مجموعہ رسائل عبدالحئ: ج ا

کتاب العلم

از: حضرۃ العلام مولانا عبدالحئ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

اس مجموعہ میں حضرۃ العلام مولانا عبدالحئ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ کے: ۶؍علمی اور مفید رسائل کو جدید ترتیب اور عنوانات اور حواشی سے مزین کر کے مرتب کیا گیا ہے۔

ترتیب، حواشی، عنوانات......مرغوب احمد لاجپوری

ناشر: جامعۃ القراءات، کفلیۃ

اجمالی فہرست رسائل

۱	عِقْدُ الْفَرَائِد فِي نَظْمِ الْعَقَائِد............	۲۴
۲	سِلعة القُربة فى شرح النخبة............	۴۵
۳	السبيل الاقوم فى توضيح المسلم....	۱۷۵
۴	اطيب المرام فى فرائض الاسلام......	۳۰۴
۵	نَظْمُ الدُّرَرُ مع شرحِه المسمى اَلْقَوْلُ الْاَغَرُ.	۳۸۵
۶	نُزْهَةُ الْاَنْظَار............................	۴۳۹

فہرست مقدمہ ’’عِقْدُ الْفَرَائِد فِي نَظْمِ الْعَقَائِد‘‘

مقدمہ: علم الکلام یا عقائد	۲۵
کلام وعقائد کی لغوی واصطلاحی تعریف، وجہ تسمیہ، موضوع وغرض وغایت	۲۷
تدوین علم کلام ...... علم کلام اور اس کی ضرورت	۲۹
امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ (حاشیہ)	۳۰
کتب کلام وعقائد	۳۴
’’عِقْدُ الْفَرَائِد فِي نَظْمِ الْعَقَائِد‘‘ کے معنی	۳۶

فہرست مضامین ''سِلعة القُربة فی شرح النخبة''

مقدمہ: اصول حدیث اور کتاب کے متعلق چند باتیں	۴۶
''سلعة القربة'' وقیع اور قابل قدر شرح ہے اور اس پر کام کی ضرورت	۴۶
''نخبة الفکر'' کی اہمیت اور ایک افسوس ناک پہلو	۴۷
''نخبة الفکر فی مصطلح اھل الاثر'' کا معنی	۴۸
شروح وحواشی'' نخبة الفکر''	۴۹
علم اصول حدیث کی تعریف	۵۰
علم اصول حدیث کا موضوع وغرض وغایت	۵۱
اصول حدیث کی تدوین	۵۲
قرآن مجید کا ظہور بطور وحی جلی اور احادیث کا ظہور بطور وحی خفی ہوا	۵۵
صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور حفاظت	۵۶
کتابت حدیث کی ممانعت اور اس کی وجہ	۵۶
صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تدوین حدیث	۵۷
سب سے پہلے احادیث میں رسالہ لکھنے کا شرف	۵۷
حاطب ابن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ ارسال فرمودہ نامہ	۵۸
تدوین اصول حدیث کی وجہ	۵۸
انکار حدیث کی دور از کار وجوہات	۵۹
شرح نخبہ کے ترجمہ کی ضرورت	۶۰
مؤلفین اصول حدیث اور ان کی تصانیف	۶۲

سبب تصنیف کتاب............................	۶۴
علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت........................	۶۵
حدیث اور خبر واحد کے درمیان فرق........................	۶۵
خبر کے اقسام......حدیث متواتر......تعریف سند ومتن........................	۶۶
متواتر میں عدد کی تعیین........................	۶۷
علم ضروری (بدیہی) ونظری اور ان میں فرق......حدیث متواتر کی مثال......	۶۹
حدیث مشہور........................	۷۰
مشہور ومستفیض کے درمیان فرق......حدیث عزیز........................	۷۱
حدیث غریب اور اس کے اقسام........................	۷۳
مرسل ومنقطع میں تباین ہے، ایک اہم نکتہ........................	۷۴
خبر واحد کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم، اخبار احاد کی اقسام، اخبار آحاد کا حکم.......	۷۵
انواع خبر واحد باعتبار قرائن........................	۷۶
خبر مقبول کی پہلی تقسیم اور چار کی وجہ حصر........................	۷۸
ضبط کے اقسام اور ان کی تعریف........................	۷۹
تفاوت مراتب صحیح........................	۸۰
تفاوت مراتب احادیث صحیحین......حدیث بخاری، حدیث مسلم سے راجح ہے	۸۱
''بخاری'' کی ''مسلم'' پر وجوہ ترجیح: باعتبار سند ولقاء، باعتبار عدالت وضبط، باعتبار عدم علت وشذوذ........................	۸۲
تفاوت مراتب کتب احادیث........................	۸۴

حدیث حسن لذاتہ......حدیث صحیح لغیرہ	۸۵
امام ترمذی کے قول ''هذا حديث حسن'' پر اعتراض اور اس کا جواب	۸۵
امام ترمذی کے قول ''هذا حديث غريب'' کی وضاحت	۸۶
زیادت ثقہ	۸۷
شاذ اور محفوظ	۸۹
منکر و موقوف......شاذ اور منکر کے درمیان فرق	۹۰
متابع کی تعریف اور اقسام	۹۱
شاہد	۹۲
اعتبار......حدیث حسن لغیرہ......خبر مقبول کی دوسری تقسیم	۹۳
محکم......مختلف الحدیث	۹۴
ناسخ ومنسوخ	۹۵
نسخ کی تعریف اور علامات	۹۶
دفع تعارض کے انواع......بیان خبر مردود......معلق......معلق کی اقسام	۹۷
مسئلہ تعدیل مبہم	۹۸
مرسل......مرسل کا حکم	۹۹
معضل......منقطع......سقوط کے اقسام	۱۰۰
مدلس......مدلس کا حکم	۱۰۱
مدلس اور مرسل خفی میں فرق	۱۰۲
بیان خبر مردود بلحاظ طعن راوی	۱۰۳

موضوع......موضوع کی معرفت کے قرائن وعلامات	۱۰۴
وضع کے طریقے اوراسباب	۱۰۵
وضع کا حکم......متروک (اتہام کذب)	۱۰۶
معلل اورحدیث معلل کی پہچان	۱۰۷
مدارج الا سناد	۱۰۸
مدرج المتن ......مدرج کی معرفت	۱۱۰
مقلوب......المزید فی متصل الاسانید......مضطرب	۱۱۱
مصحف محرف	۱۱۳
اختصارروایت بالمعنی	۱۱۴
غریب الحدیث	۱۱۵
مشکل الحدیث......مجہول راوی	۱۱۶
مبہم راوی	۱۱۷
راوی قلیل الحدیث	۱۱۸
مبتدع راوی......مستلزم کفر بدعت......مستلزم فسق بدعت	۱۱۹
بدحافظہ راوی......شاذ (لازم) مختلط (طاری)	۱۲۱
حسن لغیرہ......تقسیم خبر بحیثیت اسناد......حدیث مرفوع......مرفوع قولی تصریحی	۱۲۲
مرفوع فعلی تصریحی......مرفوع تقریری تصریحی......مرفوع قولی حکمی	۱۲۳
مرفوع فعلی حکمی......مرفوع تقریر حکمی	۱۲۴
الفاظ کنائی......من السنة كذا	۱۲۵

ایک اشکال اور اس کا جواب	۱۲۶
امرنا بکذا، کنا نفعل کذا، طاعة لله ورسوله	۱۲۷
خبر موقوف ......خبر مقطوع ......مقطوع اور منقطع میں فرق	۱۲۸
اثر اور مسند	۱۲۹
تتمہ: صحابی و تابعی کی تعریف میں	۱۳۰
صحابہ میں تفاوت باعتبار مدت صحبت	۱۳۱
تعریف تابعی ......مخضرمین	۱۳۲
بیان اسناد ......علو مطلق، علو نسبی (اسناد عالی و نازل) عالی سند کا فائدہ	۱۳۳
علو نسبی کی اقسام: موافقت، بدل، مساوات، مصافحہ	۱۳۴
بیان روایت ......مُدَبّج	۱۳۶
روایت الاکابر عن الاصاغر	۱۳۷
روایت سابق ولاحق	۱۳۸
دو شیخوں کا ہم نام و ہم صفت ہونا ......شیخ کا انکار کرنا	۱۳۹
حدیث مسلسل	۱۴۱
الفاظ ادائے حدیث	۱۴۲
معنعن ......اجازت بالمشافہ اور اجازت بالمکاتبہ	۱۴۴
مناولہ	۱۴۵
وِجادہ ......وصیت بالکتاب ......اِعلام	۱۴۶
اجازت مجہول	۱۴۷

بیان رواۃ...... متفق ومفترِق...... مؤتلف ومختلف اوراس موضوع پر تصنیفات	۱۴۸
متشابہ..	۱۵۰
المتشابہ المقلوب..	۱۵۲
خاتمہ: اہم امور کی معرفت کے بیان میں...... طبقات رواۃ..................	۱۵۳
رواۃ کی پیدائش ووفات...... رواۃ کے شہراور وطن کی پہچان...... احوال راوی	۱۵۴
مراتب جرح وتعدیل...... مراتب جرح..................................	۱۵۵
مراتب تعدیل...... تکملہ جرح وتعدیل کے احکام...... تزکیہ..................	۱۵۶
تزکیہ وشہادت میں فرق...... تعدیل وجرح..............................	۱۵۷
جرح کس وقت تعدیل پر مقدم ہوتی ہے..............................	۱۵۸
فصل: اسماء اور کنیت کی پہچان میں..................................	۱۵۹
اسماء مجردہ..	۱۶۲
اسماء مفردہ..	۱۶۳
راویوں کی کنیت اور القاب کی پہچان...... راویوں کی نسبتیں (انساب)........	۱۶۴
آداب شیخ وراوی..	۱۶۵
حدیث کے اخذ کرنے اور روایت کرنے کی عمر..............................	۱۶۶
کتابت میں اعراب وحرکات ضبط میں لانا..............................	۱۶۷
تصنیف احادیث کے طریقے..	۱۶۸
اسباب ورود حدیث..	۱۶۹
حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ مصنف نخبہ کے مختصر حالات..................	۱۷۰

فہرست ’’السبیل الاقوم فی توضیح المسلم‘‘

مقدمہ: اصول فقہ، کتاب اور صاحب کتاب کے متعلق چند باتیں............	۱۷۶
اصول فقہ کی تعریف واہمیت................................	۱۷۶
اصول فقہ کا آغاز................................	۱۷۶
تاریخ اسلام کے سب سے پہلے فقیہ اور اصولی حضرت محمد ﷺ ہیں..........	۱۷۷
اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف................................	۱۷۷
’’الرسالہ‘‘ کا تعارف اور اس میں استحسان پر رد................................	۱۷۷
اصول فقہ کی چند مشہور کتابیں................................	۱۷۸
مسلم الثبوت کی مقبولیت واہمیت................................	۱۷۹
’’السبیل الاقوم‘‘ کا ترجمہ................................	۱۸۰
’’مسلم الثبوت‘‘ کے حواشی وشروح................................	۱۸۰
صاحب مسلم الثبوت کے مختصر حالات................................	۱۸۱
ولادت......نام......تعلیم وعہدے......یادداشت................................	۱۸۱
تصانیف................................	۱۸۲
تقریظ: حضرت مولانا محمد مبارک حسین صاحب سنبھلی................................	۱۸۴
تقریظ: حضرت مولانا محمود حسن صاحب................................	۱۸۵
ترتیب کتاب................................	۱۹۱
مقدمہ: تعریف اضافی......تحقیق اصل......مستصحب................................	۱۹۱
اصول فقہ کے لئے اجمالی ادلہ چار ہیں................................	۱۹۲

تحقیق فقہ..........................	١٩٣
فقہ کی تعریف......اس تعریف پر ایک خدشہ اور اس کا جواب..........	١٩٣
تعریف فقہ پر دوسرا اور تیسرا خدشہ اور ان کے جوابات..........	١٩٤
تعریف لقبی..........................	١٩٥
اسمائے علوم کی تحقیق..........................	١٩٦
اسمائے علوم کے متعلق اختلاف..........................	١٩٦
موضوع اصول فقہ..........................	١٩٧
احکام کے موضوع ہیں یا نہیں؟ اصول فقہ کا فائدہ..........	١٩٨
مقالۂ اولیٰ در بیان مبادی کلامی..........................	١٩٩
تعریف نظر..........................	١٩٩
ابطال جز ولا یتجزے..........................	١٩٩
بحث معرِّف ......تعریف ذاتی..........................	٢٠٠
تعریف پر مشہور شبہ اور اس کا جواب..........................	٢٠١
تعریف دلیل..........................	٢٠١
قیاس کی تقسیم: شکل اول قیاس اقترانی..........................	٢٠٢
شکل اول قیاس استثنائی......ایک شبہ اور اس کا جواب..........	٢٠٥
نظر سے علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟..........................	٢٠٦
نظر سے علم کس طرح حاصل ہوتا ہے..........................	٢٠٧
مقالہ ثانیہ در بیان احکام...... بحث حسن وقبح..........	٢٠٨
اختلاف اشاعرہ وحنفیہ اور معتزلہ..........................	٢٠٨

