کيږې، دے به مأخوذ وې؛ ځکه دا مهلت ورکول په منزله د هغه خطاب د شرع شو، نو ګويا چې حکماً ده ته خطاب شوے دے ﴿على نحو ماقال﴾ دا ددې دپاره نظير پيش کوې، قرآن کښې الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ﴾[1] نو چې په يو انسان کښې عقل نشته که دے بلوغ ته هم ورسی نو بيا هم مال مه ورکوئ، امام صاحب وائې چې يو انسان پنځويشت/۲۵ کالو ته ورسيګې نو بيا به ورلره مال ورکوئ؛ ځکه الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾[2] بيا رشد په دوه/۲ قسمه دے **۱ـ رشد حقيقى ۲ـ رشد حکمي**، رشد حقيقى دا دے چې حقيقتاً پده کښې صلاحيت د خه او بد پيدا شي او رشد حکمي دا دے چې داسې يوې زمانې ته ورسيګې چې په هغې کښې انسان رشيد ګرځيدے شي او انسان په پنځويشت/۲۵ کالو کښې جد ګرځي، نو دا زمانه قائم شوه په مقام د رُشد؛ ځکه "**رشداً**" يې نکره وئيلې ده چې پديکښې صلاحيت راشي که حقيقتاً وې او که حُکماً.

﴿وليس على الحد﴾ دا سوال راتلو چې دې سړې لره به څومره مُهلت ورکولے شي، نو مصنف ﷫ د هغې بيان کوې، چې پدې باب کښې په تعيين د مهلت کښې دليل قاطع نشته، بعضې خلقو درې/۳ ورځې مهلت وئيلے دے خو صحيح خبره دا ده چې دخلقو تجربه حاصليدل پديکښې د خلقو عادات مختلف دي، لهٰذا د دې علم الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ته مفوّض دے.

---

[1] سورة النساء، الأية:۵.
[2] سورة النساء، الأية:۶.

﴿فمن جعل الفعل﴾ ددې ځائے نه په معتزلۀ باندې رد کوې چې هغوئ بالکل د عقل په باره کښې افراط کوې چې د هغې تفصيل مخکښې وشو؛ نو مصنف ﷫ وائې د دوئ سره پدې خبره باندې اعتمادې دليل نشته ﴿ومن ألغاه﴾ سره رد کوې په اشعريو باندې، چې هغوئ د عقل په باره کښې بالکل تفريط کوې او مِنْ كُلِّ الوجوه دا لغوه کوې، نو مصنف ﷫ وائې د دوئ سره هم دليل قاطع نشته او دا مذهب د امام شافعي ﷫ دے؛ ځکه امام شافعي ﷫ وائې چې يو قوم ته اسلام نه وې رسيدلے او د مسلمانانو د لاسه قتل کړے شو نو دا مسلمانان به ضامن وې؛ ځکه کله چې هغوئ ته دعوت ونه رسيدو نو خطاب د شريعت هغوئ ته رانغلو، لهذا دغه خلق مأخوذ نه دې او د دوئ کفر امام شافعي ﷫ عفو وګرځوو، نو د دوئ قتل جائز نه شو، ليکن مونږ وايو که دومره مُدة ورته ميلاؤ شوې وه چې دوئ پکښې سوچ فکر کولے شو او د هغې نه بعد دوئ قتل شوې وو، که بغير د دعوت نه وو نو دا کار حرام دے خو ضمان پرې نشته او که پس د دعوت نه وو نو بيا حرام کار هم نه دے.

﴿و ذٰلک لِأَنه لايجد﴾ دا رد دے په دليل د اشعريو باندې، أشعرية چې عقل ساقطوي نو په دليل عقلی سره يې ساقطوي، يو طرف ته وائې چې عقل ساقط دے او بل طرف ته په عقل سره حجت پيش کوې، نو عقل حجت دے او حجت نه دے خکاره تناقض دے، دده په مذهب کښې اجتماع د متناقضينو راځې؛ ځکه اثبات کوې په هغه څيز سره چې هغه د ده په نزد باندې حجت نه دے.

﴿و إنَّ العقل﴾ دا رد کوې په معتزلۀ باندې چې هغوئ عقل بالکل مستقل بنفسه ګرځولے وو نو مصنف ﷫ پرې رد وکړو چې عقل مستقل بنفسه نه دے؛ ځکه عقل تابع د خواهشاتو وې او تابع د رسم و رواج وې، نو معلوم شوه چې عقل مستقل بنفسه نه دے دا د خواهشاتو سره مخلوط ګرځې؛ نو لابُدې شوه د نقل او وحي نه، د وحي په ذريعه به دا صحيح کيږې.

هر کله چې ثابت شوه چې عقل د صفاتو د اهليت نه دے؛ نو مونږ وايو کلام پديکښې منقسم دے دوه/٢ قسمينو ته يو/١ اهليت او دويم/٢ هغه امور چې عارض کيږې پدې باندې.

تشريح بيان الأهلية

فَصْلٌ: فِى بَيَانِ الأَهْلِيَّةِ، اَلأَهْلِيَّةِ نوعَانِ أَهْلِيَّةُ الوُجُوبِ، وَأَهلِيَّةُ الأَدَاءِ، أَمَّا أَهلِيَّةُ الوُجُوبِ فَبِنَاءٌ عَلىٰ قِيَامِ الذِّمَّةِ فَإِنَّ الآدَمِيَّ يُولَدُ وَلَهُ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلوُجُوبِ له وَعَلَيهِ بِإِجْمَاعِ الفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَى العَهْدِ المَاضِى قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾[1] «إِلىٰ آخِرِ الآيَةِ» وَقَبلَ الإِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ يَكُنْ لَّهُ ذِمَّةٌ مُّطْلَقَةٌ حَتّٰى صَلَحَ لِيَجِبَ لَهُ الحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيهِ، وَإِذَا إِنْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ أَهْلاً لِلوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيهِ غيرَ أَنَّ

---

[1] سورة الأعراف، الأية: ١٧٢.

الوُجُوبَ غيرُ مَقْصُودٍ بِنفسِه فَجَازَ أَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِه وَغَرْضِه كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّه، وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلىَ الكَافِرِ شَیءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِیَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَمْ يَكُنْ أَهْلاً لِثَوَابِ الآخِرَةِ وَلَزِمَهُ الإِيمَانُ لِمَا كَانَ أَهلاً لِأَدَائِه وَ وَجُوبِ حُكْمِه، وَلَمْ يَجِبْ عَلىَ الصَّبِيِّ اَلإِيْمَانُ قَبْلَ أَنْ يَّعْقِلَ لِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ الأَدَاءِ وَإِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الأَدَاءَ قُلْنَا: بِوُجُوبِ أَصْلِ الإِيمَانِ عَلَيهِ دُونَ أَدَائِه، حَتّٰی صَحَّ الأَدَاءُ مِنْ غَيرِ تَكْلِيفٍ وَكَانَ فَرضاً كَالمُسَافِرِ يُؤَدِّی الجُمُعَةَ

ترجمه: *فصل دے په بیان د اهلیت کښې ، اهلیت په دوه/۲ قسمه دے اهلیت الوجوب او اهلیت الأداء ، هر چې اهلیت الوجوب دے نو دا بناء دے په قیام د ذِمّي ؛ ځکه آدمي پیدا کیږي او د ده دپاره ذمه وي صالحه دپاره د واجبیدلو د یو څیز د ده دپاره ، او د ده د جزء دپاره په اجماع د فقهاؤ سره د وجې د بناء نه په هغه عهد چې تیر شوے په مخکښې زمانه کښې الله سُبْحَانَهٗوَتَعَالیٰ فرمائي: "او کله چې پیدا کړه ستا رب د بنی آدم د شاګانو نه د دوئ اولاد" تر آخر د آیته پورې ، او مخکښې د جدا کیدو د جنین د مور نه دا جنین جزء دے مِنْ وجه ، نو نشته د ده دپاره ذِمّة کامله ، فائده یې دا شوه چې صالح دے دا جنین چې واجب شي دده د فائدې دپاره حق او نه واجبیګې پده باندې ، او کله چې جدا شی دا جنین او ظاهر شي ددې دپاره ذِمّة کامله نو دے اهل دپاره د واجبیدلو د احکامو دے دده د فائدې او ضرر دپاره ، مګر دا چې نفس وجوب مقصود نه دے په اعتبار د ذات سره ، پس جائز دے چې باطل شی دا وجوب د وجې د عدم د حکم او عدم غرض ددې حکم نه لکه څنګه چې دا نفس وجوب منعدم ګرځي د وجې د عدم محل نه او ددې وجې نه ، نه دے واجب په کافر باندې یو شیء د شرائعو هغې نه چې هغه طاعات دي د وجې د هغې نه چې نه دے دا کافر اهل دپاره د ثواب د آخرت او لازم دے پده باندې ایمان د وجې د هغې نه چې دا کافر اهل دے دپاره د اداء کولو د ایمان او د ثابتولو د حکم د هغې او نه دے واجب په ماشوم باندې ایمان مخکښې د عاقل کیدلو نه د وجې د عدم اهلیت د اداء نه او کله چې دا صبی عاقل شو او دے برداشت د اداء کولے شي ، مونږ وایو په وجوب او ثبوت د نفس ایمان سره پده باندې ، نه اداء کول د ایمان ، فائده یې دا شوه چې صحیح کیږي اداء د صبی عاقل بغیر د مکلّف کیدلو د ده نه او دا اداء د ایمان فرض شوه د ده په حق کښې پشان د مسافر چې اداء کړې جمعې لره*

تشریح: ﴿فصل فی بیان الأهلیَّةِ﴾ ربط مصنف ﷺ مخکښې ذکر کړے وو ، چې په عقل سره اهلیت راځي نو وروسته سبق کښې به دوه/۲ تقسیمه ذکر کیږي ، یو/۱ اهلیت او دویم/۲ هغه امور چې پدې اهلیت باندې طارې کیږي ، پدې فصل کښې بیان د اهلیت کوې ، اهلیت په لغت کښې عبارت دے د هغه شیء نه چې د هغې په وجه باندې په انسان کښې صلاحیت راځي د صادریدلو د یو شیء د انسان نه او په اصطلاح د دوئ کښې د عبارت دے د «**صلاحیَّةٌ لحقوق الشرعیَّة له و علیه**» نه ؛ یعنی دا هغه صلاحیت دے دپاره د انسان چې وجوب یې یا دپاره د فائدې راځي یا دپاره د بوج ، اهلیت په

دوه/۲ قسمه دے ۱ـ **اهلية الوجوب** ۲ـ **اهلية الأداء** ؛ **اهلية الوجوب** مقصد دا دے چې د هغې په وجه باندې د انسان په ذِمَّة باندې نفس وجوب راځې چې دا عبارت دے د اشتغال د ذِمّة نه او **اهلية الأداء** مقصد دا دے چې په انسان كښې داسې صلاحيت راشي چې د هغې په وجه باندې دے اداء د مأمور به كولے شي او اداء عبارت دے د تَفْرِيغ د ذِمّة نه ؛ **ذِمَّه** په لغت كښې په معنٰى د عهد سره راځې ، ددې وجه نه كوم كافران چې د مسلمانانو په ملك كښې اوسيګې نو هغوئ ته **أهل ذِمَّة** وائي ؛ ځكه هغوئ د يوې/۱ مُعاهدى تحت په يو اسلامي مملكت كښې اوسيګې او ذِمَّة ورته ددې وجه نه هم وائي چې دوئ ددغې معاهدې خلاف وكړې نو دوئ مستحق د **ذَمْ** ګرځې او په اصطلاح كښې هغه وصف دے چې د هغې په وجه باندې انسان مستحق ګرځې د وجوب دده دپاره يا د وجوب پده باندې.

﴿فإن الآدمی﴾ دا دليل ذكر كوې چې دا اهليت الوجوب بناء دے په قيام د **ذِمة** دپاره د انسان ؛ يعني پديكښې د ټولو فقهاؤ اجماع ده چې كله انسان پيدا شي نو دده سره يو داسې ذمة ولګې چې په هغې كښې "**صلاحية للوجوب له**" او "**للوجوب عليه**" شته ، "**وجوب له**" داسې چې ددې دپاره وصيت نافذ كيدل ، ميراث كښې حصه راتلل ، نسب ثابتيدل ، او "**عليه**" داسې چې كه نكاح يې ورلره وكړه نو مهر پده باندې لازم دے او دا ذمة راځې د وجه د هغه لوظ نه چې تير شوے دے په مخكښې زمانه كښې چې هغې ته عهد د "**أَلَسْتُ**" وائي ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په عالم ارواح كښې دا ټول انسانان د آدم اولاد پيدا كړې وو او د دوئ ارواحو لره يې په هغه وقت كښې اجساد مثاليه وركړې وو د ميګو په شكل او بيا ترې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لوظ اغستے وو په خپل وحدانيت او ربوبيت او دوئ ورسره لوظ كړے دے ، پدې آيت كښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د هغې بيان كوې: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[1] نو د هغه لوظ په بنياد باندې چې كله انسان پيدا شي نو پده كښې صلاحيت د **وجوب له** او **وجوب عليه** وې ، وجه دا ده چې كله تا عهد د ربوبيت وكړو نو دا يو عنوان دے ددې لاندې دا ټول تفصيلات به ته منې عام ددې نه كه د فائدې دپاره وې او كه د نقصان دپاره ﴿وقبل الإنفصال﴾ ددې ځائے نه د انسان حالت ذكر كوې د پيدائش نه مخكښې چې كله دے جنين وې د مور په خيټه كښې ، نو دا ذوجهتين وې په يو حيثيت سره دا د مور نه يو جزء دے ؛ ځكه د مور په حركت سره دا حركت كوې ، دغه شان چې مور يې وينځه وې نو په خرڅولو د مور سره دا خرسيګې او په آزادولو سره آزاديګې ، هر كله چې د مور نه جزء شو نو بايد چې هيڅ پرې هم رانشي ، ليكن بل طرف ته د ژوند په اعتبار سره پديكښې يو انفراد او جداوالے دے ؛ ځكه په خپل ژوند سره ژوندے دے او خپله يو غذا استعمالوې د مور په خيټه كښې ، نو مِن وجه د مور نه جدا شو هر كله چې ذوجهتين شو نو مونږ يوه/۱ درميانه لاره اختيار كړه چې **وجوب له** پرې

[1] سورة الأعراف، الأية:۱۷۲.

شته خو **وجوب عليه** پرې نشته ، چنانچه د دغه جنين دپاره به وصيت نافذ کيږي ، هبة به دده دپاره صحيح کيږي ، ميراث کښې به يې حصه وې او نسب به يې ثابتيګې ، ليکن اهل د "**عَلَيهِ**" نه دے نو که د دغه ماشوم دپاره چا يو څيز اغستے وو نو ثمن په ماشوم نه راځي ، اوس کله چې جدا شي دا جنين او ظاهر شي ددې دپاره ذمة کاملة نو دے بيا اهل دے دپاره د واجبيدلو د احکامو دپاره د فائدې او ضرر دده ، فائدې دپاره لکه ميراث کښې حصه راتلل ، وصيت نافذ کيدل ، نسب ثابتيدل او "**عليه**" لکه دده دپاره په نکاح کولو سره مهر پده باندې راتلل. **اعتراض:** بيا خو پکار دا ده چې دے مکلّف وګرځي په احکامو باندې پشان د نورو خلقو د وجه د ذِمّة مطلقي او کامِلي نه او ددې وجه نه چې دے اهل د "**وجوب له**" او "**عليه**" دے؟ **جواب:** ﴿غير أن الوجوب﴾ مصنف ﷺ جواب کوې چې نفس وجوب مقصود نه دے په اعتبار د ذات سره بلکه مقصود د وجوب نه ددې هغه حکم وې چې اداء کول د واجب دې په خپل اختيار سره چې هغې ته ابتلاء او امتحان وائي ؛ ځکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په بنده باندې امتحان کوې چې دے په خپل اختيار باندې د نيکۍ يو کار وکړې نو ده ته به ثواب ميلاؤ شي او که د بدۍ يو کار وکړې نو عقاب به ورته ميلاويګې او د دې ماشوم دپاره دا اختيار نشته چې دے په هغې باندې اداء وکړې ، چې دا اختيار نشته نو نفس وجوب هم مونږ پده باندې نه راولو ؛ ځکه نفس وجوب فی نفسه مقصود نه دے ، بلکه مقصود هغه حکم دے چې د هغې نه وجوب اداء راشي په خپل اختيار ، لهٰذا ددې صبي په حق کښې دا وجوب بالکل ثابت نه شو د وجه د عدم د حکم ددې وجوب نه چې هغه **اداء مِنْ اختيارٍ** ده او د وجې د عدم د غرض ددې حکم نه چې هغه ابتلاء او امتحان دے ﴿کما ينعدم..﴾ دا ددې دپاره نظير ذکر کوې ، لکه: آزاد سړے خرڅ کړې نو دا بيع نه صحيح کيږي ؛ ځکه محل يې نشته.

﴿ولهٰذا لم يجب﴾ سره تفريع کوې پدې باندې ، حاصل د تفريع دا دے چې څلور/٤ قسم احکام د انسان دپاره راځي ١ـ ايمانيات چې اعتقاديات ورته وائي ٢ـ معاملات ٣ـ عقوبات ٤ـ عبادات ، بيا پدې خبره کښې اتفاق دے چې کافر اهل دپاره ايمان دے ؛ ځکه کافر ايمان راوړې نو پدې اثر مرتب کيږي او پديکښې هم اتفاق دے چې کافر اهل د معاملاتو دے ؛ ځکه د هغې تعلق د مصالحو د دنيا سره دے او دا غرض په کافر مرتب کيږي ، دغه شان دے اهل د عقوباتو دے ؛ ځکه د هغې غرض **انزجار** دے د معاصيو او فساداتو نه دا هم پدې مرتب کيږي ، ليکن پدې مسئله کښې اختلاف دے چې کافر اهل د عباداتو دے او که نه دے؟ يو طرف ته زمونږ هغه علماء دې چې هغوئ ته عراقين وائي ، امام شافعی ﷺ او محدثين حضرات ورسره هم ملګری دې چې کافران اهل دې دپاره د عباداتو او دليل د دوئ دپاره د قرآن کريم آيت دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي

سَقَرَ ۞ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾[1] او بل طرف ته زمونږ علماء دي چې هغوئ ته علماء د **ماوراء النهر** وائي او دغه مذهب د جمهورو ﷫ هم دے چې دوئ اهل نه دي دپاره د عباداتو ؛ ځکه کافر چې مونځ ، حج ، زکوٰة يا روژه اداء کوي په حالت د کفر کښې نو ثواب ورته نه ميلاويګې ، دے اهل نه شو دپاره د ثواب او د خطاب مقصد خو دا دے چې غرض پرې مرتب شي او غرض اهل د ثواب ګرځيدل دي ، هر چې آيت دے نو د هغې مقصد دا دے چې مونږ ددې عقيده نه ساتله ، عراقيين وائي که دوئ مخاطب وګرځولے شي په شرائعو باندې او اداء يې نه کړې نو فائده يې دا شوه چې په عذاب کښې به يې اضافه راشي او که مخاطب يې ونه ګرځؤ نو په عذاب کښې يې اضافه نه راځي ، ليکن **ماوراء النهر** والا وائي چې دا د شان د اسلام نه بعيده خبره ده چې په يو څيز باندې ثواب نه ميلاويګې او عقاب پرې ورته ميلاؤ شي. **سوال:** پکار خو بيا دا ده چې دوئ اهل دپاره د ايمان هم نه شي؟ نو مصنف ﷫ جواب وکړو چې کافر اهل د ايمان دے ؛ ځکه چې ايمان دوئ راؤړې نو ثواب پرې ورته ميلاويګې.

﴿ولم يجب على الصبى﴾ دا دويمه تفريع ده پدې چې نفس وجوب مقصود نه دے بلکه مقصود وجوب اداء ده او غرض د حکم دے ، لهٰذا په ماشوم باندې د عاقل کيدلو نه مخکښې ايمان راؤړل واجب نه دي ؛ ځکه اداء په اختيار سره راځي او هر کله چې په صبي کښې عقل نشته نو په اختيار سره پرې اداء هم نشته او چې دا صبي عاقل شو او برداشت کونکے شو د اداء د ايمان ؛ نو پده باندې اصل ايمان او نفس ايمان واجب شو البته اداء د ايمان پرې نه ده واجب ؛ نفس وجوب خو ځکه چې پديکښې صلاحيت د دغه ايمان راؤړلو شته او نفس وجوب په صلاحيت راځي ، وجوب اداء پرې ځکه نشته چې وجوب اداء تعلق د کمال عقل سره ساتي او په صبي کښې کمال عقل نه وي ، نو مکلّف پرې نه دے خو که اداء د ايمان يې وکړه نو ثواب به ورته ميلاويګې ، او چې اداء د ايمان يې وکړه نو دا فرض شوه د ده په حق کښې ، هر کله چې فرض شوه نو که دے بلوغ ته ورسيدو نو پده باندې تجديد د ايمان ضروري نه دے ﴿کالمسافر﴾ نظير ذکر کوي ددې دپاره ، لکه: مسافر چې جمعه اداء کړې ، په مسافر باندې جمعه واجب نه ده ليکن که ده جمعه اداء کړه نو د واجب په ځائے باندې قائميګې ؛ نو دغه شان پدې صبي باندې ايمان واجب او فرض نه دے ، خو که ايمان يې راؤړو نو د فرضو په ځائے باندې قائميګې.

وَ أَمَّا أَهْلِيَّةُ الأَدَاءِ فَنوعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ، أَمَّا القَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدرَةِ البَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ البُلُوغِ، وَكَذٰلِکَ بَعْدَ البُلُوغِ فِيمَنْ كَانَ مَعْتُوهاً؛ لِأَنَّه عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِل عَقْلُه وَتَبْتَنِى عَلَى الأَهْلِيَّةِ القَاصِرَةِ صِحَّةُ الأَدَاءِ، وَعَلىٰ الأَهْلِيَّةِ الكَامِلَةِ

[1] سورة المدثر، الأية:٤٢،٤٣.

وُجُوبُ الأَدَاءِ تَوَجُّهُ الخِطَابِ عَلَيهِ، وَعَلىٰ هٰذَا قُلنَا: إِنَّه صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ العَاقِلِ الإِسْلَامُ وَمَايَتَمَحَّضُ مَنْفَعَتُه مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُولِ الهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ، وَصَحَّ مِنْهُ أَدَاءُ العِبَادَاتِ البَدَنِيَّةِ مِنْ غَيرِ عُهْدَةٍ وَمَلَکَ بِرَأْيِ الوَلِيِّ مَايَتَرَدَّدُ بَينَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالبَيعِ وَنَحْوِه، وَذٰلِکَ بِإِعتِبَارِ أَنَّ نُقْصَانَ رَأْيِهِ إِنْجَبَرَ بِرَأْيِ الوَلِيِّ فَصَارَ كَالبَائِعِ فِی ذٰلِکَ فِی قَولِ أَبِی حَنِيفَةَ رح، أَلَا تَرىٰ أَنَّه صَحَّحَ بيْعَه مِنَ الأَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِی رِوَايَةٍ خِلَافاً لِصَاحِبَيهِ، وَرَدَّه مَعَ الوَلِيِّ بِغَبنٍ فَاحِشٍ فِی رِوَايَةٍ خِلَافاً لِصَاحِبَيهِ رحمهما الله، وَرَدَّهُ مَعَ الوَلِيِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِی رِوَايَةٍ إِعْتِبَاراً بِشُبْهَةِ النِّيَابَةِ فِی مَوضِعِ التُّهْمَةِ، وَعَلىٰ هٰذَا قُلنَا فِی المَحْجُورِ: إِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ العُهْدَةُ وَ بِإِذْنِ الوَلِيِّ تَلْزَمُهُ، وَأَمَّا إِذَا أَوْصَى الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ البِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا خِلَافاً لِلشَّافِعِيِّ رح وَإِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ؛ لِأَنَّ الإِرْثَ شُرِعَ نَفْعاً لِلْمُورِثِ أَلَا تَرىٰ أَنَّه شُرِعَ فِی حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِی الإِنْتِقَالِ عَنْهُ إِلَى الإِيْصَاءِ تَرْکُ الأَفْضَلِ لَا مُحَالَةَ إِلَّا أَنَّه شُرِعَ فِی حَقِّ البَائِعِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالعِتَاقُ وَالهِبَةُ وَالقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعِ ذٰلِکَ فِی حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِکْ ذٰلِکَ عَلَيهِ غَيرُه مَا خَلَا القَرضِ، فَإِنَّه يَمْلِكُه القَاضِی لِوُقُوعِ الأَمْنِ عَنِ التَّوىٰ بِوِلَايَةِ القَضَاءِ، وَأَمَّا الرِّدَّةُ فَلَايَحْتَمِلُ العَفْوَ فِی أَحْكَامِ الآخِرَةِ وَمَا يَلزَمُهُ مِنْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَهُمَا خِلَافاً لِأَبِی يُوسُفَ رح فَإِنَّمَا يَلْزَمُه حُكماً لِصِحَّتِه لَا قَصْداً إِلَيهِ فَلَمْ يَصِحَّ العَفْوُ عَنْ مِّثْلِه كَمَا إِذَا ثَبَتَ تَبْعاً لِأَبَوَيْهِ

ترجمه: *او هر چې اهليت د اداء دے نو دا دوه/۲ قسمه دے ، قاصر او کامل ؛ هر چې اهليت د اداء دے قاصر نو ثابيتګي په قدرت د بدن کله چې وي دا قدرت قاصر مخکښې د بلوغ نه او دغه شان پس د بلوغ نه په هغه چا کښې چې بے وقوف وي ؛ ځکه دا معتوه په منزله د ماشوم دے ، ځکه دا عاقل نه دے ، نه دے برابر شوے عقل د ده او بناء کيږي په اهليت قاصره صحت د اداء او په اهليت کاملة بانديږ وجوب د اداء او توجه د خطاب کول پدې ماشوم بانديې او بناء پدې مونږه وايو شان دا دے چې صحيح کيږي دماشوم عاقل نه اسلام او هغه چې خالص وي منفعت د دغه شيء د تصرّفاتو نه ، لکه: قبليدل د هبة او صدقة شو ، او صحيح کيږي د ده نه اداء د عباداتو بدنيو بغير د مطالبې نه او دے مالک ګرځي په رائے او اجازت د ولي د هغه څه چې متردد وي په درميان د نفع او ضرر کښې ، لکه: بيع او په مثل د دې ، او دا پدې اعتبار چې نقصان د رائے ددې پوره شو په رائے د ولي سره ؛ نو وګرځيدو دا صبي عاقل پشان د بالغ پدې تصرّف کښې په قول د امام ابوحنيفة رحمه الله ، آيا ته نه ګورې چې امام ابوحنيفة رحمه الله صحيح کړې ده بيع ددې د اجانبو سره په غبن فاحش سره په يو روايت کښې خلاف ثابت دے صاحبينو لره او رد کړې ده امام ابوحنيفة رحمه الله دې بيع لره سره د ولي نه په غبن فاحش باندې په يو روايت کښې د وجه د اعتبار ورکولو نه شبهې د نيابت لره په موضع د تهمت کښې او بناء پدې باندې مونږ وايو په هغه بند کړے شوے کښې د تصرّفاتو نه چې کله وکالت قبول کړې نه لازميګي پدې صبي محجور باندې ذمه وارې او په إذن د ولی سره پرې لازميګي ، او کله چې وصيت وکړې صبي په يو شيء د کارونو د نيکی نه نو باطل دے وصيت دده زمونږ په نزد باندې خلاف ثابت دے امام شافعی رحمه الله لره اګر چې پدې وصف کښې نفع ظاهر ده ؛ ځکه ميراث روا شوے دے دپاره د

نفع د ميت ، آيا ته نه ګورې چې دا **إرث** مشروع شوے دے په حق د صبي کښې او په انتقال کښې ددې میراث نه وصیت ته پرېخودل د وصیت دې په ضروري طریقې سره ، مګر دا وصیت مشروع شوے دے په حق د بالغ کښې ، لکه څنګه چې مشروع شوے وو ددې بالغ دپاره طلاق ، عتاق ، هبة او قرض او نه دې مشروع شوې دا مذکور کارونه په حق د صبي کښې او دے مالک دے پدې مذکور کارونو باندې غیر د صبي نه علاوه د قرض نه ، ځکه مالک ګرځي قاضي ددې قرض د وجه د واقع کیدلو د امن د هلاکت نه په ولایت او مشرئ د قضاء سره او هر چې مرتد والے د صبي عاقل دے نو دا احتمال نه لرې د عفو په احکامو د آخرت کښې او هغه چې لازم وې د احکام د دنیا نه په نزد د طرفینو ﷫ خلاف ثابت دے امام ابویوسف ﷫ لره ، پس دا لازمیګې پده باندې تبعاً د وجې د صحت د ارتداد مِنَ الصَّبی نه قصداً په طرف ددې لزوم باندې ؛ نو نه صحیح کیږې عفو د مثل ددې نه ، لکه څنګه چې ثابت شي دا **إرتداد** په تبع د مور او پلار*

تشريح: ﴿و أما أهلية الأداء﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصیل د یو قسم اهلیت نه چې **اهلية الوجوب** وو، نو شروع یې وکړه په تفصیل د دویم/۲ قسم اهلیت چې **اهلية الأداء** ده ، ددې دوه/۲ قسمونه به ذکر کړې او بیا به د هر یو قسم تفصیل وکړې ، **اهلية الأداء** په دوه/۲ قسمه ده ۱ـ **اهلية قاصرة** ۲ـ **اهلية كاملة** ، دا حصر پدیکښې استقرائي دے.

﴿أما القاصرة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د اجمال د قسمینو نه ، نو شروع یې وکړه په تفصیل د هغې باندې ؛ ځکه تفصیل بعد الإجمال أوقع فی الذهن وې ، اجمال کښې اهلیت قاصرة مخکښې وو نو تفصیل کښې یې هم مخکښې کړو دپاره د دې چې تفصیل د اجمال سره موافق شي ، او په اجمال کښې ځکه مخکښې و چې اهلیت قاصرة د وجوب په اعتبار سره مخکښې راځي او اهلیت کاملة وورسته راځي ، او تفصیل داسي کوې چې اهلیت قاصرة په څه باندې حاصلیګې نو هغه به ذکر کړې ، د هغې قسمونه به ذکر کړې او بیا به په هغې باندې تفریعات وکړې ، حاصل دا چې یو/۱ اهلیت قاصرة دے او دویم/۲ کاملة ، اهلیت د اداء په دوه/۲ قدرتونو راځي ، یو/۱ ته قدرت د فَهْمُ الخطاب وائي او دویم/۲ ته قدرت د عمل وائي ، بیا دا قدرت د فَهْمُ الخطاب په عقل سره حاصلیګې او قدرت د عمل په بدن سره حاصلیګې ، چې عقل برابر او پوره وې نو انسان ته په خطاب کولو سره فهم خه حاصلیګې او چې عقل کمزورے وې نو بیا په خطاب خه نه پوهیګې او چې بدن مضبوط وې نو عمل خه کولے شی او چې بدن کمزورے وې نو عمل خه نه شی کولے ، که دا قدرت د فَهْمُ الخطاب او قدرت د عمل دواړه مضبوط او قوې وو نو دیته اهلیت کاملة وائي او که داسي نه وې نو هغې ته اهلیت قاصرة وائي ، بیا دا اهلیت قاصرة په درې/۳ قسمه دے ، یو/۱ قسم هغه دے چې نه قدرت د فَهْمُ الخطاب وې او نه قدرت د عمل وې ، لکه: ماشوم چې پیدا شی نو نه فهم د خطاب کولے شي او نه

عمل كولے شي ، دويم/٢ قسم هغه دے چې پديكښې قدرت د فَهْمُ الخطاب نه وي ، لكه: يو ماشوم بلوغ ته ورسيګي خو قدرت د فَهْمُ الخطاب يې نه وي او دريم/٣ هغه دے چې قدرت دعمل يې نه وي ، لكه: يو ماشوم بلوع ته نه وي رسيدلے او عقل كامل پكښې راغلو.

﴿و تبتنى على الأهلية﴾ ددې ځائے نه تفريعات كوي په اهليت قاصرة باندې ، چې كله اهليت قاصرة وو ، لكه: ماشوم بلوغ ته نه دے رسيدلے او فهم د خطاب دے كولے شى ، ليكن بدن يې كمزورے دے ، كه دې صبي ايمان راؤړو نو په آخرت كښې به ورته ثواب ميلاويګي او په دنيا كښې به هم پدې د اسلام حكم كيدے شي اګر چې پده واجب او لازم نه دے ؛ ځكه دا وجوب او لزوم د ده په حق كښې حرج راولي او حرج په اسلام كښې مدفوع دے او چې اهليت كاملة وي په يو انسان كښې ، لكه: بالغ هم وي او معتوه هم نه وي نو پده باندې وجوب د اداء هم راځي او توجه د خطاب ورته هم كيږي.

﴿و علىٰ هٰذا قلنا﴾ ددې ځائے نه پدې اوّل قسم باندې بعضي مختلف مسائل تفريع كوي چې د هغې نه شپږ/٦ قسمونه جوړيګي ، اوّل قسم دا دے چې كله اهليت قاصرة وي نو اداء يې صحيح كيږي خو وجوب د اداء پرې هم نشته او توجه د خطاب ورته هم نشته ، لهٰذا د ماشوم عاقل اسلام په احكامو د آخرت كښې هم صحيح دے او په احكامو د دنيا كښې هم صحيح دے ، دا مذهب د امام ابوحنيفة ﷺ دے د امام شافعى ﷺ په نزد باندې د ماشوم اسلام په احكامو د آخرت كښې صحيح دے خو په احكام د دنيا كښې صحيح نه دے ، دليل د هغې دپاره دا دے چې ماشوم په احكامو د دنيا كښې تابع د مور او پلار وي ، نو كه يو ماشوم اسلام راؤړو او مور او پلار يې كافر وو او په هغې كښې يو مړ شي نو دا ماشوم د هغې نه ميراث وړے شي ، حالانكه مسلمان د كافر نه ميراث نه شي وړے ، دغه شان خزه يې كافره وه نو هغه ترې هم نه جدا كيږي ، معلوم شوه چې په احكامو د دنيا كښې د صبى عاقل اسلام نه صحيح كيږي ، ليكن مونږ وايو چې دده اسلام په احكامو د دنيا كښې هم صحيح دے او د ضرر د وجې نه پدې صبى باندې دا احكامات نه جاري كيږي ، بل دا چې كه دده اسلام نه وے صحيح نو په **أحد الأبوين** كښې چې يو مسلمان شى نو په احكامو د دنيا كښې پكار ده چې دے د هغې تابع نه شي ، حالانكه دے د هغې تابع ګرځي.

﴿وما يتمحَّض..﴾ دويم/٢ قسم ذكر كوي ، هغه شيء چې په هغې كښې **منفعة محضه** دے نو دا ماشوم په هغې كښې تصرّف كولے شي ، لكه: قبول د هبة او صدقة.

﴿و صح منه..﴾ دريم/٣ قسم دا دے چې صحيح كيږي د ده نه اداء د عباداتو بدنيو بغير د مطالبى نه ، يعنى مطالبه يې ترې نه كيږي خو كه مونځ يې وكړو ، يا روژه يې ونيوله يا حج يې وكړو نو صحيح كيږي او ثواب پرې ورته ميلاويګي.

﴿و ملک برأی﴾ دا څلورم/٤ قسم دے ، هغه تصرفات چې په هغې کښې مِن وجه منفعت وي او مِن وجه پکښې ضرر وي ، نو دا قسم تصرفات بغیر د ولي د اجازت نه نه صحیح کیږي ، لکه: بیع یا ددې په مثل لکه اجاره او نکاح ، بیع مِن وجه ضرر دے ؛ ځکه دده د ملک نه یو شیء اوځي خو مِن وجه منفعت دے کیدے شي ګټه وکړي او دا سرے هم ذووجهین دے مِن وجه پکښې عقل شته خو مِن وجه پکښې نشته ، کامل نه دے بلکه نقصان دے پکښې نو د هغه نقصان تلافی به په إذن د ولی سره راشی ، نو دا صبی عاقل به پشان د بالغ شي پدې تصرّف کښې په نزد د امام ابوحنیفة رحمه الله باندې. ﴿ألا ترىٰ﴾ سره ددې خبرې تأئید کوي ، چې کله یو صبی عاقل یو څیز خرڅ کړي په داسی کس چې دده ولي نه وي په غبن فاحش سره ، نو امام صاحب رحمه الله وائي دا بیع به د ولي په اجازت سره نافذ کیږي ، لکه څنګه چې یو عاقل بالغ سړے په غبن فاحش سره بیع وکړي او هغه صحیح کیږي ، نو دغه شان دا هم صحیح کیږي او صاحبین رحمهما الله وائي چې دا نه صحیح کیږي ؛ ځکه هغوئ دا پشان د عاقل بالغ نه وائي.

فائده: ﴿قوله: فی روایة﴾ دا خطائي د ناسخ ده ؛ ځکه پدیکښې د امام صاحب رحمه الله نه دوه/٢ قوله نه دي نقل ، بلکه دا یو قول ترې نقل دے ، د دې کتاب شرح "**مولوی یعقوب**" کښې هم دا «**فی روایة**» نشته.

﴿و رده مع الولیّ﴾ ددې مقصد دا دے چې صبی عاقل یو شیء خرڅ کړو په خپل ولی باندې په غبن فاحش سره او ولی اجازت وکړو ، نو پدیکښې د امام صاحب یو روایت دا دے چې صحیح کیږي ، خو دویم/٢ روایت دا دے چې نه صحیح کیږي ؛ ځکه دا سړے پدې تصرّف کښې اصیل دے خو د نقصان د عقل د وجې نه دا مونږ اصیل نه شو ګرځولے تر څو پورې چې دده سره رائے د ولي نه وي یو ځائے شوې چې د هغه نقصان تلافی وشي ، نو په نفس عقد کښې اصیل شو او په کمال عقل کښې نائب شو د ولی نه ، اوس نائب په اصیل باندې یو څیز خرڅ کړې او ولی اجازت ورکړې نو پدیکښې په ولی تهمت راځي او هر هغه مقام چې په هغې کښې تهمت وي ، نو په هغه صورت کښې بیع نه نافذ کیږي ، لهٰذا دا بیع به نه نافذ کیږي ، ها...! په صورت د غیر د ولی کښې مونږ جهت د اصالت لره اعتبار ورکړو او تهمت پکښې نشته.

﴿و علی هٰذا قلنا﴾ دا تفریع ده پدې خبره چې کوم څیز کښې احتمال د ضرر وي نو دا صبی عاقل په خپله د هغې مالک نه ګرځي ، بلکه په رائے د ولی باندې د هغې مالک ګرځي ، چې یو/١ صبی عاقل ته د تصرّفاتو اجازت نه وو د **صباوة** د وجی نه او ده د چا دپاره وکالت قبول کړو ، دا وکالت احتمال د فائدې هم لري او احتمال د نقصان هم لري ، نو که دا وکالت یې بغیر د إذن د ولی نه کړے وو نو صرف په هغه څیزونو کښې به صحیح کیږي چې فائده پکښې وي او چې ضرر وي پکښې نو

بيا نه دے منظور او که په إذن د ولي سره يې کړے وو نو بيا منظور دے عام ددې نه که ضرر وې او که فائده وې ، لهذا په اوّل صورت کښې که وکيل يو څيز خرڅ کړو نو مشتری به د مؤکّل نه مطالبه کوې د مبيعې او که د ثمنو وکيل ګرځيدلے وو نو بائع به د مؤکل نه مطالبه د ثمنو کوې او په دويم/۲ صورت کښې چې څنګه د مؤکل نه مطالبه کولے شي ، نو د وکيل نه هم کولے شي.

﴿و أما إذا أوصىٰ﴾ دا پنځم قسم ذکر کوې او دا دفع د اعتراض هم ده ، چې تاسو مخکښې دا قانون ذکر کړو چې هر هغه مقام چې په هغې کښې منفعت محضه وې نو په هغې کښې تصرّف د صبی عاقل نافذ دے او چې يو صبي عاقل وصيت وکړې د خپل ثُلث مال دپاره د يو/۱ نيک کار نو تاسو وايئ دا وصيت نه دے نافذ ، حالانکه دا وصيت د خير دے؟ نو مصنف ﷫ جواب کوې ، چې وصيت د صبی په يو نيک کار باندې باطل دے زمونږ په نزد باندې ، چې د نيکئ په کار وصيت باطل شو نو د بد کار وصيت به په طريقه اولیٰ سره باطل وې ، د امام شافعی ﷫ په نزد نه دے باطل ؛ وجه دا وائې چې پديکښې خير دے او په کوم شيء کښې چې خير وې نو د هغې وصيت باطل نه دے ، ليکن مونږ وايو چې په اعتبار د ظاهر سره اګر که پديکښې د دې صبی فائده ده ، خو دا صبی مکلّف نه دے او د مرګ نه پس دده تعلق دمال نه ختميګې ، دده دپاره پکښې هيڅ فائده نشته ، دويم/۲ دا چې دا سړے وصيت کوې نو په وصيت سره دے انتقال د مال خپل کوې اجانبو ته او چې وصيت ونه کړې په ميراث کښې مال پاتې شي نو انتقال د مال به اقاربو ته وشی او په انتقال د مال کښې اقاربو ته ثواب ډير زيات دے د انتقال د مال نه اجانبو ته ، چې کله دے وصيت نافذ کړې نو په دغه مال کښې د اقاربو حصه رانغله او انتقال يې د راجح نه مرجوح او د افضل نه مفضول ته وکړو او که وصيت باطل کړو نو انتقال د مرجوح نه راجح او د مفضول نه افضل ته کيږې او دليل پدې باندې هغه حديث دے چې نبی ﷺ سعد ﷜ ته اوئيل کله چې د هغه عيادت ته تلے وو او هغه د خپل ټول مال وصيت کولو: ﴿**إِنَّكَ إِنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ**﴾[1]

﴿إلّا أنه شرع﴾ سره دفع د سوال کوې چې په وصيت کښې داسې خبره شوه نو بيا خو پکار دا ده چې بالغ سړے داسې وصيت وکړې نو بايد چې هغه هم صحيح نه شي ؛ ځکه په هغې کښې هم انتقال کيږې د أقاربو نه اجانبو ته؟ نو مصنف د هغې جواب کوې چې دا وصيت مشروع شوے دے په حق د بالغ کښې ، لکه څنګه چې دده دپاره طلاق ، عتاق ، هبة او قرض مشروع شوې دې سره ددې نه چې پدې ټول کښې ضرر محض دے ، عاقل بالغ چې کوم کار کوې که په هغې کښې ضرر وې او که فائده وې خو پديکښې دے آزاد دے نو دغه شان دا وصيت هم په هغه طريقی سره ديته حواله شوے دے.

---

[1] صحيح البخاري (٥/ ١٧٨).

﴿ولم يُشرع﴾ ددې مقصد دا دے چې دا مذكوره څيزونه د ماشوم په حق كښې نه صحيح كيږې ، د ماشوم طلاق ، عتاق ، هبة ، قرض په خپله هم نه صحيح كيږې او د بل د چا د طرف نه هم نه صحيح كيږې ، البته صرف قاضي د صبي پيسې په قرض وركولے شي ؛ ځكه قاضي ته ولايت حاصل دے چې د قرض دار نه قرض په زوره اغستلے شي.

﴿و أما الردة﴾ دا شپږم/٦ قسم دے او دا هم دفع د اعتراض ده ، چې صبي عاقل كله مُرتَدْ شي نو دا هم يو نقصان محض دے ، بايد چې دا هم صحيح نه شي ، حالانكه تاسو وايئ چې صبي عاقل مسلمان شي او بيا مُرتَدْ شي نو دده دا إرتداد په احكامو د دنيا او آخرت كښې معتبر دے ، لهٰذ خزه به ترې جدا كيږې ، د ميراث نه به محرومه كيږې او دا خالص ضرر دے؟ نو مصنف ﷺ جواب كوې چې دا رِدّة يو داسې قبيح څيز دے چې په آخرت كښې ددې معافي نه شرعاً جائز ده ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[1] او نه عقلاً ؛ ځكه دا د مُنعِم حقيقي انكار دے ، نو په احكامو د دنيا كښې دا ضرر دے خو دا په تبع د غير راغلے دے قصداً نه دے راغلے نو ددې وجې نه دا مونږ پده باندې په احكامو د دنيا كښې نافذ هم كړو ، د امام ابويوسف ﷺ په نزد باندې نه دې معتبر په احكامو د دنيا كښې ﴿كما إذا ثبت﴾ دا د دې دپاره نظير پيش كوې چې د يو سړي مور او پلار مسلمانان وو ، نو بچے د دوئ تابع ګرځي هغه به هم مسلمان وي ، مور او پلار دواړه مرتد شو نو د هغې په وجه باندې دے هم مرتد ګرځي ، دلته دا ارتداد قصداً نه دے بلكه په تبع د مور او پلار كښې دے مُرتَدْ شو ، نو دغه شان دلته هم په احكامو د دنيا كښې دا ضررى احكام پده باندې تبعاً راغله.

تشريح الأمور المعترضة على الأهلية

فَصْلٌ: فِى الأُمُورِ المُعْتَرِضَةِ عَلىٰ الأَهْلِيَّةِ، اَلعَوَارِضُ نوعَانِ: سَمَاوِيٌّ وَمُكْتَسَبٌ، أَمَّا السَّمَاوِيُّ فَهُوَ الصِّغْرُ، وَالجُنُونُ، وَالعَتَهُ، وَالنِّسْيَانُ، وَالنَّومُ، وَالإِغْمَاءُ، وَالرِّقُّ، وَالمَرَضُ، وَالحِيضُ، وَالنِّفَاسُ، وَالموتُ، وَأَمَّا المُكتَسَبُ: فَنوعَانِ مِنْهُ وَمِن غَيرِه، أَمَّا الَّذِى مِنْهُ فَالجَهْلُ، وَالسَّفَهُ، وَالسُّكْرُ، وَالهَزْلُ، وَالخَطَاءُ، وَالسَّفَرُ، وَأَمَّا الَّذِى مِنْ غَيرِه فَالإِكْرَاهُ بِمَا فِيهِ إِلْجَاءٌ، وَبِمَا لَيْسَ فِيهِ إِلْجَاءٌ، وَأَمَّا الجُنُونُ فَإِنَّه يُوجِبُ الحَجْرَ عَنِ الأَقْوَالِ وَيَسْقُطُ به مَا كَانَ ضَرَراً يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ وَإِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لُزُومُ الأَدَاءِ يُؤَدِّىْ إِلىٰ الحَرَجِ فَيَبْطُلُ القَولُ بِالأَدَاءِ وَ يَنْعَدِمُ الوُجُوبُ أَيْضاً لِإِنْعِدَامِهِ، وَحَدُّ الإِمتِدَادِ فِى الصَّومِ أَنْ يَسْتَوعِبَ الشَّهْرَ، وَفِى الصَّلوٰةِ أَنْ يَّزِيدَ عَلٰى يَومٍ وَلَيْلَةٍ، وَفِى الزَّكوٰةِ أَنْ يَّسْتَوعِبَ الحَولَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَ أَقَامَ اَبُويُوسُفَ رح أَكْثَرَ الحَولِ مَقَامَ كُلِّه تَيْسِيراً، وَمَا كَانَ حَسَناً لَا يَحْتَمِلُ الغَيرَ أَوْ قَبِيحاً لَا يَحْتَمِلُ العَفْوَ فَثَابِتٌ فِى حَقِّه حَتّٰى يَثْبُتَ إِيمَانُه وَرِدَّتُه تَبْعاً لِأَبَوَيْهِ

---

[1] سورة النساء، الأية:١١٦.

ترجمه: *فصل دے په بيان د هغه امورو کښې چې عارض کيدے شی په اهليت باندې ، عوارض دوه/۲ قسمه دي ؛ سماوي او مکتسب ، هر چې سماوي دې نو هغه صغر ، جنون ، عته ، نسيان ، نوم ، إغماء ، رِقّ ، مرض ، حيض ، نفاس او موت دې او هر چې مکتسب دې ؛ نو دا په دوه/۲ قسمه دې يو قسم هغه دے چې حاصل وې د دې بنده د طرف نه او بل قسم هغه دے چې حاصل وې د غير د بنده د طرف نه ، هغه چې حاصل وې دده طرف نه نو هغه جهل ، بے وقوفي ، نشه ، ټوقې کول ، خطاء او سفر دې او هغه چې حاصل وې د غير د طرف نه نو هغه زور کول دې په هغه کښې چې محتاج کيدل ددې سرې وې او په هغه کښې چې مجبوره کيدل د انسان نه وې ، او هر چې جنون دے نو دا واجبوې منع د اقوالو نه او ساقطيږي پدې جنون سره هغه چې ضرر وې ، او احتمال د سقوط لرې او کله چې ممتد شي دا جنون نو ګرځي لزوم د اداء چې دا رسيدونکي وې حرج ته ، پس باطليږي قول په اداء سره او دغه شان منعدم کيږي هغه وجوب چې نفس وجوب د وجه د نِشت والی د اداء نه ، او حد د امتداد په روژه کښې دا دے چې راګيره کړې ټوله مياشت او په مونځونو کښې دا چې زيات شي په يوه/۱ ورځ او شپه باندې او په زکوٰة کښې چې دے راګير کړې کال په نزد د امام **محمد** ﷬ او قائم کړے دے امام ابويوسف ﷬ اکثر د کال په ځائے د ټول کال دپاره د آسانتيا او هغه حڪم چې حسن وې احتمال د غير نه لرې يا قبيح وې احتمال عفو نه لرې ، نو دا به ثابت وې په حق د ليوني کښې ، فائده يې دا شوه چې ثابتيګي به ايمان او ردّة د ليوني په تبع د مور او پلار دده*

تشريح: ﴿فصلٌ فی الامور المعترضة علی الأهلية﴾ کله چې فرغ شو مصنف ﷬ د تفصيل د اهليت نه چې يو/۱ **اهلية الوجوب** وو ، دويم **اهلية الأداء** نو پدې فصل کښې د هغه امور بيان کوې چې هغه دغه اهليت متأثر کوې او تغير پکښې راولي ، بيا دا تغير چې راولي نو بعضي امور داسی دې چې **اهلية الوجوب** ختموې ، لکه: "مرګ" ، او بعضي داسي دې چې **اهلية الأداء** ختموې ، لکه: "نوم او إغماء" ، او بعضي داسي دې چې تغير په بعضي احکامو کښې راولي سره ددی نه چې **اهلية الوجوب** هم وې او **اهلية الأداء** هم وې ، لکه: "سفر" پديکښې **رُبَاعِی** مونځ **ثنائی** ګرځي او إذن د افطار ميلاؤ شی.

﴿العوارض نوعان﴾ "**عوارض**" جمع د "**عارضة**" ده ، **عَارِض** په معنٰی د مانع سره راځي په لغت کښې او په اصطلاح کښې هغه امور دې چې د هغې د وجه نه په سابقه حالت کښې تغير راشي ، عوارض دوه قسمه دي **١ـ سماوي ٢ـ کسبي** ، سماوي هغه دې چې ثابت شوي دې د صاحب د شرع نه بغير د اختيار د بنده نه ، او مکتسب هغې ته وائې چې عارضي وې او تغير په حالت سابقه کښې راولي خو د بنده اختيار لره پکښې دخله وې.

﴿أما السماويُّ﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷬ د اجمال د دغه قسمينو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د هغې باندې ؛ اجمال کښې سماوي مخکښې وو نو په تفصيل کښې يې هم مخکښې کړه دپاره

ددې چې تفصيل د اجمال سره موافق شي او اجمال کښې ځکه مخکښې وو چې دا أَظْهَرْ دې په عارضيت کښې د وجه د عدم اختيار د بنده نه په خلاف د مکتسب چې دا په عارضيت کښې أَظْهَرْ نه دې ؛ ځکه د بنده اختيار لره پکښې دخله ده ، دا سماوی عوارض ټول يؤولس/۱۱ دي: "صغر ، جنون ، عته ، نسيان ، نوم ، إغماء ، رِقّ ، مرض ، حيض ، نفاس او موت" بيا صغر مصنف ﷺ په عوارضو کښې شمار کړو حالانکه دا په اصل خلقت کښې ثابت دے او عارض هغه وې چې وروسته راشي ؛ نو دا پدې بنياد مصنف ﷺ په عوارضو کښې شمار کړو چې کله کله انسان داسې وې چې هغه په دغه صغر باندې نه موصوف کيږي ، لکه: آدم ﷺ او حَوىٰ ﷺ ، بل دا چې د انسان په ماهيت کښې صغر داخل نه دے نو معلوم شوه چې دا امر خارج دے.

﴿و أما المكتسب﴾ عوارض مکتسبه په دوه/۲ قسمه دې ، يو/۱ قسم هغه دې چې د بنده د طرف نه حاصل وې او بل هغه دې چې د غير د طرف نه حاصل وې ، هغه چې حاصل وې د ده د طرف نه نو دا په شپږ/٦ قسمه دې: "جهل ، بے وقوفی ، نشه ، هزل ، خطاء ، سفر" او هغه چې حاصل وې د غير د مکلّف نه نو هغه صرف "**إكراه**" ده ، بيا إكراه په دوه/۲ قسمه ده ؛ يو/۱ کامل چې **إكراه ملجِئة** ورته وائي او بل **إكراه قاصرة** چې **إكراه غير ملجئة** ورته وائي ، نو د امورو معترضؤ على الأهلية ټول اتلس/۱۸ انواع شو.

﴿و أما الجنون﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د اجمال د عوراضو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د دغه عوارضو باندې ؛ ځکه تفصيل بعد الإجمال أوقع فى الذهن وې او په تفصيل کښې يې جنون مقدم کړو ، حالانکه په اجمال کښې صغر مخکښې وو ، وجه د تقديم د صغر په اجمال کښې دا ده چې صغر په احوالو د انسان کښې اوّل راځي ، او جنون يې په تفصيل کښې ځکه مخکښې کړو چې د صغر بعضې احکام موقوف دې په معرفت د احکامو د جنون باندې او موقوف عليه د شيء مقدّم وې په دغه موقوف باندې. **سوال**: جنون او إغماء مصنف ﷺ په عوارضو کښې ذکر کړه ، حالانکه دا د امراضو قسم راځي؟ **جواب**: دا د ډيرو احکامو سره خاص دې چې د هغې معرفت ضروری دے نو پدې وجه يې ددې ذکر په عوارضو کښې وکړو ، بيا به مصنف ﷺ د جنون مختلف احکام ذکر کړې او په هغې کښې به اختلاف د علماؤ ذکر کړې ، جنون ليونتوب ته وائي او د دوئ په اصطلاح کښې بعضې تعريف کوې: "چې دا هغه آفت دے چې په دماغو باندې راځي او تيزوې دغه انسان لره په کولو د يو داسې کار چې هغه خلاف وې د مقتضیٰ د عقل نه بغير د ضُعف نه په اعضاء د دې انسان کښې" او بعضې تعريف کوې: چې چونکه جنون د عقل خلاف دے نو عقل هغه قوت دے "چې تميز راولي په درميان د امور حسنو او قبيحؤ کښې او پدې سره ادراک کيږي د عواقبو د امورو" ، په محل کښې يې اختلاف دے بعضې دماغ وائي او بعضې زړه ، نو د جنون تعريف به شي چې: "دا هغه

خلل دے په هغه قوت کښې چې مميّز وې په درمیان د امورو حسنو او قبیحۀ کښې او مُدْرِک وې دپاره د عواقبو د امورو" بیا دا جنون دوه/۲ قسمه دے اوّلاً **۱ـ جنون اصلی ۲ـ جنون طارِي** ، اصلی هغه وې چې د پیدائش سره انسان ته لګیدلے وې او طارِي هغه دے چې اوّل کښې انسان خه وې ، وروسته ورته عارض شي ، بیا جنون اصلی دوه/۲ قسمه دے ؛ مُمْتَدْ او غیر مُمْتَدْ او جنون طاری هم دوه/۲ قسمه دے ؛ مُمْتَدْ او غیر مُمْتَدْ ، نو ګویا چې د جنون څلور/٤ اقسام شو **۱ـ جنون اصلی مُمْتَدْ ۲ـ جنون اصلی غیر مُمْتَدْ ۳ـ جنون طارِي مُمْتَدْ ٤ـ جنون طارِي غیر مُمْتَدْ** ، مصنف ﷫ وائي هر چې جنون دے نو دا واجبوې منع د اقوالو نه ، یعنی د لیوني اقوالو لره اعتبار نشته ، لهٰذا د لیوني طلاق ، عتاق ، هبة نه نافذ کیږې ؛ ځکه اقوال تعلق د عقل سره ساتي او په مجنون کښې عقل نشته ، په اقوالو سره یې احتراز وکړو د افعالو نه چې د مجنون افعالو لره اعتبار شته ، که د چا مال یې ضائع کړو نو ضمان پرې شته ؛ ځکه افعال د حِس سره تعلق ساتي او حِس د لیوني برابر وې او هغه احکام چې په هغې کښې ضرر وې او احتمال د سقوط لرې ، لکه: عبادات شو چې دا ساقطیګې په اعذارو سره د عاقل بالغ نه نو د لیونې نه هم ساقط دې ، دغه شان حدود او کفارات چې دا په اعذارو او شبهاتو سره ساقطیګې نو د لیوني نه هم ساقطیګې ﴿يحتمل السقوط﴾ سره یې احتراز وکړو د هغې نه چې احتمال دسقوط نه لرې ، لکه: ضمان د متلفاتو شو. ﴿و إذا امتد﴾ چې په یو انسان باندې جنون اصلی یا جنون طارِي راغلو ، خو ممتد شو د امتداد د وجې نه دده نه لزوم اداء ساقطیګې ، د امتداد تفصیل روسته راروان دے ؛ وجه د سقوط دا ده چې که مونږ پده باندې اداء لازم کړو نو بیا پده باندې حرج لازمیګې او حرج په اسلام کښې مدفوع دے ، چې کله اداء ساقط شوه نو منعدم کیږې هغه وجوب چې نفس وجوب ورته وائي د وجې د نِشت والي د اداء نه ، یعنی نفس وجوب مطلوب فی نفسه نه دے ، بلکه نفس وجوب چې مطلوب دے نو دا پدې وجه چې په چا باندې وجوب اداء راځي ، هر کله چې وجوب اداء لاړه نو نفس وجوب هم ختم شو.