تقسیم حسن وقبیح عندالمعتزلہ......ایک شبہ اوراس کا جواب...........	۲۰۹
حسن وقبح کا موجب کون ہے؟......حنفیہ کے نزدیک موجب کون ہے؟......	۲۱۰
اشاعرہ کے نزدیک قدرت کا سبب........	۲۱۵
حنفیہ کے نزدیک قدرت کا سبب........	۲۱۵
مسئلہ: شکر منعم اشاعرہ کے نزدیک عقلاً واجب نہیں........	۲۱۸
معتزلہ کے نزدیک شکر منعم عقلاً واجب ہے........	۲۱۹
اہل سنت میں اصل افعال میں کیا ہے؟........	۲۲۰
معتزلہ کے نزدیک افعال اختیاری کی دوقسمیں ہیں........	۲۲۱
حنفیہ کے نزدیک فعل کے چنداقسام ہیں......حسن لذاتہ......حسن لغیرہ........	۲۲۲
حسن لغیرہ ملحق لذاتہ......حسن لغیرہ غیرملحق بحسن لذاتہ........	۲۲۳
اقسام قبح........	۲۲۴
باب ثانی دربیان حکم......تعریف حکم اور چند مباحث........	۲۲۴
کلام فی الازل میں خطاب ہے یانہیں؟........	۲۲۶
طلب کی دوقسمیں ہیں........	۲۲۷
ایجاب وجوب میں اتحاد ہے یاتغایر؟........	۲۲۸
حکم وضعی کے اقسام........	۲۲۹
مسائل احکام......تعریف واجب........	۲۲۹
واجب علی الکفایہ ہرایک شخص پرواجب ہے یابعض غیرمعین پر........	۲۳۰
امورمعلومہ میں سے ایک غیرمعین کوواجب قراردینا........	۲۳۲
واجب کی تقسیم........	۲۳۵

واجب موسع کا وقت ادا کونسا ہے؟	۲۳۷
ادا وقضا کی تعریف	۲۴۴
وجوب قضا کے لئے امر جدید ضروری ہے یا نہیں؟	۲۴۷
واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہے یا نہیں؟	۲۴۹
ایک شئ کا وجوب اس کی ضد کی حرمت کو متضمن ہوتا ہے یا نہیں؟	۲۵۱
وجوب منسوخ ہونے سے جواز بھی منسوخ ہوتا ہے یا نہیں؟	۲۵۳
جائز کا اطلاق چند امور پر کیا جاتا ہے	۲۵۴
واحد بالجنس جنس میں اجتماع وجوب وحرمت جائز ہے یا نہیں؟	۲۵۵
چند امور معلومہ میں سے ایک غیر معین کی تحریم جائز ہے یا نہیں؟	۲۵۸
چند امور میں سے واحد کے ساتھ ترک کا تعلق کتنا ہوتا ہے	۲۵۹
مندوب تکلیف ہے یا نہیں؟	۲۶۱
مکروہ تنزیہی بمنزلہ مندوب ہے	۲۶۱
مباح واجب کی جنس ہے یا نہیں؟	۲۶۱
مباح واجب ہے یا نہیں؟	۲۶۲
شروع کرنے سے مباح واجب ہوتا ہے یا نہیں؟	۲۶۳
رخصت وعزیمت	۲۶۴
عبادات میں صحت کا حکم کرنا یہ عقلی ہے یا نہیں؟	۲۶۶
باب ثالث در بیان محکوم فیہ یعنی فعل	۲۶۷
ممتنع کی تکلیف جائز ہے یا نہیں؟	۲۶۷
ابو الحسن اشعری پر ایک الزام	۲۷۰

کافر فروع کے مکلّف ہیں یا نہیں؟	۲۷۲
تکلیف صرف فعل ہی کی دی جاتی ہے یا عدم فعل کی بھی؟	۲۷۴
تکلیف قبل فعل ہوتی ہے یا نہیں؟	۲۷۶
فعل پر قدرت کب شرط ہے؟ حنفیہ کے دلائل	۲۷۹
باب رابع: در بیان محکوم علیہ یعنی مکلّف	۲۸۴
مکلّف کے لئے فہم خطاب شرط تکلیف ہے یا نہیں؟	۲۸۴
معدوم مکلّف ہوتا ہے یا نہیں؟	۲۸۶
عبداللہ بن سعید کا قول اور اس کی تردید	۲۸۷
فعل ممکن کی کوئی شرط وقوع آمر کے علم میں ہو اس کی تکلیف جائز ہے؟	۲۸۹
نابالغ عاقل کا اسلام صحیح ہے	۲۹۱
تکلیف کے لئے عقل شرط ہے	۲۹۱
اہلیت کاملہ وقاصرہ	۲۹۳
حقوق الٰہی کی تین قسمیں ہیں	۲۹۳
حقوق عبد کی تین قسمیں ہیں	۲۹۵
قاضی نابالغ کا مال قرض دے سکتا ہے؟	۲۹۶
خطا پر عقلاً مواخذہ جائز ہے یا نہیں	۲۹۷
اکراہ کی تقسیم	۲۹۸
شریعت میں جرح نہ عقلاً جائز ہے نہ شرعاً	۳۰۰
غلام میں اہلیت تصرف وملک ید ہوتی ہے یا نہیں؟	۳۰۰
موت مسقط تکلیف ہے	۳۰۲

فہرست رسالہ ”اطیب المرام فی فرائض الاسلام“

مقدمہ علم فرائض..........	۳۰۵
علم فرائض کی تعریف......موضوع......غرض وغایت	۳۰۶
غرض وغایت کسے کہتے ہیں..........	۳۰۷
اس فن کا نام ”علم فرائض“ کیوں رکھا گیا؟..........	۳۰۷
علم فرائض کی تدوین اور چند مشہور اور مفید کتابیں..........	۳۰۷
علم فرائض کی اہمیت..........	۳۱۰
علم فرائض کی تاکید کی وجہ..........	۳۱۱
علم فرائض کے فضائل..........	۳۱۱
علم فرائض کے سب سے بڑے عالم..........	۳۱۳
کتاب پر ایک طائرانہ نظر..........	۳۱۴
نام رسالہ کا مفہوم..........	۳۱۴
مأخذ ومراجع..........	۳۱۵
باب فیما یتعلق بترکة المیت من حقوق اربعة مترتبة..........	۳۱۹
فصل فی اسباب المیراث..........	۳۲۰
فصل فی مستحقی الترکة وهم عشرة اصناف..........	۳۲۰
فصل فی مواضع المیراث..........	۳۲۲
فصل فی عد الفروض وتعریف اهلها وکمیة ذویها..........	۳۲۳
باب فی احوال ذوی الفروض	۳۲۴

احوال الاب...	۳۲۴
احوال الجد الصحيح.....................................	۳۲۵
اَحْوَالُ اَوْلَادِ الْاُمِّ....................................	۳۲۶
اَحْوَالُ الزَّوْجِ..	۳۲۶
فِیْ حَالَاتِ النِّسَاء...... اَحْوَالُ الزَّوْجَة....................	۳۲۷
اَحْوَالُ الْبَنَاتِ الصُّلْبِيَّةِ................................	۳۲۷
اَحْوَالُ بَنَاتِ الْاِبْنِ..	۳۲۸
اَحْوَالُ الْاَخَوَاتِ لِاَبٍ وَ اُمٍّ..............................	۳۲۹
اَحْوَالُ الاخوات لام..	۳۲۹
اَحْوَالُ الام..	۳۳۱
اَحْوَالُ الجدات الصحيحات................................	۳۳۲
بَابٌ فِیْ تَعْرِيْفِ الْعَصَبَاتِ وَاَقْسَامِهٖ........................	۳۳۴
تَعْرِيْفُ الْعَصَبَةِ بِالذَّاتِ وَ اَقْسَامِهٖ........................	۳۳۵
فِیْ اَقْسَامِ الْعَصَبَةِ بِالْغَيْرِ..................................	۳۳۶
فِیْ الْعَصَبَةِ مَعَ الْغَيْرِ.......................................	۳۳۷
فَصْلٌ فِیْ الْعَصَبَةِالسَّبَبِيِّ.....................................	۳۳۷
بَابٌ فِیْ الْحَجْبِ..	۳۳۹
بَابٌ فِیْ مخارج الفروض....................................	۳۴۲
بَابٌ فِی الْعَوْلِ...	۳۴۴
بَابٌ فِیْ مَعْرِفَةِ التَّمَاثُلِ وَالتَّدَاخُلِ وَالتَّوَافُقِ وَالتَّبَايُنِ........	۳۴۵

بَابٌ فِی تَصُحِیُحِ مَسَائِلِ الْفُرُوُضِ....................	۳۴۸
فَصُلٌ فِیُ مَعُرِفَةِ نَصِیُبِ الْوَارِثِ مِنَ التَّصُحِیُح..........	۳۵۳
فَصُلٌ فِیُ قِسُمَةِ التَّرِكَةِ بَیُنَ الُوَرَثَةِ....................	۳۵۴
فَصُلٌ فِیُ قِسُمَةِ التَّرِكَةِ بَیُنَ الُغُرَمَاءِ..................	۳۵۶
فَصُلٌ فِیُ التَّخَارُجِ....................	۳۵۶
بَابٌ فِی الرَّدِّ....................	۳۵۷
باب المناسخة....................	۳۶۱
باب فی ذوی الارحام....................	۳۶۳
فصل فی الصنف الاول....................	۳۶۵
فصل فی الصنف الثانی....................	۳۶۸
فصل فی الصنف الثالث....................	۳۷۰
فصل فی الصنف الرابع....................	۳۷۱
فصل فی اولاد الصنف الرابع....................	۳۷۲
فصل فی الحمل....................	۳۷۴
فصل فی الخنثی المشکل....................	۳۷۸
فصل فی المفقود....................	۳۷۸
فصل فی اذا ماتت جماعة ذات قرابة بغتة ولا یری من مات منهم اولا..	۳۸۰
فصل فی المرتد....................	۳۸۱
فصل فی الاسیر....................	۳۸۳

فہرست مقدمہ ''نَظْمُ الدُّرَرْ مع شرحِہ المسمی اَلْقَوْلُ الْاَغَر''

علم صرف کے لغوی واصطلاحی تعریف......علم کا موضوع وغرض وغایت........	۳۸۶
علم صرف کی تدوین........	۳۸۸
فن صرف کا مدون اول........	۳۸۸
صرف کی عمدہ اور مشہور کتابیں........	۳۹۰
صرف کی داخل درس کتابیں........	۳۹۱
علم صرف کی اہمیت........	۳۹۲
علم صرف کا فقہ سے تعلق اور ایک دلچسپ مسئلہ........	۳۹۳
تعارف کتاب........	۳۹۴
''نَظْمُ الدُّرَرْ شرحِ اَلْقَوْلُ الْاَغَر'' کا معنی........	۳۹۶
فی تعریف علم الصرف........	۳۹۷
وفی غرضہ........	۳۹۸
وفی موضوعہ........	۳۹۸
فی ما یکون التصریف فیہ........	۳۹۸
فی المیزان........	۳۹۸
فی القلب والحذف فی الموزون........	۳۹۸
فی تعداد حروف الاسم والفعل........	۳۹۹
فی بیان المجرد والمزید........	۳۹۹
فی اوزان الاسم الثلاثی المجرد........	۳۹۹

فی اوزان الاسم الرباعی المجرد............	۴۰۰
فی اوزان الاسم الثلاثی والرباعی المزید............	۴۰۰
فی اوزان الاسم الخماسی المجرد............	۴۰۰
فی اسم الخماسی المزید............	۴۰۰
فی ابواب الفعل الثلاثی المجرد............	۴۰۰
فی ابواب الثلاثی المزید المطلق............	۴۰۰
فی ابواب الثلاثی المزید الملحق............	۴۰۱
فی ابواب الرباعی المجرد............	۴۰۱
فی ابواب الرباعی المزید............	۴۰۲
فی خصائص الابواب ومعانیها............	۴۰۲
فی خصائص باب فتح حسب وکرم............	۴۰۲
فی خصائص باب الافعال............	۴۰۲
فی خصائص باب التفعیل............	۴۰۳
فی خصائص باب التفعل............	۴۰۳
فی خصائص باب الافتعال............	۴۰۴
فی خصائص باب الاستفعال............	۴۰۴
فی خصائص باب المفاعلة............	۴۰۴
فی خصائص باب التفاعل............	۴۰۴
فی خصائص باب الانفعال............	۴۰۵
فی تقسیم الفعل............	۴۰۵

فی تقسیم الاسم وابنیة المصدر الثلاثی........................	۴۰۵
فی المصادر التی تفید معنی المبالغة........................	۴۰۶
فی تقسیم الاسم المشتق........................	۴۰۶
فی ابنیة اسم الفاعل التی یوجد فیها معنی المبالغة........................	۴۰۷
فی ابنیة اسم المفعول الغیر المشهورة........................	۴۰۷
فی ابنیة الصفة المشبهة........................	۴۰۷
فی ابنیة افعل التفضیل........................	۴۰۸
فی ابنیة اسم الاٰلة........................	۴۰۸
فی ابنیة اسم الظرف........................	۴۰۸
فی تقسیم الاسم والفعل........................	۴۰۹
فی اصول المهموز........................	۴۰۹
فی اصول المثال........................	۴۱۱
فی اصول الأجوف........................	۴۱۲
فی اصول الناقص........................	۴۱۳
فی اصول المضاعف........................	۴۱۵
فی مخارج الحروف........................	۴۱۶
فی صفات الحروف........................	۴۱۷
فی ادغام المتقاربین........................	۴۱۸
فی اجتماع الساکنین او اکثر........................	۴۲۰
الوقف........................	۴۲۰

فی الامالة..	۴۲۲
فی المثنیٰ..	۴۲۳
فی الجمع..	۴۲۳
فی المصغر..	۴۲۸
فی النسبة..	۴۳۰
فی حروف الابدال والحذف....................................	۴۳۲
فی الحروف الزائدة..	۴۳۳
فی التمرین..	۴۳۵
فی الخط..	۴۳۵

فہرست "نُزُہَۃُ الاَنْظَار"

مقدمة	۴۴۰
فی الدلالة	۴۴۱
بحث اللفظ	۴۴۲
التقسيم الأول للمفرد	۴۴۲
التقسيم الثانی للمفرد	۴۴۲
تعريف الكلی والجزئی	۴۴۳
بيان النسب بين الكليين	۴۴۳
تقسيم الكلی إلى الكليات الخمس	۴۴۳
تقسيم الكلی بوجه اٰخر	۴۴۵
بحث المعرف	۴۴۵
بحث القضايا	۴۴۵
تقسيم القضية	۴۴۶
تقسيم الحملية	۴۴۶
تقسيم الموجبة	۴۴۶
تقسيم الحملية بحسب الجهة	۴۴۷
بيان القضية الشرطية المتصلة	۴۴۷
بيان الشرطية المنفصلة	۴۴۷
تتمه	۴۴۸

بحث التناقض..	۴۴۸
بیان العکس المستوی..	۴۴۸
بیان عکس النقیض..	۴۴۸
تقسیم الحجة..	۴۴۹
بحث القیاس..	۴۴۹
بیان الاشکال الأربعة..	۴۴۹
بیان الشروط للاشکال الأربعة..	۴۵۰
بیان القیاس الاقترانی الشرطی..	۴۵۰
بیان القیاس الاستثنائی..	۴۵۱
بیان الاستقراء..	۴۵۱
بیان التمثیل..	۴۵۱
بیان الصناعات الخمس..	۴۵۱
بیان اجزاء العلم..	۴۵۲
نام رسالہ کے معنی..	۴۵۲

عِقْدُ الْفَرَائِد فِيْ نَظْمِ الْعَقَائِد

اس رسالہ میں عقائد اسلامی کو بہت مختصر اور جامع انداز میں عربی نظم میں جمع کیا گیا ہے۔ اس میں کل ایکسو پچپن (۱۵۵) اشعار ہیں۔ یہ رسالہ مدارس عربیہ کے طلباء کے لئے ایک قیمتی تحفہ ہے، اگر ان اشعار کو زبانی یاد کرلیا جائے تو عقائد حافظہ میں مستحضر ہو جائیں گے۔

حضرۃ العلام مولانا عبدالحئ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

مقدمہ......مرغوب احمد لاجپوری

ناشر: جامعۃ القراءات، کفلیتہ

مقدمہ: علم الکلام یا عقائد

عقائد کی تصحیح انتہائی اہم اور ضروری چیز ہے، بغیر تصحیح عقائد کے ایمان کی حفاظت مشکل ترین امر ہے۔ یہ جملہ تو مشہور ہے کہ اعمال کی کمزوری معاف ہوسکتی ہے مگر عقیدہ کی کمزوری قابل عفونہیں، اس لئے کتنے اعمال ہیں جن کے نہ کرنے سے گناہ تو ہے مگر کفر کا حکم نہیں لگتا، اس کے برخلاف ان اعمال کے بارے میں عقیدہ صحیح نہ ہوتو اس کا ایمان خطرہ میں ہے۔عقیدہ کی غلطی سے آدمی صراط مستقیم کو چھوڑ کر ضلالت کی راہ کا مسافر بن جاتا ہے۔راقم الحروف کے جد بزرگوار حضرت مولانا مفتی مرغوب احمد صاحب رحمہ اللہ نے اس کی بڑی عمدہ مثال دی ہے، حضرت تحریر فرماتے ہیں:

’’عقائد کی غلطی کرنے والے لوگوں کی صحیح مثال اس مسافر کی سمجھئے! جو منزل مقصود کی شاہ راہ عام کو چھوڑ کر غلطی سے کسی دوسری راہ ہولیا۔اور مغلوبان خواہش کی واقعی حالت ایسی سمجھئے! جو منزل مقصود اصلی اور سیدھی سڑک پر چل رہے ہیں، لیکن بادمخالف کے تیز وتند جھونکے بمشکل انہیں قدم اٹھانے دیتے ہیں‘‘۔(توحید الاسلام۔تالیفات مرغوب ص۳۴)

اسی اہمیت کی وجہ سے فقہاء عظام وعلماء کرام نے ایمان وعقائد کے بیان کو بڑی تفصیل سے لکھا۔اسلامی عقائد کیا ہیں؟ کوئی طالب اس کا مطالعہ کرنا چاہے تو حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی ’’بہشتی زیور‘‘ حضرت مولانا سید زوار حسین شاہ صاحب رحمہ اللہ کی ’’عمدۃ الفقہ‘‘ جلد اول، ’’عین الھدایہ‘‘ کا مقدمہ وغیرہ کتب کا مطالعہ کرے کہ ان میں بڑی مفید باتیں آگئی ہیں۔

اس موضوع پر ہمارے اکابر کی چند مستقل کتابیں بھی ہیں، حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ کی ’’علم الکلام‘‘ اور ’’عقائد اسلام‘‘ قابل قدر ہیں۔حضرت

مولانا مفتی محمود حسن صاحب اجمیری رحمہ اللہ (سابق شیخ الحدیث و مفتی جامعہ حسینیہ راندیر) کا مختصر رسالہ ''معین العقائد'' طلبہ کے لئے بہت مفید ہے، باوجود اختصار کے جامعیت میں اپنی مثال آپ ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنی زندگی میں ''الفقہ الاکبر'' کے نام سے ایک رسالہ تصنیف فرمایا اور اپنی زندگی کے آخری ایام ''کتاب الوصیۃ'' کے نام سے دوسرا رسالہ تصنیف فرمایا، ان دونوں رسائل کی شرح شارح مشکوۃ حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ نے تفصیل سے لکھی اور اس میں بطور تتمہ و تکملہ مزید عقائد کا اضافہ کر کے ایک مفید تصنیف تیار کر لی ہے۔ جو ''شرح فقہ اکبر'' کے نام سے مطبوعہ ہے، اس کی اردو شروحات بھی شائع ہیں۔

امت کے قابل قدر کاوشوں میں سے ایک قابل اعتماد متن 'العقائد النسفیہ'' ہے جو عمر بن محمد نجم الدین النسفی (۵۳۷ھ) کی تالیف ہے، جن کا شمار فقہ حنفی کے اساطین میں ہوتا ہے، اور جن کے قلم نے فقہ' کلام' ادب' تفسیر' تاریخ اور دیگر علوم وفنون پر تقریباً سو کتابوں کو مدون کیا ہے۔ امام نسفی رحمہ اللہ نے اپنے پیشرو علماء کرام کی محنتوں سے استفادہ کرتے ہوئے عقائد صحیحہ سے متعلق ایک متن تیار کیا جسے امت کے درمیان قبول عام نصیب ہوا۔ آٹھویں صدی کے مشہور کثیر التصانیف محقق عالم مسعود بن عمر علامہ سعد الدین تفتازانی (۷۹۳ھ) نے اس متن کی شرح لکھی، جس میں علامہ موصوف نے ماتریدیہ اور اشاعرہ کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے خالص فنی انداز میں علم کلام کے مسائل کو عقلی ونقلی دلائل سے مبرہن کیا۔ علامہ موصوف علم کی گیرائی و گہرائی میں اپنی نظیر آپ ہیں، تاریخ میں موصوف ہی ایک ایسے خوش نصیب مصنف ہیں جن کی مختلف علوم وفنون کی دسیوں کتابیں نصاب تعلیم کا جز بنائی گئی ہیں، اور آج تک علمی دنیا ان کے احسانات سے گرانبار ہیں۔

متقدمین کی ان کتابوں کی افادیت اور داخل نصاب کی ضرورت کے ساتھ اس بات کا اظہار بھی لابدی ہے کہ آج کے دور میں طلبہ کو موجودہ زمانہ کے گمراہ عقائد فرقوں کے بارے میں چند بنیادی اور اہم موضوعات پر کچھ کتابیں تیار کر کے پڑھانی چاہئیں۔ ہمارے فارغ التحصیل طلبہ کی ایک اچھی خاصی تعداد آج کے گمراہ فرقوں کے بنیادی عقائد ہی سے بے خبر ہے، جب عقائد ہی کے بیخبری ہیں تو ان کی تردید اور بیخ کنی کیا کر سکتے ہیں؟ بعض مدارس میں فرقۂ باطلہ کے نام سے ایک مستقل شعبہ کا اجراء قابل مبارک باد ہے، مگر سب ہی طلبہ کے لئے درس میں بھی چند مضامین داخل نصاب کئے جانے چاہئیں۔

کلام وعقائد کی لغوی واصطلاحی تعریف، وجہ تسمیہ، موضوع وغرض وغایت

''اسلامی عقائد سے متعلقہ مباحث کا نام ''علم کلام'' ہے، بشرطیکہ اصول شرعیہ سے استنباط کے ساتھ ادلہ عقلیہ سے بھی کام لیا جائے، ورنہ صرف ''علم العقائد'' کہتے ہیں۔ علم کلام کو ''اصول دین'' اور ''علم احکام'' بھی کہتے ہیں۔

لغوی معنی:...... لغت میں ''کلام'' کے معنی بات' قول' گفتگو اور مضمون' وغیرہ کے ہیں۔ عقائد عقیدہ کی جمع ہے۔ دل میں جمائے ہوئے یقین اور اعتماد کو کہتے ہیں۔

اصطلاحی تعریف:...... علامہ ابوالخیر نے ''الموضوعات'' میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

''هو علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها و دفع الشبهة عنها''

یعنی متقدمین علماء متکلمین کی اصطلاح میں ''علم کلام'' وہ ہے جس میں ادلہ تفصیلیہ کے ساتھ عقائد دینیہ اسلامیہ کے اثبات اور ان سے دفع شکوک وشبہات سے قدرت حاصل ہوتی ہے۔

متأخرین کے یہاں علم کلام وہ ہے: جس میں معرفت عقائد دینیہ کے واسطے ذات و صفات باری تعالی اور فلسفیات و اقسام ممکنات سے بحث ہو۔

''عقائد'' عقد: سے بنا ہے، جس کے معنی گرہ دینے کے ہیں، یعنی جب کسی چیز کا یقین پورے طور سے دل میں بیٹھ جاتا ہے تو وہی عقیدہ بن جاتا ہے۔

(اسلام: الف سے ے تک، ص: ۲۶۸)

آسان تعریف: علم عقائد وہ علم ہے: جس میں عقائد اہل سنت والجماعت کے مطابق خالق کی ذات وصفات اور کائنات عالم کے مبدأ و معاد سے بحث کی جاتی ہے۔

(معین العقائد ص ۱۳)

وجہ تسمیہ:...... جس وقت اس علم کی تدوین عمل میں آئی اس وقت لوگوں کی عادت تھی کہ جب وہ اس فن میں گفتگو شروع کرتے تو اکثر'' الکلام فی کذا و کذا '' کہہ کر مسائل کے عنوانات قائم کرتے تھے، اس لئے اس کا نام ''علم کلام'' ہو گیا۔

یا اس لئے کہ اس میں اہل بدعت سے مناظرے تھے اور عقائد پر ان سے گفتگو و کلام تھا' جس کو عمل سے تعلق کم تھا۔

یا اس لئے کہ اس کا متنازع فیہ مسئلہ کلام باری کا مسئلہ تھا کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔

علامہ تفتازانی نے ''شرح عقائد'' میں کچھ اور بھی وجوہ ذکر کی ہیں۔

چونکہ اس علم میں عقائد ونظریات بیان کئے جاتے ہیں، اس لئے اس کو''علم عقائد'' کہتے ہیں۔ اور چونکہ اس میں توحید ذات وصفات الٰہی سے بحث کی جاتی ہے، اس لئے اس کو ''علم التوحید والصفات'' بھی کہتے ہیں۔

اور چونکہ اس میں مسئلہ کلام الٰہی بڑا ہی اختلافی اور معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، اس لئے اس

کو ''علم کلام'' بھی کہتے ہیں۔(معین العقائد ص۱۳)