﴿و حد الإمتداد﴾ سره د امتداد تفصیل کوې ، حد د امتداد په روژه کښې مصنف ﷫ ذکر کړو چې هله به دیته جنون ممتد وایو چې ټوله میاشت راګیره کړې ، نو که د رمضان په ټوله میاشت کښې یو سړے لیونے وو نو روژې پرې نشته او که ټوله میاشت یې نه وه راګیره کړې ، یوه/۱ ورځ پکښې هم روغ پاتې شو نو قضاء پرې لازم ده ؛ ځکه امتداد نه دے راغلے ، مونځونو کښې د شیخینو ﷭ مسلک دا دے چې امتداد په اعتبار د ساعاتو سره راځي چې چوبیس/۲٤ ګهنټې پده باندې لیونتوب تیر شي ، امام محمد ﷫ وائي چې دا امتداد په اعتبار د دغه مونځونو سره راځي چې دا مونځونه د پنځؤ/ه نه زیات شي او زکوٰة کښې د امام محمد ﷫ مسلک دا دے چې ټول کال دے لیونے وې نو زکوٰة

ترې ساقط دے او امام ابويوسف ﷫ وائي چې ـ دپاره د آسانتيا ـ كه دے اكثر كال ليونے وو نو زكوٰة ترى ساقط دے.

﴿و ماكان حسناً﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷫ دا خبره كوې چې هغه حكم چې حسن وې او احتمال د قبح نه لرې ، لكه: ايمان شو د ليوني دپاره ايمان قصدى نه شي راتلے ؛ ځكه ايمان تصديق قلبى ته وائي په هغه څه باندې چې نبى ﷺ ته راغلى وې او د ليوني دپاره خو تصديق قلبى نشته ، لهٰذا ليونے به تابع وې په ايمان كښې د مور او پلار ، دغه شان كفر قبيح دے ، احتمال د حُسن نه لرې ، نو د ليوني كفر قصدى نه شي راتلے ؛ ځكه دا عبارت دے د اعتقاد نه او د ليوني دپاره اعتقاد نشته ، نو په كفر كښې به هم دا تابع وې د مور او پلار.

وَ أَمَّا الصِّغْرُ فَإِنَّه فِى أَوَّلِ أَحْوالِه مِثْلُ الجُنُونِ؛ لِأَنَّه عَدِيْمُ العَقْلِ وَالتَّمْيِيزِ، أَمَّا إِذَا عَقَلَ فَقَدْ أَصَابَ ضَرْباً مِنْ أَهْلِيَّةِ الأَدَاءِ لٰكِنَّ الصَّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِكَ فَسَقَطَ بِه عَنْهُ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ عَنِ البَالِغِ، وَجُمْلَةُ الأَمْرِ أَنَّه يُوضَعُ عَنْهُ العُهْدَةُ وَيَصِحُّ مِنْهُ وَلَهُ مَا لَاعُهْدَةَ فِيهِ؛ لِأَنَّ الصِّبَا مِنْ أَسْبَابِ المَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَباً لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عُهْدَةٍ يَحْتَمِلُ العَفْوَ؛ وَلِهٰذَا لَايَحْرُمُ عَنِ المِيرَاثِ بِالقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَايُلْزَمُ عَلَيهِ حِرْمَانُه بِالرِّقِّ وَالكُفْرِ؛ لِأَنَّ الرِّقَّ يُنَافِى أَهْلِيَّةَ الإِرْثِ، وَكَذٰلِكَ الكُفْرُ؛ لِأَنَّه يُنَافِى أَهْلِيَّةَ الوِلَايَةِ وَإِنْعِدَامُ الحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِه وَلِعَدَمِ أَهْلِيَّتِه لَا يُعَدُّ جَزَاءً

ترجمه: *او هر چې صغر دے نو دا په اوّل احوالو كښې پشان د ليونتوب دے ، ځكه دا صغير **عديم العقل** او **عديم التميز** دے ، هر كله چې دا صبي عاقل شى نو په تحقيق سره ده حاصل كړو يو قسم د اهليت د اداء نه ، ليكن دا وړوكوالے عذر دے ددې سره ، نو ساقط شو پدې عذر سره ددې صبي نه هغه چې احتمال د سقوط لرې د بالغ نه ، خلاصه د خبرې شان دا دے ساقطيدلے به شي د دې صبى نه ذمه وارئ والا څيز ، او صحيح كيږې ددې صبى نه او دده دپاره صحيح كيږې هغه څه چې په هغې كښې ذمه وارې نه وې ، ځكه دا وړوكوالے د اسباب د شفقت نه دے ، نو وګرځولے شو صباء سبب دپاره د عفو د هرې عهدې نه چې احتمال د عفو لرې او ددې وجې نه دا صبى محروم نه ګرځي د ميراث نه په عقل سره زمونږ په نزد باندې او نه لازميږي په قول زمونږ باندې محرومه كول د ماشوم په سبب د غلامئ د ميراث نه او په سبب د كفر ؛ ځكه غلامي منافى ده د اهليت د ميراث سره او دغه شان كفر منافى دے د ولايت سره او نِشت والے د حق د عدم د سبب د وجې نه او د عدم د اهليت د وجې نه ، نه شى شمير كيدے سزاء*

تشريح: ﴿و أما الصغر﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د يو/١ قسم د عوارضو سماويو نه چې جنون وو نو شروع يې وكړه په تفصيل د دويم/٢ قسم چې صغر دے ، صغر وړوكوالى ته وائي او دا صغر په اوّل احوالو كښې پشان د ليونتوب دے ، نو د صغير نه به هغه احكام ساقط وې كوم چې د مجنون نه ساقط وو ، د مجنون نه عبادات ، حدود او كفارات ساقط وو نو د صبى نه به هم ساقط وې ،

وجه دا ده چې صغير **عديم العقل** او **عديم التميز** دے په درميان د نفع او ضرر كښې نو دا پشان د ليونې شو ، چنانچه ليونے **محجور الأقوال** دے ؛ نو دے به هم **محجور الأقوال** وې ، طلاق ، عتاق ، او هبې لره يې اعتبار نشته او د هغه نه افعال نه ساقطيدل نو دده نه به هم افعال نه ساقطيګې.

﴿أما اذا عقل﴾ چې كله صبي عاقل شي نو ده يو قسم حاصل كړو د اهليت د اداء نه ؛ نو پكار خو دا ده چې پده باندې مونږ وجوب اداء راوستے وے ؛ ځكه عقل پكښې راغلو سره ددې نه چې تاسو په صبي عاقل باندې وجوب اداء نه وايئ؟ ﴿لكن﴾ سره مصنف ﷫ جواب كوې چې پديكښې عقل كامل راغلے دے خو د **صباوة** د وجه نه دا اهليت قاصرة شو او وجوب اداء په اهليت كاملة كښې راځي ، نو ددې عذر د وجه نه ددې صبي نه هغه څه ساقط شو چې هغه احتمال د سقوط لرې د بالغ نه ، لكه: مونځ ، روژه ، دغه شان حدود او كفارات چې دا احتمال د سقوط لرې په اعذارو سره د بالغ نه ، نو لهٰذا د صبي نه هم احتمال د سقوط لرې او كوم شيء چې احتمال د سقوط نه لرې نو هغه ترې نه ساقطيګې ، لكه: ايمان.

﴿و جملة الأمر﴾ سره خلاصه د خبرې ذكر كوې چې كوم څيز كښې ذمه وارې راتله نو هغه به ددې صبي نه ساقط وې او چې صبي يو فعل وكړې ، لكه: "مونځ كول يا روژه نيول" نو دا به صحيح كيږې او هغه څه چې ذمه وارې پكښې نه وې نو هغه د صبي دپاره صحيح كيږې ، لكه: صبي لره چا په بخشش كښې څه وركړه نو هغه اغستلے شي او دده ولي يې هم اغستلے شي ، وجه دا ده چې صغر د اسبابو د شفقت نه دے هم طبعاً او هم شرعاً ، طبعاً خو ظاهر دے چې د ماشومانو طرف ته د انسان زړه ميلان كوې او ظلم پرې زړه نه غواړې ا، و شرعاً داسې چې نبي ﷺ فرمائې: ﴿**لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَ لَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا**﴾[1] ، هم دا وجه ده چې دا صبي د ميراث نه **محروم** نه ګرځي په قتل سره زمونږ په نزد باندې ، چې صبي خپل مورث لره قتل كړې قصداً يا خطاءً خو دے د ميراث نه **محروم** نه ګرځي.

﴿ولايلزم﴾ سره دفع د سوال كوې چې هر كله دا صباوت قابل د شفقت دے نو تاسو بيا ولې هغه صبي چې غلام وې **محروم** ګرځوئ د ميراث د حُر نه يا هغه صبي چې كافر وې په تبع د والدينو باندې ، نو دا تاسو **محروم** ګرځوئ د ميراث د يو مسلمان نه ، دا خو د شفقت خلاف خبره ده؟ نو مصنف ﷫ جواب كوې ، چې رقيت منافي دے د **اهلية الإرث** سره ؛ ځكه په ميراث كښې مليكت راځي او غلام كښې صلاحيت د مليكت نشته او كفر منافي دے د **اهلية الولاية** سره ، كما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[2] او مبنٰى د ميراث په ولايت ده ، نو دا

---
[1] مشكوة: ۴۶۳/ ۶ عن ابن عباس مرفوعا.
[2] سورة النساء ، الأية: ۱۴۱.

نِشت والے د حق د نِشت والي ددې سبب د وجه نه دے ، يا د نِشت والي د اهليت د وجې نه دے او د نِشت والی د سبب او اهليت د وجه نه چې په چا کوم حکم راشي نو هغې ته عقوبت او سزاء نه وئيلے کيږې چې ګني دا مونږ د شفقت خلاف وګرځؤ.

وَ أَمَّا العَتَهُ بَعْدَ البُلُوغ فَمِثْلُ الصِّبَا مَعَ العَقْلِ فِى كُلِّ الأَحْكَام حَتّٰى أَنَّه لَايَمْنَعُ صِحَّةَ القَولِ وَالفِعْلِ لٰكِنَّهٗ يَمْنَعُ العُهْدَةَ، وَأَمَّا ضَمَانُ مَا يُسْتَهْلَکُ مِنَ الأَمْوَالِ فَلَيسَ بِعُهْدَةٍ؛ لِأَنَّه شُرِعَ جَبْراً وَكَونُه صَبِيًّا مَعْذُوراً أَوْ مَعْتُوهاً لَايُنَافِى عِصْمَةَ المَحَلِّ، وَيُوضَعُ عَنْهُ الخِطَابُ كَمَا يُوضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ، وَيُوَلّٰى عَلَيهِ وَلَايَلِى هُوَ عَلٰى غَيرِه، وَإِنَّمَا يَفْتَرِقُ الجُنُونُ وَالصِّغْرُ فِى أَنَّ هٰذَا العَارِضَ غَيرُ مَحْدُودٍ فَقِيلَ: إِذَا أَسْلَمَتْ إِمْرَأَتُه عُرِضَ عَلٰى أَبِيهِ وَأُمِّهِ الإِسْلَامُ وَلَا يُؤَخِّرُ وَالصِّبَا مَحْدُودٌ فَوَجَبَ تَاخِيرُه، وَأَمَّا الصَّبِيُّ العَاقِلُ وَالمَعْتُوهُ العَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ

ترجمه: *او هر چې **عَتْه** ده پس د بلوغ نه نو دا پشان د صغر مع العقل وې په ټولو احکامو کښې ، تردې چې دا **عَتْه** نه منع کوې صحت د قول او فعل لره ، ليکن دا **عَتْه** منع کوې ذمه واری لره او هر چې تاوان د هغه څيز دے چې هلاک کولے شي د اموالو نه نو پديکښې ذمه وارې او ضرر نشته ؛ ځکه دا ضمان مستهلک روا شوے دے دپاره د جبيرې او کون د دې مستهلِک صبي معذور يا معتوه نه دے منافي د عصمت د محل سره ،او وضع شوے دے ددې معتوه نه خطاب ، لکه څنګه چې وضع شوے دے د صبي نه خطاب او مشرې کيدے شي پده باندې او دے ولايت او مشرې نه شی کولے په غير خپل باندې او جدا کيږې جنون او صغر د يو بل نه پدې خبره کښې چې دا عارض غير محدود دے ، نو وئيلے شوې دې کله چې اسلام راوړې خزه د ليوني ، پيش کولے به شي په مور او پلار د ليوني باندې اسلام او نه به شي روسته کيدے او وړوکوالے محدود دے نو واجب دے تأخير د دې ، او هر چې صبي عاقل او معتوه عاقل دے نو دا دواړه نه جدا کيږې د يو بل نه*

تشريح: ﴿و أمّا العته﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷀ د تفصيل د دوو/٢ اسبابو او عوارضو سماويو نه چې جنون او بل صغر وو نو شروع يې وکړه په تفصيل د دريم/٣ عارض سماوې چې **عَتْه** ده ، تعريف د دې دا دے چې: ''دا يو آفت دے چې راولی نقصان په عقل کښې نو ګرځي صاحب د دې ګډې وډې خبرې کونکے چې بعضي خبرې يې د عقل مندو د خبرو سره مشابه وې او بعضي د ليونو د خبرو سره مشابه وې دغه شان بعضي کارونه يې د عقل مندو پشان وې او بعضي کارونه يې د ليونو پشان وې'' نو څنګه چې د جنون مشابهت وو د صغر سره په اوَل احوالو کښې نو **عَتْه** هم مشابهت ساتې د صغير عاقل سره ؛ ځکه **معتوه** کښې نفس عقل وې خو په هغې کښې خلل راغلے وې ، مصنف ﷀ تعريف بالمثال کړے دے چې: **عَتْه** پس د بلوغ نه پشان د هغه صغر ده چې سره د عقل نه وې په ټولو احکامو کښې ، پدې سره د **عَتْه** او **سَفْه** په درميان کښې فرق هم معلوم شو چې **سفيه** ته **معتوه** نه وئيلے کيږې ؛ ځکه د **معتوه** بعضي کلام د ليونو سره مشابه وې او د **سفيه** بعضي کلام د ليونو سره نه وې

مشابه ، ليکن د نقصان د عقل د وجې په انجام د کارونو باندې سوچ نه کوې نو داسی کار وکړې چې د انجام په اعتبار سره هغه نقصاني وي. ﴿حتّٰى أنه﴾ دا پرې تفریع کوې چې **عَتْه** صحت د قول او فعل لره نه منع کوې ، قول لکه: اسلام راؤړې نو اسلام يې قبول دے ، دغه شان عبادت يې صحيح کيږې اګر چې واجب پرې نه دې ، دغه شان وکالت يې صحيح کيږې په مال د غير باندې يا د غير غلام آزادوې په طريقه د وکالت ، قبول د هبة کولے شی ، اوس ددې نه يو توهم پيدا شو چې هر کله **عَتْه بعد البلوغ** پشان د **صباء** مع العقل ده نو دا بيا جدا سبب او عارض څنګه ګرځې په عوارضو سماويو کښې؟ نو ﴿لکنه﴾ سره مصنف ﷺ جواب کوې حاصل د جواب دا دے چې په کوم امورو کښې ضرر وي دده دپاره او ذمه وارې پکښې راځې نو د هغه امورو نه به معتوه ممنوع ګرځې ، چنانچه د معتوه طلاق ، عتاق ، هبة نه صحيح کيږې ، او که وکيل بالبيع ګرځيدلے وو نو مشترې به مطالبه د مبيعي د مؤکل نه کوې او که وکيل بالشراء وو نو بائع به د مؤکل نه طلب د ثمنو کوې او که مبيعة کښې څه عيب راغلو نو خصومت به د مؤکل سره کوې.

﴿و أما ضمان﴾ سره د فع د سوال کوې چې هر کله هغه څيز چې په هغې کښې ضرر دے د معتوه نه ساقط دے ؛ نو بيا خو پکار دا ده چې معتوه يو څيز ضائع کړې نو د هغې ضمان هم په معتوه باندې رانشي ، حالانکه تاسو وايی چې که معتوه د چا يو څيز ضائع کړو نو د هغې ضمان پده لازم دے؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې چې په معتوه باندې عهده نه راځې يعنی هغه څيز چې په هغې کښې ضرر وي نو دا په معتوه باندې نه راځې ، خو دا هغه چې د فعل او قول سره تعلق ساتې ؛ ځکه په قول او فعل کښې کامل عقل پکار وي او معتوه کښې کمال عقل نشته او تا چې کوم ضمان د **مَايُسْتَهلک** ذکر کړو نو د دغې تعلق د قول او فعل سره نشته ، بلکه ددې تعلق د يو محل معصوم سره دے ، چې محل معصوم ته څوک تکليف ورسوې او هغه ضائع کړې نو د هغې ضمان پدې **مُسْتهلِکْ** باندې راځې ، بيا د محل معصوم د ضمان تعلق د فعل سره نشته نو که ددې دا **مُسْتهلِکْ** عاقل وي او که غير عاقل وي د هغې سره ددې هيڅ تعلق نشته ، هله به تا اعتراض کولے چې دا ضمان د **مُسْتَهلِکْ** مونږ د فعل د وجه نه وئيلے.

﴿و يوضع عنه الخطاب﴾ سره بل حکم ذکر کوې ، چې ساقط شوے دے د معتوه نه خطاب لکه څنګه چې د صبی نه ساقط شوے وو ، نو د معتوه عبادات صحيح دې خو لازم پرې نه دې او څنګه چې په صبی باندې مشرې کيدے شوه نو دغه شان پده باندې هم مشرې کيدے شي ؛ ځکه د دې تعلق د شفقت او رحمت سره دے ، او څنګه چې صبی ولايت او مشرې نه شی کولے په غير خپل باندې نو دغه شان معتوه هم نه شي کولے ؛ ځکه په باب د ولايت کښې دا قانون دے چې اوّل به ولايت ثابتيږې انسان لره په خپل نفس ، پس د هغې نه به ثابتيږې ولايت ده لره په غير باندې ، بيا

دې مقام كښې چند الفاظ راغله ۱ـ **عَتَه** ۲ـ **جنون** ۳ـ **صغر** ، نو مصنف ﷺ په ﴿و إنما يفترق﴾ سره د دوئ په مينځ كښې فرق ذكر كوې چې صغر او جنون د يو بل نه پدې خبره جدا كيږې چې جنون عارض محدود نه دے ، يعني د دې دپاره يو داسې وقت معيّنة نشته چې په يقيني طريقې سره دا جنون په هغه وقت كښې ختم شي په خلاف د صغر باندې ، د صغر دپاره يو معيّن وقت عادتاً شته چې په هغې باندې صغر ختميږي ، چې هغه رسيدل د انسان دې بلوغ ته. ﴿فقيل..﴾ سره پرې تفريع كوې چې د ليونې مور او پلار دواړه كافران وې او ځوې لره يې نكاح وكړه ، پس د نكاح نه خزه د ليونې مسلمانه شوه ، نو د دې ليونې په مور او پلار باندې به اسلام پيش كړے شي كه دواړو اسلام قبول كړو يا يو په أبَوَينو كښې اسلام قبول كړو نو دا ليونے به د هغوئ په تبع باندې مسلمان وې او خزه به ترې نه جدا كيږې او كه مور او پلار يې انكار وكړو نو دا به په تبع د هغوئ باندې كافر وې خزه به ترې جدا كيږې او ددې جنون دپاره څه وقت معيّنة نشته چې هغې ته مونږ دا پيش كول د اسلام په أَبَوينو باندې وروسته كړو ، لهٰذا دا تعريض به نه متأخر كيږې په خلاف د صَبِي باندې چې دا صَباوت محدود دے و ددې دپاره يو وقت مُعيّنه شته چې هغه رسيدل دې بلوغ ته ، نو پديكښې تأخير واجب دے په **تعريض الإسلام** كښې تر وخت د بلوغ پورې ﴿و أما الصبى العاقل﴾ او هر چې صبى عاقل او معتوه عاقل دے نو دا دواړه نه جدا كيږې د يو بل نه ؛ نو څنگه چې د صبى عاقل اسلام صحيح دے نو دغه شان د معتوه عاقل اسلام هم صحيح دے او څنگه چې صبى عاقل مُرتد شي نو د إرتداد حكم پرې راځي نو د معتوه عاقل په ارتداد باندې به هم حكم د ارتداد راځي ، بيا يې د معتوه سره عاقل لفظ ولگولو پدې سره يې احتراز وكړو د مجنون نه ؛ ځكه د معتوه اطلاق كله كله په مجنون هم كيږې.

وَأَمَّا النِّسْيَانُ: فَلَا يُنَافِي الوُجُوبَ فِي حَقِّ الله تَعَالىٰ لٰكِنَّهُ إِذَا كَانَ غَالِباً يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّومِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ العَفْوِ؛ لِأَنَّهُ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الحَقِّ اِعْتَرَضَ، بِخِلَافِ حُقُوقِ العِبَادِ، وَعَلىٰ هٰذَا قُلْنَا: إِنَّ سَلَامَ النَّاسِي لَمَّا كَانَ غَالِباً لَمْ يَقْطَعِ الصَّلوٰةَ بِخِلَافِ الكَلَامِ؛ لِأَنَّ هَيْأَةَ المُصَلِّي مُذَكِّرَةٌ لَهُ فَلَايَغْلِبُ الكَلَامُ نَاسِياً

ترجمه: *او هر چې نسيان دے نو دا نه دے منافي د وجوب سره په حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كښې ، ليكن دا نسيان كله چې وې غالب لازم د طاعت سره ، لكه: نسيان شو په روژه كښې او په تسميه د ذبيحه كښې ، گرځولے شوے دے دا نسيان د اسبابو د عفوِ نه ؛ ځكه دا نسيان د طرفه د صاحب د حق نه دے چې عارض شوے دے په خلاف د حقوق العباد ، او بناء پدې باندې مونږ وايو سلام د نَاسِي هر كله چې وې غالب نه قطع كوې مانځه لره په خلاف د كلام باندې ؛ ځكه هيئت د مونځ كونكي يادونكے دے دپاره د مُصَلِّ ، نو نه دے غالب كلام په هيره سره*

تشريح: ﴿و أما النسيان﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د دريو/٣ عوارضو سماويو نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د څلورم/٤ قسم د عارض سماوې باندې چې نِسيان دے ، بيا نسيان بعضي علماء وائي: چې دا يو امر بديهي دے ، نو ددې تعريف ته ضرورت نشته ، بعضي يې تعريف كوې: چې دا يوه معنٰى ده چې عارضيګې انسان ته بغير د اختيار نه او واجبوې غفلت د ياديدلو نه ، خو پدې تعريف باندې اعتراض دے ؛ ځكه دا په **نَوم** او **إغماء** باندې صادقيګي ، هغه هم يوه/١ معنٰى ده چې عارضيګې انسان ته بغير د اختيار نه او په هغې سره غفلت راځې ، نو بعضي تعريف كوې: چې دا هغه ناپوهي ده چې په ضرورې طريقى سره راځې بغير د اختيار نه په هغه څيز چې دا يې پيژندے شي سره د علم دده نه په علومو كثيرۇ بغير د آفت نه ﴿مع علمه بإمور كثيرة﴾ سره يې احتراز وكړو د **نَومْ** نه ؛ ځكه د خوب په وقت كښې دده علم په امورو كثيرۇ نه وې ، دريم/٣ تعريف چا دا كړے دے چې: په عقل كښې كوم صورت موجوده وې د هغې ملاحظه نه كول او په ذهن كښې په خپل وقت كښې هغه نه حاضرول سره ددې نه چې د هغې د شان نه دا خبره وې چې ته يې ملاحظه وكړې ، بيا عام ددې نه كه پدغه ملاحظه باندې په هر وقت كښې قادر وې يا پس د كسب جديد نه قادر وې ، چونكه دا دده د اختيار نه بغير وې نو په آفت سماوې كښې داخل شو ، مصنف ﷺ د نسيان حكم ذكر كوې چې دا نه دے منافي د وجوب سره په حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كښې ، چې كله په يو انسان باندې نسيان راشي نو نفس وجوب هم پده باندې راځې او وجوب اداء پرې هم راځې ، لكه: مونځ د يو انسان نه هير شو نو نفس وجوب پرې هم شته او وجوب اداء پرې هم شته ، دغه شان روژه هم ده.
سوال: چې هر كله په نسيان سره نفس وجوب او وجوب اداء راځې نو بيا نسيان تاسو په آفات سماويو كښې څنګه ګرځوئ؟ نو په ﴿لٰكِنَّه﴾ سره جواب كوې ، چې په كوم امورو كښې نسيان غالب دے نو په هغې كښې به دے مأخوذ نه وې ، لكه: نسيان شو په روژه كښې او په تسميه د ذبيحه كښې ، په خلاف د حقوق العباد چې پديكښې نسيان قابل د معافى نه دے ، كه د نسيان د وجه نه يو حق چا د بنده ضائع كړو ، نو ددغې حق تلافى پده باندې لازم ده او هر چې حقوق الله دې نو په هغې كښې هغه حقوق چې په هغې كښې نسيان غالب وې نو دا **مَعفُوْ** دې او چې نسيان پكښې غالب نه وې نو دا **مَعفُوْ** نه دې ، چنانچه په روژه كښې نسيان غالب دے ؛ ځكه د انسان ميلان خوراك څكاك ته كيږې ، دغه شان تسميه شوه په ذبيحه باندې ، چې ذبح كولو كښې په انسان باندې يو هيبت راځې ، نو دهغه هيبت د وجه نه په انسان باندې نسيان راتلے شي.

﴿و علىٰ هٰذا قلنا﴾ تفريع ده په ماقبل باندې چې په كوم ځايونو كښې نسيان غالب دے په حقوق الله كښې نو هغه **مَعفُو** دے او كوم ځائے كښې چې غالب نه دے نو هغه **مَعفُو** نه دے ، لهٰذا كه يو انسان په مانځه ولاړ وو ؛ نو دا هيئت انسان ته دا خبره يادوې چې ته په مانځه كښې يې ، كه په

مانځه کښې يې خبرې وکړې نو مونځ يې مات شو او **قعدة اولیٰ** او **أخيرة** کښې د يو بل سره مشابهت ډير دے په سلام ګرځولو کښې ؛ نو لهٰذا که چا په **قعدة اولیٰ** باندې سلام وګرځولو نو پدې سره ددې مونځ نه ماتيګي ، البته سجده سهو پرې لازم ده د وجې د تأخير د **قعدة أخير** نه.

وَ أَمَّا النَّومُ فَعَجْزٌ عَنْ إِسْتِعْمَالِ القُدْرَةِ يُنَافِی الإِخْتِيَارَ فَأَوجَبَ تَاخِيرَ الخِطَابِ لِلأَدَاءِ، وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُه أَصْلاً فِی الطَّلَاقِ وَالعِتَاقِ وَالإِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ، وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَائَتِه وَكَلَامِه فِی الصَّلوٰةِ حُكْمٌ، وَكَذْ إِذَا قَهْقَهَ فِی صَلوٰتِه هُوَ الصَّحِيحُ

ترجمه: *او هر چې نوم دے نو دا داسی عجز دے د قدرت د استعمال نه چې منافی دے د اختيار سره نو واجبوې دا خوب تأخير د خطاب دپاره د اداء او باطل دے د ده عبارت بالکل په طلاق ، عتاق ، اسلام ، ردّة کښې او نه متعلق کيږې د قرأت دده سره او د کلام دده سره هيڅ حکم او دغه شان چې دے قهقهة وکړې په مانځه خپل کښې او دا صحيح قول دے*

تشريح: ﴿و أما النوم﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د څلورو/٤ عوارضو سماويو نه ، نو شروع يې وکړه په تفصيل د پنځم/٥ قسم د عوارضو سماويو باندې چې **نَومْ** دے ، تعريف د دې دا دے چې: دا يو طبعي سستی ده چې پيدا کيږې په انسان کښې بغير د اختيار د انسان نه او منع کوې حواس ظاهرې او باطنی د عمل نه سره د سلامتيا د دغه حواس ظاهريو او باطنيو نه ، بيا پدې خوب سره تعطّل راځې ليکن کُلی نه بلکه دده نفس نه معطّل کيږې ، هغه په خپل ځائے باندې وې خو په حواس ظاهری او باطنی کښې تعطّل راشي ، چونکه دا د بنده په اختيار کښې نه وې نو عوارضو سماويو کښې يې ذکر کړو.

﴿فعجزٌ﴾ ددې ځائے نه حکم ذکر کوې او تعريف رسمي د **نَومْ** کوې چې: **نَومْ** د قدرت د استعمال نه د داسې عاجزئ نوم دے چې هغه عجز د اختيار سره منافي وې ، چونکه دا د قدرت د استعمال نه عاجز دے نو ددې حکم به دا وې چې په اداء باندې کوم خطاب وارد شوے دے نو هغه مؤخر شو ، يعنی دا تأخير به د عمل په سلسله کښې وې او عمل کول به پدې باندې مؤخر وې تر بيداره کيدلو د انسان پورې ، البته وجوب د ده د ذمې نه نه ساقطيګي ؛ ځکه که په وقت کښې دننه رابيدار شو نو پدې صورت کښې حقيقتاً د اداء احتمال لرې او که رابيدار نه شو نو بيا به د هغې قائم مقام قضاء راوړې او دليل پدې باندې قول د نبی ﷺ دے فرمائې: ﴿**إِذَارَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ نَسِيَهَا، ثُمَّ فَزِعَ إِلَيْهَا، فَلْيُصَلِّهَا، كَمَا كَانَ يُصَلِّيهَا فِي وَقْتِهَا**﴾[1].

﴿و بطلت عباراته اصلاً﴾ دا تفريع ده په ﴿ينافی الإختيار﴾ باندې چې د رائے او تميز فوت کيدلو په وجه باندې د نائم اختيار باطل دے نو هغه عبارتونه چې په اختيار باندې مبنٰي وې هغه به باطل وې ،

---

[1] موطأمالکتعبدالباقي (١/ ١٤).

لهٰذا د نائم طلاق ورکول ، غلام آزادول ، اسلام راوړل ، په خوب کښې کلمه د کفر وئيل دې ټولو کښې د يو حکم هم نه ثابتيږي ، دغه شان قرأت د نائم په مانځه کښې ، رکوع او سجده کول د نائم ، خبرې کول د نائم دا ټول نه دي معتبر په مانځه کښې ، دغه شان که مونځ کونکې په حالت د **نَوْمْ** کښې قهقهة وکړه نو صحيح قول دا دے چې ددې سره هم حکم نه متعلق کيږي ﴿هو الصحيح﴾ يې ځکه اوئيلو چې حکيم ابو محمد کفنى دا قول کړے چې نائم قهقهه وکړي په مانځه کښې نو پدې سره د ده مونځ ماتيږي ؛ ځکه کوم حديث چې د **قهقهة** په باره کښې راغلے ؛ نو هغه مطلق ذکر دے او متأخرينو هم دا قول مختاره کړے دے ، ليکن زمونږ مصنف ﷺ وائي چې صحيح خبره دا ده چې نه ماتيږي.

وَالإِغْمَاءُ مِثْلُ النَّومِ فِى فَوتِ الإِخْتِيَارِ وَ فَوتِ إِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةُ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ العِبَارَاتِ وَهُوَ أَشَدُّ مِنْهُ؛ لِأَنَّ النَّومَ فَتْرَةٌ أَصْلِيَّةٌ وَ هٰذَا عارِضٌ يُنَافِى القُوَّةَ أَصْلاً، وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثاً فِى كُلِّ الأَحْوَالِ، وَمَنَعَ البِنَاءَ وَاعْتَبَرَ إِمْتِدَادُه فِى حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً

ترجمه: *او اغماء پشان د خوب ده په فوت د اختيار کښې او په فوت د استعمال د قدرت کښې ، تردې چې منع کوې دا اغماء صحت د عباراتو لره او دا ډير سخته ده د خوب نه ؛ ځکه خوب يو طبعي سستي ده او دا اغماء داسې عارض دے چې دا منافى دے د قوت سره بالکل او ددې وجې نه چې اغماء اشده ده دنوم نه نو دا حدث ګرځي په ټولو احوالو کښې او منع کوې إغماء بناء عَلَى الصَّلٰوة او معتبر شوے دے امتداد د إغماء په حق د صلوٰة کښې خاص طور سره*

تشريح: ﴿و الإغماء مثل النوم﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د پنځؤ/٥ عوارضو سماويو نه ، نو شروع يې وکړه په تفصيل د شپږم/٦ عارض سماوې باندې چې **إغماء** ده ، **إغماء** عبارت دے د معطّل کيدلو د هغه قوتونو نه چې په هغې سره علم راځي او حرکت ارادې راځي په سبب د يو مرض چې عارض کيږي دماغو يا زړه ته او د انسان بدن بالکل برابر وي ليکن کار نه کوې ، ددې وجې دا يو مرض دے چې ددې سره عقل نه ضائع کيږي ، لکه څنګه چې په ليونتوب سره عقل ضائع کيږي ، نو مصنف ﷺ وائي **إغماء** هم پشان د خوب ده ، **إغماء** مشبه ، **نَومْ** مشبه به ، **مِثْلُ** ادات د تشبيه او وجه د شبهې ﴿فى فوت الإختيار وفوت استعمال القدرة﴾ چې په خوب سره د انسان اختيار او قدرت د اعضاء هم فوت کيږي نو دغه شان **إغماء** هم ده ﴿حتّٰى منع صحة العبارات﴾ فائده يې دا شوه چې منع کوې **إغماء** صحت د عباراتو لره ، لکه څنګه چې خوب منع کوې ، څنګه چې د نائم اسلام ، ردّة ، طلاق ، عتاق نه دي معتبر نو دغه شان د **مُغْمٰى عليه** هغه هم نه دي معتبر ﴿و هو اشد منه﴾ بلکه دا **إغماء** ډيره سخته ده د خوب نه ؛ ځکه دا خوب يو طبعى سستي ده نو ددې نه انسان په حالت د صحت کښې هم نه بچ کيږي ، البته عارض دے نو پدې وجه مونږ وايو مانع د خطاب نه ګرځي په خلاف د **إغماء** چې دا

داسې عارض دے چې د قوت سره بالکل منافي دے ؛ ځکه دا د انسان قوت بالکل معطّل کوي. ﴿و لهٰذ كان حدثاً﴾ سره پدې باندې تفريع کوي چې **إغماء** اشد ده د **نَومْ** نه نو که په هر حالت کښې انسان ته بے هوشي راشی دا به ناقض وي دپاره د اودس په خلاف د **نَومْ** چې **نَومْ** په ټولو احکامو کښې ناقض د اودس نه دے ، بلکه هغه **نَومْ** چې **إِضْطِجاعًا** وي يا **إِتّكاءً** يا **إستناداً** وي ﴿ومنع الإغماء﴾ او منع کوي **إغماء** بِناء عَلَى الصَّلوٰة ، بناء مقصد دا چې يو انسان په مانځه کښې ولاړ وو او بے هوشي ورته راغله ، نو پدې بے هوشي سره دده اودس مات شو ، کله چې دا په هوش کښې راشي او اودس وکړې نو پوره مونځ به کوي په مَابَقِیَ باندې بناء نه شي کولے ، په خلاف د **نَومْ** چې په مانځه کښې يو انسان ته خوب عارض شي او دهغې په وجه باندې يې اودس مات شي ، چې کله دے اودس وکړې نو په مَابَقِیَ مونځ باندې بناء کولے شی ، بيا دا خوب أَشَدْ نه دے او اغماء أَشَدْ ده ، لهٰذا که يو انسان اوده پاتې شو ټوله شپه ورځ نو دده نه ددغه ورځې مونځونه نه ساقطيګي ؛ ځکه امتداد د **نَومْ** شپه ورځ نادر دے او په نادر څيز باندې حکم نه ساقطيګي ، په خلاف د **إغماء** باندې چې په **إغماء** کښې امتداد راتلے شي. ﴿خاصة﴾ ځکه وائي چې په روژه کښې امتداد د **إغماء** لره اعتبار نشته ، لهٰذا که يو سړے ټوله روژه بے هوشه وو نو روژې ترې نه ساقطيګي ؛ ځکه دا نادر راځي او په نادر باندې حکم نه مرتب کيږي بلکه په کثير باندې مرتب کيږي ، هر کله چې امتداد د **إغماء** تر مياشتې پورې نادر شو او پدې باندې روژه نه ساقطيګي نو زکوٰة په طريقه اولیٰ سره نه ساقطيګي ؛ ځکه په هغې کښې پوره کال وي ، نو حاصل هم دا شو چې **إغماء** په هغه څيزونو کښې چې په هغې کښې امتداد نه راځي پشان د **نَومْ** ده او په کوم کښې امتداد راځي نو په هغې کښې پشان د **جُنون** ده.

وَ أَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِى الأَصْلِ لٰكِنَّه فِى حَالَةِ البَقَاءِ صَارَ مِنَ الأَمُورِ الحُكْمِيَّةِ، بِه يَصِيرُ المَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالإِبْتِذَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّىَ، فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ ؒ فِى الجَامِعِ: فِى مَجْهُولِ النَّسَبِ إِذَا أَقَرَّ أَنَّ نِصْفَهُ عَبْدُ فُلَانٍ إِنَّه يُجْعَلُ عَبْداً فِى شَهَادَاتِه وَفِى جَمِيعِ أَحْكَامِه، وَكَذٰلِكَ العِتْقُ الَّذِىْ هُوَ ضِدُّه، وَقَالَ أَبُويُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ ﷫ الإِعْتَاقُ لَايَتَجَزَّأُ لِمَا لَمْ يَتَجَزَّأُ إِنْفِعَالُه وَهُوَ العِتْقُ وَقَالَ ابُوحَنِيفَةَ ؒ: اَلإِعْتَاقُ إِزَالَةٌ لِمِلْكٍ مُتَجَزِّئٍ تَعَلَّقَ بِسُقُوطِ كُلِّه عَنِ المَحَلِّ حُكْمٌ لَايَتَجَزَّأُ وَهُوَ العِتْقُ فَإِذَا سَقَطَ بَعْضُه فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ العِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ العِتْقُ إِلىٰ تَكْمِيلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ أَعْضَاءِ الوُضُوءِ لِإِبَاحَةِ أَدَاءِ الصَّلوٰةِ كَأَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيمِ

ترجمه: *او هر چې رِقيت دے نو داسې حکمی عاجزي ده چې راو مشروع شوې ده په طور د جزاء په اعتبار د اصل وضع سره ، ليکن دا رقيت په حالت د بقاء کښې ګرځيدلے دے يو امر د امور حکميو نه په سبب ددې سره ګرځي انسان نشانه دپاره د تَمَلُّک او دپاره د تصرّف او دا رقيت يو وصف دے چې احتمال د تجزّی او تقسيم نه لري په اعتبار د ثبوت او زوال سره ، په تحقيق سره امام **محمد** ؒ وئيل دي په جامع کبير کښې په باره د **مجهول النسب** کښې کله چې اقرار وکړې چې نيم دده د فلانکي غلام

دے ، يقيناً دا غلام مُوقر مجهول النسب ګرځولے شي عبد په شهاداتو خپلو او په احکامو خپلو کښې او دغه شان عتق هغه چې ضد د رق دے او وئيل دې صاحبينو ﷫ چې اعتاق غير متجزّی دے ؛ د وجه د هغې نه چې ددې اثر غير متجزي دے چې هغه عتق دے او وئيل دې امام ابوحنيفة ﷫ اعتاق ازاله ده دپاره د يو ملک داسي ملک چې تجزّی پکښې نه راځي ، تعلق ساتې د ساقطيدلو د ټول ملک سره د محل نه او داسي حکم دے چې تجزّی نه قبلوې او هغه عتق دے ، پس کله چې ساقط شو بعضې ملک نو په تحقيق سره موجود شو جزء د علت نو موقوف به ګرځي عتق تر تکميل د دغه علت پورې او وګرځيدو دا ازاله د ملک پښان د وينځلو د اندامونو د اودس دپاره د اباحت د اداء کولو د مانځه او پښان د اعدادو د طلاقو دپاره د تحريم*

تشريح: ﴿و أما الرق﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د شپږو/٦ اقسامو د عوارضو سماويو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د اووم/٧ قسم د عارض سماوي باندې چې **رِقْ** دے ، **رِقْ** په لغت کښې په معنیٰ د ضُعف سره راځي ، چنانچه د کمزوری جامي په باره کښې خلق وائي: «**ثوبٌ رقيقٌ**» او کوم انسان چې په زړه نرم وي نو خلق وائي: «**فلان رقيق القلب**» او په شريعت کښې: "دا يو عجز حُکمي دے چې کله دا يو انسان ته عارض شي نو نه وي قادر په سبب د دغه عجز حُکمي په هغه څه چې قادر ګرځي په هغې باندې آزاد" لکه: شهادت ، قضٰی ، **مالكية المال** ، ولايت دا ټول احکام چې څنګه آزاد سړے کولے شی نو **رِقْ** يې نه شي کولے ، عجز حُکمي يې ځکه اوئيلو چې په ظاهر کښې پديکښې څه عجز نشته. ﴿شرع جزاءً فی الأصل﴾ دا رقيت روا شوے دے په طور د جزاء په اعتبار د اصل سره پدې شان چې کله کافران انکار کوې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د عبادت نه او دوئ سوچ نه کوې په هغه دلائلو کښې چې د الله په وجود او وحدانيت باندې دلالت کوې نو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دوئ د خپلو عَبِيدُو عَبِيدْ وګرځول ، يعنی د مسلمانانو غلامان يې وګرځول هم دا وجه ده چې ابتداءً په مسلمان باندې **رِقِّيتْ** نه شی راتلے. ﴿لٰكِنَّه فی حالة البقاء﴾ ددې مقصد دا دے چې ابتداءً رقيت د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حق دے او په طور د جزاء سره راغلے دے نو په کافر پورې خاص دے په مسلمان نه شي راتلے ، ليکن بقاءً دا حق د عبد ګرځي ، چې حق د عبد شو نو که کافر غلام اسلام راؤړو نو په دغه اسلام راؤړو باندې دده **رِقّيتْ** نه ختميګي ، لهٰذا دے به مملوک وي هغه شان چې څنګه په حالت د کفر کښې وو او دده إبتذال هم جائز دے ، معنٰی خرڅول ددې او هبه کول ددې.

﴿وهو وصفٌ﴾ سره بله مسئله ذکر کوې چې دا **رِقّيتْ** داسي يو وصف دے چې احتمال د تجزیٓ او تقسيم نه قبلوې په اعتبار د ثبوت او زوال سره ، لهٰذا داسي نه شي کيدے چې انسان نيم غلام وي او نيم آزاد وي ؛ ځکه دا اثر د کفر دے او څنګه چې کفر تجزی نه قبلوې نو اثر د کفر هم تجزی نه قبلوې ، بل دا چې داحق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے او په حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ کښې

تجزی نه راځي ﴿فقد قال﴾ سره دليل ذکر کوي د دې خبرې، امام محمد رحمه الله به جامع الكبير کښې وئيل دي چې كله يو انسان مَجهُول النَّسب وو او اقرار يې وکړو چې: "ځه د فلانکي غلام يم" نو دے مکمل غلام ګرځي او د غلام ټول احکام پده باندې جارې کيږي، البته ملک حق د بنده دے، تجزی قبلوي پدې شان چې يو سړے د نيم غلام مالک شي يا د دريمې حصی مالک شی يا د څلورمې، نو پدې قول سره به نيم ملکيت ثابت شی د دغه سړي دپاره ﴿وكذٰلک العتق﴾ څنګه چې **رِقّيتْ** نه متجزی کيږي نو د **رِقّيتْ** ضد چې **عِتَق** دے دا هم نه متجزی کيږي چې يو کس نيم آزاد وي او نيم غلام وي؛ ځکه عِتَقْ قوت حُکمی دے څنګه چې **رِقّيتْ** عجز حُکمی دے، ددې په وجه باندې يو انسان اهل د مالکيت او شهادت ګرځي او دا قسم تجزی نه قبلوي، دا اتفاقي مسائل وو چې **رِقْ** او **عِتَقْ** تجزّی نه قبلوي، پدې مسئله کښې اختلاف دے چې اعتاق تجزی قبلوي او که نه قبلوي؟ اعتاق متعدي دے او عتق لازمي، د صاحبينو رحمهما الله په نزد چې څنګه عتق نه متجزّی کيږي نو دغه شان اعتاق هم نه متجزّی کيږي او د امام صاحب په نزد اعتاق متجزي کيږي، د صاحبينو رحمهما الله دپاره يو دليل د نبی ﷺ حديث دے فرمائي: ﴿**من أعتق شقصاً فی عبده عتق كله**﴾ او دويم/٢ دليل مصنف رحمه الله ذکر کوي چې اعتاق ملزوم عتق لازم، هر که چې دا لازم نه متجزّی کيږي چې عتق دے نو ملزوم يې هم نه متجزّی کيږي چې اعتاق دے؛ ځکه اعتاق مؤثر وي او عتق يې اثر وي، که مونږ دا اعتاق متجزّی کړو نو لازم به شي يا وجود د اثر بغير د مؤثر نه او يا وجود د مؤثر بغير د اثر نه او يا تجزّی په عتق کښې او دا ټولې خبرې ناجائز دي، لهٰذا اعتاق متجزّی وئيل هم ناجائز شو؛ ځکه چې يو سړې نيم إعتاق وکړو نو پدې اعتاق سره به يا عتقد کُل نه راځي يا په د کُل راځي يا به د نيم راځي، که عتق رانشي؛ نو مؤثر شته او اثر نشته او که اعتاق د نيم سره عتق د کُل راشي نو بيا نقصان دا شو چې اثر راغلو او مؤثر نشته او که إعتاق د نيم سره عتق د نيم راشي؛ نو په عتق کښې تجزي راغله او دا هم ناجائز ده؛ نو ثابت شوه چې إعتاق نه متجزي کيږي، د امام صاحب رحمه الله دپاره دليل دا دے چې د إعتاق صاحبين رحمهما الله کومه معنی کوي "ثبوت د عتق" نو دا نه ده صحيح، بلکه ددې معنیٰ ده ازاله د ملک او په ملک کښې تجزي راځي، هر چې عتق دے نو دا د ملک يو حکم دے، پديکښې تجزی نه راځي، چې كله يو انسان نيم غلام آزاد کړو نو معنیٰ دا چې دده نيم مِلکيت ختم شو، نو نيم علت موجود شو او په نيم علت سره معلول نه موجوديږي، هله به معلول موجوديږي چې پوره علت موجود شي، لهٰذا عتق به هله راځي چې پوره غلام آزاد شی.

﴿فصار ذٰلک﴾ دا ددې دپاره نظير پيش کوي، چې اباحت د صلوٰة معلول او وضوء د هغې دپاره علت دے، پدې علت کښې تجزّی راځي پدې شان چې تا مخ او لاسونه اوينځل نو نيم طهارت دې حاصل شو، پوره طهارت نه دے حاصل شوے، لهٰذا مونځ پرې نه کيږي، مونځ به هله کيږي چې

پوره طهارت حاصل شي ، نو دلته علت متجزّی دے او معلول متجزّی نه دے ، دغه شان په دری/٣ طلاقو سره حُرمت مغلظه راځي او دا دری/٣ طلاق تجزّی قبلوي چي په يو/١ او دوو/٢ طلاقو سره تحريم مغلظه نه راځي ، تحريم مغلظه به هله راځي چي دری/٣ طلاق ورکړي ، معلول يي نه دے متجزّی او علت يي متجزّی دے ؛ نو دغه شان دلته هم ازاله د ملک متجزّی ده او ددې معلول عتق نه دے متجزّی.

وَ هٰذَ الرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ المَالِ لِقِيَامِ المَمْلُوكِيَّةِ مَالاً حَتّٰى لَايَمْلِكَ العَبْدُ وَالمُكَاتَبُ التَّسَرِّى وَلَاتَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الإِسْلَامِ لِعَدَمِ أَصْلِ القُدْرَةِ، وَهِىَ المَنَافِعُ البَدَنِيَّةُ؛ لِأَنَّهَا لِلمَولىٰ إِلَّا فِيمَا اُسْتُثْنِىَ عَلَيهِ مِنَ القُرَبِ البَدَنِيَّةِ، وَالرِّقُّ لَايُنَافِى مَالِكِيَّةَ غَيرِ المَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالحَيوٰةُ، وَيُنَافِى كَمَالَ الحَالِ فِى أَهْلِيَّةِ الكَرَامَاتِ المَوْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ فِى الدُّنْيَا مِثْلُ الذِّمَّةِ وَالوِلَايَةِ وَالحِلِّ حَتّٰى أَنَ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّه فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَ ضُمَّتْ إِلَيهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالكَسْبُ، وَكَذٰلِكَ الحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى أَنَّه يَنْكِحُ العَبْدُ إِمْرَأَتَينِ، وَتُطَلَّقُ الأَمَةُ ثِنْتَينِ، وَتُنَصَّفُ العِدَّةُ وَالقَسَمُ وَالحَدُّ، وَانْتَقَصَتْ قِيمَةُ نَفْسِه لِأَنَّه أَهلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِى المَالِ وَ اسْتِحْقَاقِ اليَدِ عَلَيهِ دُونَ مِلْكِه فَوَجَبَ نُقْصَانُ بَدَلِ دَمِه عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِى أَحَدِ ضَرْبَى المَالِكِيَّةِ كَمَا تُنَصَّفُ الدِّيَةِ بِالأُنُوثَةِ؛ لِعَدَمِ أَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا أَنَّ المَأذُونَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِه، وَيَجِبُ لَه الحُكْمُ الأَصْلِى لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ اليَدُ وَالمَولىٰ يَخْلُفُه فِيمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ المِلْكُ المَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى اليَدِ، وَلِهٰذَا جَعَلنَا العَبْدَ فِى حُكْمِ المِلْكِ وَفِى حُكمِ بَقَاءِ الإِذْنِ كَالوَكِيلِ فِى مَسَائِلِ مَرَضِ المَولىٰ وَفِى عَامَّةِ مَسَائِلِ المَأذُونِ

ترجمه: *او دا رقيت منافی دے د **مالكية المال** سره د وجه د قيام د مملوكيت نه په اعتبار د مال سره فائده يي دا شوه چي مالک نه ګرځي عبد او مکاتب د **تَسْرِية** او نه صحيح کيږي د دې دواړو نه حج فرضي د وجه د عدم د اصل قدرت نه چي هغه منافع بدنيه دي ؛ ځکه دا منافع بدنيه دپاره د مولیٰ دي مګر هغه څه کښې چي مستثنیٰ کړے شوي دي پدې مولیٰ باندې د عباداتو بدنيو نه ، او رقيت نه دے منافی د مالکيت د غير المال سره چي هغه نڪاح ، دم او حيوٰة دے او رقيت منافی دے د کمال حال سره په اهليت د کراماتو موضوعۆ کښې دپاره د انسان پدې دنيا کښې ، لکه: ذمة ، ولايت او حل شو ؛ فائده يې دا شوه چي ذمة ددې غلام به ضعيف کيږي په رِقّيتْ دده ، پس دا ذمة برداشت د قرض نه شی کولے په نفس خپل سره او ضَمْ کيدے به شی ددې ذمة سره ماليت د څټ د غلام او د کسب ددې او دغه شان حلال والے نيميګې په رِقّيتْ سره ترديږي چي شان دا دے نڪاح کولے شي عبد د دوو/٢ سره او طلاق به ورکولے شي وينځی ته په دوو/٢ طلاقو سره او نيمولے به شي عدت ، نمبر او حد او ڪَمْ به وي قيمت د نفس د رقيق ؛ ځکه دا رقيق اهل دے دپاره د تصرّف په مال کښې او اهل دے دپاره د يَدْ په مال باندې نه دپاره د ملک د مال ، نو واجب شو نقصان د بدل دويني د هغې د ديت نه د وجه د نقصان نه په يو د هغه دوو/٢ قسمونو د مالکيت کښې ، لکه څنګه چي نيميګې د يت په خزه والی کښې د وجه د نِشت والې د يو ددې دواړو نه او دا **کَونْ** د عبد أهل د تصرف فی الحال زمونږ

په نزد دے ؛ ځکه دا ماذون تصرّف کوي د خپل ځان دپاره په طريقه د اصليت سره او واجب دے ددې مَأْذُون دپاره حکم اصلی دپاره د تصرّف چې هغه يَدْ دے او مولیٰ خليفه کيږي د عبد نه په هغه څه کښې چې هغه د زوائدو نه دے او دا هغه ملک دے چې مشروع شوے دے دپاره د رسيدلو تصرّف د يَدْ ته او ددې وجې نه مونږ ګرځولے دے عبد په حکم د ملک کښې او په حکم د بقاء الإذن کښې پشان د وکيل په مسائلو د مرض الموت د مولیٰ او په عامو مسائلو د عبد مأذون کښې*

تشريح: ﴿و هٰذا الرّق﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ هغه احکام ذکر کوي چې د **رِقّيتْ** سره تعلق ساتې ، اول حکم دا دے چې غلام مالک نه ګرځي سره د دې **رِقّيتْ** نه ، بيا ﴿هٰذا﴾ اسم اشاره کښې دې طرف ته اشاره ده چې يو هغه ضُعف دے چې د **رِقّيتْ** نه علاوه وي نو هغه منافی نه دے د قيمة المال سره ، لکه زنانه د يو سړي په نکاح کښې ده نو په هغې کښې هم په يو حيثيت سره مملوکيت راغلے دے خو دا منافی نه دے د مالکية المال سره ، هم دا وجه ده چې خزه مالکه ګرځي د مال او غلام نه ګرځي ؛ ځکه غلام په خپله مال دے ، چې دے په خپله مال شو او مونږ دے مالک وګرځو نو لازم به شی کون د شیء واحد مالک او مملوک او د مالکيت مملوکيت په درميان کښې منافات دې ، اجتماع د متنافيينو لازميګي او اجتماع د متنافيينو په جهت واحده سره نا جائز ده.

سوال: دا مملوک وګرځوه **مِنْ حَيثُ أَنَّه مَالٌ** او مالک يې وګرځوه **مِنْ حَيثُ أَنَّه آدَمِيٌّ** ؛ ځکه پدې غلام کښې آدميت هم شته نو جهت بدل شو؟ **جواب:** که دا مالک وګرځو پدې حيثيت چې آدمی دے نو لازميګي کون د مال مالک دپاره د مال او دا خبره ناجائز ده ؛ ځکه مال مُبْتَذَل وي او مالک مُبْتَذِل وي ، ليکن دا جواب ضعيف دے وجه دا ده چې مونږ دے مالک ګرځو نو په حيثيت د مال يې نه ګرځو ، بلکه په حيثيت د آدميت يې ګرځو او پدې حيثيت سره دے مال نه ګرځي ، صحيح جواب دا دے چې دا خبره ثابت ده په اجماع سره چې غلام مالک د مال نه شی ګرځيدے.