موضوع:......قدماء متکلمین کے نزدیک اس علم کا موضوع صرف ذات وصفات باری تعالی ہے۔اور متأخرین کے نزدیک ذات وصفات سے عام یعنی موجود ومعلوم ہے۔اس حیثیت سے کہ اس کا تعلق عقائد دینیہ کے ساتھ ہے۔

علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ:علم کلام کا موضوع وہ تسلیم شدہ عقائد ایمانیہ ہیں جن کا ثبوت پختہ دلائل عقلیہ سے بہم پہنچایا جائے تا کہ بدعت کی بیخ کنی ہو،شکوک وشبہات رفع ہوں اور عقائد میں تشبیہ کا لغو خیال سراسر باطل ثابت ہو۔

اس علم کا موضوع: خالق کی ذات وصفات اور کائنات کی ہستی کے مبدأ ومعاد کے متعلق عقیدۂ اہل سنت والجماعت ہے۔(معین العقائد ص۱۳)

غرض وغایت:......سعادت دینیہ وسیادت سرمدیہ،یا اصول شرعیہ کے موافق عقائد اسلامیہ کا صحیح معرفت حاصل کرنا۔

اس علم کے پڑھنے سے یہ فائدہ اور غرض ہے کہ انسان اپنے مبدأ ومعاد اور اپنے خالق کی ذات وصفات کے متعلق اپنے عقیدے کو درست رکھنے سے سعادت دارین حاصل کرلے۔(معین العقائد ص۱۳)

تدوین علم کلام......علم کلام اور اس کی ضرورت

صاحب مفتاح السعادۃ نے لکھاہے کہ علم کلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری میں معتزلہ اور قدریہ نے کی۔اور اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد تیسری صدی ہجری میں پڑی،کیونکہ اعتزال کی ابتدا واصل بن عطاء نے کی' جو:۸۰ھ میں پیدا ہوا اور:۱۳۱ھ میں وفات پائی۔اور اہل سنت والجماعت کے علم کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی

جو تیسری صدی میں تھے اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے۔ ا اس بناء پر علم کلام دو

ا......امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ......حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے تھے۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے۔ ان کی والدہ نے ان کے والد اسماعیل کے انتقال کے بعد ابوعلی الجبائی سے نکاح کرلیا تھا، جو اپنے وقت میں معتزلہ کے امام اور مذہب اعتزال کے علمبردار تھے، شیخ ابوالحسن نے ان کی آغوش میں تربیت پائی اور بہت جلد ان کے معتمد بن گئے۔ ابوعلی جبائی اچھے مدرس تھے، مباحثہ پر زیادہ قدرت نہیں رکھتے تھے، ابوالحسن اشعری شروع ہی سے زبان آور، حاضر جواب تھے، ابوعلی بحث و مناظرہ کے موقع پر انہی کو آگے کردیتے تھے، بہت جلد وہ سر حلقہ اور مجالس بحث کے صدر نشیں بن گئے، تمام ظاہری قیاسات وقرائن بتلاتے تھے کہ وہ اپنے مربی اور استاذ کے جانشیں ہوں گے، اور مذہب اعتزال کی حمایت واشاعت میں شاید ان سے بھی آگے بڑھ جائیں، لیکن اللہ تعالی کے انتظامات عجیب ہیں، اس نے سنت کی حفاظت ونصرت کے لئے اس شخص کو منتخب کیا جس نے ساری زندگی مذہب اعتزال کی حمایت واثبات میں گذاری تھی، اور جس کے لئے اعتزال کی مسند امامت تیار تھی، شیخ ابوالحسن کی طبیعت میں اعتزال کا ردعمل پیدا ہوا، ان کی طبیعت معتزلہ کی تاویلوں اور قیاس آرائیوں سے متنفر ہونے لگی، اور ان کو یہ محسوس ہونے لگا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں، حقیقت کچھ اور ہے، اور وہ وہی ہے، جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے، چالیس برس تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت اور ان کو ثابت کرنے کے بعد ان کی طبیعت اس سے بالکل پھر گئی اور ان کے ذہن میں اس کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی، پندرہ دن وہ گھر سے نہیں نکلے، سولہویں دن وہ گھر سے سیدھے جامع مسجد پہونچے، جمعہ کا دن تھا اور جامع مسجد بھری ہوئی تھی، انہوں نے منبر پر چڑھ کر بلند آواز سے اعلان کیا:

''جو مجھے جانتا ہے وہ جانتا ہے، جو نہیں جانتا ہے اس کو بتلاتا ہوں کہ میں ابوالحسن اشعری ہوں، میں معتزلی تھا، فلاں فلاں عقیدہ کا قائل تھا، اب توبہ کرتا ہوں، اپنے سابق خیالات سے باز آتا ہوں، آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں اور غلطیوں کا اظہار ہے''۔

وہ دن اور ان کی زندگی کا اخیر دن ان کی ذہانت، علمی تجربہ وقوت گویائی اور استدلال تحریر اعتزال کی تردید اور سلف کے مسلک اور اہل سنت کے عقائد کی تائید اور اثبات میں صرف ہوئی۔ جو کل تک معتزلہ کی زبان اور ان کا سب سے بڑا وکیل تھا، وہ اہل سنت کا ترجمان اور ان کا سب سے بڑا حامی بن گیا۔

امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ خود معتزلہ کی مجلسوں میں جاکر اور ان کے ممتاز لوگوں سے مل کر ان کو

صدیوں تک مستقل طور پر معتزلہ کے ہاتھ میں رہا۔

مطمئن کرنے اور حق کی تفہیم کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ آپ عقلیات وعلم کلام میں مجتہدانہ دماغ رکھتے تھے، معتزلہ کے سوالات واعتراضات کا جواب اس آسانی سے دیتے تھے جیسے کوئی کہنہ مشق استاذ اور ماہر فن، مبتدی طالب علموں کے سوالات کا جواب دیتا ہے، اوران کو خاموش کر دیتا ہے۔ مناظرہ میں بات کی ابتدا خود نہیں فرماتے بلکہ مخالف کو پہلے موقع عنایت فرماتے، اس پر ان کے ایک شاگرد ابو عبداللہ بن حنیف نے ان سے کہا کہ: آپ کی سب باتیں سمجھ میں آئیں، مگر یہ نہ سمجھ سکا کہ آپ ابتداً خاموش کیوں رہتے ہیں، اور معتزلہ کو گفتگو کا موقع کیوں دیتے ہیں؟ آپ کی شان تو یہ ہے کہ آپ ہی گفتگو کریں، اور اعتراضات کو خود رفع کر دیں، انہوں نے فرمایا کہ: میں ان مسائل واقوال کو اپنی زبان سے ادا کرنا جائز نہیں سمجھتا، البتہ یہ جب کسی کی زبان سے نکل جائیں تو پھر ان کا جواب دینا اوران اقوال کی تردید اہل حق کا فرض ہو جاتا ہے۔ آپ فن اور علم کلام کے بانی تھے۔ آپ نے پوری قوت کے ساتھ معتزلہ پر تنقید کی۔

آپ کا خاص کارنامہ یہ بھی ہے کہ آپ نے کتاب وسنت کے ان حقائق اور اہل سنت کے ان عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کیا اور معتزلہ اور دوسرے فرقوں سے ان کے ایک ایک مسئلہ اور ایک ایک عقیدہ میں انہی کی زبان اور اصطلاحات میں بحث کر کے عقائد اہل سنت کی صداقت اوران کا منقول ومعقول کے مطابق ہونا واضح کیا۔

امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ نے مخالف کی رضامندی اور نارضامندی سے آنکھیں بند کر کے دین کی نصرت اور ایمان وعقیدہ کی حفاظت کے لئے جو طرز عمل ضروری سمجھا، بڑی شجاعت اور ذہانت کے ساتھ اس کی طرف توجہ کی، اور تقریراً وتحریراً اس میں مصروف رہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ معتزلہ وفلاسفہ کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو تھام لیا اور بہت سے اکھڑتے ہوئے قدموں کو جما دیا۔

عقائد اہل سنت اور طریقۂ سلف کی طرف سے پرزور ومدلل حمایت ووکالت کرنے کی وجہ سے اہل سنت میں نیا اعتماد اور نئی زندگی پیدا ہوئی، اور وہ احساس کہتری رک گیا، جو گھن کی طرح سواد امت کو کھاتا جا رہا تھا۔ معتزلہ بھی ان کے پے درپے حملوں کی وجہ سے پیچھے ہٹ گئے، اوران کو اپنی حفاظت اور اپنے مذہب کے وجود قائم رکھنے کی فکر لاحق ہوگئی۔

تصنیفات:...... آپ کی تصانیف کی تعداد ڈھائی سو سے تین سو تک بیان کی گئی ہیں۔ چند یہ ہیں:

علم کلام اور اس کی ضرورت:......فلسفہ کی عام وقعت اور ارسطو و افلاطون کے پر عظمت ناموں سے بہت سے لوگ مرعوب ہوگئے تھے اور ان کے دلوں سے مذہب کا اثر زائل ہوگیا تھا، اس لئے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کے مسائل اور حکماء کے خیالات پر تنقید کرکے ان کی وقعت اور ان کے اثر کو کم کیا جائے۔ متکلمین اسلام میں امام غزالی رحمہ اللہ نے اسی ضرورت سے ''تہافت الفلاسفہ'' لکھی، چنانچہ اس کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

''ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ ایسے پیدا ہوگئے ہیں جن کو یہ زعم ہے کہ ان کا دل ودماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، یہ لوگ مذہبی احکام و قیود کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے سقراط و بقراط' افلاطون وارسطو کے پر ہیبت نام سنے،

---

(۱)......تفسیر قرآن: تیس اجزاء میں۔

(۲)...... کتاب الفصول: یہ بڑی ضخیم کتاب ہے، اس میں انہوں نے فلاسفہ' دہریہ' ہندوؤں' یہودیوں' عیسائیوں اور مجوسیوں کا رد کیا ہے۔

(۳/۴/۵)...... کتاب القیاس ' کتاب الاجتہاد ' خبر الواحد: علوم شریعت میں۔

(۶)......مقالات الاسلامیین: اس میں معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے جو اقوال و مذاہب نقل کئے ہیں، ان میں بڑی احتیاط اور دیانت سے کام لیا ہے۔ اور خود ان فرقوں کی کتابوں سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔

(۷)...... کتاب الابانة من اصول الدیانة۔ یہ اعتزال سے علیحدگی کے بعد کی اولین تصنیفات میں سے ہے،

(۸)...... استحسان الخوض فی الکلام۔ اس میں دین اور زمانہ کی عقلیت کے مطابق عقائد حقہ کا اثبات ہے۔

امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ محض عقلی وعلمی آدمی نہ تھے، بلکہ عبادت وتقوی اور اخلاق فاضلہ سے بھی آراستہ تھے۔ برسوں عشا کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی۔ زندگی ایک جائداد پر گذر کرتے رہے، جو ان کو ان کے دادا بلال ابن ابی بردہ بن ابی موسی اشعری نے وقف کی تھی، اس کی آمدنی سترہ درہم روزانہ تھی۔

۳۲۴ھ میں امام ابوالحسن رحمہ اللہ نے انتقال کیا، اور بغداد محلہ مشرع الزوایا میں مدفون ہوئے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے! تاریخ دعوت وعزیمت ۱۰۳ تا ۱۱۴، ج ۱)

اوران کی شان میں ان کے مقلدوں کی مبالغہ آرائیاں اورقصیدہ خوانی سنی، ان کو معلوم ہوا کہ ریاضیات، طبعیات، منطقیات، طبیعیات والہیات میں انہوں نے بڑی موشگافیاں کی ہیں، اوران کا عقل وذہن میں کوئی ہمسر نہ تھا، اس عالی دماغی اور ذہانت کے ساتھ وہ مذاہب اوران کی تفصیلات کے منکر تھے، اوران کے نزدیک ان کے اصول وقواعد فرضی و منصبی ہیں، بس انہوں نے بھی تقلیداً انکار مذہب کو اپنا شعار بنالیا، اور تعلیم یافتہ اور روشن خیال کہلانے کے شوق میں مذاہب کا انکار کرنے لگے، تاکہ ان کی سطح عوام سے بلند سمجھی جائے اور وہ بھی عقلاء وحکماء کے زمرہ میں شمار ہونے لگیں، اس بنا پر میں نے ارادہ کیا کہ ان حکماء نے الہیات پر جو کچھ لکھا ہے، اس کی غلطیاں دکھاؤں اور ثابت کروں کہ ان کے مسائل اور اصول بازیچۂ اطفال اور ان کے بہت سے اقوال ونظریات حد درجہ کے مضحکہ خیز بلکہ عبرت انگیز ہیں۔[۱] (تہافت الفلاسفہ ص ۲،۳، مطبع علمیہ مصر۔ تاریخ دعوت وعزیمت ص ۱۴۳ ج ۱)

علوم دینیہ میں اس علم کا رتبہ سب سے بڑا ہے، کیونکہ جملہ امور دینیہ کا دارو مدار صحت عقائد پر ہے، اگرچہ انسان عمر بھر نیکیاں ہی کرتا رہے مگر جب کبھی عقیدے میں کچھ نقصان واقع ہوجائے گا تو ساری نیکیاں برباد ہوجائیں گی، اور اگر عقیدہ صحیح ہوتو کم ازکم ابدی عذاب سے نجات مل جائے گی۔ قرآنی تعلیم میں بھی ایمان اور عقائد کی فضیلت واہمیت پر

[۱]..... تہافت الفلاسفۃ'' امام غزالی رحمہ اللہ کی معرکۃ الآراء کتاب ہے، اس میں انہوں نے فلسفہ کے الہیات وطبیعیات پر اسلامی نقطۂ نظر سے تنقید کی، اوراس کی علمی کمزوریوں' اس کے استدلال کے ضعف اور فلاسفہ کے باہم تناقض واختلاف کو پوری جرأت وقوت کے ساتھ ظاہر کیا۔ اس کتاب نے فلاسفہ کے خیالی طلسم پر کاری ضرب لگائی، اوراس کی عظمت' ذہنی تقدس کو کافی نقصان پہنچایا، اس کتاب کی تصنیف نے فلسفہ کے حلقوں میں ایک اضطراب اور غم وغصہ پیدا کردیا، مگر سو برس تک اس کے جواب میں کوئی شایان شان کتاب تصنیف نہیں ہوئی۔ (تاریخ دعوت وعزیمت ۱۴۲ و ۱۴۵)

بکثرت اشارے اور تصریحات موجود ہیں، اور جہاں اعمال صالحہ کا ذکر آیا ہے وہاں شروع میں ایمان کو بالالتزام لایا گیا ہے، جس سے واضح طور پر ایمان اور حسن عقیدہ کی اہلیت ثابت ہوتی ہے۔ (معین العقائد ص ۱۴)

کتب کلام وعقائد

(۱)......الملل والنحل: ابومحمد علی بن احمد معروف با بن حزم اموی، قرطبی، ظاہری (۴۵۶ھ) کی تصنیف ہے، جو بقول علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ "اشہر الکتب" ہے، اگر اس میں اہل سنت والجماعت کی شان میں گستاخی اور ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے ساتھ تعصب کی روش نہ اختیار کی جاتی تو اس فن کی بہترین کتاب تھی۔

(۲)......الرسالة القدرية بادلتها البرهانية: حجۃ الاسلام ابوحامد محمد بن محمد غزالی (۵۰۵ھ) کی تصنیف ہے۔

(۳)......بحر الکلام۔

(۴)...... تبصرة الادلة: یہ دونوں شیخ ابوالمعین میمون بن محمد نسفی حنفی رحمہ اللہ (۵۰۸ھ) کی تصانیف ہیں۔

(۵)......هداية: شیخ نورالدین ابوبکر احمد بن محمد صابونی حنفی (۵۰۸ھ) کی تصنیف ہے۔

(۶)...... نهاية الاقدام۔

(۷)...... الملل والنحل: دونوں شیخ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی (۵۴۷ھ) کی تصانیف ہیں۔

(۸)...... الداعى الى الاسلام فى اصول علم الكلام: شیخ ابوالبرکات عبدالرحمٰن بن محمد انباری (۵۷۵ھ) کی تصنیف ہے۔

(۹)...... کفایہ: شیخ نورالدین ابوبکر احمد صابونی کی تصنیف ہے۔ علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں اس سے مضمون لیا ہے۔

(۱۰)...... تحصیل الحق۔

(۱۱)...... دلائل فی عیون المسائل۔

(۱۲)...... محصل افکار المتقدمین والمتأخرین بین الحکماء والمتکلمین: امام فخر الدین محمد بن عمر رازی شافعی (۶۰۶ھ) کی تصانیف ہیں۔

(۱۳)...... ابکار الافکار: شیخ ابوالحسن علی بن علی بن محمد تغلبی الحنبلی ثم الشافعی معروف بسیف الدین آمدی (۶۳۱ھ) کی تصنیف ہے۔

جمیع مسائل اصول پر حاوی ہے۔ یہ آٹھ قواعد پر مرتب ہے۔ قاعدہ اول: علم کے بیان میں، اور دوم بیان نظر میں سوم موصل الی المطلوب میں چہارم انقسام علوم میں پنجم بنوات میں ششم معاد میں ہفتم اسماء میں ہشتم امامت میں۔

(۱۴)...... رموز الکنوز: یہ بھی موصوف کی تصنیف ہے، اور یہ ''ابکار الافکار'' کا اختصار ہے۔

(۱۵)...... تجرید:۔ محقق نصیر الدین ابوجعفر محمد بن محمد طوسی (۶۷۲ھ) کی تصنیف ہے۔ اور بہت عمدہ اور مشہور کتاب ہے۔ چھ مقاصد پر مرتب ہے: مقصد اول امور عامہ کے بیان میں' اور دوم: جواہر واعراض میں۔ سوم: اثبات صانع اور اس کی صفات میں۔ چہارم: نبوۃ میں۔ پنجم: امامت میں۔ ششم: معاد میں۔

(۱۶)...... طوالع الانوار: قاضی عبداللہ بن عمر بیضاوی (۶۸۵م) کی بہت خوب کتاب ہے۔

(۱۷): ...... اعتماد الاعتقاد: حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی حنفی (۷۰۱ھ) کی تصنیف ہے۔ (قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون، ص ۸۷)

عِقْدُ الْفُرَائِدِ فِي نَظْمِ الْعَقَائِد

بسم الله الرحمن الرحيم

يَقُوْلُ عَبْدُ الْحَيِّ فِىْ اِبْتِدَاءِ (۱) سُبْحَانَ رَبِّ الْاَرْضِ وَالسَّمَآءِ
مُصَلِّيًا عَلَى الرَّسُوْلِ الْعَرَبِ (۲) مُحَمَّدٍ ذِى الْمَشْرَبِ الْمُهَذَّبِ
وَاٰلِهٖ و صَحْبِهِ الْاَطَائِب (۳) مَا دَارَتِ الْاَفْلاَكُ بِالْكَوَاكِبِ
وَبَعْدُ اِنِّي اَنْظِمُ الْعَقَائِدْ (٤) فِيْ سِمْطِ تَحْرِيْرٍ بِفِكْرٍ نَاقِدْ
لِلْفَاضِلِ النَّجْمِ النَّبِيْهِ النَّسَفِ (۵) بُرْهَانِ عِلْمِ الدِّيْنِ قُطْبِ الشَّرَفِ
اِذِ اسْتَفَاضَتْ بَيْنَ اَهْلِ النَّظَرِ (٦) كَالشَّمْسِ مَابَيْنَ النُّجُوْمِ الزُّهَّرِ
لِكَوْنِهَا مُوْجَزَةَ الْمَبَانِيْ (۷) مُوْضِحَةً غَزِيْرَةَ الْمَعَانِيْ
لِطَالِبٍ قَدْ اَوْضَعَ الرَّكَآئِبْ (۸) فِىْ طَلَبِ الْعَقَائِدِ الْاَطَائِبْ
وَسَاُسَمِّيْهَا اِذَا مَا انْتَظَمَتْ (۹) عِقْدَ الْفَرَائِدِ الَّتِيْ قَدْ كُتِمَتْ
وَاِنَّمَا اَرْجُوْ مِنَ الرَّحْمٰنِ (۱۰) رَجَاءَ ذِىْ الْقُصُوْرِ وَالْعِصْيَانِ
ثَوَابَ مَا نَظَمْتُهٗ فِىْ الْاٰخِرَهْ (۱۱) بِرَحْمَةٍ سَابِغَةٍ مُوَفَّرَهْ
وَحَانَ اَنْ اَخُوْضَ فِىْ الْمَقْصُوْدِ (۱۲) بِنُصْرَةِ الْمُهَيْمِنِ الْمَعْبُوْدِ
قَدْ قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ وَالذُّكَاءِ (۱۳) قَدْ ثَبَتَتْ حَقَآئِقُ الْاَشْيَاءِ

۱...... "عِقْدُ الْفَرَائِدِ فِي نَظْمِ الْعَقَائِد" ...... "عِقْد" کے معنی ہیں: ہار۔ "الْفَرَائِد" "فريدة" کی جمع ہے، جس سے مراد وہ موتی ہوتے ہیں سیپ میں سے تنہا نکلیں، تنہا ہونے کی وجہ سے وہ بڑی بھی ہوتے ہیں اور زیادہ آبدار بھی، اس بنا پر وہ بیش قیمت ہوتی ہے۔ "نظم" کے معنی ہیں: منظوم کلام، مجموعۂ اشعار۔ بمعنی منظوم، پرویا ہوا، ملایا ہوا۔ کتاب کے نام کا معنی ہوا: یہ رسالہ ہے منظوم عقائد میں جو بیش قیمت موتیوں میں پرویا ہوا ہار ہے۔ مرغوب احمد لاجپوری

وَاِنَّـمَـا الُـعِـلُـمُ بِهَـا تَـحَـقَّقُ (١٤) وَمَـنُ اَبٰی ذٰلِکَ فَهُوَ يُحُرَقُ

وَانُـحَصَرَتُ اَسُبَابُهٗ فِی الُعَقُلِ (١٥) وَفِيُ حَوَاسٍ سَلِمَتُ مِنُ عِلَلِ

وَهِـيَ سَـمُـعٌ ثُـمَّ شَـمٌّ و بَصَرُ (١٦) وَبَـعُـدَهٗ ذَوُقٌ فَطَمُسٌ يُّذُكَرُ

وَكُـلَّ وَاحِـدٍ تَـرَاهُ يَـنُـحَصِـر (١٧) فِيُـمَا لَـهٗ وُضِعَ خَلُقًا وَ قُدِرُ

وَالُـخَبَـرِ الصَّادِقِ وَهُوَ مُنُحَصِرُ (١٨) فِـيُ خَبَـرٍ مِّمَّنُ بِمُعُجِزٍ نُصِر

وَهُـوَ مُـوُجِـبٌ لِـعِـلُـمٍ نَظَرِيُ (١٩) لٰـكِـنَّـهٗ يَـكُوُنُ كَالضَّرُوُرِيُ

وَخَبَـرٍ فِـیُ الـنَّـاسِ قَـدُ تَوَاتَرُ (٢٠) فَهٰــذِهٖ ثَلاثَةٌ لاَ تُــنُــكَــرُ

وَذَابِـهِ الُعِلُمُ الضُّرُوُرِیُ يَحُصُلُ (٢١) كَـالُـعِـلُـمِ بِوُجُوُدِ نَحُوِ كَابُلُ

وَكَـانَ عِـلُـمٌ حَـاصِـلٌ بِالُعَقُل (٢٢) نَـوُعَيُـنِ عِـنُـدَهُـمُ بِلاَ تَـأَمُّلُ

اِذُ هُـوَ اِمَّـا حَـاصِـلٌ بِـالنَّظَرِ (٢٣) وَهُـوَ مَـوُسُـوُمٌ بِـعِلُمٍ كَسَبِيُ

اَوُحَـاصِـلٌ بَـدَاهَةً فَسُـمِّيُ (٢٤) هٰـذَا ضُـرُوُرِيًّا لَدَيُهِمُ فَافُهَمِ

وَاِنَّـمَـا الُاِلُـهَـامُ لَيُـسَ يُفُهَمُ (٢٥) سَبَـبَ عِـلُـمٍ بِيَـقِيُـنٍ فَـاعُلَمُ

وَاِنَّـمَـا الُـعَـالَـمُ طُرًّا قَدُ حُكِم (٢٦) عَـلَيُهِ بِالُحُدُوُثِ بُرُهَانًا عُلِمُ

اِذُ هُـوَ عَـرُضٌ ضِـدٌّ عَيُنٍ اٰتِ (٢٧) اَوُهُـوَ عَيُـنٌ قَـائِـمٌ بِـالذَّاتِ

وَالُـعَيُـنُ اِمَّـا مُـفُـرَدٌ كَجَوُهَرِ (٢٨) اَوُ ذُوُ تَـرَكُّبٍ كَجِسُمٍ فَادُرِ

وَالُعَرُضُ كَالُاَكُوَانِ وَالُاَلُوَانِ (٢٩) وَمِثُـلُـهُ الـطُّـلُوُمُ فِی اللِّسَانِ

فَـكُـلُّهَـا لَمُ تَخُلُ عَنُ حُدُوُثِ (٣٠) كَـمَـا اَفَـادَهٗ اُولُـو الُبُحُوُثِ

وَاِنَّـمَـا الـلّٰـهُ تَـعَـالٰی شَـأُنًـا (٣١) مُـحُـدِثُ كُـلِّ عَـالَمٍ اِتُقَـانًـا

وَ وَاحِــدٌ حَـيٌّ قَـدِيُـمٌ قَـادِرُ (٣٢) فَـعَـالِـمٌ شَـاءٍ سَـمِيُـعٌ باصرُ