﴿حتّٰی لا يملک العبد﴾ سره تفريع کوي پدې باندې ، فائده يې دا شوه چې عبد او مکاتب مالک نه ګرځي د **تَسْرية** ، **تَسْرية** ديته وائي: چې يو مالک په خپلو وبنځو کښې يوه/١ وينځه يا دوه/٢ وينځې خاص کړي دخپل صُحبت دپاره ، د مالک دپاره دا إذن شته خو د غلام دپاره نشته ، دغه شان د مکاتب دپاره هم نشته ؛ ځکه دا تعلق ساتې د مالکيت سره او مکاتب کښې صلاحيت د مالکيت نشته.

سوال: څنګه چې غلام او مکاتب کښې صلاحيت د مالکيت نشته نو مُدبَّر کښې هم نشته ، تخصيص د مکاتب يې ولې وکړو؟ **جواب:** د دفع د وهم دپاره ؛ ځکه مکاتب يداً آزاد دے ، نو دا وهم راتلو چې يَدْ د آزادئ په وجه باندې به دے مالک د **تَسْرية** ګرځي.

﴿و لاتصح منهما﴾ سره بل حکم ذکر کوي چې د عبد او مکاتب نه حج فرضی نه صحيح کيږي ؛ ځکه حج په منافعو بدنيو باندې کيږي او د غلام د بدن منافع مملوک دې د مالک ، نو په خپل

اختيار سره دے د هغې استعمال نه شي كولے او كه مالک ورته اجازت وكړي د حج كولو ، نو چونكه دا منافع بدنيه دده مملوک نه دي ؛ نو دغه حج فرضی نه ګرځي بلكه نفلي حج به ګرځي ، په خلاف د فقير باندې ، د فقير حج فرضی حج ګرځي ؛ ځکه هغه د خپلو منافعو بدنيو مالک دے ، هر چې مال دے چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿**من استطاع اليه سبيلا**﴾ نو دا شرط دے دپاره د رسيدلو او دغه شان په خلاف د جُمعة باندې چې د جُمعې دپاره خو هم طاقت شرط دے ، كه غلام جمعة وكړه نو اداء كيږي ؛ ځکه جُمعة قائم ده په مقام د ظُهر باندې او چونكه ظُهر د غلام جائز دے نو جُمعة يې هم جائز ده اګر چې په هغې كښې إذن د مالک شرط دے.

﴿إلا فيما استثنى﴾ سره دفع د سوال كوي چې هر كله غلام د منافعو بدنيو مالک نه دے نو بيا خو پكار ده چې غلام باندې مونځ او روژه هم فرض نه شي او چې مونځ وكړي يا روژه ونيسى نو دا دې د فرضو نه اداء نه شي؟ نو مصنف ﷺ جواب كوي چې په عباداتو بدنيو كښې كوم استطاعت پكار دے نو مولىٰ د هغې مالک نه دے بالإجماع او دا د عبد په حق كښې په اصل حُرّيت باندې برحال پاتې دي.

﴿والرق لاينافى﴾ دا بل حكم ذكر كوي د **رِقّيتْ** دپاره چې **رِقّيتْ** نه دے منافى د مالكيت د غير المال سره ؛ ځکه غلام چې مملوک دے نو «**مِنْ حَيثُ أَنَّه مَالٌ**» ، «**مِنْ حَيثُ أنه آدَمِيٌّ**» نه دے مملوک او د مال نه علاوه امور چې په عبد باندې راځي نو په حيثيت د آدميت راځي نه په حيثيت د مال سره ﴿كالنكاح﴾ لكه: نكاح شوه ؛ څنګه چې حُر د نكاح مالک دے نو عبد هم د نكاح مالک دے ؛ ځکه دا مالكيت په حيثيت د آدميت سره دے او ضرروت د شهوت چې څنګه حُر ته حاصل دے نو دغه شان عبد ته هم حاصل دے او د دغه شهوت پوره كولو دپاره د عبد سره د نكاح شرعي نه علاوه بله طريقه نشته ﴿والدّم والحيوٰة﴾ دويم/۲ مثال ذكر كوي ، لكه دَمْ او حيوٰة ، چې دا عبد انسان دے او انسان محتاج دے بقاء ته او بقاء د انسان پدې راځي چې دے ژوندے وي او په بدن كښې يې وينه چليږي ، نو دے د دَمْ او حيوٰة هم مالک شو ؛ ځکه بيا بقاء نه راځي ، هم دا وجه ده چې مالک د غلام د وينو تويولو مالک نه دے او د ژوند ختمولو مالک يې هم نه دے ، لهذا كه يو غلام اقرار وكړو د قتل عمد ؛ نو دا به قصاصاً قتل كيدے شي.

﴿و ينافى كمال الحال﴾ دا بل حكم ذكر كوي ، چې څنګه **رِقّيتْ** منافى دے د مالكية المال سره ، نو دغه شان د انسان دپاره چې كوم كرامات په دنيا كښې وضع شوي دي نو عبد د دغه كراماتو مستحق ګرځي خو په كاملې طريقې سره نه شي ګرځيدے ﴿فى الدنيا﴾ قيد لګولو كښې دې طرف ته اشاره كوي چې هغه كرامات چې د بنده دپاره وضع شو دي په آخرت كښې نو په هغې كښې عبد او حُر برابر دي ؛ ځکه د هغې تعلق د تقوىٰ سره دے ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ

ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1] بيا كمال حال خبر وركوې په شرافت او عزت باندې او **رِقّيتْ** خبر وركوې په ذلت باندې ، د دواړو په منيځ كښې منافات دې ، لهٰذا **رِقّيتْ** د كمال حال سره په اهليت د كراماتو كښې منافى شو ﴿مثل الذّمة﴾ لكه: ذمة شوه چې په انسان كښې يو خاص طور سره ذمه وارې راشي نو دا ذمه وارې يو عزت دے ؛ ځكه ددې په وجه باندې انسان اهل ګرځي دپاره د متوجه كولو د خطاباتو او ممتاز ګرځي د نورو حيواناتو نه او **رِقّيتْ** د عزت او شرافت سره منافى دے ، لهٰذا پديكښې دے كامل نه ګرځي ﴿والولاية﴾ ولايت عبارت دے دتنفيذ د قول نه په غير باندې او دا هم يو عزت دے او **رِقّيتْ** منافى دے دعزت سره ، لهٰذا پديكښې هم كامل الحال نه دے چې دده دپاره ولايت تامه راشي ﴿والحل﴾ حِلْ مقصد دا چې د انسان دپاره حلال والے راشي چې دے په كاملى طريقى سره منفعت حاصل كړې ، دا هم يو اعزاز دے او **رِقّيتْ** ددې سره منافى دے ، لهٰذا پديكښې هم غلام كامل الحال نه دے ، په خلاف د حُر چې هغه آزاد دے ، لهٰذا د هغې دپاره نكاح كول د څلورو/٤ خزو سره جائز ده ، ليكن د غلام دپاره د څلورو/٤ خزو سره نكاح كول جائز نه دې ، هم دا وجه ده چې نبى ﷺ پدې كرامت كښې په اعلىٰ مرتبه كښې وو ؛ نو د نبى ﷺ نكاح د نهو/٩ خزو سره جائز شو ، د عامو انسانانو د څلورو/٤ سره او د غلام د دوو/٢ سره.

﴿حتّى أن ذمته﴾ سره تفريع كوې چې په **رِقّيتْ** كښې ضعف او ذلت دے نو د عبد نه به مطالبه د قرض نه شى كيدے تر څو چې دے عبد وې ، هله به ترې مطالبه كيږې چې دے آزاد شي او يا ددغه قرض په عوض كښې دده څڅ خرڅ شى يا مالک اجازت وركړې د كسب چې د كسب په ذريعه باندې خپل قرض ختم كړه.

﴿وكذٰلک الحل﴾ دا بل حكم ذكر كوې چې دغه شان حلال والے به نيمګې په **رِقّيتْ** سره ، پدې شان چې حُر د څلورو/٤ خزو سره نكاح كولے شي او غلام د دوو/٢ خزو سره عام ددې نه كه دواړه وينځې وې او كه آزادى يا يوه وينځه وې او بله آزاده ﴿وتطلق الأمة﴾ بل حكم ذكر كوې چې د حُرى طلاق درى/٣ دې نو پكار خو دا وه چې د وينځې طلاق يو/١ نيم شى خو په طلاق كښې تنصيف نه راځي نو احتياطاً مونږ دوه طلاق اوئيل ﴿والقسم﴾ چې د يو سړې په نكاح كښې يوه آزاده خزه وې او بله وينځه ، چې د آزادى سره دوه/٢ شپې كوې نو د وينځې سره به يوه شپه كوې ﴿والحد﴾ د غلام حد به د حُر په نصف باندې وې ، خو دا په هغه حدودو كښې چې تنصيف قبلوې او كوم چې تنصيف نه قبلوې ، لكه: حد د سرقة نو په هغې كښې نيم والے نه راځي.

﴿وانتقصت قيمة﴾ دا بل حكم ذكر كوې ، چې عبد چا خطاءً قتل كړو نو ديت پرې لازم دے ، خو چونكه په عبد كښې كمال اهليت د كراماتو نشته نو دده ديت به د حُر نه كَمْ وې او دا

[1] سورة الحجرات، الأية:١٣.

بناء ده په يو اصل باندې چې عبد څوک قتل کړې خطاءً ، نو ديت ددې قيمت ددې عبد دے ، که د عبد قيمت د ديت د حُر نه کَمْ وو ؛ نو قيمت به ورکوې او که د عبد قيمت د ديت نه زيات وو نو بيا به د عبد قيمت نه ورکوې بلکه ديت به ورکوې ، خو دغه ديت به د حُر د ديت نه کم وې ، اګر که لس/١٠ روپۍ وې ، دليل ددې دپاره مصنف ﷺ ذکر کړو چې عبد په مال کښې تصرّف کولے شي چې کله ورته دمالک د طرف نه اجازت ميلاؤ شي ، البته د مال مالک نه ګرځي ؛ ځکه نقصان پکښې راغلو ، چې نقصان پکښې راغلو نو دده ديت به د حُر د ديت نه کَمْ وي ، لکه څنګه چې د خزې ديت د سړې د ديت په نصف راځي او وجه دا ده چې خزه مالکه د مال ګرځي خو د تصرّف مالکه نه ګرځي ، نو ددې او دعبد په مينځ کښې فرق شو پدې شان چې عبد د غير مال عينًا او د مالک د مال يداً و تصرُّفاً مالک ګرځي خو عيناً نه ګرځي ، پديکښې دا نقصان راغلو نو دده ديت مونږ کَمْ کړو او خزه دمال مالکه ګرځي ، خو د غير د مال بالکل مالکه نه ګرځي نو د هغې ديت نيم شو ، بيا دا ګونْ د عبد اهل د تصرّف فی الحال زمونږ په نزد دے ؛ وجه دا ده چې دا ماذون د خپل ځان دپاره په طريقه د اصليت سره تصرّف کوې او واجب دے ددې ماذون دپاره حکم اصلی دپاره د تصرّف چې هغه يَدْ دے او اصل هم دا دے چې انسان د مال نه فائده حاصله کړې او دا په تصرّف او حريت سره راځي او دا د عبد ماذون دپاره شته ، هر چې مالکيت د عين دے نو دا اصل نه دے ، لهٰذا په عين کښې مالک دده د طرف نه خليفه شو او د هغه ملک چې مشروع شوے دے دپاره د رسيدلو د تصرّف ، فی نفسه پديکښې څه فائده نشته ، لهٰذا پديکښې به مالک دده د طرف نه خليفه وې.

﴿و لهٰذا جعلنا العبد﴾ سره تفريع کوې په ما قبل باندې ، حاصل د تفريع دا دے چې د عبد ملک په حکم کښې پشان د وکيل دے ، لکه: څنګه چې وکيل يو څيز واخلی نو په هغې باندې ملک نه راځي د وکيل بلکه د مؤکّل ملک پرې راځي ، نو دغه شان عبد مأذون چې يو څيز واخلی نو پدې باندې د مولیٰ ملک راځي د عبد مأذون ملک پرې نه راځي او څنګه چې مؤکل وکيل لره معزول کړې اګر چې د وکيل په رضا نه وې ، ليکن وکيل معزول کيږې نو دغه شان چې مولیٰ عبد مأذون لره محجور وګرځوې ، نو دے محجور ګرځي اګر چې د ده رضا نه وې ؛ دا ځکه چې عبد مأذون د عين مال نه ګرځي ، بيا پدې مقام کښې پدې تفريع کښې دوه/٢ خبرې دي ، يو/١ حکم د ملک بل حکم د بقاء الإذن ، نو عبد په حکم د ملک کښې پشان د هغه مولیٰ دے چې بيمار شي او په حکم د بقاء الإذن کښې پشان د وکيل دے ، په حکم د ملک کښې پشان د مرض الموت د مولٰی داسی دے چې کله يو مولیٰ خپل غلام ته إذن وکړې د تصرّف کولو په مال کښې نو هر هغه څيز چې غلام د هغې خرڅول کوې يا اغستل کوې په غبن فاحش يا غبن يسير سره په زمانه د مرض الموت کښې ، نو که په مولیٰ باندې د خلقو قرض وو نو دغه تصرّفات ټول باطل دي ؛ ځکه د دغه مال سره د نورو خلقو د

حق تعلق راغلے دے چې قرض داری دې ، نو دا تصرّف نه دے معتبر لکه: څنګه چې مولیٰ د مرض الموت په وقت کښې داسې تصرّف وکړې او دے بیا مړ شی او پده باندې قرضونه وې ، نو د مولیٰ هغه تصرّف باطل دے او که قرض نه وې په مولیٰ باندې ؛ نو بیا د امام صاحب ﷫ مسلک دا دے چې ددې غلام تصرّف به په ثلث کښې معتبر وې ، لکه: څنګه چې د مولیٰ تصرّف په ثلث کښې معتبر دے ؛ ځکه ددې حکم بیا د وصیت شو او په وصیت کښې د خلقو سره احسان کول وې ، نو دے چې غبن یسیر یا فاحش وکړې نو دا د خلقو سره احسان کول دې ، لهٰذا د وصیت حکم به ورلره مونږ ورکؤ او په وصیت کښې دا مسئله ده چې د ثلثین سره د ورثاء حق متعلق شوے دے ، د مړې وصیت پکښې نه دے معتبر او یو ثلث د مړې دپاره دے نو وصیت یې پکښې معتبر دے ، نو غبن یسیر او فاحش به مونږ په ثلث کښې نافذ وایو او په ثلثین کښې به یې نافذ نه وایو ، البته صاحبین ﷬ وائې که غبن یسیر وو نو په هغې کښې معتبر دے خو په غبن فاحش کښې نه دے معتبر دے ، او که دا تصرّف عبد کړے وو په صحت د مولیٰ کښې نو بیا د ټول مال نه معتبر دے ، لکه: څنګه چې د مولیٰ په صحت کښې وصیت معتبر وې د ټول مال نه او په حکم د بقاء الإذن کښې پشان د مسائلو د وکیل داسې دے چې یو مولیٰ عبد ته إذن وکړو او بیا مولیٰ مُرتد شي یا دارالحرب ته لاړ شي یا لیونے شی ؛ نو پدې سره دے معزول ګرځې یا یو کس ځان لره وکیل ونیولو او دغه وکیل ځان لره بل وکیل ونیولو ، بیا مؤکل دغه وکیل معزول کړو نو دا دویم/۲ وکیل نه معزول کیږې ، نو دغه شان که یو مولیٰ عبد ته إذن کړے وو د تجارت او هغه یو بل غلام ته إذن وکړو د تجارت ، بیا مولیٰ مأذون اوّل لره محجور کړو ؛ نو دویم/۲ مأذون پدې سره محجور نه ګرځې.

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِی عِصْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِی قِيمَتِهِ، وَإِنَّمَا العِصْمَةُ بِالإِيْمَانِ وَالدَّارِ، وَالعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الحُرِّ وَلِذٰلِکَ يُقْتَلُ الحُرُّ بِالعَبْدِ قِصَاصاً وَأَوجَبَ الرِّقُّ نُقْصَاناً فِی الجِهَادِ حَتّٰی لَا يَجِبَ عَلَيهِ؛ لِأَنَّ إِسْتِطَاعَتَهُ فِی الحَجِّ وَالجِهَادِ غَيرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَی المَولیٰ وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوجِبِ السَّهْمَ الكَامِلَ مِنَ الغَنِيْمَةِ

ترجمه: *او غلامی اثر نه کوې په عصمت د دَمْ کښې او دا اثر کوې په قیمت دده کښې، او عصمت د دَمْ حاصلیګې په ایمان او دار سره او عبد پدې هر واحد کښې پشان د حُر دے او ددې وجې نه قتلیدے شي حُر په عبد سره په خلاف د مولیٰ باندې، او واجبوې **رِقِّیّتْ** نقصان لره په جهاد کښې ، فائده یې دا شوه چې نه دے واجب په عبد باندې دا جهاد ؛ ځکه استطاعت د رَقِیقْ په حج او جهاد کښې نه دے مستثنیٰ شوے په خلاف د مولیٰ باندې او د دې وجې نه ، نه دے مستحق دا عبد د سَهْمِ کامل د غنیمت نه*

تشریح: ﴿والرّق لایؤثر﴾ غرض د مصنف ﷫ دفع د سوال ده ، سوال دا دے چې تاسو مخکښې دا مسئله ذکر کړه چې دیة د عبد به کَمْ وې د دیت د حُر نه اګر که لس/۱۰ روپۍ وې ، بل طرف ته

تاسو وايئ چې غلام لره حُر سړې قتل کړو نو دا به پرې قصاصاً قتل کولے شي ، ددې نه دا معلوميږي چې عبد د حُر سره مساوې دے ، حالانکه تاسو وايئ چې عبد د حُر سره مساوې نه دے ، بلکه دا د حُر نه ادنیٰ دے ، د دې نه دا معلوم شوه چې د امام شافعی ﷺ خبره صحيح ده چې که حُر سړې عبد لره قتل کړو نو بايد چې دا حُر پرې قصاص نه شي ؛ ځکه امام شافعی ﷺ وائې چې عبد کښې يو حيثيت د ماليت دے او بل پکښې د آدميت دے ، شبهة پکښې راغله او قصاص په شبهاتو باندې دفع کيږي ، ددې وجه نه حُر په عبد سره نه شي قصاص کيدے؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې ، حاصل د جواب دا دے چې پدې مقام کښې د عبد دپاره دوه/۲ قسمه عصمت دے ۱ـ **عصمة مُؤثمة** ۲ـ **عصمة مُقوِّمه** ؛ رقيّت مؤثر دے په **عصمت مقوِّمة** کښې دے ليکن په **عصمة مُؤثمة** کښې نه دے مؤثر ؛ ځکه عصمت په ايمان او دار سره حاصليګې او پديکښې عبد پشان د حُر دے ، څنګه د حُر ايمان او دار معتبر دے نو دغه شان د عبد ايمان او دار معتبر دے ، ايمان کښې خبره واضح ده او دار چې غلام په دار کښې تابع د خپل مولیٰ دے ، چې مولیٰ لره دا عصمت ثابت دے نو د هغې په تابعيت سره ده لره هم ثابت شو ، لهٰذا دا به پرې قصاص کيدے شي.

﴿و أوجب الرّق﴾ سره بل حکم ذکر کوې ، چې عبد مملوک د مولیٰ دے نو ددې منافع بدنيه هم د مولیٰ دپاره دې ، دا ددې تقاضا کوې چې دا عبد دې بالکل مونځ هم ونه کړې ، روژه دې هم ونه نيسي ، ليکن شريعت دغه منافع د مولیٰ نه لرې کړه په حق د مانځه او روژه کښې ، لهٰذا مونځ او روژه به دے اداء کوې ، إذن د مولیٰ ته پکښې ضرورت نشته ، ليکن ددې نه علاوه نور احکام ، لکه: حج او جهاد شو ؛ نو پديکښې يې نه دې مستثنیٰ کړې د مولیٰ نه ؛ نو جهاد او حج پده باندې نه دے واجب ، بلکه دا محتاج وې إذن د مولیٰ ته پديکښې ، خو دا په هغه وقت کښې چې امير د مسلمانانو امر نه وې کړے د ټولو خلقو د تلو دپاره د جهاد ، او که حکم يې کړے وې د ټولو خلقو ؛ نو بيا إذن د مولیٰ ته ضرورت نشته ﴿و لهٰذ لم يستوجب﴾ سره پرې تفريع کوې ، چې يو غلام په إذن سره جهاد ته لاړو او بيا مال غنيمت تقسيمدلو نو د غلام دپاره به سَهْمِ کامل نه وې ، بلکه په طور د عطية به ده لره څه ورکولے شی ، چې هغې ته "**رضخ**" وائې ، احاديثو کښې هم راځې چې مولیٰ د اٰبی اللحم چې عُمر يې نوم وو هغه وائې چې څه د خپل مالکانو په إذن باندې تلے ووم جهاد ته نو مالره نبی ﷺ پوره سهم نه وو راکړے ، بلکه "**رضخ**" يې راکړې وه.

وَانْقَطَعَتِ الوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ؛ لِأَنَّه عَجْزٌ حُكْمِيٌّ وَإِنَّمَا صَحَّ أَمَانُ المَأذُونِ؛ لِأَنَّ الأَمَانَ بِالإِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ أَقْسَامِ الوِلَايَةِ مِنْ قَبْلِ أَنَّه صَارَ شَرِيكاً فِی العَزِيمَةِ فَلَزِمَهُ ثُمَّ تَعَدّٰى إِلىٰ غَيرِه مِثْلُ شَهَادَتِه بِهِلَالِ رَمَضَانَ، وَعَلىٰ هٰذَ الأَصْلِ يَصِحُّ إِقْرَارُه بِالحُدُودِ وَالقِصَاصِ وَبِالسَّرَقَةِ المُسْتَهلَكَةِ، وَبِالقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ المَأذُونِ، وَفِی المَحْجُورِ إِخْتِلَافٌ مَعْرُوفٌ،

وَعَلىٰ هٰذَا قُلْنَا فِي جِنَايَةِ العَبْدِ خَطَاءً: أَنَّه يَصِيرُ جَزَاءً لِجنَايَته؛ لِأَنَّ العَبْدَ لَيسَ مِنْ أَهْلِ ضَمَانِ مَالَيسَ بِمَالٍ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ المَولىٰ الفِدَاءَ فَيَصِيرُ عَائِداً إِلَى الأَصلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رح حَتّٰى لَا يَبْطُلُ بِالإِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا يَصِيرُ بِمَعنَى الحَوَالَةِ

ترجمه: *او قطع شوي دي ولايات ټول په رِقّ سره ؛ ځكه دا عجز حُكمی دے او صحيح كيږي امان د مأذون ؛ ځكه امان په إذن د مولیٰ اوځي د اقسامو د ولايت نه د جهت ددې نه چې دا عبد مأذون ګرځيدلے دے شريک په غنيمت كښې ، نو لازميږي پدې مأذون باندې ددغې أمان حكم ، بيا متجاوز كيږي دده نه غير ته پشان د شهادت ددې غلام په ليدلو د مياشت د رمضان ، او بناء پدې باندې صحيح كيږي اقرار د عبد په حدود او قصاص او په هغه مال چې پټ شوے وي او ختم شوے وي او په سرقه قائمه كښې هم صحيح كيږي د مأذون نه ، او په عبد محجور كښې اختلاف دے مشهور په درميان د احنافو كښې او بناء پدې باندې مونږ وايو په جنايت د عبد كښې په خطاء طريقې سره ، ګرځي دا عبد بدل دپاره د جرم خپل ؛ ځكه غلام نه دے اهل د ضمان د هغه څيز چې مال نه وي ، مګر كه اوغواړي فديه وركول ؛ نو ګرځي واپس كيدونكے اصل ته په نزد د امام ابوحنيفة رحمه الله ، تردې چې نه باطليږي ضمان په غريب كيدلو د دغه مالک او په نزد د صاحبينو رحمهما الله ګرځي دا تاوان په معنیٰ د حوالې*

تشريح: ﴿و انقطعت الولايات﴾ كله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصيل د ذِمّة او د حِلّ نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د ولايت باندې ، چې څنګه كاملة ذمة او حِلّ نشته د عبد دپاره نو ولايت ورلره هم نشته ، نو مصنف رحمه الله وائي قطع شوي دي ولايات په رِقّ سره ټول ، كه ولايت د قضاء دے او كه د شهادت او كه د تزويج ؛ ځكه د رِقّ دپاره په خپل ځان باندې ولايت نشته نو په بل باندې به ولايت څنګه راشي دده دپاره.

﴿و انما صح﴾ دفع د سوال ده ، سوال دا دے چې تاسو وايئ د ده دپاره ولايت نشته او بل طرف ته تاسو وايئ چې يو عبد په إذن د مولیٰ باندې جهاد ته لاړو او كافر امن طلب كړو او دې غلام امن وركړو نو تاسو وايئ دده امن لره اعتبار شته ، حالانكه پدې امن وركولو سره ده نقصان ورسولو ؛ ځكه مال غنيمت يې ساقط كړو دغه شان دده غلام جوړيدل يې ساقط كړل او ديته ولايت وائي په غير باندې؟ نو مصنف رحمه الله جواب كوي ؛ حاصل د جواب دا دے چې دده دا امان پدې طريقه نه دے صحيح شوے چې ګنی دده دپاره ولايت راغلے دے په غير باندې ، بلكه دا پدې طريقه دے چې كله مالک ده ته اجازت وكړو په جهاد كښې ، نو دده په مال غنيمت كښې حصه راغله اګر چې "**رضخ**" ده ، دے د نورو مجاهدينو سره شريک شو پدې مال غنيمت كښې ، هر كله چې ده امان وركړو نو اوّل ده خپل حق ساقط كړو ، خپل ځان لره يې نقصان وركړو پس د هغې نه بِالتَّبع نورو ته نقصان ميلاؤ شو ، لكه څنګه چې عبد ګواهي وكړي په ليدلو د مياشت د رمضان نو دده ګواهي به قبلولے شي ؛

ځکه پدې سره دے اوّل خپل ځان لره تکليف ورکوې بعد د هغې نه په نورو خلقو بِالتَّبع تکليف راځې ، لهٰذا دے بِالذَّات ولايت عَلَى الغير نه شى کولے البته بِالواسطه کولے شي.

﴿و علىٰ هٰذا الأصل﴾ دا تفريع ده پدې خبره باندې چې عبديت نه دے منافى د **ملکية الدّم والحيوٰة** سره او دغه شان کوم څيز چې د قبيلې د نقصان نه وې او اوّل لازم شي په عبد باندې نو د هغې تعديت غير ته کيدے شي ؛ لهٰذا که يو عبد اقرار د حدود يا قصاص وکړو نو دا اقرار د عبد صحيح دے ؛ ځکه ددې اقرار تعلق د عبد د ژوند سره دے او پديکښې دا پشان د حُر دے ، څنګه چې د حُر اقرار صحيح کيږې په حدود او قصاص کښې نو د عبد هغه هم صحيح کيږې. **اعتراض:** په اقرار کولو سره دا عبد ضائع کيږې او دا عبد مال د غير دے ، پدې سره نقصان ورسيدو غير ته چې مالک دے؟ **جواب:** دغه نقصان اوّل پدې عبد راځې ، پس د هغې نه بِالتَّبع په غير باندې راځې ، دغه شان يو عبد اقرار وکړو په هغه سرقة چې هلاک شوې وې ، نو دا اقرار د عبد صحيح دے او پدې عبد باندې ضمان نشته ؛ ځکه قطع او ضمان دواړه نه جمع کيږې او که اقرار وکړې د داسې سرقة چې مال مسروقة قائم وې ، که دا عبد مأذون وونو په هغې کښې هم د ده اقرار صحيح دے ، لهٰذا دده نه لاس هم کټ کيدے شي او مال به مسروق منه ته واپس کيدے شي ؛ ځکه که دا مال مونږ ددې عبد په ملک کښې پريږدو نو د عبد په لاس کښې چې څه وې هغه د مالک وې ، دا مال د مالک شو ، نو دا به داسې شي چې د عبد نه به لاس کټ کړے شي په مال د مالک او د مالک نه چې عبد مال پټ کړې نو په هغې باندې د عبد لاس نه کټ کيږې ، لهٰذا دا به واپس کيږې مسروق منه ته.

﴿و فى المحجور﴾ يو عبد اقرار وکړو د سرقة او مال مسروقه قائم وو او دا عبد **محجور** وو ، که مالک دده تصديق وکړو نو قطع د يَدْ پرې راځې او مال به مسروق منه ته واپس کيدے شي او که مالک يې تکذيب وکړو ، نو د امام صاحب ﷺ مسلک دا دے پديکښې چې دده نه به لاس هم کټ کيدے شي او مال مسروقة به مسروق منه ته واپس کيدے شي ؛ځکه دده دا اقرار په خپل نفس باندې صحيح دے ، دے د خپل ژوند او د دَمْ مالک دے پشان د حُر ، هر کله چې د ده دا اقرار دده په نفس صحيح شو نو په ضمن ددې کښې په هغه مال باندې هم صحيح شو او عبد ولايت په غير باندې بالذات نه شي کولے ليکن بالواسطه کولے شي ، امام ابويوسف ﷺ وائې چې لاس به ترې کټ کيږې ، ليکن مال به نه شى واپس کيدے ، لاس به ځکه قطع کيږې چې دے د خپل نفس مالک دے او مال ځکه نه واپس کيږې چې مولیٰ دده تکذيب کوې ، خو چونکه دا عاقل دے او د عاقل بالغ اقرار په خپل نفس باندې معتبر وې ، لهٰذا د عتق نه پس به پده باندې ضمان راځې د مسروق منه دپاره او امام **محمد** ﷺ وائې چې نه به ترې لاس کټ کيږې او نه به مال واپس کيدے

شي ؛ ځکه دے اقرار په خپل نفس باندې کوې پدې مال او مال د غير دے ، دده اقرار لره پکښې اعتبار نشته ، لهٰذا دده دا نفس اقرار باطل شو او قطع د يَدْ خو په اقرار راځې ، خو چونکه دے عاقل بالغ دے او عاقل بالغ په خپل اقرار نيولے کيږي ، نو ضمان به پرې لازم وې پس د عتق نه دپاره د مسروق منه.

﴿و علىٰ هٰذا قلنا﴾ دا بله تفريع کوې پدې باندې ، چې يو عبد اقرار وکړو په قتل خطاء باندې ، نو په قتل خطاء کښې دية راځي ، دية مال وې او دا عبد دمال مالک نه دے ، که مونږ پدې عبد باندې مال راولو نو دے د مال مالک نه دے ؛ ځکه **رِقّيتْ** منافى دے د **مالكية المال** سره او که مال نه راولو نو دهغه سرې وينه هدر کيږي او عاقلة هم د غلام نشته چې ديت اداء کړي ، نو د مولىٰ نه به مطالبه کيږي د دية ، که مولىٰ پکښې غلام ورکړو نو «**فَبِهَا**» ، ليکن که مولىٰ ددې تاوان ورکوې نو د امام صاحب ﷺ مسلک دا دے پديکښې چې ددې رجع هم دغه تاوان ته وشوه ، اصل پدې امورو کښې دغه تاوان دے او رقبة د غلام پدې مقام کښې د **مجبورى** د وجه نه مونږ ورکوله هغه **مجبورې** دا چې **رِقّيتْ** منافى دے د مالكية المال سره ، خو چې كله مالك اوئيل: ددې ضمان به ځه ورکوم نو خبره اصل ته لاړه ، که مالک تاوان ورکړو نو «**فَبِهَا**» او که مالک مُفْلِسْ شو نو بيا به هم پده باندې تاوان لازم وې ، البته صاحبين ﷺ وائي: چې دا اصل نه دے بلکه دا حواله کول دي ، په حواله کښې دا قانون دے چې که مُحتَال عليه مُفلِس شو نو قرض ورکونکے به په مُحِيل باندې رجوع کوې ، نو د هغوئ په مذهب باندې دا إتيان بالأصل نه دے بلکه اصل هم دغه غلام دے ؛ نو غلام به اولياء د مقتول ته ورکولے شي.

وَ أَمَّا المَرَضُ فَإِنَّه لَا يُنَافِى أَهلِيَّةَ الحُكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ العِبَارَةِ لٰكِنَّه لَمَّا كَانَ سَبَبَ المَوتِ، وَالمَوتُ عِلَّةُ الخِلَافَةِ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الوَارِثِ وَالغَرِيمِ بِمَالِه، فَيَثْبُتُ بِهِ الحَجَرُ إِذَا اِتَّصَلَ بِالمَوتِ مُسْتَنِداً إِلىٰ أَوَّلِه بِقَدرِ مَايَقَعُ بِه صِيَانَةُ الحَقِّ، فَقِيلَ: كُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الفسخَ فَإِنَّ القَولَ بِصِحَّتِه وَاجِبٌ فِى الحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكِ بِالنَّقصِ إِذَا أُحْتِيجَ إِلَيهِ، وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَايَحْتَمِلُ الفَسْخَ جُعِلَ كَالمُعَلَّقِ بِالمَوتِ كَالإِعتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلىٰ حَقِّ غَرِيمٍ أَوْ وَارِثٍ

ترجمه: *او هر چې مرض دے نو دا نه دے منافى د **أهلية الحكم** سره او نه د **أهلية العبارت** سره ، ليكن دا مرض هر كله چې وو سبب دپاره د مرګ او مرګ علت دے دپاره د خليفة كيدلو د وارث او قرض دار ، كيږي دا مرض د اسبابو د تعلق د حق د وارث او قرض دار نه په مال دده سره ، نو ثابتيګي پدې مرض سره منع كول د مريض د تصرّف نه كله چې دا مرض متصل شي د مرګ سره په داسې حال كښې چې نسبت به يې كيدے شي اوّل د مرض ته په هغه قدر چې واقع كيږي په هغې سره بچاؤ د حق د وارث او غريب ؛ نو وئيلے شوې دي هر هغه تصرّف چې واقع وې د مريض نه احتمال لري ، پس يقيناً قول په صحت د دغه تصرّف واجب دے فى الحال ، بيا به د هغې تدارک كيدے شى په

ختمولو د دغه تصرّف كله چې احتياج راشي دغه ختمولو ته او هر هغه تصرّف چې واقع وې او احتمال د فسخ نه لرې، ګرځولے به شي پشان د معلّق بالموت، لكه: اعتاق كله چې واقع شي په حق د قرض يا وارث كښې*

تشريح: ﴿و أما المرض﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د اوو/٧ اقسامو د عوارضو سماويو نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د اتم/٨ قسم د عارض سماوي باندې چې **مرض** دے، **مرض** هغه حالت دے دپاره د بدن چې زائل كيږي پدې سره اعتدال د طبيعت، بيا دا تعريف د مرض چونكه إغماء او جنون ته هم شامليږي ليكن د هغې احكام مخكښې تير شوې دې نو په ﴿المرض﴾ كښې به "**الف لام**" عهدې ګرځؤ، مراد ددې مرض نه هغه مرض دے چې علاوه د جُنون، إغماء او سُكر نه وې، حكم ددې دا دے چې دا نه دے منافي د **أهلية الحكم و العبارات** سره؛ ځكه مرض عقل ته نقصان نه رسوې او نه منع كوي عقل لره د استعمال نه، لهٰذا په مرض كښې د الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ حق هم دده په ذمه باندې راځي او د بنديانو حق هم او دده عبارات هم صحيح كيږي، لكه: "نكاح، طلاق، عِتاق وغيره" **سوال**: هر كله چې دا نه دے منافي د **أهلية الحكم والعبارات** سره نو بيا تاسو دا په عوارضو سماويو كښې څنګه ګرځوئ؟ مصنف ﷺ په ﴿لٰكِنَّه﴾ سره جواب كوي، حاصل د جواب دا دے چې فِي نفسه مرض عقل هم نه زائل كوي او اختيار هم نه ختموي، ليكن دا مرض سبب دپاره د مرګ ګرځي او مرګ علت دے دپاره د تعلق د حق د غير چې وارث او قرض دار دې، نو پدې وجه باندې دا مونږ په عوارضو كښې وګرځؤ چې كوم منافي د اهليت سره دے، لهٰذا ددې حكم هم دا شو چې په مرض الموت كښې هم تصرّف جائز نه دے بلكه هغه تصرّف به جائز وې چې په هغې سره حق تلفي د غير نه راځي، بناء پدې باندې كه يو سړے په مرض الموت كښې مُبتلا شو او وصيت يې وكړو د كُل مال، كه دا سړے روغ شو نو دده وصيت به جاري كيږي، كه مړ شو او پده باندې د خلقو قرض نه وې؛ نو دا حق پرې هم نه راځي او كه قرض پرې وې؛ نو اوّل به قرض وركولے شي، ددې نه پس به ګورو چې وارثان يې شته او كه نشته، كه وارثان يې نه وو؛ نو دا حق ترې هم ساقط شو او كه وارثان يې وو نو بيا به دده وصيت په ثُلُثْ كښې جاري كيږي، په ثُلثين كښې به نه جاري كيږي؛ ځكه په ثُلثين كښې د وارثانو حق دده سره متعلق شوے دے، معلوم شوه چې مرض منافي ګرځي د أهليت سره خو چې اتصال د موت ورسره راشي او كه اتصال د موت ورسره نه وو شوے نو بيا عارضي نه دے، بيا چې كله دا مړ شي نو نسبت به اوّل د مرض ته كؤ، وجه داده چې مرض سبب دپاره د موت په ترادف د دردونو واقع كيږي او بيا نسبت به په دومره مقدار باندې كؤ چې په هغې بچاؤ راځي د حق د وارث.

﴿فقيل كل تصرّف﴾ سره تفريع کوې پدې خبره چې دا مرض سبب دے د مرګ دپاره او مرګ علت دے د خلافت دپاره ، حاصل د تفريع دا دے چې مرض سبب ګرځي دپاره د حِجَرْ ، چې په مريض باندې حِجَرْ راشي کله چې ورسره اتصال د موت وشي ، بيا به مونږ ګورو که تصرّف داسې وو چې فسخ يې قبلوه ، لکه: "هبة يا مُحاباة" ؛ نو ديته به صحيح وايو د دغه مرض په وقت کښې او پدې پورې چې پردے حق متعلق شوے دے نو د هغې تدارک راتلے شي ؛ ځکه دا داسې معامله ده چې احتمال د فسخ لرې او که دا داسې څيز وو چې احتمال د فسخ يې نه لرلو ، لکه: اعتاق شو ؛ نو دا به فی الحال نافذ نه وې ، بلکه دا به معلّق وې تر مرګه پورې ، که دا سړے پدې مرض کښې مړ نه شو نو عبد به آزاد وې او که مړ شو نو دا اعتاق به په حکم د مُدَبّر کښې ګرځي ، دا به داسې شي چې دې مالک خپل غلام ته داسې وئيلي دې چې ته به زما د مرګ نه پس آزاد يې او چې يو مالک خپل غلام د مرګ نه پس آزاد کړې نو د هغې حکم هم دا دے چې که ددې مړې دومره مال وو چې د هغې د قرض دارانو مال هم اداء کيږې او غلام پکښې هم آزاديګې نو دا به د **ثلث المال** نه آزاد ګرځو او که دومره مال يې نه وو ، بلکه ټول مال يې دغه غلام وو نو دا غلام به آزاد وې او قرضدارو دپاره به په خپل قيمت کښې سعي کوې ، دغه شان که ده غلام د مرګ نه پس آزاد کړو او ددې سړې مال دومره زيات وو چې په ثلث کښې دغه غلام آزاديدو نو دا به ټول آزاد وې او که په ثلث کښې نه آزاديدو ، بلکه ددې ټول مال دا غلام وو ؛ نو ددې سړې يو ثلث آزاد شو او په دوه/٣ ثلثينو کښې به دے د ورثاء دپاره سعي کوې.

بِخِلَافِ إِعتَاقِ الرَّاهِنِ حَيثُ يَنفُذُ؛ لِأَنَّ حَقَّ المُرتَهِنِ فِى مِلكِ اليَدِ دُونَ مِلكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ القِيَاسُ أَنْ لَايَملِكَ المَرِيضُ الصِّلَةَ وَأَدَاءَ الحُقُوقِ المَالِيَّةِ للهِ تَعَالىٰ وَالوَصِيَّةَ بِذٰلِكَ إِلَّا أَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِكَ مِنَ الثُّلُثِ نَظْراً لَهُ، وَلَمَّا تَوَلّٰى الشَّرعُ الاِيْصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَأَبطَلَ إِيْصَاءَه لَهُم بَطَلَ ذٰلِكَ صُورَةً وَمَعنًى وَحَقِيقَةً وَشُبْهَةً حَتّٰى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُه مِنَ الوَارِثِ أَصْلاً عِندَ أَبِى حَنِيفَةَ ؒ، وَبَطَلَ إِقرَارُه لَه وَإِنْ حَصَلَ بِإِسْتِيفَاءِ دَينِ الصِّحَّةِ وَتَقَوَّمَتِ الجُودَةُ فِى حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوَّمَتْ فِى حَقِّ الصِّغَارِ

ترجمه: *په خلاف د آزادولو د راهن عبد مرهون لره پدې حيثيت چې نافذ به وې دغه اعتاق ؛ ځکه حق د مرتهن په ملک د يَدْ کښې دے ، نه په ملک د رقبة کښې ، او وو قياس جلی دا چې مالک نه شی مريض د صِلّة او د اداء کولو د حقوقو ماليو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دپاره او وصيت پدې سره ، مګر يقيناً شرع جائز کړے دے دا وصيت د ثلث مال دده نه د وجه د شفقت نه دپاره د مريض او هر کله چې ذِمّة اغستې ده شريعت د وصيت کولو دپاره د ورثاء او باطل کړے يې دے وصيت د مريض دپاره د ورثاء ، نو باطل به وې دغه وصيت د مريض دپاره د وارث صورتاً ، معنىً ، حقيقةً او شُبهةً ، فائده يې دا شوه چې نه صحيح کيږې بيع د مريض په وارث بالکل په نزد د امام ابوحنيفة ﷺ او باطليګې اقرار

ددې مريض دپاره د وارث اګر كه حاصل شوے وې دا اقرار په پوره اغستلو د قرض د صحت او قيمت كيږې دا كره والے په حق د صِغارو كښې دپاره د دفع كولو د ضرر د دوئ نه*

تشريح: ﴿بخلاف اعتاق الراهن﴾ غرض د مصنف ﷫ دفع د سوال ده ، سوال دا دے چې مخكښې دامسئله تاسو ذكر كړه چې په مرض الموت كښې د مريض هغه تصرّف چې د هغې سره حق د وارث او قرض دارو متعلق شوے وې نه صحيح كيږې ، نو نقض راغلو ددې په اعتاق د راهن باندې ، چې راهن غلام د مُرتهن سره په رهن كښې كيخودو او راهن هغه آزاد كړو نو بايد چې دا آزاد نه شي ؛ ځكه د مرتهن حق ورسره متعلق شوے دے حالانكه تاسو وايئ دا اعتاق نافذ دے؟ مصنف ﷫ جواب كوې ، حاصل د جواب دا دے چې د مُرتهن حق ددغه عبد د رقبې سره نه دے متعلق ، بلكه د مرتهن حق ددغه عبد سره يداً دے ، اګر چې د راهن يَدْ پدې نشته ، ليكن راهن د رقبة مالک دے او اعتاق هم تعلق د رقبة سره ساتې ، لهٰذا دا اعتاق به نافذ وې ، هم ددې وجه نه چې يو سړے خپل داسې غلام آزاد كړې چې هغه آبِقْ وې ، نو يداً دده تصرّف خو نشته ليكن د رقبة مالک دے ، لهٰذا دا به آزاديګې ، په خلاف د مريض چې مريض اعتاق وكړې ، نو ددغه عبد د رقبې سره د وارث او قرض دارو حق مُتعلق شوے دے ، لهٰذا دا به نه نافذ كيږې.

﴿و كان القياس﴾ سره دفع د بل اعتراض كوې ، اعتراض دا دے چې هر كله په مرض الموت كښې د مريض د مال سره د ورثاء يا قرض دارو حق متعلق شو نو بيا خو پكار دا ده چې دا مريض بالكل د چا سره صِلَّه هم ونه كړې ، يعني دده هبة او صدقة دې د سره صحيح نه شي ، دغه شان اداء د حقوقو ماليو د الله سُبْحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ ، لكه: زكوٰة ، كفارات ، صدقة الفطر او دغه شان وصيت كول دې هم صحيح نه شي په ثلث كښې ؛ ځكه پدې ټولو كښې حق د عبد يا د وارث يا د قرض دارى راغلے دے ، حالانكه تاسو وايئ چې دا ټول دده نه صحيح كيږې؟ نو مصنف ﷫ جواب كوې چې قياس ددې خبرې تقاضا كوله ، ليكن دلته استحساناً ده لره اجازت وركړے شوے دے ددې خبرو **شفقتاً عليه و تَرَحُّماً عليه** ، هغه شفقت او تَرَحُّمْ دا دے چې انسان ډير اميدونه لرې ، د هغه اميدونو په وجه باندې ډير كارونه دده په ذمه باندې پاتې شي او د مرګ د وجې نه دے طاقت نه لرې د هغې د اداء كولو او كه دده په ذمه باندې پاتې شو نو په آخرت كښې دے ذمه وار ګرځې ، نو شريعت پده باندې شفقت وكړو په ثلث كښې او په ثلث مال كښې يې ددې ټولو خبرو اجازت وركړو ، ديته استحسان خفى وائې ، دليل نقلي ددې دپاره حديث د نبى ﷺ دے ، د سعد بن أبي وقاص ﷛ نه روايت دے چې ځه بيمار شوے ووم په كال د فتح مكه په داسې بيمارتيا سره چې مرګ ته نزدې وومه ، نبى ﷺ زما عيادت لره

راغلو نو ما ورته اوئيل: ﴿يَارَسُولَ الله، إنَّ لِي مَالاً كَثِيراً ولَيْسَ يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَتِي، أَفَأُوصِي بمالى كله؟قَالَ: «لَا» ، قُلْتُ: فثلثى مالى؟ قال: لا، قُلْتُ: فَالشَّطْرُ؟قَالَ: «لَا»قُلْتُ: فَالثُّلُثُ؟قَالَ: «الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَبِيرٌ أَوْكَثِيرٌ﴾[1]

﴿و لَمَّا تولى الشرع﴾ غرض د مصنف ﷀ دفع د بل سوال ده ، سوال دا دے چې هر كله دې مريض ته د شريعت د طرفه په ثُلث كښې د وصيت اجازت وشو ، نو دا دده اختيار شو چې د چا دپاره دے وصيت په ثلث كښې كوې نو كولے شي ، حالانكه تاسو وايئ چې كه مريض د وارث دپاره وصيت كړے وو نو دا وصيت به باطل وي؟ مصنف ﷀ جواب كوي ، حاصل د جواب دا دے چې د ورثاؤ د وصيت ذمه شريعت اغستې ده ، قرآن كښې هم د هغې بيان شوے دے ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾[2] او نبى ﷺ هم د حجة الوداع په موقع باندې د هغې بيان كړے وو چې: ﴿إنالله أعْطى كلَّ ذِي حق حَقه، أَلَا لَاوصيةَ لوَارث﴾[3] نو پدې وجه د مريض وصيت د دوئ په حق كښې باطل شو هم صورتاً ، هم معنىً ، هم حقيقتاً او هم شُبهةً ، صورتاً دا چې يو مريض په خپل وارث باندې يو څيز خرڅ كړې ، كه دا خرڅول په ثمن مثل وې او كه په ثمن غير مثل وې خو دا بيع باطل ده ؛ ځكه دا اگر چې بيع ده ليكن ددې صورت د وصيت دے ؛ وجه دا ده چې د نورو ورثاء يا د غير حق د ذات د مبيعي سره راتلے شى ، دا د امام صاحب ﷀ مسلک دے ، صاحبين ﷭ وائې كه په مثل د قيمت وه نو صحيح ده ؛ ځكه د ورثاء حق تلفى پكښې نه راځې ، البته كه په مثل د قيمت نه وه نو بيا نه ده صحيح ؛ ځكه پديكښې د ورثاؤ حق تلفى راځې ، معنىً هم باطل دے ، لكه: مريض اقرار وكړې د خپل وارث دپاره د قرض يا اقرار وكړې د خپل وارث دپاره د وصولى د قرض ، نو دا اقرار دده باطل دے ؛ ځكه دا په ظاهر كښې اقرار دے ، ليكن معنىً وصيت دے په داسې څيز سره چې د هغې سره حق د ورثاء متعلق شوے دے ، حقيقتاً وصيت صورت واضح وو ؛ نو مصنف ﷀ د هغې دپاره مثال نه دے ذكر كړے او شبهةً صورت دا دے چې مريض وارث لره جيّد څيز وركړې او د هغې په عوض كښې ترې ردې څيز واخلى نو پديكښې شبهة د وصيت ده ، لهذا د وارث نه به د دغه جيّد څيز قيمت اغستلے كيږې ، عام حالاتو كښې ردى او جيّد څيز برابر وي ، ليكن پدې مقام كښې شبهة د وصيت ده ، نو دا جيّد څيز به قيمتي گرځو او د وارث نه به ددې قيمت اغستلے كيږې او ددې مثال داسې دے لكه: د يو ماشوم مال جيّد مال دے ، نو ولى ترې هغه واخلى او بيكاره ورلره وركړې ، پديكښې په ولى باندې تهمت راځې ؛ نو دلته هم مسئله داسې شوه.

---

[1] مسندأبي يعلى الموصلي (٢/ ٩٢).
[2] سورة النساء، الأية: ١١.
[3] البدرالمنير (٧/ ٢٦٥).

وَأَمَّا الحَيضُ وَالنِّفَاسُ فَإِنَّهُمَا لَا يَعْدِمَانِ أَهْلِيَّةً بِوَجهٍ مَّا، لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهَا شَرْطٌ لِجَوَازِ أَدَاءِ الصَّومِ وَالصَّلوٰةِ فَيَفُوتُ الأَدَاءُ بِهِمَا وَفِي قَضَاءِ الصَّلوٰةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا أَصْلُ الصَّلوٰةِ وَلَا حَرَجَ فِي قَضَاءِ الصَّومِ فَلَمْ يَسْقُطْ أَصْلُه

ترجمه: *او هر چې حيض او نفاس دے نو دا دواړه نه ختموي اهليت لره په يوه وجه د وجوهو سره ، ليکن پاکوالے ددې حيض او نفاس نه شرط دے دپاره د جواز د اداء د روژې او د مانځه ، نو فوت کيږي اداء پدې دواړو سره د وجه د فوا ت د شرط د اداء نه او په قضاء د صلوٰة کښې حرج دے د وجه د دوچند والى د هغې نه ، نو ساقط شو پدې حيض او نفاس سره اصل مونځ او نشته حرج په قضاء د روژو کښې نو اصل روژه نه ساقطيږي*

تشريح: ﴿وأما الحيض والنفاس﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د اته/٨ عوارضو سماويو نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د نهم/٩ او لسم/١٠ قسم کښې د عوارضو سماويو نه چې حيض او نفاس دے ، حيض او نفاس يې يو ځائے ذکر کړه ؛ ځکه د دې دواړو په درميان کښې مشابهت دے هم په صورت کښې چې حيض هم دَمْ دے ، هغه دَمْ چې اچوې دې لره رَحِمْ د زنانه چې هغه سليمة وې د بيمارتيا او وړوکوالى نه او نفاس هم دَمْ دے چې خارجيګې د قُبُلْ د مَرْئِي نه وروسته د پيدائش د بچي نه ، او حُکماً هم دے چې کوم حکم د حيض دے نو هغه د نفاس دے ، حکم ددې دا دے چې دا دواړه نه ختموي اهليت لره ، نه **اهلية الوجوب** او نه **اهلية الأداء** په يوه وجه دوجوهو سره ؛ ځکه دا دواړه خلل نه راولى ، نه په ذمة کښې ، نه په عقل کښې او نه په قدرت د بدن کښې او **أهلية الوجوب** يا **اداء** هله ختميګې چې يا په ذمه کښې خلل راشي ، لکه: عبد يا په عقل کښې خلل راشي ، لکه: مجنون يا مُغمٰى عليه يا په قدرت د بدن کښې خلل راشى ، لکه: مريض.

سوال: هر کله چې اهليت نه ختموي نو په عوارضو کښې يې ولې شميروى ؟ نو مصنف ﷺ په ﴿لٰکِنَّ الطَّهارة﴾ سره جواب کوي ، چې پاکوالے د حيض او نفاس نه شرط دے دپاره د جواز د اداء د روژې او مانځه ؛ ځکه نبى ﷺ فرمائي: ﴿**تدع الحائض الصّوم والصلوٰة ايّام أقرائها**﴾ نو په نص سره د صَوم او صلوٰة دپاره طهارت ددې دواړو نه شرط شو ، ددې وجه نه يې په عوارضو سماويو کښې شمير کړه.

اعتراض: چې هر کله اداء فوت شوه نو بيا خو پکار دا ده چې د صوم او صلوٰة دواړو قضاء پدې رانشي ، حالانکه د مانځه قضاء پرې نشته او د روژې قضاء پرې شته؟ مصنف ﷺ جواب کوې چې په قضاء د مانځه کښې حرج دے پدې شان چې أقله مُده د حيض درى/٣ ورځې ده او اکثره مُده يې لس/١٠ ورځې ده ، که د يو زنانه لس/١٠ ورځې حيض راځي او په شپه ورځ کښې شپږ/٦ مونځونه دې ، پنځه فرض او يو واجب ، نو په هره مياشت کښې پده باندې شپيته/٦٠ مونځونه راځي ، پديکښې حرج دے او حرج په اسلام کښې مدفوع دے او په روژه کښې دا حرج نه راځي ، او نفاس په حکم کښې تابع د حيض دے ، په حيض باندې مونځ او روژه ساقطيګې نو په نفاس باندې به هم

ساقطيګي ، دې سره سوال دفع شو چې په نفاس كښې د زنانه نه ټوله مياشت روژې قضاء شى نو تاسو پدې باندې قضاء وايئ او چې يو سړے ټوله مياشت بے هوشه وي ، نو په هغې باندې قضاء نه وايئ ، پكار دا ده چې دلته هم قضاء رانشى؟ جواب وشو چې نفاس تابع د حيض دے ، په حيض كښې روژې نه ساقطيدلې نو په نفاس كښې هم نه ساقطيګي ، علاوه لا دا وايو چې نفاس راتلل په روژه كښې نادر دې او په نادر باندې احكام نه نافذ كيږي او نقلى دليل حديث د عائشة ﷺ دے چې د نبى ﷺ په زمانه كښې به په مونږ باندې حيض او نفاس راتلو:﴿فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَانُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ﴾[1]

وَأَمَّا المَوتُ فإِنَّه عَجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِه مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ؛ لِفَوَاتِ غَرَضِه وَهُوَ الأَدَاءُ عَنْ إِخْتِيَارٍ، وَلِهٰذَا قُلنَا: يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكوٰةُ وَسَائِرُ وُجُوهِ القُرَبِ وَإِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيهِ المَأثِمُ

ترجمه: *او هر چې موت دے پس دا عجز دے خالص ، ساقطيګي پدې سره هغه چې د باب د تكليف نه وي د وجه د فوات د غرض ددې نه چې هغه اداء كول دې د داسي اداء نه چې صادر وي د اختيار نه او ددې وجه نه مونږ وايو باطليګي د مړي نه زكوٰة او باقي مانده اقسام د عبادت او باقي پاتې كيږي پده باندې ګناه*

تشريح: ﴿و أمّا الموت﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د لسو/١٠ عوارضو سماويو نه نو په يؤولسم/١١ او آخرې عارض سماوي باندې يې شروع وكړه چې موت دے ، وجه د تأخير دا ده چې د موت نه وروسته بل عارض نه راځي ، د موت په تعريف كښې اختلاف دے په درميان د أهل سنت والجماعة كښې ، اكثر أهل سنت والجماعة وائي چې دا صفت وجودي دے ، ضد د حيوٰة دے ، دليل ورلره د قرآن كريم آيت وائي: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[2] او "**خَلَقَ**" د موجود كيږي نه د معدوم او دغه شان حديث دے د نبىﷺ فرمائي: ﴿**يُؤْتَى بِالْمَوْتِ يَوْم الْقِيَامَة فِي صُورَة كَبْش أَمْلَح فَيُذْبَح**﴾[3] او "**ذبح**" د وجودي څيز كيږي ، نه د عدمي څيز، او بعضي وائي موت عدمي دے ؛ ځكه دا عبارت دے د «**عدم الحيوٰة عمّا من شأنه الحيوٰة**» او قرآن كښې چې "**خلق**" راځي نو د هغې معنٰى تقدير دے ، مُسلم الثبوت ولا هم دا خبره كړې ده ، بيا د عدم نه عدم محض او عدم خالص نه دے مراد ، بلكه عدم پدې معنٰى دے چې موت عبارت دے د مفارقت د روح عَنِ البدن نه او د انتقال ددې روح نه د يو دار نه بل دار ته ، يعنى د دار د دنيا نه روح لاړ شي دار د آخرت ته ، هم دا وجه ده چې ميت پدې عالم كښې ميت دے او په هغه عالم كښې ژوندے حسابيګي.