وَلَيُسَ جَوُهَرًا وَّلاَ عَرُضًا وَّلا (۳۳) جِسُمًا مُرَكَّبًا عَلٰى مَا عُقِلَا
وَلاَ مُصَوَّرًا وَّلاَ مَحُدُوُدًا (۳۴) وَلاَ مُرَكَّبًا وَلاَ مَعُدُوُدًا
وَهُوَ لاَ يُوُصَفُ بِالُمَآئِيَّهُ (۳۵) وَلاَ بِالْاِنْتِهَاءِ وَالُكَيُفِيَّهُ
وَقَدُ تَعَالَى اللّٰهُ عَنُ مَكَانٍ (۳۶) وَ عَنُ جِهَاتِهٖ وَ عَنُ زَمَانٍ
وَمَا لَهٗ شِبُهٌ وَّلاَ نَظِيُرُ (۳۷) كَمَا اَفَادَ رَبُّنَا الُقَدِيُرُ
وَلَمُ يَفُتُ عَنُ عِلُمِهٖ وَ قُدُرَهُ (۳۸) شَيُئٌ وَّ لَوُ كَانَ كَمِثُلِ الذَّرَّهُ
وَلَمُ تَزَلُ صِفَاتُهُ الُقَدِيُمَهُ (۳۹) قَآئِمَةً بِذَاتِهِ الرَّحِيُمَهُ
وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا سِوَاهُ (۴۰) وَ لاَ تَثِقُ بِقَوُلِ مَنُ نَاوَاهُ
وَهِيَ عِلُمٌ وَّ حَيٰوةٌ وَّ بَصَر (۴۱) وَ قُدُرَةٌ وَّ بَعُدَهٗ سَمُعٌ ظَهَرُ
ثُمَّ اِرَادَةٌ وَّ تَكُوِيُنٌ كَلاَ (۴۲) مٌ اَزَلِيٌّ قَامَ بِاللّٰهِ عَلاَ
وَ بِكَلَامٍ اَزَلِيٍّ مُحُكَمُ (۴۳) مُتَّصِفٌ رَبُّ الُبَرَايَا الْاَعُلَمُ
وَ اِنَّمَا كَلَامُهٗ مُنَزَّهُ (۴۴) عَنُ اَحُرُفٍ وَّكُلِّ صَوُتٍ فَافُقَهُ
وَاِنَّهٗ مِنُ جُمُلَةِ الصِّفَاتِ (۴۵) جَلَّتُ عَنِ السُّكُوُتِ وَالْاٰفَاتِ
وَاِنَّهٗ يَنُهٰى بِهٖ وَ يَأْمُرُ (۴۶) وَ عَنُ جَمِيُعِ مَا يُرِيُدُ يُخُبِرُ
ثُمَّ الَّذِيُ نَتُلُوُهُ مِن قُرُاٰنٍ (۴۷) كَلامُ رَبِّنَا الُعَلِيِّ الشَّأْنِ
وَهُوَ فِيُ مَصَاحِفٍ مَّرُقُوُمٌ (۴۸) وَ مَنُ اَبٰى فَاِنَّهٗ مَلُوُمٌ
وَهُوَ عَلٰى لِسَانِنَا مَلُفُوُظٌ (۴۹) وَ هُوَ فِى جَنَانِنَا مَحُفُوُظٌ
وَ اِنَّهُ الُمَسُمُوُعُ بِالْاٰذَانِ (۵۰) مِنُ غَيُرِ اَنُ يَّحُلَّ فِيُ الْاَعُيَانِ
اِذُ لَيُسَ مَخُلُوُقًا فَاِنَّهٗ امُتَنَعُ (۵۱) قِيَامُهٗ بِهٖ تَعَالٰى فَاسُمَعُ

وَ اِنَّمَا تَعَلُّقُ التَّكْوِيْنِ (٥٢) بِكُلِّ جُزْءِ عَالَمٍ مُّبِيْنِ
عِنْدَ وُجُوْدِهٖ وَ قَدْ تَبَيَّنْ (٥٣) اَنَّ ذَا يُغَايِرُ الْمُكَوَّنْ
وَ لاَ تَزَالُ صِفَةُ الْاِرَادَ (٥٤) قَآئِمَةً بِعَالَمِ الشَّهَادَهْ
وَ اِنَّمَا رُؤْيَتُهٗ بِالْبَصَرِ (٥٥) جَآئِزَةٌ عَقْلًا بِلَا تَعَذُّرِ
وَ اِنَّهَا وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ (٥٦) مِنْ دُوْنِ شَكٍّ فِيْهِ يَوْمَ الْفَصْلِ
مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُوْنَ فِيْ مَكَانِ (٥٧) وَ جِهَةٍ وَّ حِيْطَةِ الزَّمَانِ
وَ لاَ مَسَافَةٍ وَلاَ شُعَاعِ (٥٨) وَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ مِنْ اِمْتِنَاعِ
وَ هُوَ خَالِقٌ لِّفِعْلٍ طُرًّا (٥٩) خَيْرًا يَّكُوْنُ اَوْ يَكُوْنُ شَرًّا
وَ كُلُّهَا تَكُوْنُ بِاِرَادَتِهٗ (٦٠) وَ بِقَضَائِهٖ كَذَا بِقُدْرَتِهٗ
اَفْعَالُ عَبْدٍ بِاخْتِيَارٍ تَظْهَرُ (٦١) مِنْ اَجْلِهٖ جَزَاءُ هَا فِى الْمَحْشَرُ
وَ هُوَ رَاضٍ بِاِكْتِسَابِ الْخَيْرِ (٦٢) عَنْهُ وَ سَاخِطٌ بِكَسْبِ الشَّرِّ
وَ كَانَتِ اسْتِطَاعَةٌ مَعْ فِعْلِ (٦٣) وَ هِيَ قُدْرَةٌ بِهَا فِعْلٌ يَلِ
وَ سُمِّيَتْ بِهَا بِلَا ارْتِيَابِ (٦٤) سَلاَمَةُ الْاٰلاَتِ وَالْاَسْبَابِ
وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ قَدْ نِيْطَتْ بِهَا (٦٥) عِنْدَ اَئِمَّةٍ عَلَوْا تَفَقُّهَا
اِعْلَمْ بِاَنَّ الْعَبْدَ لاَيُكَلَّفْ (٦٦) بِخَارِجٍ عَنْ وُسْعِهٖ يَا ذَا الشَّرَفْ
وَاَلَمْ وَّشِبْهُهٗ مَايُوْجَدُ (٦٧) عَقِيْبَ فِعْلِهٖ فَمَخْلُوْقُ الصَّمَدْ
وَ لَيْسَ فِيْهِ صُنْعُ عَبْدٍ اَصْلاَ (٦٨) وَ مَاتَ بِالْاَجَلِ مَنْ قَدْ قُتِلاَ
وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِمَيِّتٍ مُنْعَدِمْ (٦٩) وَ اِنَّهٗ مَخْلُوْقُ رَبِّنَا فُهِمْ
وَ اِنَّمَا الْاَجَلُ قَدْ تَوَحَّدْ (٧٠) وَ مَنْ نَحَا خِلاَفَ هٰذَا فَاَبْتَعَدْ

وَ اِنَّمَا الْحَرَامُ رِزْقٌ مُتْعِبُ (۷۱) وَ كُلُّ نَفْسٍ رِزْقَهَا تَسْتَوْعِبُ
فَهِيَ رِزْقَ غَيْرِهَا لاَ تَاكُلُ (۷۲) وَ رِزْقُهَا لِغَيْرِهَا لاَيَحْصُلُ
وَ مَنْ يَّشَأْ يُضِلَّهُ اَوْ يَهْدِ (۷۳) لَا لَوْمَ فِيْهِ عِنْدَ اَهْلِ الرُّشْدِ
وَ مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْاِنْسَانِ (۷٤) فَلَيْسَ وَاجِبًا عَلَى الرَّحْمٰنِ
ثُمَّ عَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكُفَّارِ (۷۵) وَ بَعْضِ ذِی الْاِیْمَانِ مِنْ فُجَّارِ
وَ هٰكَذَا تَنْعِيْمُ مَنْ اَطَاعَا (۷٦) ثُمَّ سُؤَالُهُمْ عَلٰى مَا شَاعَا
حَقٌّ دَرَيْنَاهُ بِنَصِّ الشَّرْعِ (۷۷) وَ قَدْ نَفٰى ذٰلِكَ اَهْلُ الْبِدَعِ
وَالْبَعْثُ وَالسُّؤَالُ وَ الْمِيْزَانُ (۷۸) وَ الْحَوْضُ وَ الْجِنَانُ وَ النِّيْرَانُ
وَ اَيْضًا اِلصِّرَاطُ وَالْكِتَابُ (۷۹) جَمِيْعُهُ حَقٌّ فَلاَ يُرْتَابُ
وَ النَّارُ وَ الْجَنَّةُ كُلٌّ وَاحِدَهُ (۸۰) مَخْلُوْقَةٌ مَّوْجُوْدَةٌ مُّؤَبَّدَه
وَ لَيْسَ يَفْنٰى سَاكِنُوْهَا اَبَدًا (۸۱) وَمَنْ اَبٰى فَسَوْفَ يَصْلٰهَا غَدًا
ثُمَّ كَبِيْرَةٌ مِّنَ الْعِصْيَانِ (۸۲) لَاتُخْرِجُ الْمُؤْمِنَ مِنْ اِيْمَانِ
وَ لَنْ تَكُنْ تُدْخِلُهُ فِیْ الْكُفْرِ (۸۳) بِنَصِّ مَا رَوَاهُ اَهْلُ الْاَثَرِ
وَ اللّٰهُ لاَ يَغْفِرُ قَطْعًا شِرْكًا (۸٤) وَ عَفْوُ ذَنْبٍ دُوْنَهُ فَيُحْكَا
وَ جَازَ تَعْذِيْبٌ عَلَى الصَّغِيْرَهْ (۸۵) كَالْعَفْوِ عَنْ مَعْصِيَةٍ كَبِيْرَهْ
وَ اِنَّمَا اسْتِحْلاَلُ ذَنْبٍ كُفْرُ (۸٦) فَاحْذَرْهُ مِثْلَ اَسَدٍ يُبَقِّرُ
وَ جُمْلَةُ الرُّسْلِ وَ الْاَخْيَارِ (۸۷) لَهُمْ شَفَاعَةٌ بِلاَ اِنْكَارِ
فِيْمَنْ بَدَتْ مِنْهُ كَبِيْرَةٌ بِمَا (۸۸) ثَبَتَ فِی الْاَخْبَارِ قَطْعًا فَافْهَمَا
وَ اَهْلُهَا فِی النَّارِ لاَ يُخَلَّدُ (۸۹) وَ لَوْ فَنُوْا مِنْ دُوْنِ تَوْبٍ يُقْصَدُ

وَ اِنَّمَا الْاِيْمَانُ حَسْبَ مَا اشْتَهَرْ (۹۰) تَصْدِيْقُ مَا جَآءَ بِهٖ خَيْرُ الْبَشَرْ

بِالْقَلْبِ وَ الْاِقْرَارُ بِاللِّسَانِ (۹۱) اَ فَرْقٌ فِى الْاِسْلاَمِ وَالْاِيْمَانِ

وَ اِنَّمَا الْاِيْمَانُ لَيْسَ يَنْقُصُ (۹۲) وَ لاَ يَزِيْدُ عَوْضُ اَيْضًا فَاقْصُصُ

نَعَمْ يَكُوْنُ النَّقْصُ وَ الزِّيَادَهْ (۹۳) فِيْ عَمَلٍ عَمِلْتَهُ سَعَادَهْ

مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا بِقَلْبٍ مُذْعِنُ (۹۴) فَصَحَّ قَوْلُهٗ عَلٰى مَا قَدْ فُطِنْ

اٰمَنْتُ حَقًّا ثُمَّ لاَ يَسْتَثْنِ (۹۵) وَ فِيْهِ خُلْفٌ بَيْنَ اَهْلِ السُّنَنِ

وَاِنَّمَا السَّعِيْدُ يَشْقٰي حِيْنًا (۹۶) وَ قَدْ يَكُوْنُ عَكْسُهٗ يَقِيْنًا

وَ لَيْسَ فِيْهِ مَدْخَلُ اسْتِدْلاَلِ (۹۷) اِذْ هُوَ مَقْطُوْعٌ بِهٖ فِى الْحَالِ

وَ اَرْسَلَ الرُّسُلَ رَبُّ النِّعَمِ (۹۸) مِنْ بَشَرٍ اِلَى الْوَرٰى لِلْحِكَمِ

فَبَيَّنُوْا وَ بَشَّرُوْا وَ اَنْذَرُوْا (۹۹) وَ بَلَّغُوْا الْعِبَادَ مَا قَدْ اُمِرُوْا

وَ نُصِرُوْا بِخَارِقِ الْعَادَاتِ (۱۰۰) فَاِنَّهٗ مِنْ اَوْضَحِ الْاٰيَاتِ

وَ بَلَّغُوْا بِالصِّدْقِ وَ النَّصِيْحَهْ (۱۰۱) مَا بَلَّغُوْا وَ فِكْرَةٍ صَحِيْحَهْ

اَوَّلُهُمْ اٰدَمُ وَ مُحَمَّدُ (۱۰۲) اٰخِرُهُمْ بِنَصِّ قُرْاٰنٍ وَرَدْ

وَ اِنَّمَا اسْتَبَانَ فِى الْاَخْبَارِ (۱۰۳) تَعْدَادُ كُلِّهِمْ بِلاَ اِنْكَابِ