---

[1] سنن أبي داود (١/ ٦٩)، وبزيادة في صحيح مسلم (١/ ٢٦٥)، ﴿كَانَيُصِيبُنَاذَلِكَ،فَنُؤْمَرُ...﴾.
[2] سورة الملک ، الأية: ٢.
[3] تخريج أحاديث الإحياء = المغني عن حمل الأسفار (ص: ١٣٥٩).

حکم د موت دا دے چې دا یو خالص عجز دے ، چې پدیکښې د سره قدرت نه وې موجود ﴿خالصٌ﴾ سره احتراز وکړو د مرض ، جُنون ، صغر او رِقّيتْ نه ، بیا احکام دوه/۲ قسمه دې یو/۱ احکام د دنیا او دویم/۲ د آخرت ، احکام د د نیا څلور/٤ قسمه دي ۱ـ چې د باب التکلیف سره تعلق ساتې ، لکه: ''وجوب الصلوٰة وغیره'' ۲ـ په بنده باندې لازم شوې وې دپاره د پوره کولو د حاجت د غیر ۳ـ د بنده د خپل حاجت پوره کولو دپاره وې ٤ـ چې د هغې مشروعیت د یو حاجت دپاره شوے وې ، لیکن د مړي د حاجت سره د هغې تعلق نه وې ، مصنف ﷺ دلته حکم د اوّل قسم ذکر کړو.

﴿و لهٰذا قلنا﴾ سره تفریع کوې پدې باندې چې یو سړے مړ شو او دده په ذمه باندې زکوٰة دے نو په ورثاؤ باندې د هغې اداء کول نه دې لازم ، دغه شان پده باندې مونځ دے یا روژه ده نو په ورثاؤ باندې نه دې لازم چې د هغې نه فدیه ورکړې ، که د خپل طرف نه تبرعاً ورکوې نو ورکولے شی ، البته گناه پده باندې باقي پاتې کیږې ؛ ځکه په اداء کولو کښې یې کوتاهي کړې ده ، که الله اوغواړې معاف به یې کړې او که اوغواړې عذاب به ورکړې ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[1]

وَ مَا شُرِعَ عَلَيهِ لِحَاجَةِ غَيرِه إِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقاً بِالعَينِ يَبْقٰى بِبَقَائِه؛ لِأَنَّ فِعْلَه فِيهِ غَيرُ مَقْصُودٍ، وَإِنْ كَانَ دَيناً لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يَنْضَمَّ إِلَيهِ مَالٌ أَوْ مَا يُؤَكِّدَ بِه الذِّمَمُ وَهُوَ ذِمَّةُ الكَفِيلِ؛ وَلِهٰذَا قَالَ أَبُوحَنِيفَةَ ؒ: إِنَّ الكَفَالَةَ بِالدَّينِ عَنِ المَيِّتِ لَاتَصِحُّ إِذَا لَمْ يُخَلِّفْ مَالاً أَوْ كَفِيلاً كَأَنَّ الدَّينَ عَنْهُ سَاقِطٌ، بِخِلَافِ العَبْدِ المَحْجُورِ يُقِرُّ بِالدَّينِ فَتَكْفُلُ عَنْهُ رَجَلٌ تَصِحُّ؛ لِأَنَّ ذِمَّتَه فِي حَقِّه كَامِلَةٌ وَإِنَّمَا ضُمَّتْ إِلَيهِ المَالِيَّةُ فِي حَقِّ المَولىٰ وَإِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيهِ بِطَرِيقِ الصِّلَّةِ بَطَلَ إِلَّا أَنْ يُوصِيَ بِه فَيَصِحُّ مِنَ الثُّلُثِ

ترجمه: *او هغه چې مشروع شو وې پدې میت باندې دپاره د حاجت د غیر دده ، که چرته وې دغه مشروع علیه حق چې تعلق لرونکے وې د ذات د شیء سره وې ، نو باقي پاتې کیږې حق په بقاء د دغه عین ؛ ځکه فعل د میت په دغه بعضو کښې غیر مقصود دے او که چرته وې دین نو دا باقې نه پاتې کیږې په نفس ذمة د مړې ، تردې چې ضَم شي د ذِمّة د میت سره مال په هغه څیز چې مضبوط والے راځي په هغې سره د ذِمُّو او هغه ذمة د کفیل ده او ددې وجه نه وئیل دي امام ابوحنیفة ﷺ کفالة په قرض د مړې مفلس نه ، نه صحیح کیږې په هغه وقت کښې چې نه وې پریخودے دې مړې مال یا کفیل ، گویا چې قرض دده نه ساقط شو په اعتبار د احکامو د دنیا ، په خلاف د عبد محجور چې اقرار وکړې په دین ، پس کفالت وکړې د عبد محجور نه یو سړے ، نو صحیح کیږې ؛ ځکه ذمة د عبد محجور په حق دده کښې کاملة ده او ضَمْ کیدے شي دې ذِمّي د عبد ته مالیت په حق د مولیٰ کښې او

[1] سورة المائده ، الأیة:۱۱۸.

كه وې مشروع عليه په طريقه د صِلّي سره نو باطليګي په مال سره، مګر كه وصيت وكړې پدې سره نو صحيح كيږې د ثلث نه*

تشريح: ﴿و ما شرع عليه﴾ ددې ځائے نه د دويم/٢ قسم بيان كوې په احكام د دنيا كښې، هغه احكام د دنيا چې مشروع وې په ميت باندې د هغې ذمة د غير د حاجت دپاره، دا په درى/٣ قسمه راځې: ١ـ د غير تعلق د هغې د ذات او عين سره راغلے وې ٢ـ تعلق يې د دين سره راغلے وې ٣ـ نور صِلات د ميت.

﴿إن كان حقا..﴾ اوّل قسم ذكر كوې چې تعلق يې د ذات د هغه شیء سره وې، لكه: ''شیء مرهون، شیء مستأجره، مغصوب، مبيعة، وديعت'' حكم يې دا دے كه دے مړ شي او هغه عين باقي وو نو د هغې حكم به هم باقي وې؛ ځكه فعل د مَيِّتْ پديكښې مقصود نه دے، بلكه عين او ذات مقصود دے، لهٰذا كه يو سړې كور د قرض په عوض كښې وركړو په رهن باندې او بيا دا راهن مړ شو نو د مرتهن د يَدْ نه، نه اوځي تر څو پورې چې قرض نه وې ميلاؤ شوے مُرتهن ته، يا يې يو كس ته په كرايه باندې كور وركړے وو او دا مالک مكان مړ شي، نو تعلق د اجير په مرګ د مالک مكان سره نه ختميګي، دغه شان دا نور امور هم دې چې پدى ټولو امورو كښې ذات مقصود وې فعل مقصود نه وې.

﴿و إن كان ديناً﴾ دا دويم/٢ قسم ذكر كوې، چې يو سړے مړ شی او د هغه په ذمة باندې د چا قرض وو، د قرض تعلق د ذِمّى سره دے او ذِمّة د ميت د مرګ د وجه نه ضعيفه شوې ده په داسې ضُعف سره چې د **رِقّيتْ** نه هم اوچت دے؛ ځكه په **رِقّيتْ** كښې ضُعف شته ليكن د هغې د زوال اميد شته او د مَيِّتْ ضُعف داسې دے چې د زوال اميد يې نه شي كيدے عادتاً او د عبد نه د قرض مطالبه نه كيږې نو د ميت نه په طريقه اولىٰ سره نه كيږې، هله به دده نه مطالبه د قرض كيږې چې دوه/٢ خبرې راشي يا يې مال پريخودے وې يا دده په ژوند دده نه څوک كفيل شوے وې.

﴿ولهٰذا قال ابوحنفية ﴾ دا پدې باندې تفريع ده چې د ميت ذِمّة بِنفسها د قرض احتمال نه لرې، لهٰذا كه په يو سړې باندې قرض وو او دے مړ شو په داسې حال كښې چې نه يې مال پريخے وې او نه كفيل؛ نو د مرګ نه پس دده نه كفالت نه صحيح كيږې په نزد د امام صاحب ﷺ باندې؛ ځكه په كفالت كښې ضَمْ د ذِمّة وې إلىٰ ذِمَّةٍ فِى المُطالبة او دلته ددې سړې ذمه شته ليكن د مړې ذمة نشته، أئمه ثلاثة او صاحبين ﷺ وائي: چې د مړې د طرف نه كفالت صحيح كيږې او دليل دا وائي چې يو سړے مړ شي نو د هغه نه مطالبه نه ساقطيګي، هم دا وجه ده كه څوک د مړې د طرف نه تبرّع وكړې نو پدې سره د هغه ذِمّة فارغيګي، بل دليل د هغوئ دپاره حديث د جابر ﷺ دے فرمائي: ﴿**كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لَايُصَلِّي عَلَى رَجُلٍ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، فَأُتِيَ بِمَيِّتٍ، فَقَالَ: «أَعَلَيْهِ دَيْنٌ؟»قَالُوا: نَعَمْ، دِينَارَانِ، قَالَ:**

«صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ» فَقَالَ أَبُوقَتَادَةَ الْأَنْصَارِيُّ: هُمَا عَلَيَّ يَارَسُولَ الله، قَالَ: فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ الله ﷺ»[1]طريقه د استدلال دا ده چې نبي ﷺ ددې سړي د جنازې کولو نه انکار وکړو، ظاهره هم دا ده چې ده هيڅ نه وو پريخى، بيا چې کله أبو قتاده ﷺ ذمة وارې واغستله او کفالت يې وکړو نو نبي ﷺ هغه قبول کړو او مونځ د جنازې يې پرې وکړو، نو معلوم شوه چې د مړي نه کفالت صحيح کيږي، ليکن مونږ د عقلي دليل نه جواب کؤ چې د مړي ذمه د مرګ په وجه باندې ضعيفه شوې ده، لهٰذا د مړي نه مطالبه نه شي کيدے؛ ځکه مانع موجود دے او په صورت د تَبَرُّعْ کښې مانع نشته، نو پدې وجه باندې تبرّع صحيح کيږي؛ ځکه قرض ددې سړي په ذمة باندې باقي دے او هر چې حديث دے نو د هغې نه استدلال ستاسو نه صحيح کيږي؛ ځکه ممکن ده چې أبو قتاده ﷺ تبرّع کړې وي، ممکن ده چې وعده يې کړې وي، ممکن ده چې اخبار يې ورکړے وي چې دے ژوندے وو نو په ژوند کښې ما دده نه کفالت کړے وو او څلورم/٤ احتمال دا دے چې په دغه وقت کښې به يې کفالت کړے وي او قانون دا دے چې: «إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال»

﴿بخلاف العبد المحجور﴾ سره دفع د سوال کوي، سوال دا دے چې د ضُعف د ذِمة د وجه نه تاسو قرض ساقطوى او کفالت نه صحيح کوى، نو پکار دا ده چې د عبد محجور نه هم قرض ساقط شى او کفالت ترې صحيح نه شى، حالانکه که عبد محجور په قرض باندې اقرار وکړو او دده نه چا کفالت وکړو نو دا کفالت صحيح کيږي؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي، حاصل د جواب دا دے چې قياس د مَيِّتْ په عبد محجور باندې صحيح نه دے؛ ځکه د عبد محجور ذِمَّة په حق د خپل کښې کاملة ده؛ ځکه دے ژوندے دے، مکلّف دے، پدې باندې قرض هم راتلے شي او مطالبه يې ترې هم متصوّر ده فِى الحال يا فِى المآل، په خلاف د مَيِّتْ چې دمَيِّتْ ذمة کاملة نه ده، ضعيفة ده هم په خپل حق کښې هم د غير په حق کښې؛ ځکه مَيِّتْ عاجز دے د ذِمة نه فِى الحال هم او فِى المآل هم.

﴿و إنما ضُمت﴾ غرض د مصنف ﷺ دفع د بل سوال ده، سوال دا دے چې هر کله د ده ذِمة کاملة شوه نو د مولىٰ په حق کښې دده سره ماليت د رقبة ولې ضَمْ کوى، پدې شان چې عبد تاسو مال وايى، نو که مولىٰ مړ شي او د هغې د عبد قيمت يو/١ لاکهـ وې، نو وئيلے کيږي مولىٰ يو/١ لاکهـ روپۍ پريخودې دي، حالانکه مولىٰ عبد پريخودے دے؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي چې دده ذِمة کاملة ده په خپل نفس کښې، ليکن په حق د مولىٰ کښې دده ذِمَّة کاملة نه ده؛ ځکه ورته د ماليت انضمام کيږي.

﴿و إن کان شرع عليه بطريق الصلة﴾ دا دريم/٣ قسم ذکر کوي، چې مَاشُرِعَ عَلَيهِ په طريقى د صِلي سره وي، صِلة وئيلے شي تمليک بلاعوضٍ ته، لکه: د محارمو نفقة، زکوٰة ورکول، ددې حکم دا دې

---

[1] سنن أبي داود (٣/ ٢٤٧).

چې دا باطليږي په موت سره د وجې د ضعف د ذِمّة نه ، البته که مړې وصيت پدې سره وکړو نو هغه صحيح کيږي د ثُلث نه د وجه د شفقت کولو پدې باندې.

وَأَمَّا الَّذِى شُرِعَ لَهُ فَبِنَاءٌ عَلىٰ حَاجتِه، وَالمَوتُ لَايُنَافِى الحَاجَةَ فَيَبْقٰى لَهُ مَا يَنْقَضِى بِهِ الحَاجَةُ؛ وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ جِهَازَهُ ثُمَّ وَصَايَاهُ مِنْ ثُلثِه، ثُمَّ وَجَبَ المَوَارِيثُ بِطَرِيقِ الخِلَافَةِ عَنْهُ نَظراً لَه؛ وَلِهٰذَا بَقِيَتِ الكِتَابَةُ بَعْدَ مَوتِ المَولٰى، وَبَعْدَ مَوتِ المُكَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ، وَقُلنَا: إِنَّ المَرأَةَ تَغْسِلُ زَوجَهَا بَعْدَ المَوتِ فِى عِدَّتِهَا؛ لِأَنَّ الزَّوجَ مَالِکٌ فَبَقِىَ مِلْكُه إِلىٰ إِنْقِضَاءِ العِدَّةِ فِيمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِه خَاصَّةً بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتَت المَرأَةُ؛ لِأَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ أَهلِيَّةُ المَمْلُوكِيَّةِ بِالمَوتِ، وَلِهٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ المَقْتُولِ بِالدِّيَةِ إِذَا إِنْقَلَبَ القِصَاصُ مَالاً وَإِنْ كَانَ الأَصْلُ وَهُوَ القِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ إِبْتِدَاءً بِسَبَبٍ إِنْعَقَدَ لِلمُورِثِ؛ لِأَنَّه يَجِبُ عِنْدَ إِنْقِضَاءِ الحَيٰوةِ وَعِنْدَ ذٰلِکَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا يَضْطَرُّ إِلَيهِ لِحَاجَتِه فَفَارَقَ الخَلْفُ الأَصْلَ؛ لِإِخْتِلَافِ حَالِهِمَا

ترجمه: *او هر چې هغه دې چې مشروع شوې دې د مَيِّتْ د فائدې دپاره پس دا بناء دې په حاجت د ميت باندې او مرګ نه دے منافى د حاجت سره نو باقي پاتې کيږي د مَيِّتْ دپاره هغه شيء چې ختميګې پدې سره حاجت د مَيِّتْ او ددې وجې نه مخکښې کولے به شي دده تکفين ، بيا قرضونه دده ، بيا وصيتونه دده د ثلث مال نه ، بيا به واجبيګې ميراثونه په طريقه د خلافت د ورثاء سره د مَيِّتْ نه دپاره د شفقت د مَيِّتْ او ددې وجه نه باقي به وې کتابت پس د مرګ د مولیٰ نه او پس د مرګ د مُکاتب نه ، هغه مُکاتب چې مړ شي پس د پوره کولو د بدل کتابت نه او مونږه وايو يقيناً زنانه غسل ورکولے شي خپل خاوند ته پس د مرګ د خاوند نه په عدت خپل کښې ؛ ځکه خاوند مالک دے د دې خزې دپاره نو باقي پاتې شو ملک د خاوند تر ختميدلو د عدت پورې په هغه څه کښې چې د حوائجو ددې زوج نه وې خاص طور سره ، په خلاف د هغې چې خزه مړه شی ؛ ځکه دا خزه مملوکه ده په نکاح سره او په تحقيق سره باطل شوے دے اهليت د مملوکيت په موت سره او د وجه د بقاء د هغه څه نه چې هغه تقاضا د حاجت کوې ، تعلق ساتې حق د مقتول د ديت سره کله چې وګرځې قصاص مال ، اګر که وې اصل يعنی قصاص چې ثابتيګې د ورثاؤ دپاره ابتداءً په داسې سبب چې منعقد شوے وې دپاره د مورث ؛ ځکه دا قصاص واجبيګې په وقت د ختميدلو د ژوند د مړې کښې او په دغه وقت کښې نه واجبيګې دپاره د مَيِّتْ مګر هغه څه چې محتاج وې دا مَيِّتْ هغې ته د وجه د حاجت د مَيِّتْ نه ، پس جدا شو خليفة د اصل نه د وجه د اختلاف د حال ددې دواړو نه*

تشريح: ﴿و أما الذى شُرِع﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د دوو/۲ احکامو د دنيا نه نو شروع يې وکړه په دريم/۳ قسم باندې د احکامو د دنيا نه ، چې مشروع شوې وې د مَيِّتْ د فائدې دپاره ، د دې حکم دا دے چې دا بناء وې په حاجت د مَيِّتْ باندې. **سوال:** انسان چې مړ شي نو بيا دده حاجت ته څه

ضرورت راځي؟ **جواب:** ﴿و الموت لاينافى﴾ چې مرګ نه دے منافى د حاجت سره ، نو د مَیِّتْ دپاره به هغه شیء باقي کیږي چې په هغې سره حاجت د میت ختمیګې.

﴿ولذٰلک قُدِّم﴾ سره پدې باندې تفریع کوې ، چې مړے محتاج دے ، چې کله یو انسان مړ شي نو اوّل به دده د تکفین تجهیز انتظام کیږي ، پس د هغې نه که مال باقي وو نو بیا به قرضونه اداء کیږي د هغه مال نه ؛ ځکه قرض حائل ګرځي د میت او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په درمیان کښې ، چې قرضونه اداء شو او مال باقي وو نو بیا به وصیتونه دده نافذ کیږي په ثلث کښې دپاره ددې چې ثواب ورته میلاؤ شی ، چې وصیت هم ختم شو او بیا هم مال باقي وو نو بیا به میراثونه واجبیګې په طریقه د خلافت باندې ، وارث به خلیفه وي د مَیِّتْ نه دپاره د شفقت د مَیِّتْ ، بیا پدې دری/۳ خبرو کښې شفقت ظاهر دے او په میراث کښې شفقت دا دے چې کله دده ورثاء ته میراث میلاؤ شی ، نو هغوئ به ددې په ذریعه باندې مالداره شي او یو سهولت به ورته راشی ، کیدے شی دعاګاني وکړې ، د دعاګانو د وجې نه دیته فائده د آخرت میلاؤ شوه ، دغه شان نبی ﷺ صحابی ته وئیل وو: ﴿**إِنَّكَ إِنْ تَذَرْ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ**﴾[1].

﴿و لهٰذا بقیت الکتابة﴾ دا بله تفریع ده ، چې مولیٰ خپل غلام مکاتب کړو او دا مولیٰ مړ شو ، نو په مرګ د مولیٰ سره دا مکاتبت نه ختمیګې ، بلکه دا مکاتبت به باقی وې د وجې د حاجت د مَیِّتْ نه ثواب ته ، بدل کتابت به ورثاؤ ته حواله کړې ، نو ورثاء به د هغې د وجې نه اغنیاء شی او دا مکاتب به مُعْتَقْ شي ، پدې دواړو کښې ثواب دے دپاره د مَیِّتْ ؛ ځکه حدیث دے د نبیﷺ: ﴿**مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً أَعْتَقَ اللهُ بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ عُضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ**﴾[2] او دغه شان دا عبد چې کله حُر شو نو دده میراث به دده ورثاؤ ته میلاویګې ، د ده بچي آزاد شو ، دا ټول اسباب د ثواب دي دپاره د مَیِّتْ ، دغه شان که مکاتب مړ شو او دومره مال يې پريخے وو چې بدل کتابت پرې اداء کیږي ، نو په مرګ سره دا مکاتبت نه ختمیګې.

﴿وقلنا إن المرأة﴾ دا بله تفریع ده چې زوج غُسل ته محتاج دے نو خزه ورلره غُسل ورکولے شي ، په موت د زوج سره د هغې مالکیت نه ختمیګې ؛ ځکه مالکیت د زوج ورثاؤ ته نه نقل کیږي ، دا په انقضاء د عدت باندې موقوف وي ، چې انقضاء د عدت وشوه نو مالکیت ختم شو او دلیل پرې حدیث د عائشة ﷺ دے فرمائي: که چرته مونږ ته مخکښې معلوم وے هغه خبره چې مونږ ته وروسته معلوم شوه ، نو نبی ﷺ لره به مونږ غسل ورکړے وے. ﴿بخلاف ما..﴾ چې خزه مړه شي نو خاوند ورلره غُسل نه شي ورکولے ؛ ځکه په مرګ سره ددې هغه مملوکیت ختم شو ، چې مملوکیت ختم شو نو

---

[1] موطأمالك روايةأبي مصعب الزهري (٢/ ٥٠٨).
[2] السنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ٤٥٩).

نكاح هم ختم شو، دا خزه اجنبية شوه، لهٰذا د خاوند كتل، لاس لګول او دغه شان نور دواعي ددې دپاره حرام شو، لهٰذ غُسل هم نه شي ورکولے، مملوکيت د مرګ نه پس داسي ختميګي چې مَيِّتْ نه دے پاتې محل د تصرّفاتو مخصوصؤ بِالمملوکية؛ ځکه دا مملیوکیت د یو حاجت دپاره وو او دا حاجت مونږ د خزې دپاره نه شو ثابتولے، که ثابت کړو نو بیا د هغې په أضدادو کښې هم راځي، لکه: جماع وغیره او دا نه دې ثابت دده دپاره، دا مذهب د امام ابوحنیفة رحمه الله دے، نور أئمه لکه امام شافعی رحمه الله وغیره وائي چې خزه خپل خاوند لره څنګه غسل ورکولے شی نو خاوند هم خزې لره غسل ورکولے شي، دلیل حدیث د عائشة رضي الله عنها دے چې نبی ﷺ ورته وئیل وو ﴿**لو مت قبلي لغسلتك وكفنتك ثم صليت عليك ودفنتك**﴾[1]، د دې نه جواب دا دے چې ستاسو استدلال ددې حدیث نه صحیح نه دے ؛ ځکه پدیکښې "**لَو**" راغلے دے، دا په ممتنعاتو کښې راځي، بل دا چې دلته د "**غستلكِ**" معنٰی دا ده چې ما به ستا د غسل انتظام کړے وے. **اشکال**: ابن حبان کښې روایت دے د آسماء بنت عُمیس رضي الله عنها نه چې فاطمة رضي الله عنها وصیت کړے وو چې مالره به علی رضي الله عنه غُسل راکوې، نو فاطمة رضي الله عنها لره ما او علی رضي الله عنه غُسل ورکړے وو؟ **جواب**: ١ـ د دې په ثبوت باندې کلام دے ٢ـ صحابه کرامو رضي الله عنهم عام پدې باندې تنکیر کړے وو ٣ـ دلته هم مراد د غُسل ورکولو نه نګراني د غُسل ده ؛ ځکه غُسل به خزه ورکوې او نګراني به سړے کوې.

﴿و لهٰذا تعلق﴾ چې یو سړے چا مړ کړو او د هغه په مرګ باندې قصاص راغلو، لیکن ورثاؤ صلح وکړه یا بعضي ورثاؤ معافي وکړه، نو قصاص ساقط شو ؛ ځکه قصاص په شبهة باندې نه ثابتیګي، چې قصاص ساقط شو نو ددې نه دیت او مال جوړ شو، چې مال وګرځیدو نو حق د مَیِّتْ ورسره متعلق شو اوّلاً او ثانیاً ورسره حق د ورثاؤ متعلق کیږي.

﴿و إن كان الأصل﴾ خلورم/٤ قسم ذکر کوې د دنیا د احکامو نه چې قصاص دے، قصاص ابتداءً حق د ورثاؤ دے، خو چونکه سبب ورلره مَیِّتْ دے نو د مَیِّتْ حق هم جوړیګي، هم دا وجه ده چې ورثاء دا قصاص معاف کوې یا مَیِّتْ په حالت د زخم کښې دا معاف کوې نو معاف کولے شي، لیکن پس د مرګ نه بیا ددې میت د قصاص سره تعلق نشته، دا خالص د ورثاء حق دے، ها...! که ورثاؤ دا قصاص معاف کړو او ددې قصاص نه دیة جوړ شو، نو بیا اوّلاً پدیکښې حق د مَیِّتْ راځي ؛ ځکه په مال کښې مَیِّتْ محتاج دے او په قصاص کښې مَیِّتْ نه دے محتاج ﴿ففارق الأصل﴾ غرض د مصنف رحمه الله د قصاص او دیت په درمیان کښې فرق ذکر کول دې او دفع د سوال هم کوې، سوال دا دے چې څه وجه ده چې اصل ثابتیګي دپاره د ورثاؤ ابتداءً او د هغې خَلَفْ ثابتیګي دپاره د مَیِّتْ ابتداءً چې دیة دے؟ نو مصنف رحمه الله جواب کوې چې ددې هر یو حال جدا دے، قصاص سره د مړې د

[1] مسندالشافعي – ترتيب السندي (١/ ٢٠٦).

احتياج تعلق نشته او د دية سره د مړي د احتياج تعلق نشته ؛ نو ځکه قصاص ابتداءً مَيِّتْ لره نه ثابتيږي ورثاؤ لره ثابتيږي او دية ابتداءً مَيِّتْ لره ثابتيږي نه ورثاؤ لره ، لکه: تيمم خليفه دے د اودس نه خو د هغې نه خلاف هم دے ، اودس کښې نيت ته احتياج نشته او په تيمم کښې نيت ته احتياج شته د وجې د اختلاف د حال د دواړو نه ؛ ځکه اودس په اوبو سره کيږي او اوبه مُطهّرى دي فى نفسه او تيمم په خاؤره کيږي ، خاؤره فِي نفسه مُطهّره نه وي ، بلکه **مُلَوِّثَة** وي ، دا مُطهّره په نيت سره ګرځي.

وَأَمَّا أَحْكَامُ الآخِرَةِ فَلَهُ فِيهَا حُكْمُ الأَحْيَاءِ؛ لِأَنَّ القَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِي حُكْمِ الآخِرَةِ كَالرَّحِمِ لِلْمَاءِ وَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فِي حَقِّ الدُّنْيَا وُضِعَ فِيهِ لِأَحْكَامِ الآخِرَةِ رَوْضَةُ دَارٍ أَوْ حُفْرَةُ نَارٍ وَنَرْجُوا اللهَ تَعَالىٰ أَنْ يُصَيِّرَهُ لَنَا رَوضَةً بِكَرَمِهِ وَفَضْلِه

ترجمه: *او هر چې احکام د آخرت دي د مړي دپاره ، پس د مړي دپاره پديکښې حکم د ژوندې دے ؛ ځکه قبر دپاره مړي په حکم د آخرت کښې پشان د رَحِمْ دے دپاره د نُطفة او پشان د ځانګو دے دپاره د ماشوم او ايخودے شوے دے مړے پدې قبر کښې دپاره د احکام د آخرت ، په احکامو د آخرت کښې دا قبر باغيچه د جنت ده يا کنده د اور ده او مونږ اميد ساتو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه چې وګرځوي برزخ زمونږ دپاره باغيچه په خپل کرم او فضل سره*

تشريح: ﴿وأما احكام الآخرة﴾ ددې ځائے نه احکام د آخرت ذکر کوي چې کوم د ژوند حکم دے نو هغه دمړي هم حکم دے ، دا هم څلور/٤ احکام دي ١ـ چې واجبيږي د مَيِّتْ دپاره په غير باندې د حقوق ماليو مظالمو نه ٢ـ چې واجبيږي پدې ميت باندې د حقوق او مَظَالِم د نورو نه ٣ـ چې دے ورسره ميلاويږي د ثواب نه په سبب د طاعاتو ٤ـ چې دے ورسره ميلاويږي د عقاب نه په سبب د معاصيو ، پدې ټولو کښې دا پشان د ژوندو دے ، لکه: څنګه چې رَحِمْ د نُطفى دپاره اوّل منزل دے ، نو قبر هم اوّل منزل دے ، او څنګه چې نُطفه په رَحِمْ کښې دپاره د انتقال وي نو دغه شان پدې قبر کښې کيخودل هم دپاره د انتقال وي بل عالم ته ، نو دا مړے په قبر کښې ځکه ايخودے کيږي چې پده باندې احکام د آخرت نافذ شى ، د قبر نه مراد برزخ دے ، که مړے نيک وي نو قبر دده دپاره د جنت د باغيچو نه يوه باغيچه وګرځي او که بدبخته وي نو قبر دده دپاره د جهنم د کندو نه يوه کنده وګرځي او مونږ اميد ساتو د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ نه چې په خپل فضل او کرم سره دا برزخ زمونږ دپاره د جنت باغيچه وګرځوي.

فَصْلٌ: فِي العَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ أَمَّا الجَهْلُ فَأَنوَاعُ أَرْبَعَةٌ، جَهلٌ بَاطِلٌ بِلَاشُبْهَةٍ وَهُوَ الكُفْرُ، وَإِنَّه لَايَصْلَحُ عُذراً فِي الآخِرَةِ أَصلاً؛ لِأَنَّه مُكَابَرَةٌ وَجُحودٌ بعدَ وُضُوحِ الدَّلِيلِ، وَجَهلٌ هُوَ دُونَه لٰكِنَّه بَاطِلٌ لَايَصْلَحُ عُذراً فِي الآخِرَةِ أَيضاً وَهُوَ جَهلُ صَاحِبِ الهوىٰ فِي صِفَاتِ اللهِ تَعَالىٰ وَفِي أَحْكَامِ الآخِرَةِ، وَجَهلُ البَاغِي؛ لِأَنَّه مُخَالِفٌ لِلدَّلِيلِ الوَاضِحِ الَّذِي لَا شُبْهَةَ فِيهِ إِلَّا أَنَّه مُتَأَوِّلٌ بِالقُرآنِ فَكَانَ دُونَ الأَوَّلِ لٰكِنَّه لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الإِسْلَامَ لَزِمْنَا

مُنَاظَرَتَهُ وَإِلزَامَه فَلَمْ نَعمَلْ بِتَاوِيلِه الفَاسِدِ، وَقُلنَا: إِنَّ البَاغِيَ إِذَا أَتلَفَ مَالَ العَادِلِ أَوْ نَفْسَهُ وَلَا مَنَعَةَ لَهُ يَضْمَنُ، وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الأَحْكَامِ تَلْزَمُهُ

ترجمه: *فصل دے په بیان د عوارضو مکتسبؤ کښې، هر چې جهل دے نو دا په څلور/٤ قسمه دے، اوّل قسم هغه جهل دے چې بے شکه باطل دے او هغه کفر دے او دا جهل صلاحیت نه لرې د عُذر په آخرت کښې بالکل؛ ځکه دا کفر انکار کول دي په تَکَبُّر سره او انکار کول دې سره د علم نه پس د وضاحت د دلیل نه او دویم/٢ قسم هغه جهل دے چې خکته وې د اوّل نه، لیکن دا باطل دے صلاحیت نه لرې د عُذر په آخرت کښې هم دغه رنګې، او دا جهل دے د صاحب د بدعت په صفاتو د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سره او په احکامو د آخرت کښې او جهل د باغی دے؛ ځکه هر واحد د دې بدعتی او باغې نه مخالف دے د دلیل واضح نه هغه چې شبهة پکښې نشته، مګر دا باغې او بدعتي تأویل کونکې او منګولې لګونکې دې په قرآن باندې، پس شو دے خکته په درجه کښې د اوّل نه، لیکن هر واحد پدې دواړو کښې کله چې دے دا د مسلمانانو نه یا د هغه چا نه چې خپل ځان اسلام ته منسوب کوې، نو لازم ده په مونږ باندې مناظره کول د دې سره او مُلزِم کول د هغه، پس مونږ به عمل نه کؤ په تأویل فاسد دده باندې او مونږ وایو باغې کله چې هلاک کړې مال د عادل، یا نفس د عادل او ددې باغې دپاره قوت د لښکر نه وې نو دا به ضامن وې او دغه شان لازم به وې پدې باندې ټول هغه احکام چې لازم وې په مسلمانانو باندې*

تشریح: ﴿فصلٌ فی العواض المُکتسبة﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د هغه عوارضو نه چې په هغې کښې اختیار د عبد لره دخله نه وه، چې هغې ته عوارض سماویة وائې، ټول یؤولس/١١ عوارض وو؛ نو شروع یې وکړه په هغه عوارضو باندې چې په هغې کښې اختیار او کسب د عبد لره دخله وې یا د وجې د کولو د اسبابو نه، لکه: نشه کول یا د وجې د غفلت کولو د هغه څیز نه چې هغه دغه عارض لره زائل کوې، لکه: جهل شو، بیا دا ټول عوارض شپږ/٦ دې: **١ـ جهل ٢ـ سفه ٣ـ سُکر ٤ـ هزل ٥ـ خطاء ٦ـ سفر.**

﴿أما الجهل﴾ سره د جهل تفصیل کوې، جهل په اجمال کښې مخکښې وو نو په تفصیل کښې یې هم مخکښې کړو دپاره د دې چې تفصیل د اجمال سره موافق شی، جهل ضد د علم راځې په لغت کښې او په اصطلاح کښې جهل په دوه/٢ قسمه دے **١ـ جهل مرکب ٢ـ جهل بسیط**، د جهل مرکب بعضې تعریف کوې: «**إعتقاد الشیء علیٰ خلاف ما هو به الشیء**» او بعضې تعریف کوې: «**الشعور بالشیء علیٰ خلاف ما هو به**» چې انسان په یو څیز نه پوهیګې او ځان ته د پوهې نسبت کوې، دیته جهل مرکب وائې، لکه شاعر وائې:

هر آن کس که نه داند وبداند که بداند   در جهل مرکب ابد الدهر بماند

جهل بسيط هغه دے چې انسان ځان ته د پوهې نسبت نه کوي خو په يو څيز باندې نه پوهيږي ، دوئ د دې نه تعبير په «**صفة تضاد العلم**» يا «**عدم الشعور**» سره کوي ، بيا جهل مصنف ؒ په عوارضو مکتسبؤ کښې شمير کړو سره ددې نه چې انسان په اوّل کښې پيدا شي نو دے په څه نه پوهيږي ، دا د ابتداء نه د انسان سره لګيدلے دے ، نو دا په عوارضو کښې څنګه ګرځوی او په مکتسبؤ کښې يې څنګه ګرځوی ؟ **جواب**: په عوارضو کښې يې ددې وجې نه ګرځولے دے چې دا په مفهوم د انسان کښې داخل نه دے او مکتسبؤ کښې يې ددې وجې نه ګرځولے دے چې دا انسان سُست کوي په زائل کولو د هغه څيز کښې چې دا جهل راولی ، نو ازاله ددې جهل په اختيار ددې کښې ده ؛ ځکه يې په عوارضو مکتسبؤ کښې شمار کړو.

بيا مصنف ؒ ددې څلور/٤ انواع ذکر کړې دي ١ـ چې بالکل صلاحيت د عُذر او شبهة نه لري ، دا پکښې اعلیٰ قسم دے ٢ـ جهل وي ددې نه په خکته درجه کښې ٣ـ جهل وي صلاحيت د شبهة لري ٤ـ جهل وي صلاحيت د عُذر هم لري.

﴿جهل باطلٌ﴾ دا اوّل قسم دے ، اوّل قسم هغه جهل دے چې هغه بلا شبهة باطل وي ، لکه: "کفر" چې څوک کفر په الله سره وکړي يا د الله په صفاتو سره وکړي يا په رسالت د محمد ﷺ سره وکړي يا کفر وکړي په ضرورياتو د دين باندې او دا جهل صلاحيت نه لري د عذر بالکل په آخرت کښې ، آخرت يې ځکه اوئيلو چې په دنيا کښې دا کله صلاحيت د عُذر لري ، لکه: هغه کافر چې د مسلمانانو په ملک کښې اوسيږي او دے ذمه د مسلمانانو قبوله کړې او جزية ورکوي نو د هغې په وجه باندې دے د قتل او حبس نه بچ کيږي په دنيا کښې ، ليکن په آخرت کښې نه بچ کيږي ؛ ځکه دا کفر انکار کول دي په تَکَبُّر سره او انکار دے د علم نه پس د وضاحت د دلائلو نه ، مراد ددې نه هغه دلائل دي چې هغه دلالت کوي په وجود او وحدانيت د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ او په صحت د رسالت د رسول الله ﷺ باندې ، لکه: دا عالم حادث دے او د هر حادث دپاره مُحدِث پکار دے او دغه مُحدِث به ددې عالم نه جدا وي ، هغه نه دے مګر الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، دغه شان نور هم دلائل موجود دي لکه شاعر وائي:

هر گیاہی کہ از زمین روید   *وحدہ لاشریک لہ گوید*[1]

دغه شان بل شاعر وائي:

تأمل في نبات الأرض وانظر   إلى آثار ما صنع المليك[٢]

ابن معتز هم وائي:

---

[١] از حکیم ناصر وحکیم شوشتری.
[٢] اللطائف والظرائف (ص: ٢٠٥).

فيا عجبا كيف يعصى الإله — أم كيف يجحده الجاحد

وفي كل شيء له آية — تدل على أنه واحد[1]

دا ټول دلائل د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ په وجود او وحدانيت باندې دلالت کوې او د نبی ﷺ په رسالت هم ګڼړ دلائل موجود دې ، لکه: هغه انسان چې په قوم کښې پاتې شوے وو او څلويښت/٤٠ کاله يې ورسره ژوند تير کړے وو او بهر سفر يې نه وو کړے او معاشره ډيره بد ترينه معاشره وه او هغه انسان بهترين انسان وو چې په هغه باندې هيڅ قسمه داغ نه وو ، د چا نه يې څه لوستل او کتابت وغيره نه وو کړې او اچانک څلويښت/٤٠ کاله پس د هغې په خوله باندې داسې خبرې جارې شوې چې عرب او عجم د هغې د مقابلې نه عاجز دې ؛ دا دليل دے په رسالت د نبی ﷺ باندې.

﴿و جهلٌ هو دونه﴾ دا دويم/٢ قسم ذکر کوې ، دا هغه قسم دے چې د قسم اوّل نه خکته وې ، بيا وهم راتلو چې دا به صحيح وې نو مصنف ﷫ دا وهم دفع کوې په ﴿لٰكِنّه﴾ سره ؛ چې دا هم باطل دے او صلاحيت د عُذر نه لرې په آخرت کښې د دې پشان. ﴿و هو جهل صاحب الهوىٰ﴾ مثال ذکر کوې د دې دپاره ، **صاحب الهوىٰ** بدعتي ته وائي ، لکه: "معتزله" چې دوئ انکار کوې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د صفاتو نه ، چنانچه دوئ وائي په الله باندې د عالم ، قادر اطلاق کيږي ليکن ددې چې کومه مبدأ ده **علم** او **قدرة** نو د هغې اطلاق پرې نه کيږي ، دليل دا وائي چې پديکښې مشابهت د مخلوق سره راځي ، او فلاسفه وائي چې په الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ باندې د **عالم** ، **قادر** ، **سميع و بصير** هم اطلاق نه کيږي ؛ ځکه ددې اطلاق په مخلوق هم کيږي نو مشابهت راځي د مخلوق سره پدې صفاتو کښې ، دغه شان معتزله انکار کوې د عذاب قبر نه او دليل دا وائي چې عذاب هغه چا لره ورکولے شی چې په هغې کښې ژوند وې ، دغه شان د رؤيت د باری تعالیٰ نه انکار کوې او دليل دا وائي چې رؤيت په هغه شيء کښې راځي چې **مَرْئِى** وې په يو جهت سره ، نه ډير لرې وې او نه ډير نزدې وې او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د جهت نه منزّه دے ، دغه شان انکار کوې د خروج د مُرتکب د کبيرې د جهنم نه او قياس کوې د أشقياء په سُعداء باندې چې سُعداء د جنت نه ، نه اوځي نو أشقياء به هم د جهنم نه ، نه اوځي ؛ نو دا جهل صلاحيت نه لرې د عُذر ؛ ځکه دا مخالف دے د هغه دليل نه چې هغه واضح دے ، هيڅ شک شبهة پکښې نشته ، د فلاسفؤ په خلاف باندې د قرآن کريم آيتونه دې ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2] دا ټول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ صفات دې ، اطلاق يې په الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ باندې شوے دے ، دغه شان په معتزلؤ باندې هم رد واضح دے چې دا نه دې متصوّر چې د مشتقي اطلاق دې کيږي او د هغې د مبدأ

[1] مفيدالعلوم ومبيدالهموم (ص: ٧).
[2] سورة الحشر، الأية: ٢٢.

اطلاق دي نه کيږي او هر چې عذاب قبر دے نو دا د بل عالم سره تعلق ساتي ، د هغې نه انکار کول د نصوصو نه انکار کول دي ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾[1] او نبي ﷺ فرمائي: ﴿اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ﴾[2] بيا دا مسئله چې عذاب روح لره ورکولے کيږي ، که بدن لره يا دواړو لره ، پديکښې د اهل سنت والجماعت څلور/٤ مذهبه دي ، بعضي وائي د عذاب قبر په کيفيت مونږ نه پوهيګو د ا د بل عالم سره تعلق ساتي ، بعضي وائي عذاب فقط روح لره دے ، بعضي وائي روح او بدن دواړو لره دے ، ليکن د بدن نه بدن مثالی مراد دے او څلورم/٤ قول پکښې دا دے چې روح او بدن دواړو لره دے او پدې بدن کښې جائز دي چې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دومره حيات پيدا کړي چې په هغې سره أَلَمْ او لَذَّت حاصليګي ، لکه شرح العقائد والا وائي: «**و يجوز أن يخلق الله فی جميع البدن أو فی بعضه حياة بقدر ما يدرک به ألم التعذيب أو لذّة التنعيم**» او دا نه دے مستلزم اعادې د روح لره او مُخبر صادق ددې خبر ورکړے دے او هغه ددې ماهر دے ، مونږ لره پديکښې د غائب قياس په شاهد نه دې کول پکار او هر چې رؤيت د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ دے نو ددې دپاره هم دلائل شته ، قرآن کښې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3] او نبي ﷺ فرمائي: ﴿شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي﴾[4] دا ټول آيتونه او احاديث وارد شوي دي چې ددې نه انکار کول مُکابرة ده.

﴿و جهل الباغی﴾ باغي هغه چاته وائي چې هغه د امام برحق نه خروج کړے وي ، ګمان يې دا وي چې څه په حق يمه او امام په باطل دے ، په تأويل فاسد سره د ځان دپاره دليل نيسي ، که تأويل يې کولو نو باغي دے او که تأويل يې نه کوو صرف اختلاف يې کوو ، نو بيا ډاکوان دي ، د باغی عُذر بالکل صلاحيت نه لري ، نو دا هم پدی قسم کښې داخل دي ؛ ځکه هر واحد پدې بدعتي او باغي کښې مخالف دے د دليل واضح نه ، هغه دليل واضح چې شبهة پکښې نشته.

﴿إلا أنه متأولٌ﴾ سره دفع د سوال کوي ، سوال دا دے چې بيا خو پکار دا ده چې ديته مونږ کافر اوايو ، حالانکه أهل بدعو او باغيانو ته کافر نه وئيلے کيږي؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي ، چې أهل بدع او باغيان تأويل کونکي دي او دغه شان منګولي لګونکي دي په قرآن سره ، نو دا د اوّل قسم نه خکته شو په درجه کښې ، لهٰذا کافر ورته نه شو وئيلے.

﴿لکنّه لمّا کان﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ دا خبره کوي چې يا خو دوئ مسلمانان دي ، عقيده يې حد د کفر ته نه ده رسيدلي ، لکه: عملی بدعتيان يا عقيده يې حد د کفر ته رسيدل ده ، ليکن

---

[1] سورة نوح ، الأية:٢٥.
[2] سنن للدارقطني (١/ ٢٣٣).
[3] سورة القيامة، الأية:٢٢،٢٣.
[4] سنن أبي داود (٤/ ٢٣٦).

خپل ځان اسلام ته منسوب کوي ، لکه: "غُلاة روافض او مجسمة" نو د دوئ سره مناظره کول لازم دي په مونږ باندې او د هغوئ مُلزم کول ، لهٰذا د دوئ په فاسد تأویل به مونږ عمل نه کؤ ، په خلاف د اوّل قسم چې کافر دے په هغې باندې زمونږ دپاره د مُناظرې او د الزام ولایت نشته ؛ ځکه هغه عقیده د اسلام نه ساتې.

﴿و قلنا إن الباغی﴾ دا پرې تفریع کوي چې یو باغي مال د عادل هلاک کړې یا نفس د عادل هلاک کړې او ددې دپاره قوت د لښکر نه وې ، نو دا باغي به ضامن وې ؛ ځکه دده دا تأویل ـ چې انسان گناه کوي نو هغه کافر دے او د کافر قتل او مال هلاکول جائز دي ـ فاسد دے ، او چې دے گرفتار کړے شو نو ضمان به ترې اغستلے کیږي ، لیکن که د ده **منعت** او قوت وو نو بیا به **مجبوراً** مونږ د ده تأویل منو ؛ ځکه د **منعت** او قوت په وجه باندې زمونږ الزام هم دده سره نشته او مناظره ورسره هم نه کیږي ﴿و کذالک سائر..﴾ او دغه شان ټول هغه احکام چې په مسلمانانو باندې لازم وي نو هغه پدې باغي باندې هم لازم دي ؛ ځکه دا مسلمان دے ، بلکه په بعضې حیثیت سره دے ځان ته اوچت مسلمان وائي ، لهٰذا احکام پرې ټول لازم دي.

وَكَذٰلِكَ جَهلُ مَنْ خَالَفَ فِى إِجْتِهَادِهِ الكِتَابَ أَوِ السُّنَّةَ المَشْهُورَةَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ، أَو عَمِلَ بِغَرْيبٍ مِنَ السُّنَّةِ عَلىٰ خِلَافِ الكِتَابِ أَو السُّنَّةِ المَشْهُورَةِ، مَرْدُودٌ بَاطِلٌ لَيسَ بِعُذرٍ أَصلاً، مِثْلُ الفَتوىٰ بِبَيعِ أُمَّهَاتِ الأَوْلَادِ، وَحِلِّ مَترُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِداً وَالقِصَاصِ بِالقَسَامَةِ، وَالقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَ يَمِينٍ

ترجمه: *او دغه شان جهل د هغه چا چې خلاف یې کړے وې په خپل اجتهاد کښې د قرآن یا سنت مشهوره نه په علماؤ د شریعت کښې ، یا یې عمل کړے وې په غریب باندې د حدیث نه په خلاف د قرآن او سنت مشهوره ، نو دا مردود او باطل دے ، نه دے عُذر بالکل ، لکه: فتویٰ ورکول په بیع د أم ولدو ، په حلال والې د متروک التسمیة قصداً ، قصاص په قسامة سره او قضاء په شاهد او یمین سره*

تشریح: ﴿و كذٰلِكَ جهل..﴾ ددې ځائے نه بله تفریع کوي په دویم/۲ قسم د جهل باندې ، چې د أهل بدعُ او باغیانو پشان د هغه **مجتهدینو** چې هغوئ اجتهاد وکړې او هغه اجتهاد د قرآن او سنت مشهوره نه خلاف وې یا په غریب حدیث باندې عمل وکړې چې هغه د کتاب او سنت مشهوره نه خلاف وې ، نو د دوئ قول هم مردود دے او عُذر یې قبول نه دے.

﴿مثلُ الفتویٰ..﴾ لکه بیع د امهات الأولاد ، ام ولده هغه وینځه وې چې د مالک نه یې بچے شوے وې د هغې په باره کښې د داؤد أصفهاني او د هغه تابعینو دا فتویٰ ورکړې ده چې د ام ولدې بیع جائز ده ، حالانکه عام جُمهور ﷺ پدې قائل نه دي ؛ ځکه پدیکښې آزادې راغلې ده ، د مالک د مرګ نه پس دا آزادیګې ، د داؤد أصفهاني دپاره دلیل د جابر ﷺ روایت دے ﴿عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله ﷺ

قَالَ: بِعْنَا أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ الله ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ ﷺ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ ﷺ نَهَانَا فَانْتَهَيْنَا﴾(١) ددې حديث نه دا معلوم شوه چې بيع د ام ولدی جائز ده، ليکن عام جُمهور ﷺ ددې نه خلاف دي؛ ځکه احاديث مشهوره ددې په عدم جواز باندې دلالت کوي، لکه: حديث د عبد الله بن عباس ﷺ: ﴿**عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول ﷺ أيما رجل ولدت أمته منه، فهي معتقة عن دبر منه**﴾(٢) او دا الفاظ هم راغل دي پدې حديث کښې: ﴿**أعتقها ولدها**﴾ دغه د عمر بن خطاب ﷺ نه روايت دے فرمائي: ﴿**أَيُّمَا وَلِيدَةٍ وَلَدَتْ مِنْ سَيِّدِهَا فَإِنَّهُ لايَبِيعُهَا، وَلايَهَبُهَا، وَلايُوَرِّثُهَا، وَهُوَ يَسْتَمْتِعُ مِنْهَا، فَإِذَا مَاتَ فَهِيَ حُرَّةٌ**﴾(٣) او هر چې حديث د جابر ﷺ دے نو د هغې په آخر کښې راغله چې: ﴿**فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ نَهَانَا عنه فَانْتَهَيْنَا**﴾(٤) دا صريح دے پدې خبره باندې چې په اوّل کښې خلقو بيع د ام ولدې کوله، بيا نبی ﷺ د هغې نه منع کړې وه، ليکن خلقو ته دا نسخ نه وه رسيدلې، د عمر ﷺ په دور کښې خلقو په کثرت سره دا معاملات شروع کړه نو عمر ﷺ هغوئ لره منع کړل نو خلق هم منع شول، نو ګويا چې اجماع منعقد شوه په زمانه د عمر ﷺ کښې، اوس څوک چې په جواز باندې قول کوي او په حديث د جابر ﷺ باندې دليل نيسي نو دا د سنت مشهوره او اجماع نه خلاف کول دي، لهٰذا د هغه قول به مردود وي.

﴿وحلّ متروک التسمية﴾ دويم/٢ مثال ذکر کوي، امام شافعی ﷺ وائي چې ذبح د **متروک التسمية** عمداً حلال ده او دليل کښې خبر واحد پيش کوي چې: ﴿**تسمية الله فی قلب كُل مؤمنٍ**﴾ او قياس کوي په متروک التسمية ناسياً باندې، ليکن دا قول د امام شافعی ﷺ د قرآن نه خلاف دے الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٌۗ﴾(٥) لهٰذا دا قول به مردود وي او قياس کول په نَاسِی باندې هم صحيح نه دي؛ ځکه د نَاسِی دپاره عُذر سماوي شته او د عَامِد دپاره عُذر سماوي نشته.

﴿و القصاص بالقسامة﴾ دريم/٣ مثال ذکر کوي، چې په يوه/١ محله کښې مړے اوموندلے شو او قاتل يې معلوم نه وو، نو د احنافو مسلک دا دے پديکښې چې که د مقتول وارثان څه نه وائي نو په محلې باندې څه نشته او که د مقتول وارثان ريورټ کوي، نو د محلې والا نه به تپوس وکړے شي، که هغوئ انکار وکړو، نو د پنځوس/٥٠ کسانو نه به مطالبه د قسم کيدے شی، که قسم يې وکړو نو د مقتول اولياؤ لره به دية ورکوي او قصاص پرې نشته، د امام مالک، امام احمد اوامام شافعی ﷺ قول

---

(١) سنن أبي داود (٤/ ٢٧).
(٢) سنن ابن ماجه (٢/ ٨٤١).
(٣) موطأمالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص: ٢٨٢).
(٤) سنن أبي داود (٤/ ٢٧).
(٥) سورة الأنعام، الأية: ١٢١.

قديم دا دے چې که د دغه قتيل او محلّي والا په درميان کښې څه عداوت يا دشمني وه يا څه داسي قرينه وه چې د قاضي او سامع په ذهن کښې دا راتله چې مُدّعِي صادق دے ، نو اوّل به مطالبه د قسم د اولياؤ د مقتول نه کيږي او پنځوس/٥٠ کسان به قسم کوي چې فلانکي سړي دا قتل کړے دے ، که هغوئ قسم وکړو نو په قاتل باندې به قصاص راشي او که دوئ قسم ونه کړو نو بيا به د قاتل د ورثاء نه د قسم مطالبه کيدے شي ، که هغوئ د قسم نه انکار وکړو نو دية به پرې راځي او که قسم يې وکړو ، نو برې شو هيڅ پرې نشته ، دليل د دوئ دپاره يوه/١ واقعه ده چې محيّصه بن مسعود بن زيد او عبد الله بن زيد بن سهل خيبر ته تلي وو ، عبد الله محيّصه لره وژلے شوے اوموندو په يو کنده کښې او د هغې تدفين يې وکړو ، د يهودو نه تپوس وشو ددې په باره کښې نو هغوئ انکار وکړو د قتل نه ، مديني منوّرې ته چې راغله نو دا واقعه يې نبي ﷺ ته وړاندې کړه ، نو نبي ﷺ ورته اوئيل: ﴿أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ﴾[1] نو هغوئ اوئيل چې مونږ خو په هغه ځائے کښې موجود نه وو ، مونږ ته به څنګه پته لګي ، نو نبي ﷺ اوئيل د يهودو نه به پنځوس/٥٠ کسان قسم خوري ، نو هغوئ اوئيل يهود بے دينه خلق دې قسم لره اعتبار نه ورکوې ، نو نبي ﷺ دا معامله خارج کړه او د بيت المال نه يې سل/١٠٠ اوښان د دية په طور د هغه ورثاؤ ته حواله کړه ، نو هغوئ استدلال داسي نيسي چې دلته «و تستحقون دم صاحبكم» راغلے دے ، دَمْ نه مراد قصاص دے او نبي ﷺ د قسمونو ابتداء د اولياء د مقتول نه کړې ده ، ليکن مونږ جواب کؤ چې: دا روايت امام بخاري رحمه الله رانقل کړے دے او په هغې کښې ابتداء د قسم د اولياء د مقتول نه ، نه ده شوې بلکه د قاتل د طرف نه شوي ده او دغه شان بل روايت دے چې نبي ﷺ ته يو سړي اوئيل ما خپل ورور مړ موندلے دے په بني فلان کښې ، نو نبي ﷺ هغه ته اوئيل چې ته پنځوس/٥٠ کسان د هغوئ نه پسند کړه چې هغوئ قسمونه وکړې په نوم د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ باندې چې دا مونږ نه قتل کړے دے او نه مونږ ته قاتل معلوم دے ، نو هغه کس اوئيل: ﴿أوليس لى من أخى إلا هٰذا﴾ نو نبي ﷺ ورته اوئيل: ﴿نعم﴾ خو ستا دپاره به سل/١٠٠ اوښان هم وي ، ددې نه معلوم شوه چې قصاص پرې نشته ، بلکه دية پرې دے ، دغه شان عمر رضي الله عنه هم په قسامت کښې صرف د دية خبره کړې ده او چا لره يې چې قسم ورکړے دے نو هغوئ به وئيل: "يا خو مونږ لره صرف قسم راکړه دية ولې اخلې؟ يا صرف دية واخله قسم ولې راکوې؟" عمر رضي الله عنه ورته اوئيل: قسم به هم خورئ ، دا به ستاسو نه قصاص دفع کوي او دية به هم ورکوئ ؛ ځکه مړے ستاسو په محله کښې موندلے شوے دے او عمر رضي الله عنه دا خبره د صحابه کرامو رضي الله عنهم په مجمع کښې کړې وه او چا ددې نه انکار نه وو کړے ، اوس کوم خلق چې په قسامت باندې قصاص وائي او د هغه روايت نه استدلال نيسي نو دا د حديث مشهور او اجماع نه خلاف کوي ، لهٰذا دا به مردود وي.