لٰكِنَّمَا الْاَوْلٰى بِاَنْ لاَ يُحْصَرُ (۱۰۴) حِسَابُهُمْ فِيْ عَدَدٍ مُّقَرَّرُ

كَيْلاَ يَصِيْرَ خَارِجٌ مِّنْ دَاخِلُ (۱۰۵) وَ دَاخِلٌ مِّنْ خَارِجٍ مُّقَابِلُ

وَ اِنَّمَا مُحَمَّدٌ خَيْرُ الْبَشَرْ (۱۰۶) اَفْضَلُهُمْ بِحُجَجٍ لاَ تُنْكَرُ

وَ اِنَّمَا اِسْرَآءُ سَيِّدِ الْوَرٰا (۱۰۷) يَقَظَةً بِشَخْصِهٖ اِلَى السَّمَا

ثُمَّ اِلٰى مَاشَاءَ ذُوالْجَلاَلِ (۱۰۸) حَقٌّ وَ لاَ تَرَاهُ مِنْ مُحَالِ

وَ الْاَنْبِيَـآءُ مِـنْهُـمْ مَـنْ اُنْزِلَتْ (١٠٩) عَـلَيْهِـمْ مِـنْ كُتُبٍ فَفُصِلَتْ

قَـدْ كَانَ فِيْهَا الْوَعْدُ وَ الْوَعِيْدُ (١١٠) وَ نَهْيُـــهُ وَ اَمْـــرُهُ الْـمُـفِيْـدُ

ثُـمَّ مَـلآئِكٌ عِبَـادُ اللّٰـــهِ (١١١) اِسْتَـغْـرَقَـتْ فِيْ طَاعَةِ الْاِلٰهِ

وَلاَ تَـقُـلْ لِاَحَـدٍ مُّـذَكَّـرُ (١١٢) وَ لاَ مُـؤَنَّـثٌ بِـنَـصٍّ مُّعْتَبَـرُ

ثُـمَّ كَـرَامَـاتٌ بَـدَتْ مِنْ اَوْلِيَا (١١٣) حَقٌّ بِـنَـصٍّ قَـاطِعٍ قَدْ رُوِيَـا

كَـقَــطْعِهِـمْ مَّسَـافَةً بَـعِيْـدَهْ (١١٤) فِيْ مُـدَّةٍ يَّسِيْرَةٍ زَّهِيْدَهْ

وَ الْفَـوْزِ بِـالطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ (١١٥) عِـنْـدَ احْتِيَاجِهِمْ بِلاَ ارْتِيَابِ

وَ الْـمَشْيِ فَوْقَ الْمَاءِ وَالطَّيْرَانِ (١١٦) وَ مَـنْطِقِ الْجِمَادِ وَ الْحَيْوَانِ

وَدَفْـعِ مَـــا عُـرِضَ مِـنْ بَلآءِ (١١٧) وَ رَدْعِ مَـنْ اَهَـمَّ مِـنْ اَعْدَاءِ

وَاِنَّهَـا مُـعْـجَـزَةٌ حَقِيْقَـهْ (١١٨) لِـصَـاحِـبِ الشَّرِيْعَةِ الْاَنِيْقَهْ

لِاَنَّهَـا مِـنْـهُ بَـدَتْ لِاَجْـلِ اَنْ (١١٩) تَبِـعَ شَـرْعَــهُ بِوَجْـهٍ اَحْسَنْ

ثُـمَّ الْــوَلِـيُّ لاَيَـكُـوْنُ اِلَّا (١٢٠) مُسْتَمْسِكًا بِدِيْنِ مَنْ قَدْ اُرْسِلاَ

وَخَيْـــرُ نَـــاسٍ بَـعْـدَ اَنْبِيَـآءِ (١٢١) سَيِّـدُنَـا الـصِّدِّيْقُ ذُوْالْعَلْيَآءِ

ثُـمَّ اَمِيْـرُ الْـمُـؤْمِـنِيْـنَ عُـمَـرُ (١٢٢) ثُـمَّةَ عُثْمَانُ الشَّهِيْدُ الْاَشْهَرُ

ثُـمَّ عَـلِـيٌّ صَـاحِبُ الشَّرَافَـهْ (١٢٣) وَ كَانَ ذَا التَّرْتِيْبُ فِىْ الْخِلاَفَهْ

عُـدَّتْ خِلاَفَةٌ ثَلاَثِيْـنَ سَـنَـهْ (١٢٤) وَ بَـعْـدَهٗ اِمَــارَةٌ بِـالسِّنَّـهْ

ثُـمَّ عَـلٰـى اُمَّةِ اِسْلاَمٍ لَـزِمْ (١٢٥) نَـصْـبُ اِمَـامٍ نَـاظِمٍ لِاَمْرِهِمْ

وَ اِنَّــهُ يَـكُـوْنُ فِيْهِـمْ ظَـاهِـرًا (١٢٦) وَ لاَ يَـكُـوْنُ عِـنْدَهُمْ مُنْتَظَرًا

وَ كَـانَ مِـنْ نَسْلِ قُرَيْشٍ قَطْعًا (١٢٧) فَـمَـنْ عَـدَاهُـمْ لاَ يَؤُمُّ سَمْعًا

وَ كَوْنُهُ اَفْضَلَ اَوْ مَعْصُوْمًا (۱۲۸) مَا كَانَ شَرْطًا لَّازِمًا مَّحْتُوْمًا
وَاشْتَرَطُوْا اَنْ كَانَ ذَاوِلَايَهْ (۱۲۹) مُطْلَقَةٍ كَامِلَةٍ رِوَايَهْ
وَ كَانَ سَائِسًا وَّ قَادِرًا عَلٰى (۱۳۰) تَنْفِيْذِ اَحْكَامٍ بِرَأْيٍ كَمُلَا
ثُمَّ عَلٰى حِفْظِ حُدُوْدٍ وَّعَلٰى (۱۳۱) اِنْصَافِ مَظْلُوْمٍ بِبَأْسٍ اِنْجَلٰى
وَ اِنَّهُ بِالْفِسْقِ لَيْسَ يَنْعَزِلُ (۱۳۲) وَ فِيْهِ خُلْفٌ عَنْ اَئِمَّةٍ نُقِلُ
وَ اِنَّمَا الصَّلٰوةُ خَلْفَ بَرٍّ (۱۳۳) وَ فَاجِرٍ جَائِزَةٌ لِاَثَرٍ
وَ هٰكَذَا يَا صَاحِ اَنْ يُّصَلّٰى (۱۳۴) عَلَيْهِمَا حِيْنَ مَمَاتٍ اُجِّلَا
وَ اِنَّنَا لَانَذْكُرُ الصَّحَابَهْ (۱۳۵) اِلَّا بِخَيْرِ الذِّكْرِ وَ الْاِصَابَهْ
وَاِنَّمَا شَهَادَةٌ بِالْجَنَّهْ (۱۳۶) لِعَشْرَةٍ ثَابِتَةٌ بِالسُّنَّهْ
ثُمَّ نَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ (۱۳۷) فِيْ حَضَرٍ وَّ سَفَرٍ ذِيْ بَيْنٍ
ثُمَّ نَبِيْذُ تَمَرٍ لَا يُسْكِرُ (۱۳۸) غَيْرُ مُحَرَّمٍ يَقِيْنًا فَافْتَكِرُ
وَ كُلُّ مَنْ كَانَ وَلِيًّا لَمْ يَنَلْ (۱۳۹) رُتْبَةَ مَنْ كَانَ نَبِيًّا يُّعْقَلُ
وَ لَيْسَ عَبْدٌ بَالِغٌ ذُوْ عَقْلٍ (۱۴۰) يَخْلُوْا عَنِ التَّكْلِيْفِ اِنْ تَأَمَّلِ
وَ النَّصُّ لَا تَحْمِلُهُ اِلَّا عَلٰى (۱۴۱) ظَاهِرِ مَعْنَاهُ بِفِكْرٍ اِنْجَلٰى
وَ اِنَّمَا الْعُدُوْلُ عَنْهُ عَمَدًا (۱۴۲) قَدْ كَانَ اِلْحَادًا وَّ بَغْيًا وَّرَدٰى
وَرَدُّهُ كُفْرًا صَرِيْحًا قَدْ عُلِمْ (۱۴۳) وَ هٰكَذَا اِسْتِحْلَالُ عِصْيَانٍ فُهِمْ
وَالْيَأْسُ وَ الْاَمْنُ مِنَ الرَّحْمٰنِ (۱۴۴) وَ هٰكَذَا التَّصْدِيْقُ لِلْكُهَّانِ
بِمَا اَتَوْا مِنْ خَبَرٍ بِالْغَيْبِ (۱۴۵) كُفْرٌ بِلَا تَرَدُّدٍ وَّرَيْبٍ
وَ اِنَّمَا الْمَعْدُوْمُ لَيْسَ شَيْئًا (۱۴۶) وَ مَنْ جَرٰى خِلَافَهُ فَقَدْ نَاٰى

وَ يَـنْـفَـعُ الـدُّعَـاءُ لِلْاَمْـوَاتِ (١٤٧) وَ يَـقْبَـلُ الـلّٰـهُ لَهُمْ صَدَقَاتِ

وَ الـلّٰهُ يَقْضِيْ حَاجَةً اِذْ عُرِضَتْ (١٤٨) وَ يَسْتَـجِيْبُ دَعْوَةً اِذْ قُرِضَتْ

ثُـمَّ الَّـذِيْ رُوِيَ مِـنْ اَشْـرَاطِ (١٤٩) فَهِـيَ حَـقٌّ فَاحْكِ بِاحْتِيَاطِ

وَ تَـارَةً يُّصِيْبُ مَن قَدِ اجْتَهَدْ (١٥٠) وَ تَارَةً يُّخْطِيْ مَحَجَّةَ الرَّشَدْ

وَرُسُـلُ الْاِنْسَانِ كَانُوْا اَفْضَلْ (١٥١) مِنْ رُسُلِ الْاَمْلاكِ اِنْ تَأَمَّلْ

وَ رُسُلُ الْاَمْلاكِ كَانُوْا اَكْرَمْ (١٥٢) مِنْ سَائِرِ الْاِنْسَانِ فَاحْفَظْ وَافْهَمْ

وَ الْـحَـمْـدُ لِـلّٰـهِ عَـلٰى اِتْمَامِهٖ (١٥٣) وَ الشُّـكْـرُ لِـلّٰـهِ عَلٰى اِنْعَامِهٖ

وَ اَطْيَـبُ الـصَّـلٰوةِ وَ السَّلَامِ (١٥٤) عَـلَـى الـنَّبِيِّ الْخَاتَمِ الْمِنْعَامِ

وَ اٰلِـهٖ وَ صَـحْبِـهِ الْاَعْلَامِ (١٥٥) مَـا اتَّـصَـلَ الْـمِدَادُ بِالْاَقْلَامِ

سِلُعة القُربة فی شرح النخبة

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اصول حدیث پر مشہور کتاب '' نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر '' کا یہ ایک ایسا آسان اور با محاورہ ترجمہ ہے جس سے اصل کتاب کے حل کرنے میں نہایت آسانی ہو جاتی ہے۔ یہ جدید ایڈیشن بہترین کمپوز' مفید حواشی اور عمدہ عنوانات سے مزین ہے۔

از: حضرۃ العلام مولانا عبدالحئ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

ترتیب' حواشی' عنوانات......مرغوب احمد لاجپوری

ناشر: جامعۃ القراءات، کفلیتہ

مقدمہ: اصول حدیث اور کتاب کے متعلق چند باتیں

الحمد لله الذی خلق الشمس والقمر ، وهدانا بالقرآن والاحادیث والاثر ، ومنّ علیّ ان ارتب ترجمة نخبة الفکر فی مصطلح الاثر لابن الحجر ، وصلی الله علی سیدنا محمد سید الجن والبشر ، وعلی اله و اصحابه مصابیح الغرر ، اما بعد !