---

[1] موطأمالكروايةمحمدبنالحسنالشيباني (ص: ٢٣٥).

﴿و القضاء بشاهدٍ..﴾ څلورم/٤ مثال ذكر كوي، امام شافعي ﷺ فرمائي چې مُدّعِي يو ګواه پيش كړو او بل ورسره نه وو، نو مُدّعى د دويم/٢ شاهد په ځائے باندې قسم كولے شي او دليل كښې د مسلم روايت پيش كوي: ﴿عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ﴾[1] ليكن زمونږ مسلک پديكښې دا دے چې د مُدّعى سره يو شاهد وو نو قسم د هغه بل شاهد په ځائے نه قائم كيږي او دا خبره چې: ﴿ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ﴾[2] دا خلاف ده د قرآن او سنت مشهور نه؛ ځكه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ ﴾[3] دغه شان حديث دے ﴿الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ﴾[4] لهذا دا به مردود وي، دويم/٢ دا چې پديكښې ګڼ احتمالات دي او قانون دا دے چې: «إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال»

تنبيه: صاحب كتاب د أئمؤ د دين او د مجتهدينو په باره كښې ډيره سخته لهجه استعمال كړه او د هغوئ اقوالو ته يې مردود اوئيل او هغوئ يې د أهل بدعو سره يو ځائے كړل، دا طريقه او طرز د صاحب كتاب غير مناسب او د آدابو خلاف دے.

> وَالثَّالِثُ جَهلٌ يَصْلَحُ شُبْهَةً: وَهُوَ الجَهلُ فِي مَوضِعِ الإِجْتِهَادِ الصَّحِيحِ، أَوْ فِي مَوضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحتَجِمِ إِذَا أَفْطَرَ عَلىٰ ظَنٍّ أَنَّ الحِجَامَةَ أَفطَرَتُه لَمْ تَلْزَمْه الكَفَّارَةُ؛ لِأَنَّه جَهلٌ فِي مَوضِعِ الإِجْتِهَادِ، وَ مَنْ زَنَىٰ بِجَارِيَةِ وَالِدِه عَلىٰ ظَنٍّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهُ لَمْ يَلْزَمْهُ الحَدُّ؛ لِأَنَّه جَهلٌ فِي مَوضِعِ الإِشْتِبَاهِ

ترجمه: *او نوع ثالث هغه جهل دے چې صلاحيت د شبهې لرې او دا هغه جهل دے چې په موضع د اجتهاد صحيحه كښې وي يا په موضع د شبهة كښې وي، لكه: ښكر لګونكے كله چې روژه ماته كړې پدې ګمان چې ښكر لګول روژه ماتوې دده، نه لازميږي پدې ښكر لګونكي باندې كفاره؛ ځكه دا جهل دے په موضع د اجتهاد كښې او چا چې زنا وكړه د وينځې د خپل پلار سره پدې ګمان چې دا وينځه ده لره حلاله ده، نه لازميږي پدې زاني حد؛ ځكه دا جهل دے په ځائے د اشتباه كښې*

تشريح: ﴿والثالث جهلٌ يصلح﴾ ددې ځائے نه دويم/٢ قسم د جهل ذكر كوي، هغه جهل چې صلاحيت د شبهې پكښې وي، داسې شبهة چې دفع كونكې وي حد او كفارې لره، دا په دوه/٢ قسمه دے، يو/٢ قسم هغه دے چې په موضع د اجتهاد صحيح كښې وي، لكه: يو سړې په رمضان كښې ښكر ولګولو او بيا يې پدې ګمان باندې روژه ماته كړه چې د ښكر لګولو د وجې نه به زما

---

[1] صحيح مسلم (٣/ ١٣٣٧).
[2] صحيح مسلم (٣/ ١٣٣٧).
[3] سورة البقرة، الأية: ٢٨٢.
[4] السنن الصغير للبيهقي (٤/ ١٨٨).

روژه ماته شو وې ؛ ځکه دا حديث ورته رسيدلے وې: ﴿أفطر الحاجم والمحجوم﴾[1] ددې وجې نه امام اوزعي ﷫ وائي چې د حَاجِمْ او مَحْجُوم دواړو روژه ماتيګې او په رمضان کښې چې څوک قصداً روژه ماته کړي نو کفاره پرې راځي ، ليکن پدې سړې باندې مونږ ددې قضاء وايو کفاره پرې نه وايو ؛ ځکه دده دا جهل په يو ځائے د اجتهاد صحيح کښې دے ، د ظاهر دحديث نه دا معلوميګې چې روژه پرې ماته شوه ، نو دا شبهة پيدا شوه او په شبهاتو سره حدود او کفارات دفع کيږي او د حديث مقصد به دا شي چې روژه ماتيګې د حَاجِمْ کله چې د هغه په خوله کښې وينه راشى او د مَحْجُوم کله چې دے ضعيف شى او بيا روژه نه شى نيولے او زمونږ دپاره دليل حديث د بخارې شريف دے ﴿أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ، وَاحْتَجَمَ وَهُوَ صَائِمٌ﴾[2] دويم/٢ قسم هغه دے چې دا جهل په موضع د شبهة کښې وې ، لکه: يو سړې دپلار د وينځي سره جماع وکړه پدې خيال چې دا به زما دپاره حلاله وې ، حالانکه د پلار وينځه د ځوي دپاره نه وې حلاله ، ليکن د دې شبهې د وجه نه ددې نه حد دفع شو او شبهة ددې وجې نه راغله چې پلار او ځوے عام طور سره د يو بل مال استعمالوې ، هم دا وجه ده چې ځوے د پلار مال بے تپوسه استعمالوې او پلار د ځوې مال ، دغه شان دپلار زكوٰة په ځوې هم نه كړې او د ځوې زكوٰة په پلار هم نه كيږي ، دغه شان دپلار ګواهي د ځوي دپاره نه صحيح كيږې او د ځوي ګواهي د پلار دپاره هم نه صحيح كيږي.

وَالنَّوعُ الرَّابعُ جَهلٌ يَصْلَحُ عُذراً وَهُوَ جَهلُ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الحَرْبِ فَإِنَّه يَكُونُ عُذراً لَهُ فِي الشَّرَائِعِ؛ لِأَنَّهُ غَيرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِيلِ، وَكَذٰلِكَ جَهلُ الوَكِيلِ وَالمَأذُونِ بِالإِطْلَاقِ وَضِدِّه، وَجَهلُ الشَّفِيعِ بِالبَيعِ، وَالمَولىٰ بِجِنَايَةِ العَبْدِ، وَالبِكرِ بِالإِنْكَاحِ وَالأَمَةِ المَنْكُوحَةِ بِخِيَارِ العِتقِ بِخِلَافِ الجَهلِ بِخِيَارِ البُلُوغِ عَلىٰ مَا عُرِفَ

ترجمه: *او څلورم/٤ قسم د جهل نه هغه جهل دے چې هغه صلاحيت لرې د عُذر او دا جهل د هغه چا دے چې اسلام راوړې په دار الحرب کښې ، پس دا جهل ددې مسلمان کيږې عُذر دده دپاره په شرائعو کښې ؛ ځکه دے نه دے کوتاهي کونکے د وجې د خفاء د دليل نه او دغه شان جهل د وكيل او مأذون په اجازت سره او جهل د شفيع په بيع سره او جهل د مولىٰ په جنايت د عبد سره او جهل د باكرې په نكاح كولو سره او جهل د وينځي منكوحي په خيار عتق سره په خلاف د جهل په خيار بلوغ سره بناء په هغې چې دا خبره معلوم شو ده په فقه كښې*

تشريح: ﴿و النوع الرابع﴾ څلورم/٤ قسم د جهل هغه جهل دے چې هغه صلاحيت د عُذر لرې ، لکه: جهل د هغه چا چې اسلام راوړې په دار الحرب كښې او بيا هجرت ونه كړې او په دار الحرب كښې اوسيګې او د اركان د اسلام نه خبر نه وې ، نو دا جهل ددې سړې به عُذر وې په احكام شرعيو كښې

[1] سنن ابن ماجه (١/ ٥٣٧).
[2] صحيح البخاري (٣/ ٣٣).

چې هغه مونځ ، روژه ، زكوٰة دي ؛ ځكه دې كوتاهي نه ده كړې د وجې د خفاء د دليل نه ، د دغه شرائعو تفصيل نه حقيقتاً ديته رسيدلے او نه تقديراً ، لهٰذا دے به مأخوذ نه وې او چې دارالإسلام ته راشي نو قضاء پرې هم نشته.

﴿و كذٰلک..﴾ او دغه شان يو كس چا لره وكيل وګرځوې يا يو عبد لره مولیٰ **مأذون فی التجارة** وګرځوې او دې دواړو ته علم نشته ، نو كه دغه وكيل څه معامله وكړه يا غلام څه اغستل خرڅول وكړه نو دا به د دوئ خپل سر لره وي په مؤكل او مولیٰ څه نشته. ﴿و ضدّه﴾ ددې مقصد دا دے چې مؤكل خپل وكيل معزول كړې يا مولیٰ خپل غلام **مأذون فی التجارة** محجور كړې او دې دواړو ته علم نه وې او پس ددې نه يې څه معاملات وكړه نو د دوئ دا جهل معتبر دے ، لهٰذا معامله د وكيل به د مؤكل دپاره وې او د **مأذون فی التجارة** به د مولیٰ دپاره وې.

﴿و جهل الشفيع﴾ دغه شان دوه/٢ شركاء دې ، يو شريک خپل حق خرڅ كړو او دويم/٢ شريک ته علم نشته او څه وقت پس هغه ته پته ولګيده نو شُفعة كولے شي ؛ ځكه دا جهل معتبر دے پدې سره حق د شُفْع نه ساقطيګې.

﴿والمولیٰ بجناية..﴾ دغه شان يو غلام جنايت وكړو او مالک دا غلام آزاد كړو يا يې خرڅ كړو ، نو آزادول او خرڅول ددې دليل نه دے چې ګنې دا مالک په فديه باندې راځې دے ؛ ځكه هغه ناخبره دے ددې جنايت نه ، لهٰذا په دية د مقتول او قيمت د عبد كښې چې كوم يو كَمْ وو نو هغه به پدې مولیٰ باندې لازميګې.

﴿و البكر بالإنكاح﴾ دغه شان چې ولی باكره په نكاح باندې وركړه او باكري ته پته نشته ، بيا دا باكره خبر شوه او هغه ځائے يې نه وې خوخ نو دا انكار ددې به معتبر وې او دا جهل ددې باكری عُذر دے ؛ ځكه هغه ناخبره وه پدې سره د باكرې اختيار نه ساقطيګې.

﴿و الأمة المنكوحة﴾ دغه شان يوه/١ وينځه د چا په نكاح كښې وې او دا آزاده شي ، د آزادئ نه پس شريعت دې لره دا اختيار وركړے دے چې كه ځان ددې زوړ خاوند په نكاح كښې پاتې كوې او كه ځان ترې اوباسي ، اوس داسی يوه/١ وينځه آزاده شوه او هغه خپل اختيار استعمال نه كړو د وجې د عدم علم نه ؛ نو پس د علم نه به ددې دا جهل معتبر وې او ځان د نكاح نه ويستلے شی ، په خلاف د نابالغۍ جينۍ چې د پلار نيكه نه علاوه غير دې لره په نكاح وركړې وې او هغه ځائے ددې جينۍ نه وې خوخ ، چې دا بلوغ ته ورسيګې نو ددې دپاره خيار بلوغ شته ، اوس چې كله دا بلوغ ته ورسيګې او خپل خيار يې استعمال نه كړو چې د نكاح نه ځان اوباسي او ډير مُدة پس يې اوئيل: چې زما دا ځائے نه دے خوخ نو دې جهل لره اعتبار نشته ؛ ځكه دې خپل خيار ساقط كړے دے او وجه د فرق دا ده چې وينځه په خدمت د مولیٰ كښې مصروفه وې د هغې سره موقع د علم حاصلولو نه

وي ؛ نو د هغې جهل معتبر دے او دا آزاده ده ، ددې سره موقع د علم حاصلولو شته ؛ نو ددې جهل معتبر نه دے ، دا هم هغه مسئله ده چې په دار الإسلام کښې جهل معتبر نه دے.

وَأَمَّا السُّكرُ فَهُوَ نوعَانِ سُكرٌ بِطَرِيقٍ مُبَاحٍ كَشُربِ الدَّوَاءِ، وَشُربِ المُكرَهِ وَالمُضطَرِّ، وَإِنَّهُ بِمَنزِلَةِ الإِغمَاءِ، وَسُكرٌ بِطَرِيقٍ مَحْظُورٍ وَإِنَّه لَايُنَافِي الخِطَابَ قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾[1] فَلَايُبْطِلُ شَيئاً مِنَ الأَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُه أَحْكَامُ الشَّرْعِ، وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُه كُلُّهَا إِلَّا الرِّدَّةُ إِسْتِحْسَاناً، وَالإِقْرَارُ بِالحُدُودِ الخَالِصَةِ للهِ تَعَالىٰ؛ لِأَنَّ السُكرَانَ لَايَكَادُ يُثْبِتُ عَلىٰ شَيءٍ فَأُقِيمَ السُّكْرُ مَقَامَ الرُّجُوعِ فَيَعمَلُ فِيمَا يَحتَمِلُ الرُّجُوعَ

ترجمه: *او هر چې نشه ده نو دا په دوه/٢ قسمه ده ، يو هغه نشه چې حاصل شوي وي په طريقه مُباح ، لکه: څکل د دوايانو يا څکل د مُکرَه او مُضطَرّ شرابو لره او دا قسم په منزله د إغماء دے او دويم/٢ قسم هغه نشه ده چې حاصل شي په ممنوع طريقې سره او دا نوع نه ده منافي د خطاب سره ، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ پس دا قسم نشه نه باطلوي يو شیء د اهليت نه او لازميګي پدې نَشَيِزْ باندې احکام د شرع او نافذ کيږي تصرّفات دده ټول ، مګر مُرتد والے د وجې د استحسان نه او اقرار په هغه حدودو چې خالص د الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دپاره وي ؛ ځکه نشَيِزْ سړے قريبه نه ده چې برقرار پاتې شي په يو څيز بدې ، نو قائم شوه دا نشه په ځائے د رجوع ، پس دا نشه اثر کوي په هغه څيز کښې چې احتمال د رجوع لري*

تشريح: ﴿و أما السكر﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو/١ قسم عارض مُکتسب نه چې هغه جهل وو ، نو شروع يې وکړه په تفصيل د دويم/٢ قسم د عارض مکتسب باندې چې هغه سُکر دے ، ددې په تعريف کښې مختلف اقوال دي ، بعضي وائي: د اهغه مستي ده چې غالب کيږي په عقل باندې بغير د زائل کولو د عقل نه ، بعضي وائي: دا هغه غفلت دے چې لاحق کيږي اندامونو د انسان ته د مستئ او خوشحالئ نه بغير دمرض او څه علت نه ، تفتازاني صاحب تعريف کړے دے چې: سُکر هغه حالت دے چې عارض کيږي انسان ته د ډک والي د دماغو نه چې د هغې په وجه باندې ددې په عقل کښې تعطّل راشي هغه عقل چې تميز راولي په خه او بد کارونو کښې.

بيا پدې خبره کښې اتفاق دے چې نشه حرامه ده ، ليکن د نشي لارې دوه/٢ دي يو/١ هغه لار ده چې فِي نفسه مباح ده ليکن نتيجه په هغې باندې نشه مرتب شی ، لکه: څکل د داسې دوايانو چې په هغې کښې د نشي اشياء استعمال شوې وي او د هغې په وجه باندې انسان نشه شي ، ددې د استعمال د جواز فتوئ ورکړې ده علماؤ د وجه د ضرورت نه ، دغه شان څکل د مُکرَه شرابو لره ، چې په يو انسان باندې اکراه وشی په څکلو د شرابو باندې ، نو شراب فی نفسه حرام دې خو دا لار مباح ده

[1] سورة النساء ، الأية:٤٣.

«**كَمَا مَرَّ**» ، دغه شان څکل د مُضْطَرْ شرابو لره ، چې يو سړے تګے شوے او صفاء مشروبات نه ميلاويګې ، نو ددې سړې دپاره څکل د شرابو په دومره مقدار کښې جائز دې چې د مرګ نه پرې ځان بچ کړې ، بيا مصنف ﷺ وائې: چې دا قسم د نشي په منزله د إغماء دے ، د إغماء چې کوم احکام وو نو هغه احکام ددې هم دې ، چنانچه مُغْمٰى عليه چې په حالت د إغماء کښې طلاق يا عتاق واقع کړې يا کلمه د کفر اوائې ، نو ديلره اعتبار نشته ؛ دغه شان په حالت د سُکر کښې هم دا احکام نه مرتب کيږې.

﴿و سکرٌ بطريق محظور﴾ دويم/٢ قسم هغه نشه چې حاصل شي په ممنوع طريقى سره ، چې انسان د نشى اشياء استعمال کړې ، دا نوع د نشي د خطاب سره نه ده منافى ؛ ځکه الله سُبْحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ فرمائې: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ *اے مؤمنانو تاسو مانځه ته مه نزدې کيږئ په داسې حال کښې چې تاسو په نشه کښې يئ* که دا خطاب په حالت د نشه کښې يې نو بيا خو خبره واضح ده او که په حالت د **صهو** کښې وې ، نو بيا هم نشَيِّزْ ته خطاب دے چې په حالت د نشه کښې به مانځه ته نه نزدې کيږې ، هم دا وجه ده چې په حالت د **صهو** کښې يو انسان ته داسې نه شى وئيلے چې ته که ليونے شوې نو مانځه ته مه نزدې کيږه ؛ ځکه ليونې ته خطاب نه کيږې.

﴿فلا يبطل﴾ سره تفريع کوې پدې باندې ، چې دا قسم نشه نه باطلوې يو/١ شىء د اهليت نه ، که **أهلية الوجوب** وې او که **أهلية الأداء** وې او احکام د شرع پدې نشَيِّزْ باندې لازميګې ، لکه: مونځ ، روژه ، حج ، زکوٰة وغيره ، دغه شان د ده ټول تصرُّفات نافذ کيږې که قولى وې او که فعلي ، لکه: طلاق يا عتاق واقع کول وغيره ، ليکن مُرتد والے يې نه صحيح کيږې ، قياس خو دا تقاضا کوې چې إرتداد دې صحيح شى خو استحساناً دا مونږ نه صحيح کؤ ؛ ځکه إرتداد تعلق د اعتقاد سره ساتې او اعتقاد تعلق د قصد سره ساتې او د سُکران دپاره قصد نه وې ، دغه شان نه صحيح کيږې اقرار کول په هغه حدودو باندې چې هغه خالص د الله سُبْحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ دپاره وې ؛ ځکه دنشَيِّزْ په اقرار باندې څه نه ثابتيګې ، نو دا سُکر قائم شو په مقام د رجوع باندې ، لهٰذا دا به اثر په هغه څه کښې کوې چې په هغې کښې احتمال د رجوع وې او حدود خالصه د الله سُبْحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ په رجوع سره واپس کيږې چې په نشه کښې رجوع وکړې نو دده نه حد ساقطيګې او کوم چې په رجوع سره نه ساقطيګې نو د هغې اقرار معتبر دے. ﴿إقرار بالحدود﴾ سره يې احتراز وکړو د هغه سبب کولو نه چې کوم د حد دپاره وې ، لکه: د نشي په حالت کښې يې بدکارې وکړه نو حد پرې راتلے شى ، ليکن که اقرار يې وکړو د نشي په حالت کښې نو بيا پرې حد نه شي راتلے ؛ ځکه شبهة ده پکښې ﴿الخالصة لله تعالىٰ﴾ سره يې احتراز وکړو د هغه اقرار نه چې هغه خالص د الله سُبْحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ دپاره نه وې ، بلکه د بنده حصه پکښې هم وې ، لکه: حد قذف يا قصاص ، دا به معتبر وې ؛ ځکه دا حق د بنده دے.

وَ أَمَّا الهَزْلُ فَتَفْسِيرُه اللَّعِبُ، وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّىءِ غَيرُ مَا وُضِعَ لَه فَلَايُنَافِى الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ، وَلِهٰذَا يُكَفَّرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلاً لٰكِنَّه يُنَافِى إِخْتِيَارَ الحُكمِ وَالرِّضَاءَ بِه بِمَنزَلَةِ شَرْطِ الخِيَارِ فِى البَيعِ فَيُؤَثِّرُ فِيمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالبَيعِ وَالإِجَارَةِ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلىٰ الهَزْلِ بِأَصْلِ البَيعِ يَنْعَقِدُ البَيعَ فَاسِداً غَيرَ مُوجِبٍ لِلمِلكِ وَإِنْ اتَّصَلَ بِه القَبْضُ كخِيَارِ المُتَبَايِعَين، وَكَمَا إِذَا شُرِطَ الخِيَارُ لَهُمَا أَبَداً فَإِذَا نَقَضَ أَحَدُهُمَا انْتَقَضَ وَإِنْ أَجَازَهُ جَازَ لٰكِنَّ عِندَ أَبِى حَنِيفَةَ رحمه الله يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّراً بِالثَّلٰثِ

ترجمه: *او هر چې هزل دے نو تفسیر ددې لعب دے او هغه دا چې اراده کړے شي په لفظ سره غیر د هغې نه چې وضع شوے وې دا د هغې دپاره ، پس دا هزل منافی نه دے د رضاء سره په کولو سره او ددې وجې نه کافر کیدے شي دا هازل په مُرتد کیدلو سره په داسې حال کښې چې دے ګپ لګونکے وې ، لیکن دا هزل منافی دے د اختیار د حکم سره او منافی دے د رضا سره پدې حکم ، نه دے منافی د رضا بالمباشرت سره په منزله د شرط الخیار په بیع کښې ، پس دا هزل اثر کوې په هغه احکامو کښې چې احتمال د نقض لري ، لکه: بیع او اجاره ، پس کله چې اتفاق وکړې بائع او مشتري په ګپ باندې په اصل بیع سره نو دا بیع منعقد کیږې فاسد ، نه واجبونکې دپاره د ملک ، اګر چې متصل شی ددې سره قبض ، لکه: اختیار د بائع او مشترې او لکه څنګ چې شرط شې خیار دپاره ددې دواړو همیشه ، پس کله چې ماته کړې دا بیع یو پدې دواړو کښې نو ماتیګې ، او که دې دواړو اجازت ورکړو نو جائز کیږې ، لیکن په نزد د امام ابوحنیفه رحمه الله واجب دې دا چې اندازه کړے شوے وې په درې/۳ ورځو کښې*

تشریح: ﴿و أما الهزل﴾ کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصیل د دوو/۲ عوارضو مکتسبؤ نه نو شروع یې وکړه په تفصیل د دریم/۳ عارض د عوارضو مکتسبؤ باندې چې هزل دے ، هزل په لغت کښې ضد د "**جِدْ**" راځي ؛ چې دا قصد او رشتیا ته وائې ، **هَزَلْ** ګپ شپ ته وائې ، اصطلاح کښې مصنف رحمه الله تعریف کړے چې: "اراده کړے شي په لفظ سره غیر د هغې نه چې وضع شوے وې دا د هغې دپاره" یعنی د یو/۱ لفظ نه د هغې معنٰی موضوع له مراد نه شی ، لیکن پدې تعریف اعتراض دے چې دا خو مجاز ته هم شاملیګی ؛ ځکه مجاز کښې هم استعمال د لفظ وې په غیر مَا وُضِعَ لَه کښې ، لهٰذا بعضې وائې صحیح تعریف دا دے چې: "هزل هغه دے چې په هغې باندې معنٰی موضوع له هم نه مراد کیږې او غیر موضوع له پرې هم نه مراد کیږې ، بلکه په هزل سره سُخریه اراده کولے شي" بعضې دا تعریف کوې چې: "استعمال د لفظ وشي په یو داسی معنٰی کښې چې دا مَوضُوع لَه نه وې او دا د دغه لفظ دپاره صلاحیت هم نه لرې"

﴿فلا ینافی﴾ سره پدې باندې تفریع کوې چې په هزل کولو سره دا انسان په کولو ددې هزل باندې راضي دے ، البته په حکم باندې نه دے راضي ، هر کله چې په کولو ددې ګپ شپ راضي دے نو چې کله کلمه د کفر په ګپ شپ کښې اوائې نو پدې سره دے کافر کیږې ؛ ځکه دے په

الفاظو راضي دے ، چې په الفاظو راضي دے نو ده استخفاف ددين او حق وکړو او ددين په استخفاف کولو سره انسان کافر کيږي ﴿لُكنَّه﴾ ليکن په هزل چې کوم حکم مرتب کيږي نو هَازِلْ په هغې باندې نه دے راضي او دغه شان دده دا حکم خوښ هم نه دے او نه دے منافی د رضٰی بالمباشرت سره په منزله د شرط الخيار په بيع کښې چې بائع په مشترې باندې کتاب خرڅ کړو او مشترې اوئيل زما دپاره به خيار وې ، نو په نفس بيع باندې دا بائع او مشترې راضي دې ، ليکن مَنْ لَه الخيار په حکم نه دے راضي ﴿فيؤثر فيما يحتمل..﴾ سره پدې باندې تفريع کوې چې دا هزل به اثر کوې په هغه احکامو کښې چې احتمال د نقض لرې ، لکه: بيع او اجارة او کوم احکام چې احتمال د نقض نه لرې نو په هغې کښې دا اثر نه کوې ، لکه: طلاق او عتاق ، نو په بيع او اجاره کښې دا په منزله د شرط الخيار وې ، ليکن په طلاق او عتاق کښې دا په منزله د شرط الخيار نه ګرځي.

﴿فإذا تواضعا﴾ ددې ځائے نه دا مسئله ذکر کوې ، چې عاقدينو اتفاق وکړو په ګپ شپ باندې په اصل بيع کښې ، يعنې بائع او مشترې پدې اتفاق وکړو چې د خلقو مخې ته به تصرّف د بيع ظاهرؤ ليکن په حقيقت کښې به بيع نه وې شوې ، پدې طريقه سره اصل بيع منعقد شوه ، ليکن دا بيع به صحيح نه وې بلکه بيع فاسد به وې ، مفيد د ملک نه ګرځي ، حتّٰى که مشترې دا مبيعة قبضه هم کړه نو ملک يې پرې نه راځي ، چنانچه که په غلام کښې يې پدې طريقې سره بيع کړې وه او دې مشترې دا غلام په خپل قبضه کښې راوستو او بيا يې آزاد کړو نو دې اعتاق لره اعتبار نشته ، لکه: څنګه چې بيع بِشرط الخيار کښې يو غلام خرڅ شي او درې/٣ ورځې خيار پکښې ولګوي ، پس د قبضې نه يې هغه غلام آزاد کړو نو دې آزادئ لره اعتبار نشته ؛ ځکه دا د هغه په ملک کښې نه راځي ، لهٰذا که پدې طريقې سره بيع وشوه نو هر واحد د بائع او مشترې دپاره پديکښې ولايت د نقض شته او صحيح کيدل ددې بيع به موقوف وې په اجازت د هر واحد ددې بائع او مشترې باندې ، بيا چونکه دا په منزله د خيار شرط دے ، نو د امام صاحب ﷺ په نزد باندې خيار شرط درې/٣ ورځې دے ، لهٰذا که په درې/٣ ورځو کښې يې تنفيذ وکړو نو صحيح کيږي او که د درې/٣ ورځو نه په بره شو نو بيا نه صحيح کيږي ، البته د صاحبينو ﷺ په نزد باندې خيار شرط د درې/٣ ورځو نه زيات هم راتلے شي ، لهٰذا که په درې/٣ ورځو بره شو نو هم صحيح کيږي.

وَلَو تَوَاضَعَا عَلىٰ البَيعِ بِأَلْفَى دِرهَمٍ، أَو عَلَى البَيعِ بِمِائَةِ دِينَارٍ عَلىٰ أَنْ يَّكُونَ الثَّمَنُ أَلفَ دِرهَمٍ، فَالهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيحَةٌ فِى الفَصْلَينِ عِنْدَ أَبِى حَنِيفَةَ ، وَقَالَ صَاحِبَاهُ : يَصِحُّ البَيعُ بِأَلفِ دِرهَمٍ فِى الفَصْلِ الأَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِينَارٍ فِى الفَصْلِ الثَّانِى لِإِمكَانِ العَمَلِ بِالمُوَاضَعَةِ فِى الثَّمَنِ مَعَ الجِدِّ فِى أَصْلِ العَقْدِ فِى الفَصلِ الأَوَّلِ دُونَ الثَّانِى، وَإِنَّا نَقُولُ: بِأَنَّهُمَا جَدَّا فِى العَقْدِ وَالعَمَلُ بِالمُوَاضَعَةِ فِى البَدَلِ يَجْعَلُه شَرطاً فَاسِداً فِى البَيعِ فَيَفسُدُ البَيعُ فَكَانَ العَمَلُ بِالأَصْلِ أَولىٰ مِنَ العَمَلِ بِالوَصْفِ عِندَ تَعَارُضِ المُوَاضَعَتَينِ فِيهِمَا

ترجمه: *او كه چرته دوئ اتفاق وكړو په بيع باندې په دوه/٢ زره درهمه په طريقه د ګپ يا په بيع باندې په سل/١٠٠ ديناره بناء پدې چې وې به ثمن ايک هزار/١٠٠٠ درهم نو هزل پدې دواړو صورتونو كښې باطل دے او تعيين د تسمية صحيح دے پدې دواړو صورتونو كښې په نزد د امام ابوحنيفة ﷫ او وئيل دي دوه/٢ شاګردانو د امام صاحب ﷫ چې صحيح كيږي بيع په زَر/١٠٠٠ درهمو باندې په اوّل صورت كښې او صحيح كيږي په سل/١٠٠ دينارو په دويم/٢ صورت كښې د وجې د امكان دعمل نه په اتفاق سره په ثمنو كښې سره د رشتيا نه په اصل عقد كښې په اوّل صورت كښې نه په دويم/٢ كښې او مونږ وايو دې بائع او مشترې رشتيا والے كړے په اصل عقد كښې او عمل كول په اتفاق فى البدل ګرځوې دې بدل لره شرط فاسد په بيع كښې نو فاسديګي بيع ، پس وې به عمل په اصل عقد اولىٰ د عمل كولو نه په وصف په وقت د تعارض ددې دواړو اتفاقونو كښې په تعارض ؛ يعنى اتفاق د اصل عقد او په اتفاق د بدل كښې*

تشريح: ﴿و لو تواضعا على البيع﴾ دا بله مسئله ذكر كوې ، چې بائع او مشترې په اصل بيع كښې اتفاق وكړې ، ليكن په مقدار د ثمنو كښې هزل وكړې پدې شان چې خلقو ته قيمت دوه/٢ زره ظاهروې او حقيقت كښې قيمت زَر/١٠٠٠ وې ، ديته هزل په قدر كښې وائې ، دويم/٢ چې هزل په جنس كښې وكړې پدې شان چې د مبيعې قيمت ظاهروې سل/١٠٠ دينار او په حقيقت كښې يې بيع په زر/١٠٠٠درهمو باندې كړې وې ، د دې دواړو/٢ حكم ذكر كوې مصنف ﷫ چې هزل پدې دواړو صورتونو كښې باطل دے په نزد د امام ابوحنيفة ﷫ باندې ، لهٰذا په اوّل صورت كښې به دا بيع په دوه/٢ زره درهم وې او په دويم/٢ صورت كښې به دا بيع په سل/١٠٠ دينارو وې او صاحبين ﷬ وائې چې بيع په اوّل صورت كښې په زر/١٠٠٠ درهم باندې صحيح كيږي او په دويم/٢ صورت كښې به صحيح كيږي په سل/١٠٠ دينارو باندې ، په دويم/٢ صورت كښې صاحبين ﷬ د امام صاحب ﷫ سره متفق دې چې كومه تسميه دوئ وئيل ده نو هغه به وې ، چې هغه سل/١٠٠دينار دې ، ليكن په اوّل صورت كښې تسميه نه وائې ، بلكه د دوئ چې په څه باندې اتفاق شوے دے نو هغه به وې ، دليل د صاحبينو ﷬ دپاره دا دے چې بائع او مشترې په كوم هزل او جِد باندې اتفاق كړے دے نو ددې په مينځ كښې تعارض نشته ، پدې شان چې د مبيعې په عوض كښې په رشيتا كښې زر/١٠٠٠ درهمه دې او هزل كښې دوه/٢ زره درهمه دې ، نو مبيعة د ثمنو په مقابله كښې راغله ؛ ځكه د دوه/٢ زرو په ضمن كښې زر/١٠٠٠ وې ، لهٰذا مبيعه بلاثمن رانغله ، هر چې زائد زر/١٠٠٠ درهم دي نو په هغې كښې **مواضعة على الهزل** ده ، لهٰذا دا به باطل وې ؛ ځكه د هغې دپاره مطالبه نشته او دا قانون دے چې د كوم شرط دپاره مطالبه كونكے نه وې په بنديانو كښې نو په هغې سره عقد نه فاسديګي ، دغه شان دې زر/١٠٠٠ درهمو ته په تصحيح د عقد كښې ضرورت هم نشته ، لهٰذا ذكر كول او نه ذكر كول يې برابر شو او ددې مثال داسې

دے چې يوه/١ زنانه نكاح وكړي په دوه/٢ زره درهمه باندې په ګپ كښې او په حقيقت كښې مهر زر/١٠٠٠ درهمه وې نو ددې مهر به زر/١٠٠٠ روپۍ وې ، البته په دويم/٢ صورت كښې جمع نه ده ممكن په درميان د **مواضعه بالهزل** په جنس ثمن كښې او په درميان د **مواضعة بالهزل** په اصل عقد كښې ؛ ځكه د دوئ اتفاق په جِدْ او اصل عقد كښې تقاضا د صِحَّة العقد كوې او ددې اتفاق بالهزل په جنس د ثمن كښې تقاضا ددې خبرې كوې چې عقد كښې دې ثمن نه وې ؛ ځكه دوئ سل/١٠٠ ديناره ذكر كړې دې او پديكښې دوئ ګپ لګولې او كوم چې اصلي پيسې دي نو هغه پدې عقد كښې ذكر نه دې چې هغه زر/١٠٠٠ روپۍ دي ، نو لازم شو خالي والي ددې عقد د ثمنو نه او بيع بلا ثمن نه صحيح كيږې ، نو مونږ د بيع د فساد نه د بچ كولو دپاره اوئيل چې دده دا هزل باطل دے او بيع به په تسمي باندې منعقد كيږې چې هغه سل/١٠٠ ديناره دې.

﴿و إنا نقول﴾ سره مصنف ﷺ د امام صاحب د طرف نه جواب كوې ، حاصل د جواب دا دے چې ستاسو د خبرې نه دا معلوم شوه چې په دويم/٢ صورت كښې جمع نه ده ممكن او په اوّل صورت كښې جمع ممكن ده په درميان د هزل او جِد كښې ، حالانكه څنګه چې په دويم/٢ صورت كښې جمع نه ده ممكن نو په اوّل صورت كښې هم جمع نه ده ممكن ؛ ځكه هر كله چې د دوئ اتفاق په زر/١٠٠٠ روپو دے او په هزل كښې دوه/٢ زره ذكر كوې ، نو دا زر/١٠٠٠ روپۍ خو د مبيعي په عوض كښې شوې او دا زائد زر/١٠٠٠ روپۍ شرط ولګولے شو او دا قانون دے چې هر هغه شرط چې د مقتضٰى د عقد خلاف وې نو په هغې سره بيع فاسد ګرځي او دا عدم مطالبه دې شرط لره نه ختموې ؛ ځكه دا بائع او مشترې پدې راضي دې چې ددې مطالبه به د يو بل نه نه كؤ ، ليكن د دوئ دا رضا دا شرط نه ختموې ، لكه: څنګه چې دوه/٢ كسان راضي شي په سود باندې ، نو دا سود نه صحيح كيږې ، هر كله چې شرط پدې رضا سره نه ختميګې نو دا پدې بيع كښې يو شرط فاسد ولګولے شو او قانون دا دے چې په بيع كښې شرط فاسد ولګولے شي نو په هغې سره بيع فاسد ګرځي په خلاف د نكاح چې دا په شروطو فاسدؤ سره نه ختميګې ، لهٰذا ددې قياس په هغې صحيح نه دے ، نو مسئله هم دا شوه چې اصل لره به اعتبار وې ، اصل عقد كښې دوه/٢ زره روپۍ وې نو ځكه مونږ وايو دوه/٢ زره به پرې لازم وې ؛ ځكه د دوئ دا اتفاق په هزل باندې په منزله د وصف دے او دوه/٢ زره روپۍ ذكر كول په اصل عقد كښې په منزله د موصوف دے او كله چې د وصف او موصوف په مينځ كښې تعارض راشي ؛ نو ترجيح موصوف لره وې ، دلته هم چې كله د اصل عقد او وصف په درميان كښې تعارض راغلو نو اعتبار به مونږ اصل لره وركؤ او اصل عقد په دوه/٢ زره شوے دے.

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيثُ يَجِبُ الأَقَلُّ بِالإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرطِ الفَاسِدِ فَأَمْكَنَ العَمَلُ بِالمُوَاضَعَتَينِ، وَلَو ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ الدَّنَانِيرَ وَغَرَضُهُمَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ المِثْلِ؛ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ البَيعِ

ترجمه: *او دا بيع په خلاف د نكاح ده په داسي شان چې واجبيږي اقل په اتفاق سره په درميان د امام صاحب او صاحبينو ﷫ كښې؛ ځكه نكاح نه فاسديږي په شرط فاسد، پس ممكن شو عمل په دواړو اتفاقونو او كه دا دواړه ذكر كړې په نكاح كښې دنانير او د دوئ عرض دراهم وې نو واجبيږي مهر مثل؛ ځكه نكاح صحيح كيږي بغير د تسمية نه په خلاف د بيع سره*

تشريح: مخكښې هغه احكام ذكر شو چې په هغې كښې رجوع او نقض راځي، نو په هغې كښې هزل مؤثر دے په حكم د جِد كښې، ددې ځائے نه هغه احكام ذكر كوې چې په هغې كښې رجوع او نقض نه راځي نو پديكښې هزل مؤثر نه دے چې يو سړے د يوې/١ خزې د ولې سره په مقدار د مهر كښې هزل وكړې پدې شان چې خلقو ته مهر دوه/٢ زره روپۍ ظاهروې او په حقيقت كښې مهر زر/١٠٠٠ روپۍ وې، كه دا دواړه پدې خپل هزل باندې باقي پاتې وو؛ نو د امام صاحب او صاحبينو ﷫ په نزد باندې اقل مهر واجبيږي تسميه به نه وې باطل. **سوال:** څه وجه ده چې امام صاحب ﷫ په بيع كښې تسمية باطلوې او دلته نه باطلوې؟ نو مصنف ﷫ د دې دپاره وجه ذكر كوې، چې په باب دنكاح كښې **مواضعة على الجد و الهزل** كښې منافات نشته او په باب د بيع كښې **مواضعة على الجد و الهزل** كښې منافات شته، نو دلته داسي نه ده چې ګني دوئ جداً زر/١٠٠٠ وائي او هزلاً دوه/٢ زره وائي، لهٰذا زر/١٠٠٠ به پده باندې لازم كړو او هغه زر/١٠٠٠ چې په طريقه د هزل سره دوئ ذكر كړې دې نو دا يو قسم لره شرط فاسد شو او په شروطو فاسدؤ سره نكاح نه فاسديږي په خلاف د بيع چې بيع په شروطو فاسدؤ سره فاسديږي.

﴿و لو ذكرا..﴾ مخكښې مسئله په قدر كښې وه، ددې ځائے نه مسئله د هزل ذكر كوې په جنس كښې چې زوجين په عقد كښې مهر ظاهروې سل/١٠٠ دينار او په نفس الأمر كښې مهر زر/١٠٠٠ درهمه وې، پدې صورت كښې به هم مهر مثل واجبيږي، وجه دا ده چې دنانير هم نه دې لازم؛ ځكه په طريقه د هزل سره يې ذكر كړې دې او په هزل سره يو شيءِ نه لازميږي او دراهم هم نه لازميږي؛ ځكه هغه په عقد كښې نه دې ذكر شوې، نو ګويا چې دا نكاح شو بغير د مهر نه او هغه نكاح چې بغير د مهر نه وشي نو په هغې كښې مهر مثل ته تګ كيږي. **سوال:** څه وجه ده چې په بيع كښې تاسو وئيل پدې سړې باندې دنانير لازميږي او دلته نه لازموئ؟ **جواب:** ﴿بخلاف البيع﴾ مصنف ﷫ جواب كوې، حاصل د جواب دا دے چې كه هلته مونږ **مواضعة على الهزل** لره اعتبار ور كړو نو لازميږي بيع بِلاثمن او بيع بِلاثمن جائز نه ده «كَمَا مَرَّ».

وَلَو هَزَلَا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالهَزْلُ بَاطِلٌ وَالعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالعِتَاقُ وَالعَفوُ عَنِ القِصَاصِ وَاليَمِينُ وَالنَّذْرُ لِقَولِهِ ﷺ: ﴿ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، والطَّلَاقُ، والْيَمِيْنُ﴾(١) وَلِأَنَّ الهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهِ دُونَ حُكمِهِ، وَحُكمُ هٰذِهِ الأَسْبَابُ لَايَحْتَمِلُ الرَّدَّ والتَّرَاخِيَ أَلَا تَرىٰ أَنَّه لَايَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ

ترجمه: *او كه هزل وكړو دې دواړو په اصل نكاح نو هزل باطل دے او عقد لازم دے او دغه شان حكم د طلاق ، عتاق ، عفو عن القصاص ، يمين او نذر هم دے د وجې د دې قول د نبي ﷺ نه ﴿ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، والطَّلَاقُ، والْيَمِيْنُ﴾ او ددې وجې نه چې هزل كونكې لره اختيار وركړے شوے دے د سبب ، راضي دے په سبب نه په حكم ، او حكم دې اسبابو احتمال نه لري د رد كولو په **اقالة** او **فسخ** سره او د وروستو كولو په خيار شرط سره ، آيا ته نه ګورې چې هر واحد پدې دواړو كښې احتمال نه لري د خيار الشرط*

تشريح: ﴿و لو هزلا بأصل النكاح﴾ ددې ځائے نه دويم/۲ صورت ذكر كوي چې مواضعت وكړې دا دواړه په اصل نكاح پدې شان چې زوجين د خلقو مخې ته دا ظاهروي چې ددې دواړو په درميان كښې نكاح شوې ده ، ليكن په حقيقت كښې د دوئ په درميان كښې نكاح نه وې شوې ، نو پدې صورت كښې دا هزل باطل دے او عقد به لازم وي پدوئ باندې او دغه شان حكم د طلاقو ، عتاقو ، عفو عن القصاص ، يمين او د نذر هم دے ، طلاقو صورت دا چې يو سړے خپلې خزې ته اوائې: چې د خلقو مخې ته به ځه وايم "چې ته ماطلاقه كړې يې" ، ليكن په نفس الأمر كښې به ته نه يې طلاقه ، عتاق صورت چې مولیٰ خپل غلام ته اوائې: چې د خلقو مخې ته به ځه وايم چې ته ما آزاد كړے يې ليكن په حقيقت كښې به ته نه يې آزاد ، عفو عن القصاص صورت دا چې ولی د مقتول اوائې: چې د خلقو مخې ته به مونږ ظاهرؤ چې ته مونږ معاف كړے يې ليكن په حقيقت كښې به ته معاف نه يې ، يمين عبارت دے د تعليق نه ، تعليق مقصد دا چې سړے خزی ته اوائې: چې د خلقو مخې ته به ځه داسې وايم چې ددې دا طلاق ما مُعَلَّق كړے دے ليكن په حقيقت كښې به دا مُعَلَّق نه وې ، يمين نه تعليق ځكه مراد اخلو چې يمين بالله كښې هزل نه جوړيګې ، نذر صورت دا چې ظاهر كښې به ځه داسې وايم چې دا فلانكے څيز ما نذر كړے دے ، ليكن په حقيقت كښې به نذر نه وې ، پدې ټولو صورتونو كښې هزل باطل دے او دغه څيز پرې لازميګې ، د دې دپاره يو دليل نقلي دے بل دليل عقلي ، نقلي دليل قول د نبي ﷺ دے فرمائې: ﴿ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، والطَّلَاقُ، والْيَمِيْنُ﴾ عقلي دليل دا دے چې هزل څوک پدې مذكوره څيزونو كښې وكړې نو دا سړے پدې سبب باندې راضي دے ، البته په حكم باندې نه دے راځې او

---

(١)نصب الراية (٣/ ٢٩٣).

دا قانون دے چې پدې معاملاتو کښې کله سبب راشی نو حکم فوراً راځي بغير د فصل نه ،عام ددې که د عاقدينو خوښه وې او که نه وې خوښه ﴿ألا ترىٰ﴾ چې يو سړے خپلې خزې ته اوائي: ته طلاقه يې ليکن زما دپاره به درى/٣ ورځې خيار الشرط وې ، نو دا خيار نه دے صحيح ، لهٰذا فوراً به دا خزه طلاقيګې ، دغه شان حکم ددې نورو هم دے.

وَأَمَّا مَا يَكُونُ المَالُ فِيهِ مَقْصُوداً مِثْلُ الخُلعِ وَالعِتْقِ عَلىٰ مَالٍ وَالصُّلحِ عَنْ دَمِ العَمَدِ فَقَدْ ذَكَرَ فِي كِتَابِ الإِكْرَاهِ فِي الخُلعِ أَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالمَالَ لَازِمٌ وَهٰذَا عِندَ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رح ؛ لِأَنَّ الخُلعَ لَايَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرطِ عِندَهُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقَدرِ البَدَلِ أَوْ بِجِنسِهِ يَجِبُ المُسَمّٰى عِندَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِى لَايَحْتَمِلُ الفَسْخَ تَبعاً، أَمَّا عِنْدَ أَبِى حَنِيفَةَ رح فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلىٰ إِخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ؛ لِأَنَّه بِمَنْزَلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ، وَقَدْ نُصَّ عَنْ أَبِى حَنِيفَةَ رح فِى خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا أَنَّ الطَّلَاقَ لَايَقَعُ وَلَايَجِبُ المَالُ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ المَرْأَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ المَالُ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا لٰكِنَّه غَيرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلٰثِ وَكَذٰلِكَ هٰذَا فِى نَظَائِرِه، ثُمَّ إِنَّه إِنَّمَا يَجِبُ العَمَلُ بِالمَوَاضَعَةِ فِيمَا يُؤَثِّرُ فِيهِ الهَزَلُ إِذَا اتَّفَقَا عَلَى البِنَاءِ، أَمَّا إِذَا اتَّفَقَا عَلىٰ أَنَّه لَمْ يَحْضُرهُمَا شَئٌ أَوِ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الجِدِّ، وَجُعِلَ القَولُ قَولُ مَنْ يَدَّعِيهِ فِى قَولِ أَبِى حَنِيفَةَ رح خِلَافاً لَهُمَا

ترجمه: *او هر چې هغه اشياء دي چې وې مال په هغې کښې مقصود ، لکه: "**خُلع ، عتق علىٰ مالٍ ، صلح عن دَمِ العَمد**" پس تحقيق ذکر کړې دې امام **محمد** ﷫ په كتاب الإكراه د مبسوط کښې په خُلع کښې چې طلاق واقع دې او مال پدې خزه لازم دے او دا حکم په نزد د امام ابويوسف او امام **محمد** ﷮ دے ؛ ځکه خُلع احتمال نه لرې د خيار شرط په نزد د صاحبينو ﷮ ، برابر ده که دې خزې او خاوند هزل کړے وې په اصل عقد سره يا په مقدار د بدل يا په جنس ، واجب ده مسمّٰى په نزد د صاحبينو پدې ټولو صورتونو کښې او وګرځيدو دا بدل مُسمّٰى پشان د هغه څيز چې احتمال د فسخ نه لرې په تبعي طريقې سره ، هر چې د امام صاحب ﷫ مسلک دے نو يقيناً وقوع د طلاقو موقوف ده په اختيار د خزې په هر حال کښې ؛ ځکه دا هزل په منزله د خيار الشرط دے او په **تحقيق** سره تصريح شوې ده د امام صاحب نه په خيار الشرط کښې چې د جانب د خزې نه وې نو دا طلاق نه واقع کيږې او نه واجبيګې مال ، مګر که اوغواړې خزه ، پس واقع کيږې به طلاق او واجبيګې به مال ، پس دغه شان دلته هم ده ، ليکن دا خيار الشرط په خلع کښې نه دے مقدّر شوے په درى/٣ ورځو کښې او هم دغه شان دا حکم په نظائرو ددې کښې دے ، بيا يقيناً شان دا دے واجب دے عمل په اتفاق کولو سره په هغه څه کښې چې اثر کوې په هغې کښې هزل کله چې متفق شی دا عاقدان په بناء باندې ، هر چې کله دا دواړه متفق شي پدې چې دواړو ته نه وو حاضر څه څيز يا دوئ **مختلف** شي نو دا به **محمولولے** شي په رشتيا باندې او ګرځولے به شي قول ، قول د هغه چا چې دعوىٰ کوې د جِد يا د اعراض په قول د امام ابوحنيفه ﷫ کښې ، خلاف ثابت دے دپاره د صاحبينو ﷮*

تشريح: ﴿و أمّا مايكون المال﴾ مخکښې هغه معاملات وو چې احتمال د فسخ يې نه لرلو او مال په هغې کښې مقصود نه وې، ددې ځائے نه د هغه معاملاتو حکم ذکر کوې چې په هغې کښې مال مقصود وې. ﴿مثل الخلع﴾ لکه: "خُلع شوه" چې يوه زنانه خپل زوج ته اوائې يا زوج خزې ته اوائې چې د خلقو مخې ته به داسې ظاهرؤ چې زمونږ په درميان کښې خُلع شوې ده، ليکن په نفس الأمر کښې به خُلع نه وې زمونږ په درميان کښې ﴿والعتق على مالٍ﴾ "او عتق په مال باندې" چې مالک د خلقو مخې ته دا ظاهروې چې دا غلام ما په مال باندې آزاد کړے دے، ليکن په نفس الأمر کښې داسې نه وې ﴿والصلح عن دم العمد﴾ چې اولياء د مقتول اوائې: چې د خلقو مخې ته به داسې ظاهرو چې دا صلح مونږ په مال کړې ده، ليکن په حقيقت کښې به داسې نه وې، ددې په حکم کښې اختلاف دے، د صاحبينو رحمهما الله په نزد باندې دا هزل باطل دے او دغه مال پدې خزه باندې لازميګي، لهٰذا خُلع، عِتق او صُلح به واقع شي په مال سره او هزل به باطل وې، ځکه دا معاملات احتمال د خيار الشرط نه لرې، وجه دا ده چې دا تعليق دے، تعليق يمين وې او يمين احتمال د خيار الشرط نه لرې، لهٰذا ددې حکم پشان د طلاقو او عتاق شو په هغې کښې هزل باطل دے نو پديکښې به هم باطل وې.

﴿و صار كالّذى﴾ دا دفع د سوال ده، سوال دا دے چې طلاق او عتاق خو ځکه احتمال د فسخ نه لرې چې هغه د قبيلې د اموالو نه، نه دې او دا معاملات خو د قبيلې د اموالو نه دې او مال احتمال د خيار الشرط لرې؟ مصنف رحمه الله جواب کوې، حاصل د جواب دا دے چې پدې مقام کښې دا عقد اصل دے او مال پديکښې راغلے دے بِالتَّبع، کله چې اصل احتمال د خيار الشرط نه لرې نو هغه تابع ددې هم احتمال د خيار الشرط نه لرې. **سوال**: مخکښې مصنف رحمه الله اوئيل: ﴿وأما ما يكون المال فيه مقصوداً﴾ ددې نه معلوميږې چې مال مقصوداً دے او دلته وائې مال تبعاً دے؟ **جواب**: جهات جدا جدا دې، مقصوداً په اعتبار د عقد سره دے او تبعاً په اعتبار د اداء کولو سره دے، حاصل دا چې هر کله خُلع، عِتق او **صلح عن دم العمد** تعليق دے او **تعليق** يمين وې او يمين احتمال د خيار الشرط نه لرې، ددې تابع هم احتمال د خيار الشرط نه لرې او کوم شيء چې احتمال د خيار الشرط نه لرې نو په هغې کښې هزل باطل وې او معامله لازميګي.

﴿أما عند أبي حنيفة رحمه الله﴾ ددې ځائے نه د امام صاحب رحمه الله مسلک ذکر کوې، چې يو سړے خُلع ظاهروې د خپلې خزې سره د خلقو مخې ته، ليکن په نفس الأمر کښې خُلع نه وې، د امام صاحب رحمه الله مسلک پديکښې دا دے چې دې سړې دې خزې لره اختيار ورکړو په خُلع کولو سره، که خپل اختيار يې استعمال کړو نو طلاق واقع کيږې او مال پرې لازميګي او که اختيار يې استعمال نه کړو، نو طلاق هم نه واقع کيږې او مال پرې هم نه لازميګي ﴿مِن جانبها﴾ کښې دې طرف ته اشاره ده چې

که خيار د سرېِ دپاره وي نو بيا د امام صاحب ﷺ په نزد باندې هم دا نه صحيح کيږي. ﴿لٰكِنَّه﴾ سره فرق ذکر کوي په درميان د خيار شرط او **خُلع علىٰ مالٍ ، عِتق علىٰ مالٍ** او **صلح عن دم العمد** کښې ، حاصل د فرق دا دے چې خيار شرط د درې/٣ ورځو پورې وي او په خُلع کښې د درې/٣ ورځو تحديد نشته ، لهٰذا که په درې/٣ ورځو کښې خزه خپل اختيار استعمالوي او که د درې/٣ نه په زيات کښې ، خو طلاق به واقع کيږي ، دغه شان حکم په نظائرو ددې کښې هم دے ؛ چې هغه **اعتاق علىٰ مالٍ** او **صلح عن دَمِ العمد** ده.

﴿ثُمَّ إنه إنما يجب﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ يو/١ قانون ذکر کوي ، حاصل د هغې دا دے چې هزل اثر په هغه احکامو کښې کوي چې هغه احتمال د نقض لري ، لکه: بيع او اجاره يا هغه څيز چې په هغې کښې مال مقصود وي په نزد د امام صاحب ﷺ ، لکه: خُلع ، **عتاق علىٰ مال** او **صلح عن دم العمد** ، پديکښې به هزل لره اعتبار ورکولے شي کله چې دا دواړه عاقدان پدې بناء باندې متفق وي ، مثلاً: دوه/٢ کسان په خپل درميان کښې بيع ظاهروي ليکن په نفس الأمر کښې د هغوئ په مينځ کښې بيع نه وي ، که دوئ دا اتفاق په هزل باندې جارې وساتو ، نو دې لره به اعتبار وي عام ددې نه که دوئ په اصل عقد کښې هزل کړے وي او که دوئ په مقدار د بدل کښې هزل کړے وي او که په جنس کښې يې هزل کړے وي ، البته که د دوئ اتفاق رانغلو په هزل يا د دواړو په مينځ کښې اختلاف واقع شو ، يو اتفاق په هزل وائي او بل اتفاق په جِد وائي ، پدې صورت کښې تعارض راغلو لهٰذا جِد لره به ترجيح ورکوُ ـ د وجې د اصالت نه ـ په هزل باندې ، البته صاحبين ﷺ وائي چې په عُرف عام کښې خلق هزل لره ترجيح ورکوي ، جِد لره مونږ ترجيح نه شو ورکولے ليکن پدې صورت کښې دغه مال لازميګي ، نو ددې وجې نه دا هزل به باطل وي ، چې هزل باطل شو نو جِد پاتې شو ، پدې اعتبار سره مونږ جِد لره ترجيح ورکوُ.

وَأَمَّا الإِقْرَارُ فَالهَزْلُ يُبْطِلَهُ سَوَاءٌ كَانَ الإِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الفَسْخَ أَوْ بِمَا لَايَحْتَمِلُه؛ لِأَنَّ الهَزْلَ يَدُلُّ عَلىٰ عَدَمِ المُخْبَرِ بِه، وَكَذٰلِکَ تَسْلِيمِ الشُّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالإِشْهَادِ يُبْطِلُهُ الهَزَلُ لِأَنَّه مِنْ جِنسِ مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ، وَكَذٰلِکَ إِبْرَاءُ الغَرِيمِ

ترجمه: *او هر چې اقرار دے نو هزل باطلوي دې اقرار لره برابره خبره ده که وې اقرار په هغه څيز چې احتمال د فسخې لري يا په هغه څيز وي دا اقرار چې احتمال د فسخې نه لري ؛ ځکه هزل دلالت کوي په عدم د مُخبَر به باندې او پشان د اقرار هازلاً تسليم د شفعې دے پس د طلب مواثبت او اشهاد نه ، باطلوي دې تسليم د شُفعې لره هزل ؛ ځکه دا تسليم د شُفعې دجنس د هغه څه نه دے چې هغه باطليګي په خيار شرط سره او پشان د اقرار هازلاً بَرِئ کول د قرض دار هم دي*

تشريح: ﴿و أما الإقرار﴾ دا بله مسئله ذکر کوي چې تعلق يې د اخباراتو سره دے ، هزل اقرار لره باطلوي عام ددې نه که دا اقرار احتمال د فسخې لري ، لکه: بيع او نکاح او که احتمال د فسخ نه

لرې ، لکه: عتاق او طلاق ، مثلاً: يو دوه/۲ عاقدان دخلقو مخې ته دا اقرار کوې چې زمونږ په درميان کښې بيع شوې ده يا نکاح شوې ده يا اقرار کوې په پيسو باندې ، ليکن په حقيقت کښې داسې نه وې ، ديته هزل فی الإقرار وائې ، دا اقرار باطل دے ؛ ځکه په اقرار کښې دا قانون دے چې د کوم څيز اقرار کوې نو هغه به موجود وې چې هغې ته مُخبَر به وائې ، يعنی هزلاً وجود د مُخبَر به لازميګې او دلته مُخبَر بِه نه دے موجود ، لهٰذا هزل باطل دے.

﴿و كذٰلِکَ تسليم الشفعة﴾ او پشان د اقرار هازلاً تسليم د شُفعې دے ، چې دوه/۲ عاقدان شريک وې په زمکه کښې ، يو شريک خپله حصه خرخوې نو دې بل شريک دپاره حق د شُفعې شته ، بيا په شُفعة کښې درې/۳ طلبه راځې: يو/۱ طلب مواثبت ، چې کله تا ته خبر ورسيګې نو ته فوراً شفعه وکړې ، د طلب مواثبت نه پس طلب اشهاد دے او دريم/۳ طلب خصومت دے ، که پديکښې تأخير راشي نو څه نقصان نشته ، اوس يو سړې طلب مواثبت او طلب اشهاد کړے دے او د هغې نه پس په طريقه د هزل سره اوائې چې ځه تسليم د شُفعې کوم ، نو مصنف ؒ وائې: دا تسليم د شُفعې نه کيږې ؛ ځکه تسليم د شُفعې يو قسم ته د قبيلې د بيع نه ده او په بيع کښې هزل په منزله د خيار الشرط وې او خيار الشرط کښې که يو سړے تسليم هم وکړې ، ليکن د وجه د خيار الشرط نه دا بيع دده دملک نه ، نه اوځې ؛ لهٰذا پدې سره نفس شُفعة نه ختميګې.

﴿وکذٰلک إبراء الغريم﴾ او پشان د اقرار هازلاً برئ کول د قرض دار هم دې ، چې په يو سړے باندې ستا قرض دے او هغې ته په طريقه د هزل سره اوائې چې زما د طرف نه ته برئ يې ، نو پدې سره هغه نه برئ کيږې ؛ ځکه په ابراء کښې معنٰی د تمليک ده او تمليک په رد کولو سره واپس کيږې ، لهٰذا څنګه چې په اقرار سره هغه څيز نه ثابتيدو نو دغه شان پدې سره هم نه ساقطيګې.

> وَأَمَّا الكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الإِسْلَامِ وَ تَبَرَّأَ عَنْ دِينِه هَازِلاً يَجِبُ أَنْ يُحْكَمَ بِإِيْمَانِه كَالمُكْرَهِ؛ لِأَنَّه بِمَنْزَلَةِ إِنْشَاءِ لَايَحْتَمِلُ حُكْمُهُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِیَ

ترجمه: *او هر چې کافر دے کله چې تکلّم وکړې په کلمه د اسلام او دے بيزاره شي د خپل دين نه په طريقه د ګپ سره ، نو واجب دې چې حکم وکړے شي په ايمان دده ، لکه پشان د هغه چا چې زور پرې شوے وې په ايمان باندې ؛ ځکه دا ايمان په منزله د انشاء دے داسې انشاء چې احتمال نه لرې حکم د هغې د رد کولو او د وروستو کولو*

تشريح: ﴿و أما الکافر﴾ ددې ځائ نه هزل په هغه څه کښې ذکر کوې چې تعلق د اعتقاد سره ساتې ، چې يو کافر په طريقه د هزل سره اوائې چې ځه مسلمان يم او د خپل دين نه بے زاره يم ، نو مونږ به ددې سړې په اسلام باندې حکم کؤ ؛ ځکه په اسلام کښې دوه/۲ خبرې دې **۱ـ تصديق قلبی ۲ـ اقرار باللسان** ، تصديق قلبی باندې الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عالم دے ، دلته چې مونږ حکم کؤ په اسلام ددې

باندې نو دا په اقرار د ژبې سره او دا **اقرار باللسان** دې سړې په طريقه د رضا سره کړے دے ، لهذا د دنيا په احکامو کښې به دے مسلمان وې ، لکه څنګه چې هغه کس چې کافر وې او پده باندې اکراه وکړے شي په ايمان باندې او هغه کلمه اوئيله نو د هغې هم دا حکم دے ، دليل مصنف ﷫ دا اوئيلو چې دا ايمان د هغه انشائاتو په حکم کښې دے چې هغه رد هم نه قبلوې او تراخې پکښې هم نه راځې ، نو څنګه چې يو سړے هازلاً اسلام راوړې دا معتبر دے نو دغه شان چې مسلمان کلمه د کفر اوائې نو پدې سره دے کافر کيږې ؛ ځکه دې سړې استخفاف د دين وکړو او په استخفاف د دين سره انسان کافر کيږې ، کما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾[1]

وَأَمَّا السَّفَهُ فَلَايُخِلُّ بِالأَهْلِيَّةِ، وَلَايَمْنَعُ شَيئاً مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ، وَلَايُوجِبُ الحَجْرَ أَصْلاً عِندَ أَبِی حَنِيفَةَ ﵀، وَكَذٰ عِنْدَ غَيرِه فِيمَا لَايُبْطِلُهُ الهَزْلُ؛ لِأَنَّه مُكَابَرَةُ العَقْلِ بِغَلَبَةِ الهَوىٰ فَلَمْ يَكُنْ سَبَباً لِلنَّظْرِ، وَمَنعُ المَالِ عَنِ السَّفِيهِ المُبَذِّرِ فِی أَوَّلِ البُلُوغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ إِمَّا عقُوبَةٌ عَلَيهِ أَوْ غَيرَ مَعْقُولِ المَعنٰى فَلَا يَحْتَمِلُ المُقَايَسَةَ

ترجمه: *او هر چې **سَفْهَ** ده نو دا خلل نه اچوې په اهليت کښې او نه منع کوې يو څيز د احکامو د شرع نه او نه واجبوې ممانعت د تصرّفاتو نه بالکل په نزد د امام ابوحيفة ﷫ او دغه شان په نزد د غير د امام صاحب ﷫ په هغې څه کښې چې نه باطلوې هغې لره هزل ؛ ځکه دا ځان لوئ ګنړل دې د عقل نه په سبب د غلبې د خواهشاتو نفساني سره ، نو نه شو دا سبب دپاره د شفقت او منع کول د مال د بے وقوفه نه ، فضول خرچې کونکې نه په اوّل د بلوغ کښې ثابت دې په نص سره يا د وجې د عقوبت نه پده باندې يا غير معقول المعنٰى ، پس دا احتمال نه لرې د قياس*

تشريح: ﴿و أما السفه﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷫ د تفصيل د درى/٣ عوارضو مکتسبؤ نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د څلورم/٤ عارض مکتسب چې **سَفْهَ** ده ، دا په لغت کښې "کَمْ عقلتيا" او "بے وقوفتيا" ته وائې ، او په اصطلاح کښې: "دا هغه څيز دے چې سبب ګرځې دپاره د فضول خرچۍ په مال کښې او دپاره د هلاک کولو د مال په خلاف د مقتضٰى د عقل او شرع" يا "دا هغه خفت دے چې عارضيګې انسان ته نو تيزوې دې لره په خلاف د موجب د عقل" ددې حکم مصنف ﷫ ذکر کوې چې: دا خلل نه اچوې په اهليت کښې که **اهلية الوجوب** وې او که **اهلية الأداء** ؛ ځکه دے مکلّف نه دے ، د سفاهت په وجه باندې دده په قدرت کښې څه فرق نه دے راغلے ؛ ځکه عقل او نور اندامونه دده برابر دې ، البته دے د خپل عقل د موجب په خلاف چليګې نو د هغې وجه نه دده تکليف نه ختميګې. ﴿ولا يوجب الحجر﴾ دا دويم/٢ حکم ذکر کوې چې د امام صاحب او صاحبينو

---

[1] سورة التوبة ، الأية:٦٥.

ﷺ پدې خبره کښې اتفاق دے چې هغه احکام چې هغه په هزل سره باطليګي ، لکه: نکاح ، طلاق ، عتاق ، رجعت نو پديکښې پده باندې حجر نه راځي او ددې نه علاوه نور احکام چې هغه په هزل سره باطليګي ، لکه: بيع او اجاره نو صاحبين ﷺ وائي: پديکښې هم دے ممنوع ګرځولے شی د تصرّفاتو نه او امام صاحب ﷺ وائي: چې نه شی ګرځولے ، اصل کښې دا اختلاف بناء دے په يو بل اختلاف چې **سَفَهْ** سبب د شفقت دے او که نه دے ، نو په نزد د صاحبينو ﷺ **سَفَهْ** سبب د شفقت دے ؛ ځکه سَفِيه خپل مال ضائع کوي چې په هغې سره ځان ته هم نقصان رسوي او نورو متعلقينو ته هم ، لهٰذا دا لائق ددې دے چې پدې باندې شفقت وشی او شفقت پديکښې دے چې دده تصرّفات مونږ منع کړو، او امام صاحب ﷺ وائي: چې دا اهل د شفقت نه دے ؛ ځکه ده لره الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عقل ورکړے دے او عقل د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ د طرف نه يو نعمت او حجت دے ، ليکن سَفِيه د خواهشاتو نفسيانو په وجه باندې د هغې مقابله کوي ، لهٰذا دے اهل دپاره د شفقت نه شي ګرځيدے.

اعتراض: امام صاحب ﷺ دا خبره کړې ده چې سَفِيه په اوّل کښې محجور وې د تصرّفاتو نه تر پنځويشت/۲۵ کالو پورې ، چې دے اهل د شفقت نه دے نو په اوّل عمر کښې يې ولی ممنوع ګرځوی د تصرّفاتو نه؟ مصنف ﷺ د دې جواب کوي په ﴿و منع المال﴾ سره چې دا قسم منع کول په نص سره ثابت دي ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾[1] او بيا وروسته فرمائي: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[2] او رُشد هله راځي چې يو انسان جَدْ وګرځي او جَدْ انسان د پنځويشت/۲۵ کاله په عمر کښې ګرځي. **سوال:** لکه څنګه چې صاحبينو ﷺ قياس کړے دے نو تاسو هم په طريقه د قياس سره پده باندې حجر ثابت کړی په وروسته زمانه کښې؟ نو مصنف ﷺ د هغې جواب کوي چې په قياس سره مونږ نه شو ثابتولے حِجر وروستو د پنځويشت/۲۵ کالو نه ؛ ځکه په مقيس عليه کښې دا خبره شرط ده چې دا به نه وې ثابت په طريقې د عقوبت يا خلاف القياس او پدې مقام کښې ممانعت په نص سره راغلے دے چې دا يا په طريقه د عقوبت سره دے يا خلاف العقل دے.

وَأَمَّا الخَطَأُ فَهُوَ نَوعٌ جُعِلَ عُذْراً صَالِحاً لِسُقُوطِ حَقِّ الله تَعَالىٰ إِذَا حَصَلَ عَنْ إِجْتِهَادٍ وَشُبْهَةً فِي العُقُوبَةِ، حَتّٰى قِيلَ: إِنَّ الخَاطِيَ لَا يَأْثِمُ وَلَايُؤَاخذُ بِحَدٍّ وَلَاقِصَاصٍ لٰكِنَّهُ لَايَنْفَکُّ عَنْ ضَربِ تَقْصِيرٍ يَصْلَحُ سَبَباً لِلْجَزَاءِ القَاصِرِ وَهُوَ الكَفَّارَةُ، وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا، وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُه كَبَيعِ المُكْرَهِ

[1] سورة النساء ، الأية:۵.
[2] سورة النساء ، الأية:۶.

ترجمه: *او هر چې خطاء ده نو دا يو قسم دے چې ګرځولے شوے دے عُذر صالح دپاره د سقوط د حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كله چې حاصل شی دا خطايي پس د اجتهاد نه او ګرځولے شوې ده شبهة دفع كونكې په عقوبت كښې ، حتّٰی چې خطا كار په قتل كښې نه دے ګنهګار په ګناه د قتل عمد او مؤاخذه نه شي كيدے په حد او نه په قصاص ، ليكن دا خطا نه جدا كيږې د يو قسم تقصير نه چې صالح وې دپاره د سبب د جزاء قاصر چې هغه كفاره ده او صحيح كيږې طلاق د خطاء كار زمونږ په نزد باندې او واجب ده چې منعقد شي بيع دده پشان د بيع د مُكرَه*

تشريح: ﴿و أما الخطاء﴾ كله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د څلورو/٤ عوارضو مكتسبؤ نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د پنځم/٥ عارض مُكتسب باندې چې هغه **خطاء** ده ، دا په لغت كښې ضد د "**صواب**" راځې او په اصطلاح كښې: "وقوع د يو امر په خلاف د هغه څه چې د هغې اراده كيدے شي" او مولوی يعقوب صاحب وائي: چې دا كول د يو فعل دې بغير د قصد كولو د هغې نه په قصد كولو سره او بعضی معنی كوې: چې دا هغه فعل دے چې صادريګې بغير د قصد نه په كولو د يو امر مقصود كښې ، ددې حكم مصنف ﷺ ذكر كوې چې: دا يو قسم دے چې ګرځولے شوے دے عُذر صالح دپاره د سقوط د حق د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، چې كله يو كار په خطايي سره وشي نو په حقوق العباد كښې خطايې نه ده معتبر ؛ لهٰذا حق د غير لره په خطايي سره ضائع كولو كښې ضمان راځې او په حقوق الله كښې چې انسان اجتهاد وكړې نو بيا مأخوذ نه دے ، لكه: قبله پرې مشتبه شوه او پس د اجتهاد نه ده يو طرف ته مونځ وكړو چې هغه طرف غلط وې نو مونځ يې صحيح كيږې او كه اجتهاد يې ونه كړو نو بيا مأخوذ دے ، لكه: بغير د سوچ فكر نه يې يو طرف ته مونځ وكړو چې هغه غلط طرف وو نو مونځ يې نه صحيح كيږې ، دغه شان دا خطا شبهة ګرځې دفع كونكې په عقوبت كښې ، چې په انسان باندې ګمان د ښكارې وكړې او قتل يې كړې نو قصاص پرې نه راځي ، يا انسان واده كړے دے او په اوّله شپه باندې ديته غير د خپلې خزې نه وليګلې شوه او ده د مخكښې نه ليدل نه وې كړې او صُحبت يې ورسره وكړو نو پدې سړې باندې حد نه راځې د خطايي د وجه نه ﴿حتّٰی﴾ سره پدې تفريع كوې ؛ فائده يې دا شوه چې خطاكار په قتل كښې نه دے ګنهګار په ګناه د قتل عمد سره او دغه شان پده باندې حد هم نه راځې.

﴿لٰكِنَّه﴾ سره دفع د وهم كوې ؛ چې هر كله دا خطايي يو عُذر دے نو بيا خو پكار ده چې يو سړے قتل خطا وكړې نو په هغې باندې دې هم كفاره لازم نه شی ؛ ځكه كفاره هم يو قسم ته حَد دے؟ مصنف ﷺ جواب كوې چې پدې خطايي كښې د بنده نه څه نه څه كوتاهي كيږې ، هغه دا چې ده احتياط نه وې كړے ، نو بِالكُلية مونږ دے نه شو معاف كولے ، نو ددې وجې مونږ پده باندې كفاره لازم كړه چې مِنْ وجه عقوبت دے او مِنْ وجه عبادت دے. ﴿و صحَّ طلاقه عندنا﴾ دا بل حكم ذكر

کوي چي يو سړے په خطايې سره خپلې خزې ته اوائي چي ته طلاقه يې ، نو امام صاحب ﷺ وائي طلاق واقع کيږي او امام شافعي ﷺ وائي طلاق نه واقع کيږي او دا قياس کوي په نائم باندې ، دويم/٢ دليل د هغه دپاره حديث دے ، نبي ﷺ فرمائي: ﴿رُفِعَعَنْأُمَّتِيالْخَطَأُوَالنِّسْيَانُ﴾[1] ، ليکن مونږ جواب کؤ چي قياس کول د **خَاطِئ** په **نَائِمْ** باندې نه دے صحيح ؛ ځکه **نَائِمْ** مسلوب الإختيار وي او **خَاطِئ** مسلوب الإختيار نه دے ، او د حديث د استدلال نه جواب دا دے چي په حديث کښې رفع د **اثم** ده ، چي د آخرت په اعتبار سره دے ګنهګار نه دے ؛ ځکه خو پرې دية راځي. ﴿ويجب أن ينعقد بيعه﴾ دا بله مسئله ذکر کوي چي خطايي سره يو سړے بيع وکړي ، نو په کتابونو کښې دا مسئله تصريحاً نه ده ذکر ، ليکن نظائر ددې شته ، لکه: "بيع د مُکرَه" فقهاء وائي چي بيع د مُکرَه منعقد کيږي اګر چي بيع فاسد ده ، لهٰذا بيع د **خَاطِئ** هم منعقد کيږي اګر چي بيع فاسد ده ، بيع خو ځکه منعقد کيږي چي عاقدينو ايجاب او قبول کړے دے ، نو ارکان د بيع موجود شو او فاسد د دې وجې نه ده چي دده پکښې اختيار نشته ؛ ځکه دے پرې راضي نه دے او بيع هله صحيح او تامه ګرځي چي عاقدين په هغې باندې راضي وي.

> وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤَثِّرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الأَرْبَعِ، وَفِي تَاخِيرِ الصَّومِ، لٰكِنَّه لَمَّا كَانَ مِنَ الأُمُورِ المُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوجِباً ضَرُورَةً لَازِمَةً، قِيلَ: إِنَّه إِذَا أَصْبَحَ صَائِماً وَهُوَ مُسَافِراً أَوْ مُقِيمٌ فَسَافَرَ لَايُبَاحُ لَهُ الفِطْرُ، بِخِلَافِ المَرِيضِ، وَلَو أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ المُبِيحِ شُبْهَةً فِي إِيْجَابِ الكَفَّارَةِ، وَلَوْ أَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَايَسْقُطُ عَنْهُ الكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا...

ترجمه: *او هر چي سفر دے نو دا د اسبابو د تخفيف نه دے ، اثر کوي په احکامو کښې په قصر کولو د هغه مونځونو کښې چي څلور/٤ رکعته وي او په تأخير د روژه کښې ، ليکن دا سفر کله چي وو د امورو اختياريو نه او نه وو دا سفر واجبونکے ضرورت لازمه لره ، نو وئيلے شوي دي يقيناً شان دا دے کله چي صباح کړي مسافر په داسي حال کښې چي روژه نيونکے وي په سفر کښې او په داسي حال کښې چي دے سفر کونکے وي يا مُقيم وي پس سفر شروع کړي ، نه ده جائز دده دپاره د روژې ماتول په خلاف د مريض باندې، او که روژه يې ماته کړه ، نو دے دا قيام د سفر مبيح شبهة په سقوط د ايجاب الکفارة کښې او که مقيم روژه ماته کړه ، بيا يې سفر شروع کړو نو نه ساقطيګي ددې نه کفاره په خلاف د هغې کله چي مريض شي د وجه د هغې چي مونږ وئيل دي*

تشريح: ﴿و أما السفر﴾ کله چي فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د پنځوو/٥ عوارضو مکتسبۀ نه ، نو شروع يې وکړه په تفصيل د شپږم/٦ عارض مکتسب باندې چي سفر دے ، سفر په لغت کښې قطع د

---

[1] سبلالسلام (٢/ ٥١٨).

مسافت ته وائي او په معنیٰ د کشف هم راځي ، مصطلح سفر کښې هم د مسافت قطع کول وې او دغه شان د سفر په وجه باندې انسان ته د داسې امورو کشف او وضاحت کيږي چې مخکښې ورته نه وې معلوم او په اصطلاح کښې: هغه خروج دے چې په مقدار د شرعي سفر باندې وې د موضع د اقامت نه په قصد د مزل سره چې ادنیٰ مقدار د دې درې/۳ ورځې او درې/۳ شپې دې په رفتار د اوښ يا پيدل تلو سره ، د دې احکام مصنف ؒ ذکر کوې چې دا سفر د اسبابو د تخفيف نه دے ، چې په سفر کښې عام طور سره مشقت وې ، نو ددې مشقت په وجه باندې په انسان باندې تخفيف راغلے وې ، ليکن دا مشقت يو امر مُخفی دے نو د هغې په ځائے باندې دا سفر مونږ قائم کړو ، بيا دا تخفيف په مونځونو کښې داسې دے چې د څلور/٤ رکعتو نه دويمه/٢ شفعه باطلوې ، حتّیٰ چې ظهر د مسافر او فجر برابر دے ، لهٰذا که چا د دوو/٢ په ځائے باندې څلور/٤ وکړه نو ګنهګار دے عند الأحناف ، البته امام شافعی ؒ وائي چې دده دپاره په دوه/٢ رکعتونو کښې رخصت دے او څلور/٤ رکعته کول عزيمت دے ، زمونږ دپاره دليل حديث د عائشة ؓ دے فرمائي: ﴿**فُرِضَتِالصَّلاةُرَكْعَتَيْنِرَكْعَتَيْنِفِيالسَّفَرِوَالحَضَرِ،فَزِيدَفِيصَلاةِالحَضَرِ،وَأُقِرَّتْصَلاةُالسَّفَرِ**﴾[1] معلوم شوه چې اصل او عزيمت دوه/٢ رکعته دې په سفر کښې ، وجه داده چې څوک د دوو/٢ په ځائے باندې څلور/٤ رکعته وکړې او مينځ کښې يې قاعده وکړه ، نو په کولو د شفعة ثانية ديته ثواب ميلاويګې او په پريخودو باندې ديته عذاب نه ميلاويګې او ديته علامه د نفليت وائي ، حالانکه په ترک د فرضو کښې ګناه ده ، دويم/٢ دا چې دا رخصت اسقاط دے ؛ ځکه عمر ؓ نبی ﷺ ته وئيل وو: ﴿**ما لنا نقصر و قد آمنا**﴾ نو نبی ﷺ ورته وفرمائيل: ﴿**إن الله تصدّق عليکم فأقبلوا صدقتهم**﴾ او تصدّق په هغه څيز چې احتمال د تمليک نه لرې ، اسقاط محض دے «**کما مرّ**» او تخفيف راولې په روژه کښې په تأخير سره. **سوال**: روژه دې هم ساقط شی پشان د صلوٰة باندې؟ **جواب**: روژه په نص سره ثابت شوې ده ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾[2] دويم/٢ دا چې نبی ﷺ او خلفاء راشدينو ؓ هميشه دپاره دوه/٢ رکعته کړې دي ، چنانچه عبد الله بن عمر ؓ فرمائي: ﴿**صَحِبْتُرَسُولَاللهِصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَسَلَّمَفِيالسَّفَرِ،فَلَمْيَزِدْعَلَىرَكْعَتَيْنِحَتَّىقَبَضَهُاللهُ،وَصَحِبْتُأَبَابَكْرٍ،فَلَمْيَزِدْعَلَىرَكْعَتَيْنِحَتَّىقَبَضَهُاللهُ،وَصَحِبْتُعُمَرَ،فَلَمْيَزِدْعَلَىرَكْعَتَيْنِحَتَّىقَبَضَهُاللهُ،ثُمَّصَحِبْتُعُثْمَانَ،فَلَمْيَزِدْعَلَىرَكْعَتَيْنِحَتَّىقَبَضَهُاللهُ**﴾[3] او الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾[4]

---

[1] موطأمالك رواية محمد بن الحسن الشيباني (ص: ٨٠).
[2] سورة البقرة ، الأية:١٨٤.
[3] صحيح مسلم (١/ ٤٧٩).
[4] سورة الأحزاب ، الأية:٢١.

﴿لكنّه﴾ سره دفع د وهم کوي ، مخکښې کلام نه دا توهّم پیدا شو چې په سفر او مرض دواړو کښې د صوم د تأخیر حکم شوے په قرآن کریم کښې ، نو ددې نه دا معلوم شوه چې دا دواړه یو شئ دے ، نو څه وجه ده چې کله یو سړے صباح کړې په داسې حال کښې چې دے په حالت د سفر کښې وې او روژه یې نیولې یا مُقیم وې په روژه کښې او دے سفر شروع کړې ، نو تاسو وایئ چې ددې مسافر صَائِمْ او د دغه مُقیم چې وروسته یې سفر شروع کړے دے روژې ماتول جائز نه دې ، حالانکه چې یو سړے په بیمارئ کښې روژه ونیسي او تکلیف وې ورته د روژې نه ؛ نو ددې روژې ماتول ددې دپاره جائز دې یا دے مقیم وې ، روژه ونه نیسي او وروسته دے بیمار شي نو دے ګناهګار نه دے ، دا فرق تاسو ولې کوئ سره د دینه چې دواړه عذرونه او عوارض دې؟ نو مصنف ﷺ په ﴿لٰکنه﴾ سره جواب کوې چې: پدې دواړو کښې فرق دے ، سفر عارض اختیارې دے مرض عارض غیر اختیارې دے ، بل دا چې سفر ضرورت لازمه لره نه واجبوې او مرض ضرورت لازمه لره واجبوې.

﴿و لو افطر کان قیام السفر﴾ سفر عارض سماوې نه دے او موجب ضرورې لازمې نه دے او مرض داسې دے ؛ نو د مسافر صَائِمْ دپاره دروژې ماتول جائز نه دې یا مُقیم صَائِمْ سفر شروع کړې نو د هغې دپاره هم د روژې ماتول جائز نه دې ، لیکن دا سفر یو عارض دے لهٰذا که مسافر روژه ماته کړه نو کفاره پرې نشته ؛ ځکه شبهة پکښې راغله او کفارة په شبهاتو سره دفع کیږې او ددې بالمقابل چې مُقیم دے ، نو مُقیم ته نه عارض سماوې شته او نه غیر سماوې ، لهٰذا که مقیم روژه ماته کړه او د هغې نه یې وروسته سفر شروع کړو ، نو دا وروسته سفر شروع کول شبهة نه ګرځې په دفع کولو د کفارة کښې ، لهٰذا پدې کفاره راځې ؛ ځکه دا سفر شروع کول دده په اختیار کښې دې ، په خلاف د مریض چې دا آفت سماوې دے چې یو سړے روغ وې او روژه ماته کړې او بیا دے بیمار شي نو کفاره پرې نشته ؛ ځکه دا بیمارې بے اختیاره راځې.

وَأَمَّا الْإِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْإِخْتِيَارَ، وَيُوْجِبُ الْإِلْجَاءَ، وَقَاصِرٌ يَعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَايُوْجِبُ الْإِلْجَاءَ، وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهِ لَايُنَافِي أَهْلِيَّةً وَلَايُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ؛ لِأَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْإِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ، أَلَا تَرىٰ أَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَإِبَاحَةٍ وَ رُخْصَةٍ، وَيَأْثِمُ فِيْهِ مَرَّةً وَيُوْجَرُ أُخْرىٰ، فَلَارُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجُرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَصْلًا، وَلَاحَظَرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ، وَرَخَّصَ فِي إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَإِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ وَالْجِنَايَةِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَمْكِيْنِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزِّنَا فِي الْإِكْرَاهِ الْكَامِلِ، وَإِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهُ فِي الرُّخْصَةِ؛ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَاتَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ، وَلِهٰذَا أَوْجَبَ الْإِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِي دَرءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ الرَّجُلِ، فَثَبَتَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَايَصْلَحُ لِإِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً إِلَّا بِدَلِيْلٍ غَيْرَهُ عَلٰى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ

ترجمه: *او هر چې اکراه ده نو دا په دوه/۲ قسمه ده ، یو/۱ قسم کامل ده چې فاسدوې اختیار لره او واجبوې مجبوره کولو لره او دویم/۲ قسم قاصر ده چې معدوم کوې رضا لره او نه واجبوې مجبوره کولو لره ، او دا ټول اقسام د اکراه نه دې منافی د اهلیت سره او نه واجبوې ساقطول د خطاب په یو حال د احوالو کښې ؛ ځکه په مُکرَه باندې امتحان شوے دے او امتحان ثابتوې خطاب لره ، آیا ته نه ګورې دا مُکرَه په کولو د هغه څه کښې چې ده ته حکم شوے دے مُتردد دے په درمیان د فرضو کښې او منع کښې او اباحت کښې او رخصت کښې او ګناهګاریګې دا مُکرَه پدیکښې یو ځل او اجر ورکولے شي بل ځل ، پس نشته رخصت په قتل کښې او په زخمي کولو کښې او په زنا کښې په عذر د اکراه سره بالکل او نه پاتیګې ممانعت او حُرمت د اکراه کامل سره د اکراه نه په مرداره کښې او په شرابو کښې او په خنزیر کښې ، او اجازت ورکړے شوے دے ده لره په جارې کولو د کلمهٔ د کفر کښې په ژبه باندې او په فاسدولو د مونځ او روژه کښې او په هلاکولو ددې مال د غیر لره او جنایت کول په احرام باندې او په قدرت ورکولو د خزه کښې سړې لره په خپل ځان باندې د زنا نه په اکراه کامل کښې ، او جدا دے فعل د مرئي د فعل د سړې نه په رخصت کښې ؛ ځکه نسبت د ولد نه کټ کیږې ددې زنا نه په یو حال ؛ نو نه ګرځي دا قدرت ورکول د خزې سړې لره په خپل ځان باندې په زنا په معنٰی د قتل کښې په خلاف د سړې باندې او ددې وجه نه واجبوې اکراه قاصر شبهة په دفع کولو د حد کښې د خزې نه ، نه ده سړې نه ، پس ثابت شو پدې ټولو سره چې اکراه صلاحیت نه لرې د باطلولو د یو شیء د اقوالو او افعالو نه ټول ، مګر په دلیل سره چې مغیّر کړې دغې اقوالو او افعالو لره په مثال د فعل د هغه چا چې زور پرې نه وې شوے*

تشريح: ﴿و أما الإكراه﴾ کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصیل د شپږو/۵ عوارضو مکتسبؤ نه نو شروع یې وکړه په تفصیل د اووم/۷ او آخرې عارض مُکتسب باندې چې اکراه ده ، اکراه په لغت کښې په چا باندې زور کولو ته وائې او په اصطلاح کښې: تیزول د غیر دې په یو داسې کار چې دغه غیر هغه کار لره نه خوخوې که چرته نه وے تیزول په دغه کار باندې ، اکراه په دوه/۲ قسمه ده **۱ـ اکراه کامل ۲ـ اکراه قاصر** ؛ اکراه کامل هغه ده چې په اختیار کښې فساد راولې ، رضا مندې ختموې او مجبوره کول واجبوې ، چې یو سړے اکراه وکړې په بل باندې چې دا کار وکړه ګني قتل کوم دې یا اندام درنه ضائع کوم ، دیته اکراه ملجئة هم وائې ، اکراه قاصر هغه ده چې په اختیار کښې فساد نه راولې لیکن رضا معدوم کوې ، چې یو سړے بل لره دهمکې ورکړې په یو داسې څیز سره چې په هغې کښې تَلَفْ نه وې ، یا د یو عَضْوِ تَلَفْ پکښې نه وې ، دریم/۳ قسم هم د اکره شته خو مصنف رحمه الله هغه نه دے ذکر کړې چې په هغې کښې نه د مُکرَه اختیار ختمیګې او نه رضا ، چې دا اکره ده په غیر سره ، چې یو سړے بل ته اوائې: دا کار وکړه ګني ځوے درلره ګرفتاره کوم وغیره ، دا ټول اقسام د

اکراه نه دې منافي د اهلیت سره ، نه د **أهلیة الوجوب** سره او نه د **أهلیة الأداء** سره ، او دغه شان نه واجبوې ساقطول د خطاب په یو حال د احوالو کښې ، حال د احوالو دا معنٰی که **اکراه مُلجِئ** وې او که **غیر ملجیٔ** وې ، ددې دپاره یو دلیل دا دے چې په اکراه سره ددې مُکرَه ذمّة نه ختمیګې او عقل یې هم نه ختمیګې او خطاب په ذمّة او عقل سره کیږي او منافی د اهلیت سره هم نه دے ؛ ځکه اهلیت هله ختمیګې چې ذمة او عقل یې ختم شي او دویم/؟ دلیل مصنف ﷺ ذکر کوې چې په مُکرَه باندې امتحان شوے دے چې دا ثابتوې خطاب لره او امتحان په مکلّف راځي او مکلّف عاقل بالغ ته وائي ، امتحان پرې داسي راځي چې کله یو کار پده باندې فرض وې ، لکه: یو کس په بل باندې زور وکړې په خوړلو د مُردارې باندې یا په څکلو د شرابو باندې یا په خوړلو د خنزیر باندې ، نو مُکرَه دپاره اتیان پدې امورو باندې فرض دے ؛ ځکه ددې حُرمت بالکل ساقط شوے دے ، کما قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[1] او کله اتیان په دغه څیز باندې منع وې ، لکه: اکراه شوه په قتل د غیر باندې یا په زخمي کولو د غیر باندې یا په زنا باندې ، پدې څیزونو باندې اتیان د مُکرَه دپاره جائز نه دے ؛ ځکه پدیکښې عصمت دے او په عصمت کښې دا سړے او غیر برابر دې او کله رخصت وې ،لکه: په روژه دار باندې اکراه وشي په ماتولو د روژې یا اکراه وشي په ماتولو د مونځ باندې یا اکراه وشي په مسلمان باندې په وئیلو د کلمه د کفر باندې یا په هلاکولو د مال د غیر باندې یا په جنایة کولو باندې په حالت د احرام کښې یا په قدرت ورکولو د خزه کښې سړې لره په خپل ځان باندې د زنا ؛ پدې ټولو صورتونو کښې که چرته ده ځان وساتلو ددې امورو نه او دے قتل شو نو مَأْجُور به وې ، ثواب به ورته میلاویګې او که اتیان یې وکړو پدې باندې نو اتیان دده دپاره جائز دے ، البته په دغه صورتونو کښې چې د بل چا مال هلاک کړې نو ضمان پرې واجب دے او په احرام کښې په جنایت کولو سره پرې دَمْ واجبیګې.

﴿وإنما فارق﴾ دفع د سوال ده ، سوال دا دے چې څه وجه ده چې په باب د زنا کښې د سړې دپاره تاسو رخصت نه ورکوئ او د خزې دپاره رخصت ورکوئ؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې چې پدې دواړو کښې فرق دے ، هغه دا چې د سړې زنا په معنٰی د قتل کښې ده ؛ ځکه د بچی نسب ضائع کیږي او د خزې زنا په معنٰی د قتل کښې نه ده ؛ ځکه د بچي نسب د مور نه، نه ثابتیګې.

﴿ولهذا أوجب الإكراه﴾ دا پدې باندې تفریع کوې چې د خزې دپاره رخصت شته په زنا کښې او د سړې دپاره نشته ، نو که په اکراه قاصر کښې سړې زنا وکړه نو دا اکراه قاصر شبهة نه ګرځي په دفع کولو د حد کښې په حق د سړې کښې او که خزې زنا وکړه نو د هغې په حق کښې دا شبهة ګرځي ؛ ځکه په اکراه کامل کښې خزې ته اجازت وو او سړې ته اجازت نه وو او په اکراه قاصر کښې دواړو

[1] سورة الأنعام ، الأية:١٠٩.

ته اجازت نشته ، نو پدې سره ثابت شوه چې اکراه صلاحيت نه لرې د باطلولو د يو شيء د اقوالو او افعالو نه ، ليکن که داسې دليل وو چې مغيّر کرې دغې اقوالو او افعالو لره نو بيا باطليګې ، لکه: څنګه چې د **طَائِعْ** ـ چې زور پرې نه وې شوے ـ طلاق او عتاق واقع کيږې نو دغه شان د مُکرَه طلاق او عتاق هم واقع کيږې او څنګه چې **طَائِعْ** تغير راولې ، لکه: خزې ته اوائې: «**أنت طالق**» نو طلاق واقع شو او بيا يې تعليق وکړو چې: «**إن دخلت الدار**» يا «**إن شاء الله**» نو پدې سره طلاق نه واقع کيږې ، نو دغه شان د مُکرَه حکم هم دے.

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ إِذَا تَكَامَلَ فِي تَبدِيْلِ النِّسْبَةِ وَأَثَرُهُ إِذَا قَصَرَ فِي تَفوِيْتِ الرِّضَاءِ، فَيَفْسُدُ بِالإِكْرَاهِ مَايَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ البَيْعِ وَالإِجَارَةِ، وَلَايَصِحُّ الأَقَارِيرُ كُلُّهَا؛ لِأَنَّ صِحَّتَهَا تَعتَمِدُ قِيَامَ المُخبَرِ بِهِ وَقَد قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِه، وَإِذَا اِتَّصَلَ الإِكرَاهُ بِقُبُولِ المَالِ فِي الخُلع فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالمَالُ لَايَجِبُ؛ لِأَنَّ الإِكرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ وَالحُكم جَمِيعاً وَالمَالُ يَنعَدِمُ عِندَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَّ المَالُ لَمْ يُوجَد فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيرِ مَالٍ كَطَلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الهَزْلِ؛ لِأَنَّه يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الخِيَارِ عَلٰى مَامَرَّ

ترجمه: *او ظاهريګې اثر د اکراه کله چې کامل شي په تبديل د نسبت کښې او ظاهريګې اثر ددې اکراه کله چې قاصر وې په فوت کولو د رضا کښې ، نو فاسديګې په اکراه سره هغه چې احتمال لرې د فسخ او موقوف به وې په رضا باندې هغه شيء چې احتمال د فسخ نه لرې پشان د بيع او اجارې اونه صحيح کيږې اقرارونه د ده ټول ؛ ځکه صحت ددې اقاريرو تقاضا کوې د قيام د **مُخبَر بِه** او قائم شوے دے دليل د عدم د **مُخبَر بِه** ، او کله چې متصل شي اکراه په قبول الحال سره په خُلع کښې نو طلاق واقع کيږې او مال نه واجبيګې ؛ ځکه اکراه دپاره د معدوم کولو د رضا ده د سبب او حکم دواړو نه او مال منعدم کيږې په وقت د عدم رضاء کښې ؛ نو ګويا کښې مال نه دے موجود شوے ، پس واقع شو طلاق بغير د مال نه ، لکه: طلاق د صغيرې شو په مال باندې په خلاف د هزل ؛ ځکه دا هزل منع کوې رضاء لره په حکم سره نه په سبب سره ، نو شو دا پشان د خيار شرط بناء په هغې چې مخکښې تير شوي دې*

تشريح: ﴿و إنما يظهر اثر الإكراه﴾ غرض د مصنف ﷺ فرق ذکر کول دې په درميان د اکراه کامل او اکراه قاصر کښې ، چې ددې فرق په دوه؟ طريقو سره کيږې يو دا چې اکراه کامل کښې نسبت د فعل مُکرِه ته کيږې پس د هغې نه به مُکرَه ته کيږې خو چې مانع د تبديل نه ، نه وې او دغه فعل صالح وې دپاره د تبديل او دويم؟ چې کله اکراه قاصر وې نو په هغې کښې صرف د رضا تفويت راځي ، د اختيار تفويت نه راځي ﴿فيفسد بالإكراه﴾ سره پدې باندې تفريع کوې چې صرف رضا فوت کوې او اختيار نه فوت کوې ، نو که اکراه کامل وې او که قاصر خو هغه ټول معاملات به فاسد وې چې احتمال د فسخ لرې او موقوف وې په رضا باندې ، لکه: په يو سړې باندې اکراه وشي په طلاق يا عتاق

باندې نو دده طلاق او عتاق به واقع كيږي ؛ ځكه اكراه نه ده منافي د سبب او حكم سره ، بلكه دا منافي ده د رضا سره او دا داسې امور دي چې كه ته پرې راضي يې او كه نه يې راضي خو دا واقع كيږي او كه اكراه وشوه په يو كس باندې په كولو د بيع باندې نو بيع منعقد كيږي ؛ ځكه بيع صادر شو ده د اصل نه په خپل محل كښې ، ليكن فاسد ده ؛ ځكه رضا پكښې نشته ، لهذا كه دا عُذر د اكراه ختم شو او بيع دوئ نافذ كړه نو فساد ختميږي ، دغه شان اجاره هم ده.

﴿ولا يصح الأقارير﴾ددې ځائے نه بل حكم ذكر كوي ، چې نه صحيح كيږي ټول اقرارونه عام ددې نه كه فسخ قبلوې او كه نه قبلوې ، لهذا كه په چا باندې زور وشو په اقرار د طلاقو يا عتاق يا په بيع كولو باندې ، نو دا به نه وي نافذ ؛ ځكه صحت د دې اقاريرو تقاضا كوي د قيام د **مُخبَر بِه** او دلته دليل د عدَم د **مُخبَر بِه** قائم شوے دے چې هغه اكراه ده ؛ ځكه دا خبر دے د اكراه د وجه نه وركوي ، په نفس الأمر كښې نشته.

﴿و إذا إتصل الإكراه بقبولٍ﴾ دا بل صورت ذكر كوي چې اكراه وشي په يوه/ زنانه په عقد خُلع كښې په قبول د مال باندې نو طلاق واقع كيږي او مال نه لازميږي ؛ ځكه دا راضي نه ده پدې خُلع باندې او وجوب د مال په رضا باندې موقوف وي ، طلاق ځكه واقع كيږي چې وقوع د طلاقو په رضا باندې نه ده موقوف ، دا داسې شو لكه د مال بالكل ذكر نه وي شوے ، چې د مال ذكر ونه شو نو طلاق به واقع كيږي بغير د مال نه ﴿كطلاق الصغيرة﴾ دا د دې دپاره نظير پيش كوي ، لكه: صغيرى لره په مال باندې طلاق وركړے شي نو دا طلاق به موقوف وي تر قبول د صغيرې پورې ، كه هغې قبول كړه نو طلاق واقع كيږي ، خو مال پرې نه لازميږي ؛ ځكه طلاق په رضا باندې نه دې موقوف او مال په رضا باندې موقوف دے او رضا په إذن سره راځي او إذن د صغيرې لره په مال كښې اعتبار نشته.

﴿بخلاف الهزل﴾ سره دفع د سوال كوي چې څه وجه ده چې په هزل كښې مال لازميږي او دلته مال نه لازميږي؟ نو مصنف ﷺ جواب كوي چې په هزل كښې دا مُكرَه په سبب راضي دے خو په حكم نه دے راضى او په اكراه كښې نه په سبب راضى دے او نه په حكم ، نو دا هزل پشان د خيار الشرط شو او خيار الشرط سره چې خُلع وشي نو مال لازميږي.

وَإذَا اتَّصَلَ الإِكْرَاهَ الكَامِلُ بِمَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ الفَاعِلُ فِيهِ آلَةً لِغَيرِه، مِثْلُ إِتْلَافِ النَّفْسِ وَالمَالِ يَنْسِبُ الفِعْلُ إِلَي المُكْرِهِ، وَلَزِمَهُ حُكْمُه؛ لِأَنَّ الإِكْرَاهَ الكَامِلَ يُفْسِدُ الإِختِيَارَ وَ الفَاسِدُ فِي مُعَارِضَةِ الصَّحِيحِ كَالعَدَمِ فَصَارَ المُكْرَهُ بِمَنزِلَةِ عَدِيمِ الإِخْتِيَارِ آلَةً لِلمُكرِهِ فِيمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ، أَمَّا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُه فَلَايَسْتَقِيمُ نِسبَتُه إِلَى المُكرَه، فَلَا يَقَعُ المُعَارَضَةُ فِي إِسْتِحقَاقِ الحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوباً إِلَىَ الإِخْتِيَارِ الفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الأَكْلِ وَالوَطيِ وَالأَقْوَالِ كُلِّهَا فَإِنَّه لَايُتَصَوَّرُ أَن يَأكُلَ الإِنْسَانُ بِفَمِ غَيرِه وَأَنْ يَّتَكَلَّمَ

ترجمه: *او کله چې متصل شي اکراه کامل د هغه څه سره چې صلاحيت لرې ، چې شي فاعل پدېکښې آله دپاره د غير خپل ، لکه: هلاکول د نفس او مال ، نسبت به کيدے شي د فعل مکرِه ته او لازميګې به په دغه مُکرِه حکم د دغه اکراه ؛ ځکه اکراه کامل فاسدوې اختيار لره او اختيار فاسد په مقابله د اختيار صحيح کښې پشان د معدوم دے ، نو وګرځيدو دغه مُکرَه په منزله د عَدِيمُ الإختيار آله دپاره د مُکرَه په هغه څه کښې چې ددې احتمال لرې ، هر چې هغه فعل دے چې احتمال نه لرې په هغې کښې دا مُکرَه آله دپاره د مُکرِه نو نه دے صحيح نسبت د فعل مُکرِه ته ، پس نه واقع کيږې معارضه په استحقاق د حکم کښې ، نو باقې پاتې کيږې دا فعل منسوب اختيار فاسد ته او دا لکه خوراک شو ، وطې شوه او اقوال تړول ؛ ځکه دا نه ده ممکن چې خوراک وکړې انسان په خوله د غير باندې او دا چې دے خبرې وکړې په خوله د غير باندې*

تشريح: ﴿و إذا اتصل الإكراه الكامل﴾ مخکښې دا خبره مصنف ﷫ ذکر کړه چې د اکراه اثر په دوه/۲ مقامه کښې ښکاره کيږې ، چې اکره کامل وې نو په هغې کښې تبديل د نسبت کيږې او قاصر کښې فوت د رضا کيږې ، ددې دپاره يې مخکښې امثله ذکر کړه ، پدې عبارت کښې د اوّل قسم وضاحت کوې ؛ چې يو مُکرِه په مُکرَه باندې اکراه کامل وکړې په کولو د يو کار باندې ، که هغه څيز داسې وو چې په هغې کښې دا مُکرَه آله ګرځيدے شوه دپاره د مُکرِه نو د هغې نسبت به مُکرِه ته کيږې ، لکه: اکراه کول په قتل د غير باندې يا په هلاکولو د مال د غير باندې ، که مُکرَه غير لره قتل کړو يا يې د غير مال ضائع کړو ، نو د حکم ـ چې قصاص يا ديت دے او په مال کښې ضمان دے ـ نسبت مُکرِه ته کيږې ؛ ځکه انسان طبعي طور سره د خپل ځان د حفاظت کوشش کوې ، که دا قتل ونه کړې يا د غير مال هلاک نه کړې نو دے پکښې په خپله قتل کيږې ، نو دا يو قسم آله شوه او آلة ته نسبت د فعل نه کيږې ، لهٰذا نسبت به مُکرِه ته کيږې. **اعتراض**: د مُکرَه دپاره خو پدې افعالو کښې اختيار شته ، تاسو څنګه ددې افعالو نسبت مُکرِه ته کوئ او مُکرَه ته يې نه کوئ؟ مصنف ﷫ جواب کوې چې د مُکرَه اختيار ، اختيار فاسد دے او د مُکرِه هغه اختيار صحيح دے او اختيار فاسد په مقابله د اختيار صحيح کښې کَالعَدَمْ وې ، نو دا صرف آلة پاتې شوه او آلة کښې دا صلاحيت نشته چې نسبت د حکم ورته وشي ، دا هغه صورت وو چې مُکرَه احتمال لرلو د آلة ګرځيدلو دپاره د مُکرِه.

﴿أما فيما لايحتمله﴾ ددې ځائے نه هغه صورت ذکر کوې چې احتمال نه لرې ، داسې يو فعل وې چې په هغې کښې مُکرَه آله نه ګرځې دپاره د کولو د فعل نو نسبت به مُکرَه ته کيږې ، لکه: يو سړې په بل باندې اکراه وکړه په روژه کښې په خوراک کولو باندې يا په زنا کولو باندې يا په طلاقو باندې يا په آزادولو د غلام باندې ، دا افعال صلاحيت نه لرې چې مونږ د دې نسبت غير ته وکړو ، لهٰذا ددې نسبت به مُکرَه ته کيږې او دا مُکرَه آله هم نه ګرځې دپاره د غير ؛ ځکه يو سړے د غير په خوله

باندې خوراک نه شي کولے ، د غير په آله باندې وطي نه شي کولے ، دغه شان تَکَلُّم په عتاقو او طلاقو باندې د غير په خوله باندې نه شي کولے ، لهٰذا ددې ټولو صورتونو د حکم نسبت به مُکرَه ته کيږي.

وَكَذٰلِكَ إِذَا كَانَ نَفسُ الفِعلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الفَاعِلُ فِيهِ اٰلَةً لِغَيرِهِ إِلَّا أَنَّ المَحَلَّ غَيرُ الَّذِى يُلَاقِيهِ الإِتْلَافُ صُورَةً، وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِأَنْ يُجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ إِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلىٰ قَتْلِ الصَّيدِ أَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الفَاعِلِ؛ لِأَنَّ الْمُكرِهَ إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلىٰ أَنْ يَجْنِيَ عَلىٰ إِحْرَامِ نَفْسِه وَهُوَ فِي ذٰلِكَ لَا يَصْلَحُ اٰلَةً لِغَيرِه، وَلَوجُعِلَ اٰلَةً يَصِيرُ مَحَلُّ الجِنَايَةِ إِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيهِ خِلَافُ الْمُكرِهِ وَبُطْلَانُ الإِكْرَاهِ وَعَودُ الأَمْرِ إِلَى المَحَلِّ الأَوَّلِ، وَلِهٰذَا قُلنَا: إِنَّ الْمُكرَهَ عَلَى القَتْلِ يَأْثِمُ؛ لِأَنَّه مِنْ حَيثُ أَنَّه يُوجِبُ المَأْثِمُ جِنَايَةً عَلىٰ دِينِ القَاتِلِ وَهُوَ لَايَصْلَحُ فِي ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيرِه، وَلَو جُعِلَ اٰلَةً لِغَيرِه لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الجِنَايَةِ

ترجمه: *او هم دغه رنګې کله چې وې نفس فعل د هغه قبيلې نه چې متصوّر کيدے شي دا چې وې فاعل پديکښې آله د غير ، مګر دا چې محل د اکراه غير وې د هغې چې مخامخ کيږي د هغې سره هلاکت په اعتبار د صورت سره او وې دا چې بدليږي پدې شان چې وګرځولے شي دا مُکرَه آله ، لکه: اکراه د محرِم په قتل کولو د ښکار ، دا ښکار بند دے تر فاعل پورې ؛ ځکه مُکرِه تيز کړے دے ده لره پدې خبره چې دے جنايت وکړې په احرام د خپل ځان او دا مُکرَه پديکښې صلاحيت نه لرې آله دپاره د غير خپل او که وګرځولے شي آله نو ګرځي محل د جنايت احرام د مُکرِه او پديکښې خلاف د مُکرِه دے او بطلان د اکراه دے او واپس کيدل د امر دې محل اوّل ته او ددې وجه نه مونږ وايو يقيناً مُکرَه په قتل باندې ګناهګار دے ؛ ځکه دا قتل پدې حيثيت چې واجبوې ګناه لره جنايت دے په دين د قاتل او دا قاتل پديکښې صلاحيت نه لرې آله دپاره د غير او که وګرځولے شي دا قاتل آله دپاره د غير خپل نو بدل به شي محل د جنايت*

تشريح: ﴿و كذٰلکَ إذا كان﴾ دا بله مسئله ذکر کوې ددې مخکښې پشان ، چې يو فعل داسې وو چې په هغې کښې دا مُکرَه آله دپاره د مُکرِه واقع کيدے شوه ، ليکن په هغه کښې صلاحيت ددې نشته چې دا مُکرَه آله شي دپاره د فعل په اعتبار د محل سره ، نو بيا به هم نسبت مُکرَه ته کيږي ، لکه: يو کس په بل باندې زور وکړې په حالت د احرام کښې په جنايت باندې او دا مُکرَه په حالت د احرام کښې جنايت وکړې نو په اعتبار د صورت او ظاهر سره ددې نسبت غير ته کيدے شی ، ليکن د محل په اعتبار سره مونږ دا آله دپاره د غير نه شو ګرځولے ، وجه دا ده چې د مُکرَه د احرام جنايت د مُکرِه احرام ته نه شي نقل کيدے ؛ ځکه مُکرِه په خپل احرام باندې جنايت نه دے کړے ، نو بُطلان د اکراه راغلو ، چې بُطلان د اکراه راغلو نو په بُطلان د اکراه سره هغه نقل کيدل د فعل د مُکرَه مُکرِه ته هم باطل شو ، چې نقل کيدل باطل شو نو واپس دغه فعل مُکرَه ته نقل کيږي ، د دومره بے فائدې اوږد والې نه بهتره دا ده چې د اوّل وهلت نه مونږ د دې نسبت مُکرَه ته وکړو.

﴿ولهٰذا قلنا إن المكره﴾ دا تفريع ده په ماقبل باندې چې كله محل د جنايت كېښې تبديل راتلو په ګرځولو ددې سره آله او په جنايت كېښې تبديل راوستل خو جائز نه دې ، نو دا فعل بنديګې تر مُكرَه پورې ، چې يو كس په بل باندې اكراه وكړه په قتل د غير باندې نو پديكښې يو جنايت د محل دے ، د هغې بيان مخكښې وشو ، دويم/۲ باب د ګناه دے ، نو ګناه ددې به په قاتل باندې راځي ؛ ځكه دا قتل په حيثيت د ګناه سره صلاحيت نه لرې چې دا آله واقع شي دپاره د غير ، ځكه يو كس د غير په ګناه نه شي نيولے كيدے ، كما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1] بيا دا چې مونږ آله ګرځو نو آله كېښې صلاحيت نشته چې هغې ته نسبت د فعل وشي ، نو نسبت د فعل به مُكرِه ته كؤ او مُكرِه خو ګناه نه ده كړې او په هغه باندې ګناه راغله ، لهٰذا اكراه باطل شوه چې اكراه باطل شوه ؛ نو نقل كول هم باطل شو ، حالانكه پديكښې ګناه شته ، پدې طريقې سره واپس ګناه مُكرَه ته راغله ، لهٰذا د دومره بے فائدې اوږد والې نه بهتره دا ده چې د اوّل وهلت نه مونږ دا ګناه په مُكرَه باندې اوايو.

> وَكَذٰلِكَ قُلنَا فِى المُكْرَهِ عَلَى البَيْعِ وَالتَّسْلِيمِ أَنَّ تَسْلِيمَهُ يَقْتَصِرُ عَلَيهِ؛ لِأَنَّ التَّسْلِيمَ تَصَرُّفٌ فِى بَيعِ نَفْسِه بِالإِتْمَامِ، وَهُوَ فِى ذٰلِكَ لَا يَصْلَحُ اٰلَةً لِغَيرِه، وَلَو جُعِلَ المُكْرَهُ اٰلَةً لِغَيرِه لَتَبَدَّلَ المَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الفِعْلِ؛ لِأَنَّه حِينَئِذٍ يَصِيرُ غَصْباً مَحْضاً وَقَدْ نَسْبْنَاهُ إِلىٰ المُكْرِهِ مِنْ حَيثُ هُوَ غَصبٌ

ترجمه: *او دغه شان مونږ وايو په باره د هغه چا كېښې چې زور پرې وكړے شي په بيع كولو او په تسليم د مبيعة باندې ، يقيناً سپارل د مكرَه بند دې تر مكرَه پورې ؛ ځكه سپارل د مبيعې تصرّف دے په بيع د خپل نفس كېښې په تمامولو سره او دا مُكرَه پدې اتمام كېښې صلاحيت نه لرې آله دپاره د غير خپل او كه وګرځولے شي دا مُكرَه آله دپاره د غير نو بدل به شي محل او بدل به شي ذات د فعل ؛ ځكه تسليم په دغه وقت كېښې محض غصب ګرځي او په تحقيق سره مونږ نسبت كړے دے ددې مُكرِه ته ددې حيثيت نه چې دا غصب دے*

تشريح: ﴿و كذٰلكَ قلنا﴾ سره دويمه/۲ تفريع كوې پدې ماقبل باندې چې محل كېښې صلاحيت ددې نه وې چې دا آله فاعل شى دپاره د غير ، نو دغه فعل به بند وې د دغه فاعل سره او غير ته به د هغې نسبت نه كيږې ، لكه: يو سړې په بل باندې زور وكړو په خرڅولو د مبيعې باندې او بيا يې پرې زور وكړو په سپارلو د دې مبيعې مشترې ته ، نو پدې تسليم د مبيعة باندې دا مُكرَه آله نه ګرځي دپاره د مُكرِه ، كه دا مونږ آله وګرځؤ دپاره د مُكرِه نو ددې معنىٰ دا شوه چې په زور باندې دا شىٔ بل ته حواله شو ، په محل كېښې تبديل راغلو د تسليم په ځائے باندې غصب شو ، چې محل بدل شو نو پديكښې

[1] سورة الأنعام، الأية:۱۶۴.

اکراه هم باطله شوه، چې اکراه باطله شوه نو نقل هم باطل شو، چې نقل باطل شو نو واپس به مُکرَه ته خبره نقل کیږي، د دومره بے فائدې کار په ځائے باندې بهتره دا ده چې د اوّل وقت نه مونږ اوایو چې: دا حکم بند دے تر مُکرَه پورې او د مکرَه نه مُکرِه ته متجاوز نه دے.

﴿و قد نسبنا﴾ سره دفع د سوال کوې، **سوال:** هر هغه فعل چې په هغې کښې صلاحیت وې چې مُکرَه آله شي دپاره د مُکرِه نو په هغې کښې به نسبت دغه مُکرِه ته کیږي او دا تسلیم پدې حیثیت چې پدیکښې إتلاف وشو د ملک د غیر او پدی حیثیت چې دا غصب دے؛ نو ددې بائع ملک پدیکښې ختم دے، لهٰذا پدیکښې صلاحیت شته چې دا آله شي دپاره د مُکرِه، حالانکه تاسو پدی حیثیت سره دا آله دپاره د غیر نه ګرځوئ؛ ځکه تاسو حکم د بائع او مُکرَه سره خاص کړے دے؟ نو مصنف ﷺ جواب کوې چې د تسلیم دوه/۲ حیثیته دې، یو/۱ دا چې پدی سره د بیع اتمام او تکمیل راځي، دویم/۲ دا چې قبضه تَلَف کوې او غصب دے، په اعتبار د اوّل حیثیت سره مُکرَه آله دپاره د مُکرِه نه ګرځي، نو پدی صورت کښې به دا تسلیم غصب نه وې او په اعتبار د دویم/۲ حیثیت سره مُکرَه آله دپاره د مُکرِه ګرځیدے شی، لهٰذا پدی صورت کښې به دا تسلیم غصب وې او إتلاف به د مُکرِه طرف ته منسوب وې.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّه أَمْرٌ حُكْمِيٌّ صِرْنَا إِلَيهِ، إِسْتَقَامَ ذٰلِكَ فِيمَا يُعْقَلُ وَلَايُحَسُّ، فَقُلنَا: إِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الإِعْتَاقِ بِمَا فِيهِ إِلْجَاءٌ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعنَى الإِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُولٌ إِلَى الَّذِى أَكْرَهَهُ؛ لِأَنَّه مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِى الجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِأَصْلِه، وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح: تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَولاً تَكُونَ لَغْواً إِذَا كَانَ الإِكْرَاهُ بِغَيرِ حَقٍّ؛ لِأَنَّ صِحَّةَ القَولِ بِالقَصْدِ وَالإِخْتِيَارِ لِيَكُونَ تَرجُمَةً عَمَّا فِى الضَّمِيرِ فَيَبْطُلُ عِندَ عَدَمِهِ، وَالإِكْرَاهُ بِالحَبْسِ مِثْلُ الإِكْرَاهِ بِالقَتْلِ عِنْدَهُ، وَإِذَا وَقَعَ الإِكْرَاهُ عَلَى الفِعْلِ فَإِذَا تَمَّ الإِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الفِعلِ عَنِ الفَاعِلِ، وَتَمَامُه أَنْ يُجْعَلَ عُذْراً يُبِيحُ لَهُ الفِعْلُ فَإِنْ أَمْكَنَ أَن يُنْسَبَ إِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ إِلَيهِ وَإِلَّا فَبَطَلَ أَصْلاً، وَقَدْ ذَكَرنَا نَحْنُ أَنَّ الإِكْرَاهَ لَايُعْدِمُ الإِخْتِيَارَ لٰكِنَّهُ يَنْتَفِى بِهِ الرِّضَاءُ أَوْ يَفْسُدُ بِهِ الإِخْتِيَارُ إِلىٰ اٰخِرِ مَا قَرَّرْنَاهُ، وَالَّذِى يَقَعُ بِه خَتْمُ الكِتَابِ...

ترجمه: *او کله چې ثابت شوه چې دا انتقال د فعل د مکرَه نه مکرِه ته یو امر حُکمی حسّی دے نو مونږ به صیرورت کؤ دغه مُکرِه ته، صحیح کیږي به دا انتقال په هغه مقام کښې چې په عقل کښې راځي او محسوس نه وې، پس مونږ وایو مُکرَه په اعتاق باندې په هغه څه چې په هغې کښې الجاء وې متکلّم دے، او معنٰی د هلاکولو به نقل کیدے شي هغه کس ته چې زور یې کړے وې پده باندې؛ ځکه دا اتلاف جدا کیدونکے دے د اعتاق نه په څه نه څه درجه کښې، برداشت کوې دپاره د نقل دغه مُکرِه ته په اعتبار د اصل سره، او دا مذکور احکام زمونږ په نزد دې او وئیل دې امام شافعي ﷺ قولی تصرّفات د مُکرَه به لغو وې، کله چې وې اکراه په ناحقه؛ ځکه صحت د قول بالقصد دے او په اختیار سره ترجمه د هغه څه نه چې په زړه دده کښې وې، نو باطل به وې قول په وقت د نِشت والي او

د قصد كښې او اكراه بالحبس پشان د اكراه بالقتل ده په نزد د امام شافعي ﷺ باندې او كله چې واقع شي اكراه په فعل باندې ، پس كله چې تامه شي اكراه نو باطليګې حكم د فاعل نه او تمام د اكراه دا چې وګرځولے شي عُذر چې مُبِيح وې ودې مكرَه دپاره فعل ، پس كه ممكن وو چې نسبت د فعل وشي مُكرِه ته ؛ نو نسبت به يې كيدے شي ديته او كه چرته نه وو ؛ نو باطليګې بالكل او په تحقيق سره مونږ ذكر كړې دې چې اكراه اختيار نه ختموې ، ليكن نفي كيږي پدې سره رضاء د مكرَه يا فاسديګې پدې سره اختيار تر آخر د هغې چې مونږ وضاحت وكړو ، او هغه خبره چې په هغې باندې دا كتاب ختميګې ؛ نو باب د حروف معانيو دے*

تشريح: ﴿و إذا ثبت أنه أمرٌ﴾ ددې ځائے نه مصنف ﷺ داخبره ذكر كوې چې په باب د اعتاق كښې دا فاعل صلاحيت ددې لرې چې دا آله شي دپاره د غير او كه نه لرې ، ليكن ددې نه مخكښې يو تمهيد وضع كوې ، چې انتقال د فعل د مُكرَه نه مُكرِه ته يو امر حُكمي دے او امر حسي نه دے نو دا انتقال به په هغه فعل كښې صحيح وې چې د هغې وجود معقول او ممكن وې او ددې صدور به حِسِّي نه وې ؛ معقول كيدل ځكه شرط دې چې بيا انتقال نه راځې او حِسِّي به ځكه نه وې چې كه دا صدور د فعل حِسِّي شي ؛ نو مقصد به داشي چې دا صدور د فعل د مُكرِه نه حِسًّا شوے دے ، حالانكه انتقال د فعل د مُكرَه نه مُكرِه ته امر حُكمي دے ، نه حِسِّي ؛ لهٰذا صدور به حِسّي نه وې ، پس ددې تمهيد نه:كه يو كس په بل باندې اكراه ملجئة وكړې په آزادولو د غلام باندې ، نو مُكرَه مُتكلّم حيسابيګې په اعتاق باندې اونسبت د اعتاق به مُكرَه ته كيږي ؛ ځكه په باب د تكلّم كښې مُكرَه آله نه ګرځې دپاره د مُكرِه او د بل په خوله باندې څوک تكلّم نه شي كولے ، البته د اتلاف مال په حيثيت دا مُكرَه آله دپاره د غير ګرځيدے شي ، ځكه د مُكرِه نه ابتداءً هم اتلاف كيدے شي چې دا مُكرِه دغه غلام هلاک كړې ، نو پدې وجه باندې په حيثيت د اتلاف مال سره دا مُكرَه مونږ آله ګرځؤ دپاره د مُكرِه ؛ نو ضمان به په مُكرِه راځې ، ليكن په باب د تكلّم كښې يې نه شو ګرځولے.

﴿و هذا عندنا﴾ دا مذكوره احكام د امام صاحب ﷺ په نزد باندې دې ، امام شافعي ﷺ وائې چې تصرّفات د مُكرَه كه په اعتبار د قول سره وې ، لكه: "طلاق ، عتاق ، بيع" نو دا به لغو وې په هغه صورت كښې چې په ناحقه باندې وې ﴿بغير حقٍّ﴾ ځكه وائې چې كه اكراه په حق باندې وې نو بيا لغو نه دې ، لكه: هغه كس چې په دار الحرب كښې وې او اكراه وشي په هغه باندې د اسلام راؤړلو او هغه قول په اسلام وكړې ، نو دده دا اسلام معتبر دے ، لغو نه دے او چې په ناحقه باندې وې نو هغه معتبر نه دے ، لكه: اكراه كول په قول د اسلام په ذِمِّي باندې ، وجه دا ده چې په چا باندې زور وشي نو اختيار يې ختميګې ، لهٰذا دے چې په څه قول وكړې نو دا د **مَا فِي الضَّمِير** ترجماني نه ده ، بلكه دا د اكراه د وجې نه قول كوې ﴿لإنه منفصل﴾ غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره دفع د سوال ده ، سوال

دا دے چې إتلاف په ضمن د إعتاق كښې راځي او اوئيلے شو چې إعتاق مُكرِه طرف ته نه منتقل كيږي ؛ نو هغه شيء چې ددې په ضمن كښې راځي څنګه منتقل شو؟ **جواب**: حاصل د جواب دا دے چې دا إتلاف كله كله د إعتاق نه جدا هم راتلے شي ، لكه: غلام قتل شى د اعتاق نه مخكښې او إتلاف بِالأصل د مُكرَه نه مُكرِه ته نقل كيدے شي ؛ نو په ضمن د إعتاق كښې هم نقل كيدے شي.

﴿و الإكراه بالحبس﴾ دا مينځ كښې بله خبره ذكر كوې ؛ چې زمونږ په نزد باندې حبس دائم اكراه مُلجِئ نه ده او د امام شافعى ﷺ په نزد باندې حبس اكراه مُلجِئ ده.

﴿و إذا وقع الإكراه﴾ دا بل صورت ذكر كوې چې يو كس په بل باندې اكراه وكړې په هلاكولو د مال د غير باندې او مُكرَه هغه مال هلاك كړو نو د هلاكت نسبت به مُكرَه ته نه كيږي ، بلكه مُكرِه ته به كيږي او تمام د اكراه پدې راځي چې دا عُذر داسې حد ته ورسولے شي چې دا فعل دده دپاره مُباح كيږي او اباحت په اكراه مُلجِئ كښې راځي او كه اكراه غير مُلجِئ وې نو بيا ددې فعل اباحت نه راځي نو اكراه تامه نه ده ، كه نسبت د فعل كولو ممكن وو مُكرِه ته نو هغه ته به يې نسبت كيږي او كه ممكن نه وو نو اكراه باطليګي ، لهٰذا كه د چا مال يې هلاك كړو نو ضمان به په مُكرِه باندې راځي ؛ ځكه دا فاعل آله ده دپاره د غير او كه په زوره باندې يې په چا باندې روژه ماته كړه ، نو امام شافعى ﷺ وائي: دا روژه ددې سړي نه ماتيګي او نسبت د فعل غير ته هم نه كيږي او زمونږ په نزد باندې اكراه اختيار نه ختموي خو پدې سره رضا د مُكرَه ختميګي ، يا پدې سره اختيار فاسديګي ، كه **اكراه مُلجِئ** وه نو فساد د اختيار راځي او رضا په **اكراه مُلجِئ** او **غير مُلجِئ** دواړو كښې ختميګي ، لهٰذا پدې طريقې سره به پدې باندې احكام جاري كيږي تر د آخر د هغې پورې چې مونږ د هغې وضاحت وكړو ، بيا مصنف ﷺ وائي زمونږ كتاب چې په كومه بحث باندې ختميګي ؛ نو هغه باب د حروف معانيو دے.

بَابُ حُرُوفِ المَعَانِي

فَشَطْرٌ مِنْ مَسَائِلِ الفِقْهِ مَبْنِيٌّ عَلَيهَا، وَأَكْثَرُهَا وُقُوعاً حُرُوفُ العَطْفِ، وَالأَصْلُ فِيهِ الوَاوُ، وَهِيَ لِمُطْلَقِ الجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ، وَعَلَيهِ عَامَّةُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَأَئِمَّةُ الفَتْوىٰ، وَإِنَّمَا يَثْبُتُ التَّرْتِيبُ فِي قَولِه: «**إِنْ نَكَحتُهَا فَهِيَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ**» حَتّٰى لَايَقَعَ بِه إِلَّا وَاحِدَةً فِي قَولِ أَبِي حَنِيفَةَ رح خِلَافاً لَصَاحِبَيهِ رح ضَرُورَةَ أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الأُولىٰ لَا بِمُقْتَضٰى الوَاوِ، وَفِي قَولِ المَولىٰ: «**أَعْتَقْتُ هٰذِه وَهٰذِه**» وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الفُضُولِيُّ مِنْ رَجُلٍ إِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ؛ لِأَنَّ صَدْرَ الكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ علىٰ آخِرِه إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي آخِره مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ وَعِتْقُ الأُولىٰ يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِي قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا

ترجمه: *باب دے په بیان د حروف معانيو کښې: يوه/١ حصه د مسائلو د فقهي بناء ده پدې باندې ، او پديکښې کثير الوقوع حروف عاطفه دي ، او اصل پديکښې واؤ دے ، او دا راځي دپاره د مطلق جمع زمونږ په نزد بغير د تعارض نه مقارنت او ترتيب ته ، او پدې باندې عام اهل لغت او أئمة د فتوې والا هم دي او ثابتيګې ترتيب پدې قول د قائل کښې چې: «**إِنْ نَكَحْتُهَا فَهِىَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ**» تر دې چې نه واقع کيږې پدې مګر يو/١ طلاق په قول د امام صاحب ﷺ کښې خلاف ثابت دے صاحبينو ﷺ لره د وجه د ضرورة ددې نه چې دويم/٢ متعلق شوے دے په واسطه د اوّل سره نه په اقتضاء د واؤ سره ، او پدې قول د مولیٰ کښې چې: «**أَعْتَقْتُ هٰذِه وهٰذِه**» او په تحقيق سره په نکاح سره ورکړې وې دغه دواړو وينځو لره فضولي سړې يو سړې ته ، خبره دا ده او بله نه ده باطليګې نکاح د دويمی ؛ ځکه اوّل سر د کلام نه دے موقوف په آخر سر د کلام باندې کله چې نه وې په آخر د کلام کښې هغه څه چې مغيّر کړې اوّل ددې لره او عتق د اولي وينځي باطلوې محل والے د وقف لره نو باطل شوه دويمه/٢ نکاح مخکښې د تکلّم نه په عتق د دويم/٢ سره*

تشريح: ﴿بَابُ حُرُوفِ المَعَانِی﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د ادلّۆ اربعو او د ملحقاتو د ادلّۆ اربعو نه ، نو ددې ځائے نه بحث د حروف معاني ذکر کوې ، نو مصنف ﷺ اوئيل: ﴿فشطرٌ مِن مسائل الفقه﴾ دا دفع د سوال کوې چې اشتغال د مصنف ﷺ په بحث د حروف معاني باندې په لَایَعنی اشتغال دے ؛ ځکه دا د نحوي مسئلې دي؟ نو مصنف ﷺ جواب وکړو چې د فقه ګڼر مسائل پدې باندې مبنیٰ دي ، نو ځکه مصنف ﷺ ددې بحث دلته کوې ، ددې حروفو بعضې معاني خپلې راځې چې هغې ته معنیٰ حقيقی وائې او بعضې معاني يې خپلې نه راځې چې هغې ته معنیٰ مجازې وائې ، هم دا وجه ده چې صاحب د منار او صاحب د اصول الشاشی بحث د حروف المعانی د حقيقت او مجاز د بحث نه پس ذکر کوې ، خو زمونږ مصنف ﷺ د کتاب په آخر کښې ذکر کړه ؛ ځکه نُحات هم د حروفو بحث په آخر کښې کوې «**وللناس فيما يعشقون مذاهب**» حروف اوّلاً دوه/٢ قسمه دي **١ـ حروف مباني**: دا هغه دي چې د دې نه کلمات جوړيګې ، ديته حروف تهجّی او حروف الهجاء هم وائې ، دا ٢٩ حروف دي **٢ـ حروف معاني**: دا هغه دي چې دلالت کوې په معنیٰ باندې چې رسوې معاني د افعالو مدخول خپل ته ، حروف معاني دوه/٢ قسمه دي: **عامله** ، لکه: حروف جاره يا حروف مشبه بالفعل او **غير عامله** ، لکه: حروف عاطفه ، بيا د حروفو اطلاق پدې باندې تغليباً شوے دے ؛ ځکه پديکښې داسې کلمات هم دي چې هغه حروف نه دي ، لکه: اسماء شرط والجزاء يا اسماء ظروف ﴿و اكثرها وقوعاً﴾ سره دفع د بل سوال کوې چې حروف معاني خو ډير وو ، حروف عاطفه دې ولې مخکښې کړه؟ نو جواب يې وکړو چې دا په وقوع کښې زيات دي او استعمال يې هم ډير دے ؛ ځکه دا په اسماء او افعالو ټولو باندې داخليږې په خلاف د **حروف الجر** او **كلمات الشرط** باندې.

عطف په لغت کښې په معنیٰ د میلان ا و رد کولو سره راځي ، مصطلح عطف کښې هم معطوف مائل کولے شي معطوف علیه ته او رد کولے شي په حکم کښې یا په حصول کښې ، په اصطلاح کښې عطف په دوه/۲ قسمه دے ۱ـ **عَطفُ المُفرَد عَلَی المُفرَد**: دا دیته وائي چې یو مفرد بل ته رد کړې په حکم کښې ۲ـ **عَطْفُ الجُملة عَلَی الجُلمَةِ**: چې یوه/۱ جمله بلې جملې ته رد کړې په حصول کښې او د عطف کولو مقصد اختصار وي ، حروف عاطفه ټول لس/۱۰ دي.

گر حروف عطف خواہی بے خلل　　　یاد گیر ان نظم میخواں در محل

واؤ فَـــاء ثُمَّ حَتّٰی نیز أَو　　　باء أَم وإِمَّا ولٰکِن لَا و بَل

مصنف ﷫ ابتداء د "واؤ" نه کوې ځکه دا په عطف کښې اصل دے ، وجه د اصالت دا ده چې عطف راځي دپاره د اثبات د مشارکت په درمیان د معطوف او معطوف علیه کښې ، او پدې باندې حرف واؤ دلالت کوې په خلاف د نورو حروفو عاطفؤ باندې چې په هغې کښې د دې مشارکت سره نور قیودات هم وي ، لکه: "فاء" کښې **تعقیب مع الأصل** وي ، "ثُمَّ" کښې **تعقیب مع التَّراخی** وي ، "واؤ" مطلق شو او دا نور مقیّد شو ، مطلق طبع کښې مقدّم وي نو وضع کښې هم مقدّم شو دپاره د دې چې وضع د طبع سره موافق شي.

﴿و هی لمطلق الجمع﴾ واؤ زمونږ په نزد باندې صرف جمع راولې په درمیان د معطوف ا ومعطوف علیه کښې په حکم کښې چې هغه اثبات دے یا نفی ، او مقارنت نه راولې په درمیان د معطوف او معطوف علیه کښې ، دې سره یې رد وکړو په امام ابویوسف ، امام محمد او امام مالک ﷫ باندې چې هغوئ وائي واؤ دپاره د مقارنت راځي ، او ترتیب پکښې هم نه وي ؛ پدې سره یې رد وکړو په بعضی اصحابو د امام شافعی ﷫ باندې چې هغوئ وائي دا راځي دپاره د ترتیب او پدې باندې عام اهل لغت والا هم دي ، چنانچه ابو علی هم داسې وائي ، سیبویه هم دا خبره په «**الکتاب**» کښې ذکر کړې ده او عبد القاهر صاحب هم دا خبره کړې ده ، دغه شان أئمة د فتوې هم پدې قول باندې دي ، البته که په یو ځائے کښې مقارنت یا ترتیب راغلے وي نو دا به د واؤ د وجې نه نه وي ، بلکه د نورو امورو د وجې نه به وي.

﴿و إنما ثبت﴾ سره دفع د سوال کوې ، سوال دا دے چې تا اوئیل "**واؤ**" راځي دپاره د مطلق جمع بغیر د تعارض نه مقارنت او ترتیب ته ، نو نقض دې راغلو پدې قول چې یو سړے د یوې خزې په باره کښې اوائي: «**إن نکحتها فهی طالق وطالق وطالق**» امام صاحب ﷫ وائي که دې سړې ددې خزې سره نکاح وکړو نو دا خزه خو غیر مدخول بها ده ، لهٰذا یو طلاق به واقع شي او د دویم/۲ دریم/۳ طلاق محل صالح نشته نو دا به لغو وي ؛ که دا د جمع دپاره وے او د ترتیب دپاره نه وے نو پکار دا وه چې دا دری/۳ واړه طلاق واقع شوې وے ، لکه: څنګه چې صاحبین ﷫ وائي؟ نو مصنف ﷫

جواب کوي چې پدې طلاقو کښې دا ترتيب د واؤ د وجه نه ، نه دے راغلے بلکه داددې وجه نه راغلے دے چې: «إن نکحتها شرط» دے او «فهى طالق وطالق وطالق» ددې دپاره جزاء ده داسې جزاء چې خپل مَابَعد ته محتاجه نه ده او جزاء په شرط باندې مرتب وې ، نو دا اوّل «طالق» پدې شرط باندې بِالذَّات مرتب دے ، ثاني په واسطه د طلاق اوّل باندې او ثالث په واسطه د طلاق اوّل او ثانې باندې مرتب دے ، نو دا ترتيب په کلام کښې پدې موجب باندې راغلو ، بيا دا قانون دے چې کوم شیء بالذات وي نو هغه اوّل راځي او بالواسطه دويم/۲ راځي ، لهٰذا بِالذات طلاق به اوّل واقع کيږي ، چې بِالذات طلاق واقع شو ؛ نو د بِالواسطله طلاقو دپاره محل باقي پاتې نه شو لهٰذا هغه به لغو وي او صاحبين ﷭ وائي: چې دا درى/۳ طلاق ددې شرط سره معلّق شوې دې معاً ، چې شرط موجود شو نو درى/۳ طلاق به واقع کيږي ، بيا دا اختلاف په درميان د امام صاحب او صاحبينو ﷭ کښې په هغه وقت کښې دے چې شرط مخکښې شی او جزاء وروسته شی ، او که جزاء مخکښې وه ، لکه: «فهى طالق وطالق وطالق إن نکحتها» نو بالإتفاق بيا درى/۳ طلاق واقع کيږي.

﴿و فی قول المولیٰ﴾ دا دفع د بل سوال ده ، سوال دا دے چې يو فضولي سړے دوه/۲ ونيځي په نکاح ورکړې بغير د إذن د مولیٰ نه ، عام ددې نه که په يو عقد سره وي او که په دوه/۲ عقدونو سره ؛ نو صحت د نکاح موقوف دے په إذن د مولیٰ يا په عتق د دغه دواړو وينځو باندې ، که مولیٰ دواړه آزادې کړې نو د دواړو نکاح صحيح کيږي ، که يوه/۱ يې آزاده کړه او دويمه/۲ يې نه وې آزاده کړې نو د آزادې نکاح صحيح شوه او د و ينځې هغه باطل دے ؛ ځکه چې حُره په نکاح کښې وي نو د وينځې سره نکاح نه صحيح کيږي ، کما قال النبی ﷺ: ﴿لاينکحالأمةعلیالحرةإلاالمملوك﴾[1] يا مولیٰ داسې اوائي: «أعتقت هٰذِه وهٰذه» نو پدې صورت کښې هم احناف وائي چې د اولی نکاح صحيح شو او د دويمې نکاح باطل ، که واؤ د ترتيب دپاره نه راتلے نو بيا پکار دا وه چې ددې دواړو نکاح صحيح وے؟ مصنف ﷺ جواب کوي حاصل د جواب دا دے چې دلته په موجب د "واؤ" باندې ابطال د نکاح د دويمې نه دے راغلے ، بلکه دا د يو بل قانون د وجه نه راغلے دے ، هغه دا چې کله يو کلام ذکر شي او آخر د کلام د اوّل دپاره مغيّر نه وي ؛ نو پدې وقت کښې دا اوّل کلام په دويم/۲ باندې نه وي موقوف او که آخر د کلام اوّل لره مغيّر وو ؛ نو بيا به دا اوّل/۱ کلام په دويم/۲ باندې موقوف وي ، دويم/۲ کلام به ورلره موقوف عليه وي ، پدې مقام کښې «أعتقت هٰذه» اوّل کلام دے او «وهٰذِه» دويم/۲ کلام دے او دا دويم/۲ کلام د اوّل دپاره مغيّر نه دے ، لهٰذا عتق د اولی مخکښې واقع شو په تلفظ کښې او په دويمه/۲ باندې تلفظ نه وو شوے چې د هغې نکاح پدې باندې موقوف وه ؛ نو

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة (۳/ ٤٦٧).

داسی نکاح که موقوفي وې او که اصلي وې خو چې کله حُره په نکاح کښې وې؛ نو د وينځی نکاح باطليګي.

بِخِلَافِ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الفُضُولِيُّ أُخْتَيْنِ فِی عَقْدَتَيْنِ، فَقَالَ: أَجَزْتُ هٰذِه وَهٰذِه حَيثُ بَطَلَا جَمِيعاً؛ لِأَنَّ صَدْرَ الكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَإِذَا اِتَّصَلَ بِه آخِرُه سُلِبَ عَنْهُ الجَوازُ فَصَارَ آخِرُه فِی حَقِّ أَوَّلِه بِمَنزَلَةِ الشَّرْطِ وَالإِسْتِثْنَاءِ، وَقَدْ تَدْخُلُ الوَاوُ عَلٰی جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَاتَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِی الخَبَرِ، وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوله: هٰذِه طَالِقٌ ثَلَاثاً وَ هٰذِه طَالِقٌ أَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً؛ لِأَنَّ الشِّرْكَةَ فِی الخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِإِفْتِقَارِ الكَلَامِ الثَّانِی إِذَا كَانَ نَاقِصاً، فَإِذَا كَانَ كَامِلاً فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيلُ الشِّرْكَةِ؛ وَلِهٰذَا قُلنَا: إِنَّ الجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الأُولٰی فِيمَا تَمَّ الأُولٰی بِعَينِه، حَتّٰی قُلنَا فِی قَولِه: «إِنْ دَخَلتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ» أَنَّ الثَّانِی يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ بِعَينِه وَلَايَقْتَضِی الإِستِبْدَادَ بِه كَأَنَّه اَعَادَه، وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَيهِ فِی قَولِه: «جَاءَنِی زَيدٌ وَعَمرو» ضَرُورَةَ أَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِی مَجِئٍ وَاحِدٍ لَا يُتَصَوَّرُ

ترجمه: *په خلاف د هغې چې کله په نکاح سره ورکړي يو فضولي سړے دوه/٢ خويندې په دوه/٢ عقدونو کښې، پس دا سړے اوائي: «**أَجَزْتُ هٰذِه وهٰذِه**» پدې حيثيت چې دا دواړه نکاحونه باطل دي په جمع؛ ځکه اوّل سر د کلام وضع شوې ده دپاره د نکاح او کله چې متصل شی ددې سره آخر ددې نو سلب شو ددې جواز، پس وګرځيدو آخر ددې په حق د اوّل کښې په منزله د شرط او استثناء سره په تغير کښې او کله کله داخليږي واؤ په جملة كاملة په خبر خپل سره، پس نه واجبوي مشاركت په خبر خپل کښې، لکه: دا قول د سړي «**هٰذِه طالق ثلاثا وهٰذِه طالقٌ**» يقيناً دويمه خزه طلاقيګي په يو/١ طلاق سره؛ ځکه شرکت په خبر کښې واجب وو د وجه د افتقار د کلام ثانی نه اوّل ته په هغه وقت کښې چې دا کلام ثانی ناقص وي او ددې وجې نه مونږ وايو جملة ناقصة به شريک وي د اولی سره په هغه څه کښې چې تماميږي په هغې سره اولیٰ بنفسه، حتّٰی چې مونږ وايو پدې قول د سړي کښې چې خزې ته اوائي: «**إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق**» يقيناً دا دويم طلاق تعلق ساتي د دغه شرط سره بعينه او تقاضا نه کوي د استقلال د دغی شرط سره چې ګني ګويا کښې ده دا شرط معاد کړے دے او يقيناً صيرورت به کيدے شي استقلال ته پدې قول کښې: «**جاءني زيدٌ و عمرو**» د وجه د ضرورت نه چې شرکت د دوو/٢ کسانو په **مَجِئ** واحد کښې په تصوّر کښې نه شي راتلے*

تشريح: ﴿بخلاف ما إذَا زوَّجه﴾ دا دفع د بل سوال کوي، سوال دا دے چې کوم قانون تاسو د امتينو په نکاح کښې ذکر کړو نو که يو فضولي سړے دوه/٢ خويندي په نکاح سره ورکړي بل يو سړي ته په جدا جدا عقد سره، چې کله هغه سړے خبر شی ددې عقد نه نو داسی اوائي: «**أجزت هٰذِه وهٰذِه**» نو بناء بر قياس په دغه أمتينو باندې بايد چې نکاح د اولی صحيح شی او نکاح د دويمی باطل شي، حالانکه تاسو وايی چې د دواړو نکاح باطل دے پدې طريقی سره په إذن کولو باندې، وجه د فرق څه ده؟ نو مصنف ﷺ جواب کوي، حاصل د جواب دا دے چې مخکښې دا قانون ذکر شو چې په کوم

كلام كښې دويم/۲ كلام اوّل لره مغيّر كوي نو په هغې كښې اوّل كلام موقوف عليه وي او دويم/۲ موقوف وي، دلته دا دويم/۲ كلام د اوّل كلام مغيّر دے پدې شان چې كه دې سړي داسې وئيلے وے: «**آجزت نكاح هٰذِه**» او بيا چُپ پاتې شوے وے، نو دا يوه/۱ نكاح صحيح كيدله؛ ځكه جمع بين الأختين په نكاح كښې نه راتله، خو چې دے چُپ نه شو نو «**آجزتُ هٰذِه**» ددې تقاضا كوي چې نكاح د اولى دې وشى او «**وهٰذِه**» ددې تقاضا كوي چې دا دې ونه شي، دا دويم/۲ د اوّل دپاره مغيّر شو، لهٰذا د دوئ په درميان كښې علاقه د موقوف او موقوف عليه راغله او موقوف موقوف عليه په يوه/۱ زمانه كښې موجوديږي، نو دا «**هٰذِه**» اوّل او ثاني په يوه/۱ زمانه كښې شو، جمع بين الأختين راغله او جمع بين الأختين ناجائز وي، لهٰذا ددې كلام مثال په تغير كښې پشان د شرط او اسثناء شو، لكه: څنګه چې په شرط سره تنجيز ختميږي او په استثناء سره هم په مخكښې كلام كښې تغير راځي او په شرط سره هم؛ نو د دويم/۲ كلام سره په اوّل كښې تغير راغلو، لهٰذا ددې قياس په أمتينو باندې جائز نه دے.

﴿و قد تدخل الواو﴾ ددې ځائے پورې تفصيل د **عَطْفُ الْمُفرد عَلَى الْمُفرد** وو، ددې ځائے نه مصنف ﷫ تفصيل د **عَطفُ الجُملَة عَلى الجُملَة** كوي، ددې پوره تفصيل په **علم البلاغة** كښې دے چې عطف د جملې په جملة باندې وي نو د دواړو جملو په درميان كښې به كمال اتصال هم نه وي او كمال انقطاع به هم نه وي، شبهة د كمال اتصال او شبهة د كمال انقطاع به هم نه وي، بلكه مِنْ وجه به اتصال وي او مِنْ وجه به انقطاع وي، بيا دا عطف كله د جملې كاملې وي په كاملة او كله د جملې ناقصې وي په كاملة باندې، كاملة هغې ته وائي چې مُفيد دپاره د فائدې وي او ناقصة هغې ته وائي چې مفيد دپاره د فائدې نه وي تر څو چې بل جزء د هغې سره نه وي يو ځائے شوے، دلته مصنف ﷫ ددې بيان كوي چې كله "واؤ" داخليږي په جملة كاملة، چې دا كاملة وي په خبر خپل سره او دويمه/۲ جملة به د اولى سره په خبر كښې شريكه نه وي، لكه: يو سړے اوائي: «**هٰذه طلاق ثلاثاً وهٰذه طالق**» اوله جملة هم تامة ده او دويمه/۲ جملة هم تامة ده، حكم ددې دا دے چې اوله خزه به طلاقيږي په درى/۳ طلاقو سره او دويمه/۲ به په يو طلاق سره طلاقيږي؛ ځكه شركت په هغه وقت كښې راځي چې كلام ثاني محتاج وي كلام اوّل ته، او إفتقار په هغه وقت كښې راځي چې كلام ثانى ناقص وي او دلته كلام ثاني كامل دے، لهٰذا دليل د شركت ختم شو چې هغه افتقار دے.

﴿و لهٰذا قلنا﴾ سره تفريع كوي پدې باندې، چې ثبوت د شركت د افتقار د وجې نه كيږي نو جملة ناقصة به شريک وي د اولي جملې سره په هغه څه كښې چې جملة اولىٰ په هغې باندې بنفسه تماميږي، پدې قانون باندې اوس تفريع كوي چې يو سړے خزې ته اوائي: «**إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق**» دا دويم/۲ طلاق د دغه شرط سره بعينه تعلق ساتي او تقاضا د استقلال نه كوي چې

ګني داسي اوئيلے شي: «**إن دخلت الدار فأنت طالق إن دخلت الدار فأنت طالق**» بلکه دا يو شرط دے او که مونږ دا مستقل شرط اوايو نو دا بيا دوه/۲ شرطونه شو ، د دې قول فائده پديکښې را وځي چې دا وروسته جزاء به ددې اوّل شرط سره بعينه معلق شي او که ددې دپاره مستقل شرط وې ؛ نو دا دويمه/۲ جزاء بعينه د اول سره نه معلق کيږي ، ثمره پدې قول کښې ده چې: يو سړے خپلې خزې ته اوائې: «**کلما حلفت بطلاقه فأنت طالق**» او بيا خزې ته اوائې: «**إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق**» دلته که مونږ مستقل شرط ونه وايو ، نو يو طلاق واقع کيږي ؛ ځکه دا يو يمين دے او که مستقل شرط اوايو نو دوه/۲ يمينه شو ، دوه/۲ طلاقه به واقع کيږي ، لهٰذا پدې صورت کښې مونږ نه يو **محتاج** بل شرط راويستلو ته ، بلکه دغه يو شرط پورې دا دواړه متعلق دي ؛ ځکه تقدير د شرط ته د ضرورت په وقت کښې صيرورت کيدے شي او ضرورت زمونږ په يو شرط سره پوره کيږي.

اعتراض: څه وجه ده چې په «**جاءني زيدٌ وعمرو**» کښې تاسو مستقل فعل را اوباسئ ، دا خو هم کلام مستقل نه دے ، وجه د فرق څه ده؟ مصنف ﷺ جواب کوې ، چې «**جاءنى زيدٌ وعمرو**» کښې **مجيئت** دے او **مجيئت** د زيد او عمرو جدا جدا دے ، ددې **مجبورئ** د وجې نه مستقل فعل را اوباسو.

وَقَد يُسْتَعَارُ الوَاوُ لِلحَالِ بِمَعنَى الجَمْعِ أَيضاً؛ لِأَنَّ الحَالَ تُجَامِعُ ذَا الحَالِ قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾[1] أى: وَ أَبْوَابُهَا مَفْتُوحَةٌ، وَقَالُوا فِى قَولِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ: «أَدِّ إِلَيَّ أَلفاً وَ أَنْتَ حُرٌّ» «وَلِلحَربِى إِنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ» إِنَّ الوَاوَ لِلحَالِ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ العَبْدُ إِلَّا بِالأَدَاءِ وَلَايَأمَنَ الحَرْبِىُّ مَالَمْ يَنْزِلْ

ترجمه: *او کله کله **مجازې** طريقې سره مستعار کيدے شي واؤ دپاره د حال په معنٰى د جمع هم دا رنګې ؛ ځکه حال جمع کيږي د ذوالحال سره ، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ معنٰى: او دروازې ددې به کهولاؤ کړے شوې وې او دې خلقو وئيل دې په قول د رجل کښې چې خپل غلام ته اوائې: «**أدِّ إلىَّ ألفاً وأنت حُرٌّ**» او حربي ته اوائې: «**إنزل وأنت آمن**» يقيناً دا "واؤ" دپاره د حال دے ، حتّٰى چې نه شي آزاديدلے عبد مګر په اداء کولو سره او نه شي په امن کيدلے حربى تر څو چې راکوز شوے نه وې*

تشريح: ﴿و قد يستعار﴾ غرض د مصنف ﷺ معنٰى **مجازې** د "واؤ" ذکر کول دې ، چې کله کله واؤ **مجازې** طريقې سره مستعمليدے شي دپاره د حال ، نو واؤ په معنٰى د عطف سره حقيقت او په معنٰى د حال سره **مجاز** دے ، علاقه د دوئ په مينځ کښې د جمع ده ، څنګه چې واؤ معطوف د معطوف عليه سره جمع کوې نو دغه شان حال هم د ذو الحال سره جمع کيږي ، کما قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾[2] دلته دا واؤ دپاره د حال دے او حال قيد وې دپاره د عامل د ذوالحال ، معنى

[1] سورة الزمر ، الأية: ٧٣.
[2] سورة الزمر ، الأية: ٧٣.

دا مَجِئ د دوئ به په داسي حال کښي وي چي دروازې به ورته کهولاؤ شوي وي يا لکه مالک خپل غلام ته اوائي: «أَدِّ إِلَيَّ الفاً وأنت حرٌّ» يا حربي ته اوئيلے شی: «أنزل وأنت حُرٌّ» پدې دواړو کښي دا واؤ دپاره د حال دے ، لهٰذا غلام به هله آزاديږي چي اداء د ألفؤ وکړي او حربي ته به أَمَنْ هله ميلاويږي چي نزول وکړي ؛ ځکه واؤ حاليه پشان د شرط دے ، لهٰذا اداء د الفؤ شرط شوه دپاره د حُريت او نزول د حربي شرط شو دپاره د أَمَنْ.

اعتراض: هر کله چي تا حال پشان د شرط کړو نو بيا خو پکار دا ده چي دا په مضمون د عامل باندې مقدّم وي ؛ ځکه شرط مخکښي يي او مشروط وروسته وي ، چي دا په مضمون د عامل مقدّم شو نو د «وأنت حرٌّ» معنٰى به دا شی چي دا حُريت به مخکښي وي او اداء د الفؤ به وروسته وي ، دغه شان د «وأنت آمن» مطلب به دا وي چي أَمَنْ به مخکښي وي او نزول به وروسته وي ، حالانکه خبره بالعکس ده؟ **جواب**: ١ـ دا کلام بناء دے په قلب باندې «أى: كُنْ حُرْ وأنت مُؤدٍّ الفاً» «أى: كن آمن وانت نازل» ٢ـ دا حال مقدّره دے ، کما فى قوله تعالىٰ: ﴿فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾[1] ٣ـ دا جملة حالية قائم ده په مقام د جواب امر«أى: أدِّ إلىَّ الفاً تَصِرْ حُرًّا» «أى: انزل تَصِر آمنا» ٤ـ دا حال وصف دے او اداء د الفؤ موصوف ، صفت د موصوف نه وروسته راځي.

وَأَمَّا الفاءُ فَإنَّهَا لِلْوصْلِ وَالتَّعْقِيبِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِه: «إِنْ دَخَلتِ هٰذِه الدَّارَ فَهٰذِه الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ» إِنَّ الشَّرْطَ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الأُولىٰ مِنْ غَيرِ تَرَاخٍ، وَقَدْ تَدْخُلُ الفَاءُ عَلَى العِلَلِ إِذَا كَانَ ذٰلِکَ مِمَّا يَدُومُ فَيَصِيرُ بِمَعنَى التَّرَاخِی، يُقَالُ: «أَبْشِرْ فَقَدْ أَتَاکَ الغوثُ» وَلِهٰذَا قُلنَا فِيمَن قَالَ لِعَبْدِه: «أَدِّ إِلَيَّ أَلفاً فَأَنْتَ حُرٌّ» أَنَّه يَعْتِقُ لِلحَالِ؛ لِأَنَّ العِتْقَ دَائِمٌ فَأَشْبَهَ المُتَرَاخِیَ

ترجمه: *او هر چي "فاء" ده نو دا راځي دپاره د وصل او تعقيب ، او ددې وجه نه مونږ وايو په باره د هغه چا کښي چي اوائي خپلې خزې ته «إن دخلتِ هٰذه الدار فهٰذه الدار فأنتِ طالق» يقيناً شرط دا دے چي داخل شي دا خزه دويم/٢ کور ته پس د اول نه بغير د تراخى نه ، او کله کله داخليږي "فاء" په معلول باندې په هغه وخت کښي کله چي وي وجوب د دغه عللو دائم ؛ نو ګرځي دا په معنٰى د تراخى سره ، وئيلے شی: «أبشر فقد أتاک الغوث» او ددې وجه نه مونږ وايو په باره د هغه چا کښي چي اوائي خپل غلام ته «أدِّ إلىَّ الفاً فأنت حُرٌّ» يقيناً دا عبد فِي الحال آزاد شو ؛ ځکه عتق دائم دے ، نو دا مشابه شو د متراخي عن الحکم سره*

تشريح: ﴿و أما الفاء﴾ کله چي فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د يو حرف دحروفو عاطفؤ نه نو شروع يي وکړه په تفصيل د دويم/٢ حرف باندې د حروفو عاطفؤ نه چي "فاء" ده ، د "فاء" په معنٰى کښي

---

[1] ايضا.

درى/٣ خبرې دي، يو/١ دا چې جمع به راولې په درميان د معطوف او معطوف عليه كښې، دويم/٢ په ترتيب سره به جمع راولې او دريم/٣ وصل؛ چې دا معطوف به د معطوف عليه نه وروسته راځي متصل بغير د تراخی نه ﴿و لهٰذا قلنا﴾ سره پدې باندې تفريع كوې چې يو/١ سړے خپلې خزې ته اوائې: «**إن دخلت هٰذه الدار فهٰذه الدار فأنت طالق**» نو دا سړے به هله په قسم كښې حانث كيږي چې درى/٣ خبرې موجود شي؛ يو/١ دا چې خزه دواړو كورونو ته ننوځي، دويم/٢ اوّل ته مخكښې ننوځي او بيا دويم/٢ ته ننوځي او دريم/٣ دا چې دويم/٢ كور ته به متصل ننوځي بغير د تراخی نه، كه پدې درى/٣ خبرو كښې يوه/١ هم نه وه موجود نو دا سړے نه حانث كيږي او خزه پرې نه طلاقيګي.

﴿و قد تدخل الفاء﴾ معنٰی مجازې د فاء ذكر كوې، حقيقت د فاء خو دا دے چې هر كله دا د تراخی دپاره راځي نو دا دې په احكامو داخل شي، په عِلَلُو دې داخل نه شي؛ ځكه حكم وروستو وې او د "فاء" معنٰی كښې هم وروستو والے دے او علل مخكښې وې معلول وروسته وې، ليكن كله كله دا "فاء" په علت باندې هم داخليږي، خو هغه علت چې د معلول د وجود نه مخكښې هم وي او چې كله معلول موجود شي نو بيا هم وي، پدې معنٰی سره پكښې تراخې راغله ددې وجې نه دخول د "فاء" پرې صحيح شو، او كه علت داسې وو چې د معلول د وجود نه وروسته باقې نه پاتې كيدو نو بيا پرې دخول د "فاء" نه صحيح كيږي؛ ځكه د تراخی معنٰی پكښې نه راځي، د دې دپاره مثال لكه دا قول چې: «**أبشر فقد أتاک الغوث**» دلته دا إتيان د غوث علت دے، **إبشار** معلول دے، "فاء" داخل شو ده په علت باندې؛ ځكه غوث او امداد كونكے د **إبشار** نه مخكښې هم وې او وروسته هم وې، پدې معنٰی سره پديكښې تراخې راغله.

اعتراض: إتيان خو يو امر آنی دے ختميګي، دوام پكښې نشته؟ **جواب**: إتيان امر آني دے خو دا چې د كوم ذات سره تعلق ساتې نو هغه آني نه دے، بلكه زماني دے.

﴿ولهٰذ قلنا فيمن قال﴾ سره تفريع كوې چې يو سړے خپل غلام ته اوائې: «**أَدِّ إِلَيَّ الفاً فأنت حُرٌّ**» دلته دا حُريت علت دے او آزادي ورلره معلول، دا غلام فی الحال آزاد شو او د خول د فاء پرې ځكه صحيح شو چې دا حُريت دائم دے، چې دائم دے نو د تراخی سره يې مشابهت راغلو، ګويا كښې د حكم نه دا وروسته راغلو.

وَأَمَّا ثُمَّ فَلِلعَطْفِ عَلىٰ سَبِيلِ التَّرَاخِی، ثُمَّ إِنَّ عِنْدَ أَبِی حَنِيفَةَ رحمه الله التَّرَاخِی عَلىٰ وَجْهِ القَطْعِ كَأَنَّه مُستَانَفٌ حُكْماً قَولاً بِكَمَالِ التَّرَاخِی وَعِندَ صَاحِبَيهِ اَلتَّرَاخِی فِی الوُجُودِ دُونَ التَّكَلُّمِ، بَيَانُه فِيمَنْ قَالَ لِإِمْرَأَتِه قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا: «أَنتِ طَالِقٌ

ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ» قَالَ اَبُوحَنِيفَةَ رح يَقَعُ الأَوَّلُ وَيَلْغُوا مَابَعْدَهُ كَأَنَّه سَكَتَ عَلَى الأَوَّلِ، وَقَالَا: يَتَعَلَّقْنَ جُمْلَةً وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ، وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَى الوَاوِ قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[1]

ترجمه: *او هر چې لفظ د ثُمَّ دے نو دا راځي دپاره د عطف په طريقه د تراخئ او ورستو والې سره ، بيا يقيناً په نزد د امام ابوحنيفة رحمه الله دا تراخي په طريقه د كمال باندې ده ، ګويا كښې دا كلام سر دوباره كلام دے حُكماً د وجې د قول كولو نه په كمال تراخئ سره ، او په نزد د صاحبينو رحمهما الله تراخې په وجود كښې ده نه په تكلّم كښې ، بيا دا اختلاف په باره د هغه چا كښې دے چې اوائې خپلې خزې ته مخكښې د دخول نه په دغه خزه باندې «**أنت طالق ثمّ طالق ثُمَّ طالق إن دخلت الدار**» وئيل دې امام ابوحنيفة رحمه الله واقع كيږي اوّل طلاق او مَابَعد به لغو وي ، ګويا كښې دا قائل ساكت شوے دے په اوّل باندې او صاحبين رحمهما الله وائي متعلق كيږي په دغه شرط پورې ټول او نازليږي به په ترتيب سره ، او كله كله په طريقه د استعارې سره استعماليدے شى كلمه د "ثُمَّ" په معنىٰ د "واؤ" باندې ، الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾*

تشريح: ﴿و أما ثُمَّ﴾ كله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصيل د دوو/٢ حروفو عاطفؤ نه نو شروع يې وكړه په تفصيل د دريم/٣ حرف باندې چې "ثُمَّ" دے ، ددې په معنىٰ كښې هم درى/٣ خبرې دې ؛ يو/١ دا چې جمع به راولي په درميان د معطوف او معطوف عليه كښې ، دويم/٢ جمع به راولي په ترتيب سره او دريم/٣ دا ترتيب به په طريقه د تراخئ سره وي ، لكه: «**جاءنى زيدٌ ثُمَّ عمرٌو**» ددې معنىٰ دا چې زيد او عمر دواړه جمع شوي دي په مجيئت كښې ، او زيد مخكښې دے په مَجيئت كښې او عمرو وروسته دے او مَجيئت د عمرو كښې تراخي ده ، كه زيد او عمرو دواړه نه وو راغلي يا يو راغلے وو دويم نه وو راغلے يا دواړه راغلي وو خو عمرو مخكښې او زيد وروسته يا دواړه راغلي وو ، زيد مخكښې او عمرو وروسته ، ليكن په مينځ كښې تراخي نه وي ، عمرو متصل راغلے وو ؛ نو پدې ټولو صورتونو كښې دا قول كاذب ګرځي.

﴿ثُمَّ أن عند ابى حنيفة رح﴾ ددې ځائے نه اختلاف ذكر كوي په درميان د امام صاحب او صاحبينو رحمهما الله كښې ، هغه دا چې د امام صاحب په نزد "**ثُمَّ**" كښې تراخي ده كاملاً، او د صاحبينو په نزد باندې تراخي كاملاً نه ده ، تراخي كاملاً مقصد دا چې معطوف د **ثُمَّ** په لفظ او حكم دواړو كښې مؤخر وي او صاحبين رحمهما الله صرف په وجود او حكم كښې تأخير وائي ، په لفظ كښې تأخير نه وآئي بلكه په لفظ كښې اتصال وائي ، دليل د امام صاحب رحمه الله دا دے چې تراخي مطلق ذكر ده او شيء چې مطلق ذكر شي نو رجع يې فرد كامل ته كيږي او فرد كامل په تراخئ كښې تراخي وجوداً او لفظاً دواړه

---

[1] سورة البلد ، الأية:١٧.

ده ، نو گويا دا کلام مستأنف شو حکماً د وجه د قول کولو نه په کمال تراخي سره ؛ ځکه دا کلمه د **ثُمَّ** وضع شوې ده د تراخی مطلق دپاره ، لهٰذا کامل به ترې مراد اخلي او کامل هغه دے چې په تکلّم او وجود دواړو کښې وي او که صرف په وجود کښې وي ، نو دا مِنْ وجه ثابت ده او مِنْ وجه ثابت نه ده ؛ نو کمال پکښې نه راځي او د صاحبينو دليل دا دے چې په تکلّم کښې دا معطوف د **ثُمَّ** د معطوف عليه ددې سره متصل دے په ظاهر کښې ؛ ددې وجه نه مونږ په تکلّم کښې تراخي نه شو وئيلے ، وجه دا ده چې کله يو سړے تکلّم وکړي او بيا چُپ پاتې شي ، پس د هغې نه بل کلام شروع کړي ، نو دا مونږ په ماقبل باندې نه شو عطف کولے ، نو دلته هم که مونږ دا تراخی په تکلّم کښې اوايو نو سکوت راځي ، لهٰذا په تکلّم کښې به اتصال وي تراخي به نه وي.

﴿وبيانه﴾ ثمره د اختلاف ذکر کوي ، چې يو سړے خپلې خزې ته اوائي: «**انت طالق ثُمَّ طالق ثُمَّ طالق إن دخلت الدار**» د امام صاحب ﷫ په نزد چې کله دا خزه کور ته ننوته ، نو يو طلاق واقع کيږي ، چې کله يو طلاق واقع شو نو دا خزه پدې سره بائنه وګرځيده ؛ ځکه غير مدخول بها ده او عدت پرې هم نشته ، دا اوّل طلاق په آخر باندې موقوف نه دے ، چې موقوف نه دے نو دا واقع شو د سکوت د وجې نه او د وروستنی دوو/۲ دپاره محل صالح نه وو نو هغه لغو شو او صاحبين ﷫ وائي دا ټول طلاق به متعلق کيږي په دغه شرط پورې ؛ ځکه هغوئ صرف په وجود کښې تراخی وائي په تلفّظ کښې نه وائي ، تلفّظ د وروستو او مخکښې د يو بل سره متصل دے ، چې دا په لفظ کښې متصل شو ؛ نو دا به ټول تعلق د دغه شرط سره ساتي ، چې خزه کور ته ننوته او مدخول بها نه وه ، نو طلاق به په ترتيب سره واقع کيږي ، چې اوّل واقع شي ، نو دا خزه په يو طلاق سره بائينه شوه ؛ ځکه غير مدخول بها ده او عدت پرې هم نشته ، د آخرې دوه/۲ طلاقو دپاره محل صالح پاتې نه شو لهٰذا هغه به لغو وي ، خو دا په هغه وقت کښې چې شرط مؤخر شي او که شرط مقدّم شوے وي او داسې الفاظ اوائي: «**إن دخلت الدار فأنت طالق ثُمَّ طالق ثُمَّ طالق**» نو اولنے به د شرط سره معلق کيږي او دويم/۲ به واقع کيږي او دريم/۲ لغو کيږي په غير مدخول بها کښې او که مدخول بها وي نو په هغې کښې که شرط مقدّم وي او که مؤخر وي ، په ټول صورتونو کښې به دا معلق کيږي د دغه شرط سره.

﴿و قد تستعار﴾ معنٰی مجازې د "**ثُمَّ**" ذکر کوي ، چې کله کله دا په طريقی د مجاز سره په معنٰی د واؤ باندې هم استعماليږي ، په هغه وقت کښې چې د **ثُمَّ** په معنٰی حقيقی باندې عمل ممکن نه وي. "**واؤ**" راځي دپاره د مطلق جمع بغير د لحاظ د مقارنت او ترتيب نه ، نو **ثُمَّ** هم کله کله راځي دپاره د مطلق جمع بغير د لحاظ د مقارنت او ترتيب نه ، الله سُبۡحَانَهُ‌وَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ دلته **ثُمَّ** په خپله معنٰی نه صحيح کيږي ؛ ځکه د **ثُمَّ** معنٰی حقيقی که مونږ واخلو نو ددې دا مقصد شو

چې "**فک د رقبة**" او "خوراک ورکول مسکین" ته ، که څوک د ایمان نه مخکښې هم دا کارونه وکړي ، نو دیته به اجر او ثواب میلاویږي ، حالانکه د ایمان نه مخکښې پدې اجر او ثواب نشته.

وَأَمَّا بَل فَمَوْضُوعٌ لِإِثْبَاتِ مَابَعْدَهُ وَالإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ، يُقَالُ: «جَاءَنِى زَيدٌ بَل عَمرٌو» وَقَالُوا جَمِيعاً فِيمَن قَالَ لِإِمْرَأَتِه قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا: «إِن دَخَلتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلِ ثِنْتَينِ» أَنَّه يَقَعُ الثَّلْثُ إِذَا دَخَلتِ الدَّارَ بِخِلَافِ العَطْفِ بِالوَاوِ، وَعِندَ أَبِى حَنِيفَةَ رحمه الله؛ لِأَنَّه لَمَّا كَانَ لِإِبْطَالِ الأَوَّلِ وَ إِقَامَةِ الثَّانِى مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَتِه إِتِّصَالُ الثَّانِى بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ بِشَرْطِ إِبْطَالِ الأَوَّلِ وَلَيْسَ فِى وُسْعِه ذٰلِکَ وَفِى وُسْعِه إِفْرَادُ الثَّانِى بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِه بِغَيرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ الحَلْفِ بِيَمِينٍ فَيَثْبُتُ مَا فِى وُسْعِه

ترجمه: *او هر چې لفظ د "بَل" دے نو دا وضع شوے دے دپاره د اثبات په طریقه د تدارک سره د ما بعد د بل ، او دپاره د اعراض د هغه څه نه چې ددې نه مخکښې وي ، وئیلے شي: «**جَاءَنِى زَيدٌ بَلْ عَمرٌو**» او وئیل دي أئمؤ ثلاثؤ زمونږ په جمع سره په باره د هغه چا کښې چې اوائي خپلې خزې ته مخکښې د داخلیدو نه په دغه خزه «**إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين**» یقیناً واقع کیږي درې/۳ طلاق کله چې ننوځی دا خزه کور ته ، په خلاف د عطف بالواؤ سره او په نزد د امام ابوحنیفة رحمه الله باندې ؛ ځکه لفظ د بل هر کله چې وو دپاره د ابطال د اوّل او دپاره د ودرولو د دویم/۲ په ځائے د اوّل باندې نو د لفظ "بل" تقاضا به دا وي چې دویم/۲ به د شرط سره متصل کوي بلا واسطه ، لیکن په شرط د باطلولو د اوّل سره او دده په طاقت کښې دا باطلول د اوّل نشته ، لیکن شته دده په طاقت کښې یواځې کول د دویم/۲ د شرط سره چې ددغه شرط سره متصل شي بغیر د واسطی نه ، نو ګرځي دا کلام په منزله د قسم په دوو/۲ قسمونو ؛ نو ثابتیږي هغه څه چې وي دده په طاقت کښې*

تشریح: ﴿وأما بل﴾ کله چې فارغ شو مصنف رحمه الله د تفصیل د درې/۳ حروفو عاطفؤ نه نو شروع یې وکړه په تفصیل د څلورم/۳ حرف عاطف باندې چې "**بَلْ**" دے ، چې کله یو معطوف په لفظ "بَلْ" سره عطف کړې ، نو دا به د ماقبل معطوف علیه اعراض کوي او ما بعد ددې "بَلْ" چې معطوف دے د هغې دپاره به اثبات کوي ، لکه: «**جاءنِى زيدٌ بل عمرٌو**» دا په هغه وقت کښې وئیلے کیږي چې کله یو سړے د عمرو د مجیئت خبر ورکوي ، نو دے پکښې خطاء شي د عمرو په ځائے باندې زید اوائي ، بیا چې کله ورته خطایي ظاهر شي نو داسې اوائي: «**بل عمرٌو**» نو دلته زید په حکم د مسکوت عنه کښې ګرځي ، دا په هغه وقت کښې چې: «**جاءنى زيدٌ**» نه پس کلمه د "**لا**" نه وي مستعمل شوې او که ددې نه پس کلمه د "**لا**" مستعمل شوې وه او داسې یې اوئیل: «**جاءنى زيد لا بل عمرٌو**» نو دا معطوف علیه په حکم د مسکوت عنه کښې نه ګرځي ، بلکه د معطوف علیه نه مجیئت نفی کوي او ثابتوي یې د معطوف دپاره چې عمرو دے.

﴿وقالو جميعاً﴾ سره پدې باندې مسئله تفريع کوې ، چې يو سړے خپلې خزې ته اوائې محکښې د دخول نه «إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين» نو بالإتفاق په نزد د أئمؤ ثلاثؤ باندې درى/۳ طلاق به واقع کيږي کله چې دا شرط موجود شى ، په خلاف د عطف چې داسي اوائې: «إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين» نو پدې صورت کښې بيا يو/۱ طلاق واقع کيږي ، وجه دا ده چې دا معطوف عليه ددې شرط سره تعلق بالذات ساتې او معطوف تعلق ساتې په واسطه د معطوف عليه باندې ، چې کله خزه کور ته ننوته او مدخول بها نه وه ، نو يو طلاق پدې باندې واقع شو چې بالذات دے او د وروستني دوو/۲ دپاره محل صالح نشته ؛ ځکه عدت پرې نشته ، لهٰذا هغه به لغو وې.

﴿لأنه لمّا كان﴾ سره ددې دپاره دليل ذکر کوې چې عطف په "بَلْ" سره وشى نو درى/۳ طلاق واقع کيږي ، حاصل د دليل دا دے چې ددې عطف مقصد دا دے چې: «أنت طالق» دغه حکم باطلوې او «بل ثنتين» د هغې په ځائے باندې قائم کړې او «إن دخلت الدار» شرط سره ددې اتصال راشي ، ليکن ددې طاقت نشته چې «أنت طالقٌ» باطل کړې ؛ ځکه دا انشاء د طلاقو ده او انشاء د طلاقو چې يو ځل واقع شي نو بيا نه واپس کيږي ، پدې خبره کښې دا عاجز شو او دويمه/۲ خبره چې «بل ثنتين» دے ، نو پديکښې دا طاقت شته چې ددې د يو شرط سره اتصال راشي ، ليکن بلاواسطه دا طاقت نه لرې د اتصال ، لهٰذا د دې دپاره به بل «إن دخلت الدار» را اوباسو ، نو گويا کښې دا داسي شو «إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة ، إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين» خو د اختصار د وجې نه دا دويم/۲ «إن دخلت الدار» ختم شوے دے او د هغې په ځائے باندې "بَلْ" قائم شوے دے ، چې کله شرط موجود شو نو ددې سره خو دا دواړه تعلق ساتې ، لهٰذا درى/۳ طلاق واقع شو.

> وَأَمَّا لٰكِنْ فَلِلإِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ، تَقُولُ: «مَا جَاءَنِي زَيدٌ لٰكِنَّ عَمْراً» غَيرَ أَنَّ العَطْفَ بِه إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ عِنْدَ إِتِّسَاقِ الكَلَامِ فَإِذَا اتَّسَقَ الكَلَامُ كَالْمُقِرِّ لَه بِالعَبْدِ «مَا كَانَ لِي قَطُّ لٰكِنَّه لِفُلَانٍ آخَرَ» تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالإِثْبَاتِ، حَتّٰى اِسْتَحَقَّهُ الثَّانِي وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمِائَةٍ، تَقُولُ: «لَا أُجِيزُه لٰكِنْ أُجِيزُه بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ» فَإِنَّه يَنْفَسِخُ العَقْدُ؛ لِأَنَّه نَفْيُ فِعْلٍ وَإِثْبَاتُه بِعَينِه فَلَمْ يَتَّسِقِ الكَلَامُ

ترجمه: *او هر چې لفظ د "لٰكِنْ" دے نو دا وضع شوے دے دپاره د استدراک پس د نفى نه ، ته اوائې: «ما جاءنى زيدٌ لٰكنَّ عمرٌو» ليکن عطف په لفظ د "لٰکن" خبره دا ده او بله نه ده دا صحيح کيږي په وقت د اتساق الکلام کښې او کله چې متسق وې کلام لکه هغه څوک چې د هغې دپاره اقرار بالعبد شوے وې او هغه اوائې: «ما كان لى قط لٰكِنَّه لفلان آخر» تعلق ساتې نفى د اثبات سره ، حتّٰى چې مستحق گرځي ددې دا ثاني او که داسي نه وې نو دا به سر دوباره کلام شروع کونکے وې ، پشان د هغه زنانه چې نکاح يې شوے وې په سل/۱۰۰ درهمه او هغه اوائې: «لا أُجيزه لٰكِن أُجيزه بِمائةٍ وخَمسِينَ»

پس دا فسخ کوې عقد ؛ ځکه دا نفی کول د يو فعل او ثابتول د دغه فعل دې بعينه چې نکاح ده ؛ نو کلام کښې اتساق او انتظام را نغلو*

تشريح: ﴿و أما لٰكِن﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصيل د څلورو/٤ حروف عاطفؤ نه نو شروع يې وکړه په تفصيل د پنځم/٥ حرف عاطف چې "**لٰكِنّ**" دے ، دا **مُخَفَّفْ** هم راځي ، دا د حروفو عاطفؤ نه دے عمل نه کوې او **مُشَدَّدْ** هم راځي ، چې د حروفو مشبه بالفعل نه دے عمل کوې ، معنٰى د دواړو استدراک راځي ، استدراک وئيلے شي دفع د توهم چې ناشي وې د کلام سابق نه ، چې د زيد او عمر په درميان کښې أشد تعلق وې او يو سړے اوائې: «**ما جاءنى زيد**» نو د سامع په ذهن کښې دا توهم راشي چې زيد نه دے راغلے نو عمرو به هم نه وې راغلے ، ددې **تَوَهُّم** دفع کولو دپاره اوئيلے شي: «**لٰكِن عمرٌو**» خو دا استدراک بعد النفى په هغه وقت کښې راځي چې **عطف المفرد على المفرد** شوے وې په "**لٰكِن**" سره او که **عطف الجمله على الجمله** وو نو دا بيا څنګه چې **بَعْدَ النَّفِى** راځي نو **بَعْدَ الإِثبات** هم راتلے شى.

﴿غير أن العطف﴾ دا د ماقبل نه استثناء کوې او استثناء منقطع ده ، "**غير**" په معنٰى د "**لٰكِن**" سره دے او غرض د مصنف ﷺ پدې عبارت سره شرطونه ذکر کول دې دپاره د عطف په "لٰكِن" سره ؛ ځکه "لٰكِن" د عطف دپاره راځي او استدراک معنٰى يې هم ده ، ليکن ددې د استعمال دپاره دوه/٢ خبرې شرط دې ، يو دا چې کلام کښې اتساق وې انتظام وې ، **يعنى مخکښې** کلام او وروسته کلام په ترتيب سره وې ، بعضى کلام د بعضى سره متصل وې او منفصل نه وې او دويم/٢ دا چې **محل** د اثبات غير وې د **محل** د نفى نه ؛ ځکه دا د نفى نه پس راځي ، نو نفى چې کوم **محل** ته متوجه وې هغې ته اثبات نه وې متوجه ؛ ځکه بيا لازميګې اجتماع د متنافيينو ، لکه: يو سړې د بل سړې دپاره اقرار وکړو چې دا غلام ستا دے او هغه اوائې: «**ما كان لى قطُّ لٰكِنَّه لفلان**» د ځان نه يې نفى کړو او د فلان دپاره يې ثابت کړو ، پدې کلام کښې اتساق شته ؛ ځکه دا کلام د يو بل سره متصل شوے دے او دويم/٢ شرط پکښې هم موجود دے چې نفى متوجه ده جدا طرف ته او اثبات متوجه دے جدا طرف ته ، لهٰذا غلام به د **مُقِرْ لَهُ** نه وې بلکه د فلان به وې ، اګر چې دې سړې د **مُقِرله** دپاره اقرار کړے دے ، ليکن **مُقِرله** دا اقرار د ځان نه نفى کړو او د فلان دپاره يې ثابت کړو او که دا دوه/٢ شرطونه پکښې نه وو نو دا بيا کلام مستأنفه ګرځي ، لکه: د يوى/١ عاقلې بالغې حُرې زنانه نکاح په سل/١٠٠ درهمه باندې وکړے شو ، چې کله ديته پته ولګيده نو داسى اوائې: «**لا أُجيزه لٰكِن اجيزه بمائة وخمسين**» دلته يو/١ شرط موجود دے چې کلام کښې اتصال دے ، ليکن دويم/٢ شرط نشته چې نفى به متوجه وې يو شىء ته او اثبات به متوجه وې بل شىء ته ، دې مقام کښې دا حُرّه نکاح نفى کوې او بيا يې واپس ثابتوې ، نفى چې کوم شىء ته متوجه ده نو هغې ته اثبات هم متوجه شو ، لهٰذا دا عقد به ختم

وي ؛ ځکه کله چې دې اوئيل: «**لٰكِن اجيزه بمائة وخمسين**» نو دا يې د خپل طرف نه يو عقد وکړو د ايجاب او فقط په ايجاب سره نکاح نه راځي ، بلکه قبول هم ضروري دے او دلته قبول نشته ، لهٰذا نکاح نه صحيح کيږي.

اعتراض: دې حُرّى خو نفى کړې ده د نکاح او بيا يې اثبات کړے د دغه نکاح مقيّد په قيد د «**مائة وخمسين**» سره ، نو نفى جدا شيء ته متوجه ده او اثبات جدا ته؟ **جواب:** دلته دا ضمير نکاح ته راجع دے او هر چې مهر دے نو دا يو تابع او زياتى کار دے په باب د نکاح کښې ، ددې وجه نه نکاح بغير د مهر نه هم صحيح کيږي ، ها...! که دې خزې داسې اوئيل: «**لا اجيزه بمائة لٰكِن اجيزه بمائة وخمسين**» نو بيا نکاح صحيح کيږي ؛ ځکه دا دواړه مقيّد شو په قيد باندې او کله چې يو کلام مقيّد شي په قيد سره او هغې ته نفى متوجه شى نو نفى د قيد کوي ، د مقيّد نفى نه کوي.

وَأَمَّا أَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ إِسْمَيْنِ أَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ أَحَدَ المَذْكُورَيْنِ، فَإِنْ دَخَلَتْ فِى الخَبَرِ أَفْضَتْ إِلَى الشَّكِّ، وَإِنْ دَخَلَتْ فِى الإِبْتِدَاءِ وَالإِنْشَاءِ أَوْجَبَتِ التَّخْيِيرَ، وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيمَن قَالَ: «هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا» إِنَّه لَمَّا كَانَ إِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الخَبَرَ أَوْجَبَ التَّخْيِيرَ عَلىٰ إِحْتِمَالِ أَنَّه بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ البَيَانُ إِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ إِظْهَاراً مِنْ وَجْهٍ، وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِه الكَلِمَةُ لِلْعُمُومِ فَتُوجِبُ عُمُومَ الأَفْرَادِ فِى مَوضِعِ النَّفْيِ وَعُمُومَ الإِجْتِمَاعِ فِى مَوضِعِ الإِبَاحَةِ؛ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَاناً أَوْ فُلَاناً يَحْنَثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا، وَلَوْ قَالَ: «لَا يُكَلِّمُ أَحَداً إِلَّا فُلَاناً أَوْ فُلَاناً» كَانَ لَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيعاً، وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنٰى حَتّٰى فِى نَحْوِ قَولِه «وَاللهِ لَا أَدْخُلُ هٰذِه الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هٰذِه الدَّارَ» حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الأَخِيرَةُ قَبْلَ الأُولىٰ إِنْتَهَتِ اليَمِينُ؛ لِأَنَّه العَطْفُ لِإِخْتِلَافِ الكَلَامَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَإِثْبَاتٍ وَالغَايَةُ صَالِحَةٌ؛ لِأَنَّ أَوَّلَ الكَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِيمٌ وَلِذٰلِکَ وَجَبَ العَمَلُ بِمَجَازِه

ترجمه: *او هر چې لفظ "أو" دے نو دا داخليږي په درميان د اسمينو يا فعلينو کښې پس شامليږي يو د مذکورينو ته ، که دا "أو" داخل شى په خبر کښې نو دا مفضي کيږي شک ته او که داخل شي په ابتداء او انشاء کښې نو واجبوي تخيير لره ، او د دې وجه نه مونږ وايو په باره د هغه چا کښې چې اوائي: «**هٰذا حُرٌّ أو هٰذَا**» دا قول هر کله چې ده انشاء احتمال لري د خبر ، نو واجبوي تخيير لره پدې احتمال چې دا بيان وي ، حتّٰى چې ګرځولے شوے بيان دده مِنْ وجه انشاء او مِنْ وجه اظهار او کله کله په ا ستعاره سره اغستلے شى کلمه د "أَوْ" دپاره د عموم په موضع د نفي يا اباحت کښې ، پس واجبوي عموم د افرادو په موضع د نفى کښې او واجبوي عموم الإجتماع په موضع د اباحت کښې او ددې وجه نه که چرته داسى قسم وکړي: «**لَا يُكَلِّمُ أَحَداً إِلَّا فُلَاناً أَو فُلَاناً**» نو جائز دي ددې دپاره چې خبري وکړي د دواړو سره په جمع او کله کله ګرځولے شى کلمه د "أَو" په معنٰى د "حتّٰى" سره ، لکه: پدې قول د سړي کښې چې اوائي: «**وَ اللهِ لَا أَدْخُلُ هٰذِه الدَّار أَوْ هٰذِه الدَّارَ**» ترديې که داخل شو وروستني کور ته مخکښې د اولني نه نو يمين دده سَر ته ورسيدو ؛ ځکه متعذر دے عطف د وجه د اختلاف د

کلامینو د نفی او اثبات نه او غایة صالحه ده ؛ ځکه اوّل د کلام منع دے او تحریم دے او ددې وجه نه واجب دے عمل په مجاز ددې لفظ*

تشريح: ﴿و أَمَّا أَوْ﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د تفصیل د پنځه/۵ حروفو عاطفؤ نه نو شروع یې وکړه په تفصیل د شپږم/٦ حرم عاطف باندې چې "أَوْ" دے ، "أَوْ" داخلیږې په درمیان د اسمینو یا فعلینو کښې ، که په دوه/۲ اسمینو داخل شوے وو نو په دغه دواړو کښې به یو مراد وې او که په دوه/۲ فعلینو داخل شوے وو نو لَا عَلَى التَّعيين به يو پدې دواړو کښې مراد وې ، بيا که "أَو" داخل شی په خبر نو شک ته مُفضِی کیږې ، خبر مقصد دا چې د اپه یو داسی کلام باندې داخل شو چې په هغې کښې خبر ورکول وې ، مُفضِي إِلَى الشَّک یې ځکه اوئیل چې د "أَوْ" معنٰی شک نه ده ، بلکه "أَوْ" راځې دپاره د تَنَاوُل أحد الأمرين ته لَا عَلَى التَّعيين ، لیکن دلته دا شک ددې خبریت د وجه نه پیدا شوے دے ، او که داخل شی په ابتداء یا انشاء کښې نو دا مُفضِي إِلَى الشَّک نه ګرځې بلکه مخاطب لره پکښې اختیار وې ، ابتداء مقصد دا چې په یو داسی کلام کښې راشي چې په هغې کښې خبر ورکول مقصود نه وې ، لکه: «اِضْرِب ، لَاتَضْرِبْ» او انشاء مقصد دا چې کلام انشائی وې ، لکه: «بِعْتُ واِشْتَرَيتُ»

﴿ولهٰذَا قُلنَا﴾ سره پدې باندې تفریع کوې ؛ چې "أَو" راځې دپاره د أَحَدُ الأمرين لَاعلى التَّعيين ، شک او تخییر پدیکښې د محل الکلام د وجه نه راځې نو که یو سړې داسی اوئیل: «هٰذَا حُرٌّ أَو هٰذَا» پدیکښې دا احتمال هم شته چې پدې کلام سره دے خبر ورکوې د هغه حُریت نه کوم چې ده مخکښې ورکړے وو ، نو پدیکښې شک دے چې حُریت یې واقع کړے دے که نه دے ، لیکن بل طرف ته ددې احتمال هم لرې چې دا انشاء شي ، چې کله دا دوه/۲ احتمالات پدیکښې شته نو مونږ به د دواړو لحاظ ساتو ، پدې شان چې دا شرعاً انشاء ده او حقیقتاً خبر دے نو ددې سړې نه به طلب د بیان کیدے شي ، بیا چې کله دے بیان وکړې نو هغه هم احتمال لرې چې دا انشاء شی شرعاً او احتمال ددې هم لرې چې دا د مخکینی خبرې دپاره یو بیان شی ، چې دا شرعاً انشاء ده نو د مولیٰ دپاره اختیار په آزادولو د هر واحد کښې شته ، لیکن پدیکښې احتمال د بیان هم شته نو داسی څیز به متعین کوې چې په هغې کښې صلاحیت د بیان وې او پدې باندې تهمت نه راځې په هغې کښې ، لهٰذا که د تکلّم نه جدا یو د غلامینو نه وفات شو او دے اوائې: چې زما ترې هغه مړ غلام مراد دے نو دا قول به معتبر نه وې ؛ ځکه پدیکښې تهمت راځې پدې باندې او لُغةً پدیکښې خبریت دے نو که دې سړې بیان نه کولو او دغه شان مجهوله خبره یې وکړه ؛ نو پدې باندې به زور کیدے شي په تعیین کولو باندې.

﴿وقد تستعار﴾ معنٰی مجازيِ د "أَوْ" ذکر کويِ ، چيِ کله کله کلمة د "أَوْ" په استعاره سره اغتسلے شي دپاره د عموم الأفراد په موضع د نفی یا اباحت کښېِ چيِ په موضع د نفی کښېِ ويِ نو واجبويِ **عموم الأفراد** ، لکه دا قول د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[1] او که په موضع د اباحت کښېِ ويِ نو بیا **عموم الإجتماع** واجبويِ ، لکه: «**جَالِسِ الحَسَنَ أَوْ بن سِيرِين**».

﴿ولهٰذا لو حلف﴾ سره پديِ باندیِ تفریع کويِ چيِ یو سړے داسی قسم وکړيِ: «**لا يُكَلِّمُ فُلَاناً أَو فُلَاناً**» نو دا به حانث کیږيِ کله چيِ خبريِ وکړيِ د یو دديِ دواړو سره ؛ ځکه دلته مقصود عموم الأفراد دے او که داسی اوائيِ: «**لَا يُكَلِّمُ أَحداً إِلَّا فُلَاناً أَو فُلَاناً**» دلته د عموم الإجتماع دپاره دے ، لهٰذا دا سړے دديِ دواړو سره خبريِ کولے شی او چيِ د دواړو سره يېِ خبريِ وکړيِ نو پديِ باندیِ نه حانث کیږيِ او که دا سړے تر مرګه پوريِ د دواړو سره خبريِ ونه کړيِ نو بیا حانث کیږيِ ، اوّل مثال د نفی دے او دویم/۲ مثال د اثبات دے.

﴿و قَد يُجعل﴾ دا بله معنی مجازيِ د "أَوْ" ذکر کويِ چيِ کله کله ګرځولے شي کلمه د "أَوْ" په معنٰی د "حَتّٰی" ، دا په هغه مقام کښېِ چيِ کله "أَوْ" په خپله معنٰی نه صحیح کیږيِ ، لکه یو سړے اوائيِ: «**والله لَا أَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّار أَوْ أَدخُلُ هٰذِهِ الدَّار**» دلته "أَوْ" په معنٰی د "حَتّٰی" دے «**أی: حتّٰى أَدخُل هٰذِهِ الدار**» که دا سړے دویم/۲ کور ته مخکښېِ داخل شو او بیا اوّل کور ته داخل شو نو نه حانث کیږيِ او که اوّل کور ته مخکښېِ داخل شو نو بیا حانث کیږيِ او عطف دلته ځکه نه صحیح کیږيِ چيِ عطف متعذر دے د وجه د اختلاف د کلامینو نه چيِ اوّل کلام نفی ده او دویم/۲ اثبات ، که مونږ عطف وکړو نو عطف د اثبات راځيِ په نفی باندیِ او عطف د اثبات په نفی جائز نه دے ، لیکن شارحین حضرات وائيِ د مصنف ﷺ دا دلیل صحیح نه دے ، وجه دا ده چيِ د نحو په کتابونو کښېِ عطف د نفی په اثبات هم کیږيِ او عطف د اثبات په نفی هم کیږيِ ، لهٰذا صحیح وجه دا ده چيِ پديِ کلام کښېِ د «**أَدْخُلُ**» عطف راځيِ په «**أَدْخُلَ**» باندیِ ، یو مرفوع او بل منصوب ، حالانکه معطوف په حکم د معطوف علیه کښېِ ويِ ، دديِ وجه نه عطف متعذر شو نو دا په معنٰی د "حَتّٰی" ګرځو او د "حَتّٰی" په معنٰی باندیِ د ګرځولو صلاحیت پدیکښېِ شته ؛ ځکه "حَتّٰی" راځيِ دپاره د غاية او دلته هم دا دخول د دویم/۲ کور غاية ګرځیدلی ده د اوّل کور ؛ ځکه غاية چيِ راځيِ نو په اوّل فعل کښېِ به صلاحیت د امتداد ويِ او دویم/۲ فعل کښېِ صلاحیت د انتهاء ويِ ، ديِ مقام کښېِ اوّل فعل منفی دے او فعل منفی کښېِ صلاحیت د امتداد شته چيِ د هغيِ دخول ممتد شي او انتهاء يېِ وشي په دخول د دار ثاني.

---

[1] سورة االدهر ، الأية:٢۴.

وَأَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ، وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله فِي الزِّيَادَاتِ فِيمَنْ قَالَ: «عَبْدُهُ حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيحَ» أَنَّه يَحْنَثُ إِنْ أَقْلَعَ قَبْلَ الغَايَةِ، وَاسْتُعِيرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى "لَامِ كَيْ" فِي قَولِه: «إِنْ لَمْ آتِكَ غَداً حَتّٰى تُغَدِّيَنِي» حَتّٰى إِذَا أَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهِ لَمْ يَحْنَثْ؛ لِأَنَّ الإِحْسَانَ لَايَصْلَحُ مُنْهِياً لِلْإِتْيَانِ بَل هُوَ سَبَبٌ لَه فَإِنْ كَانَ الفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَولِه: «إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ» تَعَلَّقَ البِرُّ بِهِمَا؛ لِأَنَّ فِعْلَهُ لَايَصْلَحُ جَزاءً لِفِعْلِه فَحُمِلَ عَلَى العَطْفِ بِحَرْفِ الفَاءِ؛ لِأَنَّ الغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيبَ

ترجمه: *او هر چې لفظ د "حَتّٰى" دے نو دا راځي دپاره د غاية او ددې وجه نه وئيل دي امام **محمد** رحمه الله په زيادات کښې په باره د هغه چا کښې چې اوائې: «**عَبْدُهُ حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبکَ حَتّٰى تَصِيحَ**» دا سړے حانث کيږې که چرته دا سړے منع شي د غاية نه چې چغې وهل دې او په استعاره سره غوختلے شوے دے دپاره د مجازات په معنیٰ د "**لام کَيْ**" باندې پدې قول کښې چې: «**إِنْ لَمْ آتِکَ غَداً حَتّٰى تُغَدِّيَنِی**» تردې چې کله دا متکلّم راشی مخاطب ته او مخاطب ده لره تغدية ورنه کړه نو دا سړے نه حانث کيږې ؛ ځکه احسان کول چې تغدية ده صلاحيت نه لرې ختمونکے دپاره د إتيان ، بلکه دا سبب دے دپاره د إتيان او که چرته وې دا دواړه فعلونه چې د يو فاعل نه واقع وې ، لکه دا قول چې: «**إِنْ لَمْ آتِکَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَکَ**» نو تعلق ساتي پوره کيدل په قسم کښې د دواړو سره ؛ ځکه دا فعل صلاحيت نه لرې جزاء دپاره د فعل دده په غالب اوقاتو کښې ، نو حمل کولے به شي په عطف باندې په حرف "**فاء**" ؛ ځکه غاية مجانس ده د تعقيب سره*

تشريح: ﴿وأما حتّٰى﴾ ددې ځائے نه اووم/٧ حرف ذکرکوې د حروف عاطفؤ نه چې "**حتّٰى**" دے ، دا راځي دپاره د دلالت کولو پدې باندې چې مَابَعدْ ددې نه غاية ده دپاره د ماقبل عام ددې نه که مَابَعدْ ددې د ماقبل نه جزء وې ، لکه: «**أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حتّٰى رأسها**» او که جزء نه وې ، لکه: «**هِی حتّٰى مطلع الفجر**» پدې باندې تفريعاً د امام محمد رحمه الله قول ذکر کوې چې يو سړے داسې اوائې: «**عَبْدِی حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبکَ حَتّٰى تَصِيحَ**» نو پدې اوّل کښې صلاحيت د امتداد شته ؛ ځکه دا ضرب په تجدد د امثالو سره ممتد کيږې او **صِياحة** کښې صلاحيت د غاية شته ؛ ځکه چې چغې اوهی نو د ضارب په زړه کښې شفقت راشی نو هغه ترک د ضرب وکړې ، نتيجه پدې دا مرتب کيږې که يو سړې وهل کول د غلام او هغه چغې نه وې وهل او دے ترک د ضرب وکړې نو غلام دده آزاديګې او په قسم کښې دے حانث شو او که ترک د ضرب يې تر چغو وهلو پورې کولو نو بيا غلام نه آزاديګې ؛ ځکه په قسم کښې نه حانث کيږې.

﴿واستعير للمُجازاة﴾ معنیٰ مجازې د "**حتّٰى**" ذکر کوې ، چې کله کله په استعاره سره غوختلے کيږې دپاره د مُجازات په معنی د "**لَام کَيْ**" ، مُجازات شرط او جزاء ته وائې ، نو دا مَاقَبل د "حتّٰى" به مونږ سبب ګرځو ا و مَابَعد به ورله مسبب ګرځو ، لکه يو سړے داسې اوائې: «**إِنْ لَمْ آتِکَ غَداً حَتّٰى**

تُغَدِّيَنِي» دا إتيان د متكلّم سبب او تغدية د مخاطب ورلره مسبب دے، لکه څنګه چې شرط سبب وي جزاء د هغې دپاره مسبب وي، که دا متکلّم راغلو او مخاطب غداء ورنه کړه نو دا متکلّم نه حانث کیږي، وجه دا ده چې دلته دا "حتّٰى" په معنٰى د غاية نه صحيح کيږي؛ ځکه کوم "حتّٰى" چې د غاية دپاره راځي نو د هغې دپاره دوه/۲ علامات دي، يوه/۱ علامه دا چې د "حتّٰى" نه مخکښې فعل کښې صلاحيت د امتداد وي او دويمه/۲ علامه دا چې مَابَعد د "حتّٰى" کښې صلاحيت د غاية وي، دلته إتيان کښې صلاحيت د امتداد شته ليکن تغديه کښې صلاحيت د انتهاء نشته، ځکه تغيدية کول د چا په خو کښې ددې دپاره وي چې احسان ورسره وکړي، دا سبب د احسان دے او دلته دا سړے تغدية د عدم اتيان دپاره سبب ګرځوي، نو مونږ به دا اوّل شرط ګرځو او دويم/۲ به د هغې دپاره جزاء ګرځو، چې دا متکلّم راغلو او مخاطب ورلره تغديه ورنه کړه نو دا نه حانث کيږي؛ ځکه اتيان فعل د متکلّم دے چې دا دده په اختيار کښ دے او تغدية فعل د مخاطب دے چې دا د متکلّم په اختيار کښې نه دے، لهٰذا دا سړے به نه جانث کيږي، بله دا چې دا تغدية د مخاطب احسان کول دي او دا ددې صلاحيت نه لري چې اتيان لره منع کړي، بلکه دا تغدية سبب ګرځي دپاره د اتيان.

﴿فَإن كان الفعلان﴾ دا بل صورت ذکر کوي چې يو سړے داسي اوائي: «**إن لَمْ آتِکَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَکَ**» دلته دا "حتّٰى" په خپله معنٰى نه صحيح کيږي چې غاية ده؛ ځکه د هغې دپاره دوه/۲ علامی دي، دلته اوّل فعل کښې صلاحيت د امتداد شته ليکن د "حتّٰى" نه وروسته چې کوم فعل دے په هغې کښې صلاحيت د انتهاء نشته او په معنى د "**لَام كَيْ**" يې هم نه شو ګرځولے چې راځي دپاره د مُجازات؛ ځکه مُجازات کښې يو شرط وي او بل جزاء وي، دوه فعلونه وي او د يو کس فعل په غالب اوقاتو کښې د شرط او جزاء دپاره صلاحيت نه لري، غالب اوقات ځکه وايو چې په بعضي اوقاتو کښې صحيح کيدے شي، لکه: «**نازعته كَيْ أغلب**» يا «**باحثت كَيْ أَفْهَمَتُه**» لهٰذا دا به مونږ په معنٰى د حرف عطف باندې ګرځو، بيا حروف عاطفه خو ډير دي خو اصل پکښې "واؤ" دے، ليکن دا مونږ په معنٰى د "**فاء**" سره ګرځو؛ ځکه د "فاء" د معنٰى او "حتّٰى" د غاية د معنٰى د يو بل سره مجانست دے، پدې شان چې غاية د مُغَيّٰى نه وروسته راځي او د "فاء" معنٰى کښې هم تعقيب او وروسته والے دے، معطوف د "فاء" د هغې د معطوف عليه نه وروسته وي، نو ثمره ددې دا شوه چې که دا سړے راغلو او د راتلو سره يې سمدست تغدية وکړه نو دے نه حانث کيږي او که رانغلو يا راغلو خو تغدية يې ونه کړه يا راغلو تغدية يې هم وکړه ليکن مينځ کښې يې فصل وکړو؛ نو پدې ټولو صورتونو کښې حانث کيږي.

وَمِنْ ذٰلِکَ حُرُوفُ الجرِّ فَالبَاءُ لِلإِلْصَّاقِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَولِه: إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ أَنَّه يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ

ترجمه: *او د باب د حروف معانيو نه **حروف الجر** هم دي ، پس "باء" راځي دپاره د إلصاق او ددې وجه نه مونږ وايو پدې قول د سړي کښې چې: «**إِنْ أَخْبَرْتَنِى بِقُدُومِ فُلَانٍ فَعَبْدِى حُرٌّ**» نو دا به واقع کيږي په خبر صادق باندې*

تشريح: ﴿و مِن ذٰلِکَ﴾ کله چې فارغ شو مصنف ﷺ د حروف المعانى د يوى/١ نوع نه چې حروف عاطفه وو او کثير الإستعمال وو نو ددې ځائے نه د حروف المعانى بله نوع ذکر کوې چې حروف الجر دي ، جَرْ په لغت کښې راخکلو ته وئيلے شى ، حروف جاره هم معنىٰ د افعالو خپل مدخول ته راکاږي ، بيا حروف جاره خو ډير دي ، دلته مصنف ﷺ هغه ذکر کوې چې کثير الإستعمال وي ، په هغې کښې اوّل "باء" ده ، د "باء" په معنىٰ کښې اختلاف دے ، د اکثرو په نزد د "باء" معنى حقيقى الصاق دے ، دا دوه/٢ څيزونه غواړي ١ـ **مُلصِق** ٢ـ **ملْصَقْ به** ، مدخول د باء **مُلصَقْ به** وي او بل جانب **مُلْصِق** وي ، بيا دا الصاق دوه/٢ قسمه راځي ١ـ إلصاق حقيقتاً ، لکه: «**به داءٌ**» ٢ـ إلصاق مجازى ، لکه: «**مررتُ به**»

﴿ولهٰذا قلنا فى قوله﴾ سره پدې باندې تفريع کوې چې يو/١ سړے داسې اوائې: «**إن أخبرّتَنِى بِقُدُومِ فُلَانٍ فَعَبدِى حُرٌّ**» نو که مخاطب متکلّم ته خبر ورکړو په قدوم د فلان باندې او قدوم د فلان په نفس الأمر کښې نه وو شوے نو عبد نه آزاديږي ؛ ځکه دلته إلصاق دے او په إلصاق کښې **مُلْصِق** مقصود وي ، **مُلْصَق بِه** مقصود نه وي او که په نفس الأمر کښې قدوم د فُلان شوے وو نو بيا عبد آزاديږي ؛ ځکه د **مُلصِق** او **مُلصَق بِه** په درميان کښې اتصال راغلو او که يو سړې د «**إن أخبرتنى بقدوم فلان**» په ځائے باندې داسې لفظ استعمال کړو چې: «**إن أَخْبَرَتَنِى أن فُلاناً قَدِمَ**» او مخاطب ورته د قدوم د فلان خبر ورکړو عام ددې نه که په نفس الأمر کښې قدوم د فلان شوے وي او که نه وي شوے خو دا غلام به آزاديږي او دے حانث کيږي ؛ ځکه الصاق پکښې ضروري نه دے.

وَعَلىٰ لِلإِلْزَامِ فِى قَولِه: «عَلَيَّ أَلْفٌ»، وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾[1] وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى البَاءِ فِى المُعَاوَضَاتِ المَحْضَةِ؛ لِأَنَّ الإِلْصَاقَ يُنَاسِبُ اللُّزُومَ، وَمِنْ لِلتَّبْعِيضِ، وَلِهٰذَا قَالَ أَبُوحَنِيفَةَ رحمه الله: فِيمَنْ قَالَ: «أَعْتِقْ مِنْ عَبِيدِى مَنْ شِئْتَ عِتْقَه» كَانَ لَه أَنْ يَعْتِقَهُم إِلَّا وَاحِداً، بِخِلَافِ قَولِه: «مَنْ شَاءَ»؛ لِأَنَّه وَصَفَهُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَأَسْقَطَ الخُصُوصَ، وَإِلىٰ لِإِنْتِهَاءِ الغَايَةِ، وَفِى لِلظَّرْفِ، وَيُفَرَّقُ بَينَ حَذْفِه وَ إِثْبَاتِه، فَقَولُه: «إِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ» وَاقِعٌ عَلَى الأَبَدِ، وَفِى الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ، وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِى نَحْوِ قَولِه: «أَنْتِ طَالِقٌ فِى دُخُولِكِ الدَّارَ»

---

[1] سورة الممتحنة ، الأية:١٢.

ترجمه: *او "**عَلٰی**" راځي دپاره د الزام پدې قول کښې چې: «**عَلَيَّ أَلْفُ**» او کله کله مستعمليدے شي دپاره د شرط کلمه د "**علیٰ**"، الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ او مُستعار کيدے شي په معنٰی د "**باء**" باندې په معاوضاتو محضؤ کښې؛ ځکه دا الصاق مناسب دے د لزوم سره، او "مِنْ" راځي دپاره د تبعيض او د دې وجه نه وئيل دي امام ابوحنيفة ﷫ په باره د هغه چا کښې چې اوائي: «**أعتق مِنْ عَبِيدى مَنْ شِئتَ عِتقَه**» نو جائز دي د مخاطب دپاره چې آزاد کړې دوئ ټول مګر يو، په خلاف د دې قول چې اوائي: «**أعتق مِنْ عَبِيدى مَنْ شَاءَ**»؛ ځکه دې قائل دا موصوف کړے دے په صفت عامه سره نو ساقط شو خصوص، او "إِلیٰ" راځي دپاره د انتهاء د مسافت، او "فِيْ" راځي دپاره د ظرف، او فرق کيدے شي په درميان د حذف د "فِيْ" او اثبات د ديکښې د امام صاحب ﷫ په نزد، د صاحبينو ﷫ په نزد دواړه برابر دي او په استعاره سره اغستلے شی "فِيْ" دپاره د مُقارنت په مثل ددې قول کښې چې اوائي: «**أنت طالق فی دخولک الدار**»*

تشريح: ﴿وعلیٰ لِلإلزَامِ﴾ دويم/۲ حرف په حروفو جاره کښې "عَلیٰ" دے، اصل معنٰی ددې استعلاء ده، استعلاء بيا په دوه/۲ قسمه راځي: يو/۱ استعلاء حقيقتاً؛ چې عَالِي د مُعلٰی عَليه نه اوچت خکاره کيږې حسًّا، لکه: «**زيد على السطح**» او دويم/۲ استعلاء حُکمی؛ چې عالی د مُعلٰی عليه نه اوچت نه خکاره کيږې حسًّا، لکه: «**عليه دينٌ**» دلته چې مصنف ﷫ کومه معنٰی کړې ده چې "علیٰ" راځي دپاره د إلزام؛ نو دا دويم/۲ قسم استعلاء مراد ده، لکه: دا قول چې: «**عَلَيَّ أَلفٌ**» نو دلته د "عَلیٰ" معنٰی شوه لازمول د ألفؤ په خپل نفس باندې په طريقه د اقرار سره.

﴿وتستعمل للشرط﴾ معنٰی مجازي د "عَلیٰ" ذکر کوې چې کله کله دا مستعمليږې دپاره د شرط په هغه وقت کښې چې کله د إلزام معنٰی نه صحيح کيږې، لکه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فرمائي: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ دلته "علیٰ" په معنی د شرط دے، معنی *دا زنانه بيعت کوې ستا سره پدې شرط چې دوئ به نه شريک کوې د الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سره څه شیء لره*

﴿وتستعار بمعنى الباء﴾ بله معنٰی مجازې د "علیٰ" ذکر کوې چې کله کله "علیٰ" مستعار کيدے شي په معنٰی د "باء" باندې په خالص مُعاوضاتو کښې، خالص معاوضات لکه: بيع، اجارة او نکاح، پدې سره يې احتراز وکړو د هغې نه چې مِنْ وجه پکښې معاوضة وي او مِنْ وجه پکښې معاوضة نه وي، لکه: "**طلاق علیٰ مال**". ﴿لأن الإلصاق يناسب اللزوم﴾ دا دليل دے دپاره ددې چې کله معنٰی حقيقی د "علیٰ" متعذر وي نو دا به محموليږې په هغه معنٰی سره چې ددې سره مناسب وي او مناسب ددې سره "باء" ده؛ ځکه معاوضاتو محضؤ کښې عوض لازم وي او د لازم مناسبت د إلصاق سره شته.

سوال: په شرط او جزاء کښې خو هم د لزوم معنٰی وي؟ **جواب**: په باب د معاوضاتو محضؤ کښې د شرط راتلل په معنٰی د قِمار ګرځي، پدې وجه دا مونږ په معنٰی د شرط سره نه شو ګرځولے.

﴿و مِنْ للتَّبعيض﴾ دريم/۳ حرف په حروف جاره کښې "مِنْ" دے ، د "مِنْ" په معنٰی حقیقی کښې هم اختلاف دے ، بعضي وائي د مِنْ معنیٰ حقیقی ابتداء ده ، بعضي وائي بیان دے ، مصنف ﷫ معنٰی حقیقی د مِنْ تبعیض وائي او څلورم/٤ قول پکښې دا دے چې مِنْ استعمالیږي پدې ټولو معانیو کښې په طریقه د اشتراک لفظی سره ، لیکن مصنف ﷫ د بعضی فقهاؤ قول راواغستو چې "مِنْ" راځي دپاره د تبعیض د وجه د کثرت استعمال نه پدیکښې ﴿ولهٰذَا﴾ سره پدې باندې تفریعاً د امام صاحب ﷫ قول ذکر کوي چې یو سړے داسي اوائي: «أعتق مِنْ عَبیدی مَنْ شِئتَ عِتقَه» نو د مخاطب دپاره جائز دي چې ټول آزاد کړي مګر یو نه شي آزادولے ؛ ټول ځکه آزادولے شي چې "مَنْ" راځي دپاره د عموم او یو به ترې ځکه پریږدي چې "مِنْ" راځي دپاره د تبعیض او که داسی یې اوئیل چې: «أعتق مِنْ عَبیدی مَنْ شَاءَ» نو پدې صورت کښې ټول آزادیګي ؛ ځکه په اوّل صورت کښې دا "مَنْ" د الفاظ عامؤ نه دے ، لیکن وروسته «مَنْ شِئتَ» مخاطب خاص مراد شوے دے ، نو پدې سره هغه مخکښې تخصیص نه ختمیګي او وروسته صورت کښې "مَنْ" هم عام دے او «شَاءَ» هم عام دے ، نو پدیکښې عموم په دوه/۲ مقام کښې راغلو ؛ لهٰذا خصوص د "مِنْ" یې ختم کړو ، دا مسلک د امام صاحب ﷫ دے ، د صاحبینو ﷭ په نزد دواړو صورتونو کښې د مخاطب دپاره جائز دي چې ټول غلامان آزاد کړي.

﴿وإلیٰ لإنتهاء الغایة﴾ څلورم/٤ حرف په حروف جارؤ کښې "إلیٰ" دے ، دا راځي دپاره د انتهاء د مسافت ، سوال دفع شو چې انتهاء هم آخر د شیء ته وائي او غایة هم آخر د شیء ته وائي ، نو معنٰی دا شوه چې دا راځي دپاره د آخر د آخر ؛ نو مونږ معنٰی وکړه چې دلته غایة په معنٰی د مسافت سره ده ، بیا یوه/١ **غایة** ده بله **مُغیًّا** ده ، **غایة** په **مُغیًّا** کښې داخل ده او که نه ده؟ څلور/٤ مذهبه دې پکښې ١ـ **غایة** په **مُغیًّا** کښې مطلقاً داخل ده ٢ـ مطلقاً نه ده داخل ٣ـ که **غایة** د جنس د **مُغیًّا** نه وه نو بیا پکښې داخل ده او که نه وې نو بیا پکښې نه ده داخل ٤ـ د محققینو مسلک دے ، چې مونږ حَتْمِی فیصله نه شو کولے چې **غایة** په **مُغیًّا** کښې داخل ده او که نه ده داخل ، بلکه دا به مونږ د قرائنو خارجیو نه معلؤ ، که غایتین چې غایة د انتهاء ده او غایة د ابتداء ده قَبْلَ التَّکَلُّم دا دواړه موجود وو بنفسه نو **غایة** په **مُغیًّا** کښې نه ده داخل ، لکه: «**بعتُ مِن هٰذا الجدار إلیٰ هٰذَا الجدار**» او که د تکلّم نه مخکښې قائم بنفسه نه وې او صَدْرُ الکلام شامل وو **غایة** ته ؛ نو دا ذکر د غایة پدی وقت کښې دپاره د اخراج د مابعد وي او دیته غایة د اسقاط وائي ، لهٰذا **غایة** به په **مُغیًّا** کښې داخل وي ، لکه: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى

ٱلْمَرَافِقِ﴾[1] او كه صدر د كلام نه وي شامل آخر سر د كلام ته يا پكښې شک وي نو بيا **غاية** په **مُغيًّا** كښې نه ده داخل، لکه: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾[2] يا «**لا يُكَلِّم فلان إلى رجب**»

﴿وفى للظرف﴾ شپږم/٦حرف د حروفو جارؤ نه "فِيْ" دے، دا راځي دپاره د ظرف، مدخول د "فِيْ" ظرف وي دپاره د ماقبل د "فِيْ"، دا خو د نحو سره تعلق ساتي، دلته مصنف ﷺ بله فقهي مسئله ذكر كوي چې "فِيْ" په كلام كښې ذكر شي يا حذف شي نو پديکښې اختلاف دے چې دا مدخول د "فِيْ" د ماقبل د "فِيْ"دپاره ظرف ګرځي او كه معيار ګرځي، د صاحبينو ﷺ په نزد كه "فِيْ" ذكر شى او كه حذف شى خو مدخول د"فِيْ" به د ماقبل دپاره معيار وي او امام صاحب ﷺ فرق كوي چې كه "فِيْ" حذف شوے وي نو مدخول د "فِيْ" به معيار وي او كه "فِيْ" نه وي حذف شوے نو ظرف به وي، چې مدخول د "فِيْ" ظرف شي نو معنٰى دا زائد واقع كيږي د ماقبل نه، او چې معيار شي نو زائد نه واقع كيږي د ماقبل نه؛ لهٰذا كه يو سړي داسى اوئيل: «**إن صُمتُ الدَّهر فإمرأتى طالق**» كه ټوله زمانه يې روژه ونيوله نو حانث كيږي او كه ټوله زمانه يې روژه ونه ونيوله نو بيا نه حانث كيږي او چې داسي اوائې: «**إنْ صُمتُ فِى الدهر فإمرأتى طالق**» نو كه روژه يې ونيوله او بيا ماته هم كړه نو دے به حانث كيږي.

﴿وتستعار للمقارنة﴾ معنٰى مجازي د "فِيْ" ذكر كوي چې په استعاره سره اغستلے شى "فِيْ" دپاره د مقارنت، لكه دا قول د سړي چې خپلې خزې ته اوائې: «**أنت طالق فى دخولک الدار**» دلته "فِيْ" مدخول د ماقبل دپاره د ظرفيت صلاحيت نه لري نو دا به مونږ دپاره د مقارنت وايو، معنٰى: *ته طلاقه يې په حال د مقارنت ستا كښې د دخول الدار سره*

> وَمِنْ ذٰلِکَ حُرُوفُ الشَّرْطِ، وَحَرْفُ إِنْ هُوَ الأَصْلُ فِى هٰذَا البَابِ، وَإِذَا يَصْلَحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الكُوفِيِّينَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِى حَنِيفَةَ ؒ وَ عِنْدَ البَصْرِيينَ وَهُوَ قَوهُمَا هِىَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازىٰ بِهَا مِنْ غَيرِ سُقُوطِ الوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتىٰ فَإِنَّهَا لِلوَقْتِ لَايَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِى مَوْضِعِ الإِسْتِفْهَام، وَبِإِذَا غَيرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِىَ فِى حَيِّزِ الجَوَازِ، وَمَنْ وَمَا وَكُلٌ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِى هٰذَ البَابِ، وَفِى كُلٍ مَعْنَى الشَّرْطِ أَيضاً مِنْ حَيثُ أَنَّ الإِسْمَ الَّذِى يَتَعَقَّبُهَا يُوصَفُ بِفِعْلٍ لَامُحَالَةَ لِيَتِمَّ الكَلَامُ، وَهِىَ تُوجِبُ الإِحَاطَةَ عَلىٰ سَبِيلِ الإِفْرَادِ، وَمَعْنَى الإِفْرَادِ أَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمًّى بِإِنْفِرَادِهٖ كَأَنْ لَيسَ مَعَه غَيرُه

ترجمه: *او د باب د حروف معانيو نه حروف الشرط هم دي او حرف د "إِنْ" اصل دے پدې باب كښې او لفظ د "إِذَا" صلاحيت لري دپاره د وقت او دپاره د شرط په برابر تيا باندې په نزد د كوفيانو او دا قول د امام صاحب ﷺ هم دے او په نزد د بصريانو او دا قول د صاحبينو ﷺ هم دے، دا راځي

[1] سورة المائده، الأية:۶.
[2] سورة البقرة الأية:۱۸۷.

دپاره د وقت ، او د كَلِمُ المجازات په طريقى سره استعماليدے شى بغير د سقوط د معنى الوقت نه ددې نه ، پشان د "مَتٰى" ؛ ځکه دا "متٰى" وضع شوے دے دپاره د وقت نو نه ساقطيګې د اوقت ددې نه په يو حال کښې او په طريقه د مُجازات استعمال ددې په شرط او جزاء کښې لازم دے ، علاوه د موضع د استفهام نه او مُجازات د "إذَا" سره غير لازم دې ، بلکه مُجازات د "إذَا" سره په مکان د جواز کښې دے او "مَنْ ، مَا ، كُلّ او كُلّما" داخل دې په باب د شرط کښې او په کلمه د "كُلّ" کښې معنٰى د شرط ده هم دغه رنګې پدې حيثيت چې هغه اسم چې واقع کيږي د دې "كُلّ" نه وروسته نو د هغې صفت کيدے شي په فعل سره خاځا ددې دپاره چې پوره شي کلام او دا کلمه واجبوې احاطه په طريقه د إفراد سره او معنٰى د إفراد دا ده چې معتبر شى هر مُسَمّٰى جدا جدا ، ګويا چې نه وو دې سره غير ددې نه*

تشريح: ﴿وَ مِنْ ذٰلِكَ حُروف الشرطِ﴾ دريمه/۳ نوعه ذکر کوې د حررف معانيو نه چې حروف الشرط دې ، حرف "إنْ" پديکښې اصل دے ، مراد د "إنْ" نه شرطيه دے ، هر چې "إنْ" نافيه دے نو هغه جدا نوعه ده ، پدې وجه باندې يې پدې ټولو باندې اطلاق د حروف الشرط وکړو حالانکه پديکښې "إذَا" هم ذکر کوې او دا اسم دے ، حرف نه دے ، خو چونکه "إنْ" پدې ټولو کښې اصل وو نو د اصالت د وجه نه يې د ټولو نه تعبير په حروفو وکړو ، بيا "إنْ" نافيه په هغه مقام کښې راځې چې د يو څيز نفى او وجود متردد وې ، لهٰذا که نفى او وجود مُتيقّن وو يا نفى مُتيقّن وه نو "إنْ" نافيه ورته نه شي وئيلے ، دغه شان "إنْ" شرطيه هم په هغه مقام کښې راځې چې مُتردد الوجود وې په خلاف د "إذَا" چې دا په متيقن کښې راځې.

﴿وإذَا يصلح للوقت﴾ په نزد د کوفيانو او دا قول د امام صاحب ﷺ هم دے "إذَا" عَلَى السَّوية صلاحيت د وقت او شرط دپاره لري ، چې "إذَا" دپاره د شرط شي نو د هغې دپاره يوه/۱ علامه دا ده چې ددې نه وروسته چې کوم فعل مضارع وې نو هغه به مجزوم وې ، دويمه/۲ علامه دا چې وروسته فعل به ددې دپاره جزاء وې او دريمه/۳ علامه دا چې په جزاء کښې به يې "فاء" وې او "إذَا" وقتية کښې دا خبرې ضرورې نه دې ، مثال د "إذَا" چې دپاره د شرط وې ، لکه يو شاعر وائې:

وَاسْتَغْنِ ماأَغْنَاكَ رَبُّكَ بالغِنَى و إِذَا تُصِبْكَ خَصاصَةٌ فَتَجَمَّلِ[1]

مثال دپاره د هغې چې "إذَا" خالص دپاره د وقت وې ، لکه شاعر وائې:

وإذا تكون كريهةٌ أُدعى لها وإذا يحاسُ الحَيْس يُدعى جندبُ[2]

او په نزد د بصريانو چې دا قول د صاحبينو ﷺ هم دے "إذَا" راځې دپاره د وقت او په طريقه د کلم المجازات سره استعماليدے شي بغير د سقوط د معنى الوقت نه ، يعنى که دا د مجازات دپاره راشي خو

---

[1] المفضليات (ص: ٣٨٥).
[2] المنتحل (ص: ٢٠٨).

معنٰی د وقت ترې نه ساقطيګي پشان د "مَتٰی" ؛ ځکه "مَتٰی" وضع شوے دے دپاره د وقت او ددې نه دا وقت په يو حال کښې هم نه ساقطيګي ، او په طريقه د مجازات ددې استعمال په شرط او جزاء کښې لازم دے علاوه د موضع د استفهام نه ، حاصل د صاحبينو ﷾ د قول دا شو چې هر کله د "مَتٰی" سره مجازات لازم دے او د هغې نه د وقت معنٰی نه ساقطيګي نو د "إِذَا" سره چې دا مجازات لازم نه دے بلکه جائز دے ورسره ، په طريقه أولیٰ سره ددې نه معنٰی د وقت نه ساقطيګي.

﴿ومَنْ وَمَا وَكُلُّ وكُلَّما﴾ دا څلور/٤ کلمات هم په باب د شرط کښې داخل دي ، "مَنْ" راځي دپاره د ذوی العقول اکثر او "مَا" راځي دپاره د غير ذوی العقول يا د اوصافو د ذوی العقول او "كُلُّ" راځي دپاره د احاطې د افرادو او "كُلَّما" د عموم الأوقات دپاره راځي. ﴿وفی کل معنی﴾ سره دفع د سوال کوې ، سوال دا دے چې ته وائې "كُلُّ" د شرط دپاره راځي ، نو "كُلُّ" خو په اسم داخليږي او شرط خو فعل وي؟ **جواب:** "كُلُّ" بالذات داخليږي په اسم خو دا داسې اسم وي چې د هغې نه وروسته فعل د هغې دپاره صفت واقع شوے وي ، نو په واسطې سره دا په فعل داخل شو.

﴿وهی توجب الإحاطة﴾ دا بل حکم ذکر کوې چې کلمه د "كُلُّ" واجبوې احاطه په طريقه د إفراد سره ، معنٰی د إفراد دا چې هر مُسَمّٰی جدا جدا معتبر شی ، ددې وجه نه که يو امير د مجاهدين اوئيل: «**كُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَ الحصن أَوَّلاً فَله مِنَ النَّفلِ مائة دِينَارٍ**» او لس/١٠ کسان په يو ځائے باندې داخل شو قلعة ته ، نو هر يو لره به سل/١٠٠ سل/١٠٠ ديناره ورکوې ؛ ځکه پدې هر واحد باندې دا لفظ د «**أَوَّلاً**» صادق دے ، که ټول يو ځائے داخل نه شو ، نو د أوّل دپاره به مائة دينار وې او د باقی مانده نورو دپاره نشته ؛ ځکه لفظ د «**أَوَّلاً**» صرف پدې يو باندې صادق دے.

تمّت بالخير

الحمد لله أَوَّلا وآخراً ، والصَّلوٰة والسَّلام علٰی النَّبی ﷺ دائمًا وأبداً
وتمَّ النَّظر الثانی صبيحة يوم الجمعة ١٩ شعبان المعظَّم ١٤٣٩ھ الموافق بـ ٤ مايو ٢٠١٨م
اللّٰهُمَّ وفقنا لما تحب وترضٰی ، وتقبل منا إنک أنت السميع العليم ، اللّٰهُمَّ ارزق هٰذ الشرح و جميع تأليفاتنا قبولاً حسناً ، واجعلها من باقياتنا الصّٰلحٰت فی الدنيا والآخرة. «آمين يا رب العٰلمين»