حضرۃ العلام مولانا عبدالحئی صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ کی یہ مشہور ومعروف کتاب ’’سلعة القربة فی شرح النخبة‘‘ کی جدید ترتیب عمدہ کمپوز اور مفید حواشی اور آسان و قابل فہم عنوانات سے مزین کر کے ناظرین خصوصا طلباء حدیث کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

’’سلعة القربة‘‘ وقیع اور قابل قدر شرح ہے اور اس پر کام کی ضرورت

حضرت مولانا رحمہ اللہ کی یہ شرح نہایت وقیع وقابل قدر و بے انتہا مفید اور حل کتاب کے لئے ایک رہنما رہبر کی حیثیت رکھتی ہے، موصوف نے اس میں تحت اللفظ ترجمہ اور حل کتاب کے بجائے اصول حدیث کی اصطلاحات کے حل کرنے اور سمجھانے پر زیادہ توجہ کی ہے۔ یقیناً اس کتاب سے ایک شرح کی ضرورت آج تک بخوبی پوری ہوئی ۔عموما اس وقت اساتذہ اور طلبہ کے سامنے یہی شرح رہتی ہے، اور اسی سے عامۃً کتاب کے حل کی کوشش کی جاتی ہے۔

ویسے ضرورت تھی کہ اس کتاب کو عربی عبارت کے ساتھ قدرے تسہیل اور ضروری اضافوں کے ساتھ مرتب کیا جائے ، الحمد للہ اس ضرورت کو حضرت مولانا محمد انور بدخشانی صاحب مدظلہم استاذ الحدیث جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کے نوجوان صاحبزادے مولانا محمد عمر انور صاحب مدظلہ نے ’’شرح اردو شرح نخبۃ الفکر‘‘ کے نام سے مرتب کیا، ان

کے پیش نظر اصل کتاب یہی ''سلعۃ'' رہی ہے، اسی پر انہوں نے کام کر کے آسان تر اور مفید بنانے کی کوشش کی ہے، اور ماشاء اللہ ایک حد تک موصوف اس میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔

''سلعة القربة فی شرح النخبة'':...... ''سِلُعَة'': کے معنی ہیں: سامان تجارت، سامان ''الـقُـرُبَة'' کے معنی ہیں: مرتبہ کے لحاظ سے نزدیکی، نیک اعمال جن سے خدا کی خوشنودی اور قربت حاصل ہو، کار ثواب، نیک کام، ذریعۂ تقرب۔ معنی ہوا: ''سلعة القربة'' اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے والا سامان تجارت۔

''نخبة الفکر'' کی اہمیت اور ایک افسوس ناک پہلو

اصول حدیث پر جس قدر کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں ''نخبة الفکر فی مصطلح اهل الاثر'' کو جو مقام اور قبولیت حاصل ہوئی وہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں، شاید کوئی دار العلوم ہو جس میں یہ کتاب داخل درس نہ کی گئی ہو۔

ہاں یہ افسوس کا مقام ہے کہ بعض مدارس میں اس کی تدریس کا خاطر خواہ انتظام نہیں کیا جاتا، خارج اوقات میں اور سرسری طور پر چند دنوں میں پڑھا دی جاتی ہے، حالانکہ یہ بنیادی کتاب ہونے کے ساتھ ساتھ غالبا اکثر طلباء مدارس کے لئے پہلی کتاب ہے جو اصول حدیث میں پڑھائی جاتی ہے، چونکہ فن کی اول ومختصر اور قدرے مشکل کتاب ہے، اس لئے اسے باقاعدہ نصاب میں اہمیت کے ساتھ پڑھانا چاہئے۔ اصول حدیث ایک مہتم بالشان فن ہے، اس میں مہارت کے بغیر کوئی حدیث دانی کا دعوی کرے تو اسے غلط کہا جائے گا۔ اصول حدیث علم حدیث کے لئے تمہید کی حیثیت رکھتا ہے، اور تمہید کی معرفت کے بغیر مقصود کی معرفت تقریبا ناممکن ہے۔

’’نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر‘‘ کا معنی

’’نخبة‘‘ کے معنی ہیں: چنیدہ، منتخب کردہ، اور ’’الفکر‘‘ (فاء کے زیر اور کاف کے زبر کے ساتھ) جمع ہے ’’فِکْرَةٌ‘‘ کی جس کے معنی ہیں: سوچ بچار، غور وفکر ’’مصطلح‘‘ واصطلاح مترادف الفاظ ہیں، اور ’’اثر‘‘ کے معنی ہیں: حدیث شریف، پس ’’نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر‘‘ کے معنی ہیں: محدثین کی اصطلاحات (یعنی فن اصول حدیث) کے سلسلہ میں چنیدہ افکار ونظریات۔

اصل میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اصول حدیث میں ایک رسالہ بنام ’’نخبة الفكر‘‘ لکھا، اس متن کو فن میں ریڑھ کی ہڈی کا مقام حاصل ہے، مگر یہ انتہائی مختصر ہے، اس کی ایک عمدہ شرح حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہم نے لکھی ہے جس کا نام ہے:

’’تحفة الدرر شرح نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر‘‘

پھر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خود ہی اس کی ممزوج شرح لکھی جس کا نام رکھا: ’’نزهة النظر فی توضیح نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر‘‘۔ ’’نزهة النظر‘‘ کے معنی ہیں: نگاہ کی تفریح۔ مدارس اسلامیہ میں متن وشرح کا یہی مجموعہ پڑھایا جاتا ہے، اور عرف میں اسی مجموعہ کو ’’نخبة‘‘ کہتے ہیں، البتہ حقیقت پسند لوگ ’’شرح نخبۃ‘‘ کہتے ہیں، کیونکہ ’’نخبة‘‘ متن ہے اور ’’نزهة‘‘ اس کی شرح ہے۔

خود حافظ رحمہ اللہ کو اپنی جن تصانیف پر ناز تھا ان میں ایک ’’نخبة الفكر‘‘ بھی ہے۔ اصول حدیث میں یہ ایک عمدہ اور جامع متن ہے، حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سینکڑوں صفحات میں پھیلے ہوئے مضامین کو ’’دریا بکوزہ‘‘ کر دیا ہے۔ اس کی افادیت اور جامعیت کے پیش نظر ارباب علم حضرات نے اس پر قلم اٹھایا اور حواشی وشروحات و

تعلیقات ومنظومات ہر طرح سے اس کی خدمت کی۔

شروح وحواشی ''نخبة الفكر''

(۱):......''نزهة النظر فی توضیح نخبة الفكر'' یہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شرح ہے، جس میں توضیح وتشریح کے ساتھ متن کی عبارت کو اس طرح سمو دیا کہ شرح سے متن کا امتیاز اگرنا ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔

(۲):......''نتيجة النظر فی توضیح نخبة الفكر'' یہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے صاحبزادے علامہ کمال الدین محمد رحمہ اللہ کی شرح ہے۔

(۳):......''تعليق نخبة الفكر'' از: علامہ زین الدین قاسم بن قطلو بغا حنفی رحمہ اللہ، م: ۸۷۹ھ۔

(۴):......''حاشية نخبة الفكر'' از: شیخ ابراہیم اللقانی رحمہ اللہ، م: ۱۰۴۰ھ۔

(۵):......'' امعان النظر فی توضیح نخبة الفكر'' یہ مولانا محمد اکرم بن عبدالرحمٰن مکی رحمہ اللہ کی شرح ممزوج ہے۔

(۶):......''تحفة الدرر شرح نخبة الفكر فی مصطلح اهل الاثر'' حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہم۔

''منظومات نخبة الفكر'':

(۱):......''منظومہ'' از: کمال الدین محمد بن الحسن شمنی مالکی رحمہ اللہ، م: ۸۲۱ھ۔

(۲):......''منظومہ'' از: شیخ شہاب الدین بن محمد رحمہ اللہ، م: ۸۹۳ھ۔

(۳):......''منظومہ'' از: قاضی برہان الدین محمد بن ابی اسحاق المقدسی رحمہ اللہ، م: ۹۰۰ھ،

(۴):......''منظومہ'' از: ابن الصیر فی احمد بن صدقہ رحمہ اللہ، م: ۹۰۵ھ۔

(۵):......"عقد الدرر فی نظم نخبة الفکر"از: شیخ ابوحامد بن ابی المحاسن یوسف بن محمد الفاسی رحمہ اللہ،م:1052ھ۔

(۶):......"منظومہ"از: شیخ منصور سبط الناصر طبلاوی رحمہ اللہ۔

شروح نزہۃ النظر:

(۱):......"شرح، شرح نخبة الفکر"از: مولانا وجیہ الدین بن نصر اللہ بن عماد الدین علوی گجراتی رحمہ اللہ،م:۹۹۸ھ۔

(۲):......"مصطلحات اھل الاثر علی نخبة الفکر"از: ملا علی قاری سلطان محمد ہروی رحمہ اللہ،م:۱۰۱۴ھ۔

(۳):......"الیواقیت والدرر علی شرح نخبة الفکر"از: شیخ محمد مدعو بعبد الرؤف المناوی الحدادی رحمہ اللہ،م:۱۰۳۱ھ۔

(۴):......"شرح، شرح نخبة الفکر"از ابوالحسن بن عبدالہادی السندھی حنفی رحمہ اللہ، م:۱۱۳۸ھ۔

(۵):......"عقد الدرر فی جید نذھة النظر"از: مولانا عبداللہ صاحب ٹونکی رحمہ اللہ۔

(۶):......"سلعة القربة فی شرح النخبة"از: حضرت مولانا عبدالحیؒ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ،م:۱۳۳۱ھ۔

(۷):......"شرح اردو شرح نخبۃ الفکر"از: مولانا محمد عمر انور بدخشانی مدظلہم۔

علم اصول حدیث کی تعریف

لغوی تحقیق:......اصول: اصل کی جمع ہے جو ضد فرع اور بنیاد ہے، قاعدہ، دلیل، راجح، نسب، مأخذ اور مصدر وغیرہ مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف:......''هو علم يعرف به حال الراوی والمروی من حيث القبول والرد''(شرح القاری۔ارشاداصول الحدیث ص ۳۱)

یعنی وہ علم ہے جس میں راوی اور مروی کے احوال سے من حیث القبول والرد بحث کی جائے۔

بعض حضرات نے اس طرح تعریف کی ہے:

''علم بقوانين يعرف بها احوال السند والمتن''

یعنی ایسے قواعد واصول کا جاننا جس کے ذریعہ متن کے احوال کا علم حاصل ہو۔

(تدریب الراوی ص ۴۱۔ارشاداصول الحدیث ص ۳۲)

اصول حدیث وہ علم ہے جس میں صفات رجال اور صیغ اداء کی حیثیت سے احادیث نبویہ کی صحت وضعف اور قبول وعدم قبول کے بارے میں بحث ہو، بالفاظ دیگر: اصول حدیث ان قواعد کے جاننے کو کہتے ہیں جن کے ذریعہ ردوقبول کے اعتبار سے راوی ومروی کا حال معلوم ہو،یعنی راوی میں کون سے اوصاف پائے جائیں جن کی وجہ سے اس کی بیان کردہ حدیث قابل قبول ہو، اور کون سے اوصاف ایسے ہیں جن کی وجہ سے بیان کردہ روایت قابل رد ہو، اسی طرح حدیث کی کون سی قسم قابل قبول ہے اور کون سی غیر قابل قبول۔

علم اصول حدیث کا موضوع وغرض وغایت

سند اور متن۔راوی اور مرویات۔(شرح القاری۔ارشاداصول الحدیث ص ۳۳)

اصول حدیث کی غرض وغایت:''معرفة الصحيح من غيره''یعنی صحیح اور غیر صحیح کا امتیاز حاصل ہوجائے۔(قواعد ص ۲۳۔ارشاداصول الحدیث ص ۳۳)

اقوال غیر سے احادیث کی حفاظت اور صحت وضعف کے اعتبار سے درجات حدیث کو معلوم کرنا۔

اصول حدیث کی تدوین

جس طرح دوسرے علوم کے لئے اصول وضوابط کی ضرورت ہوا کرتی ہے، اسی طرح علم حدیث کے لئے بھی اصول وضوابط کی ضرورت تھی، تا کہ ان کے ذریعہ حدیث کی صحت و سقم دریافت کی جاسکے، چنانچہ محدثین نے احادیث کے جاننے اور پرکھنے کے لئے جو معیار قائم کیا تھا وہ بہت ہی زیادہ بلند تھا۔ اس کا پہلا اصول یہ تھا کہ آنحضرت ﷺ کا جو قول یا فعل وغیرہ بیان کیا جائے وہ اس شخص کی زبان سے ہو جس نے اس کو خود دیکھا یا سنا ہو، اگر کسی دوسرے کی زبانی سنے تو سننے والے یا دیکھنے والے کے درمیان جتنے راوی ہوں ان کے نام ترتیب وار بیان کئے جائیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی تحقیق کی جائے کہ جو حضرات سلسلہ روایت میں ہیں وہ کون لوگ تھے؟ کیسے تھے؟ ان کے مشاغل کیا تھے؟، ان کا چال چلن کیسا تھا؟ ان کی سمجھ بوجھ کیسی تھی؟ سطحی الذہن تھے یا نکتہ رس تھے؟ علماء تھے یا جاہل؟ کس تخیل اور کس مشرب کے تھے؟ سن پیدائش اور سن وفات کیا تھا؟ ان کے مشائخ کون تھے؟ ضبط وعدالت میں کس درجہ کے تھے؟ تا کہ ان کے ذریعہ حدیث کی صحت وسقم معلوم ہو سکے۔

ان جزوی باتوں کا دریافت کرنا اور ان کا پتہ لگانا سخت مشکل تھا، لیکن محدثین نے اپنی عمریں اسی کام میں صرف کی، اور ایک ایک شہر کے راویوں سے ان کے متعلق ہر قسم کے حالات دریافت کئے، انہیں تحقیقات کے ذریعہ ’’اسماء الرجال‘‘ کا ایک عظیم الشان فن ایجاد ہوا۔

کسی حدیث کی صحت وعدم صحت کما حقہ اس وقت تک معلوم نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کے راویوں کے حالات معلوم نہ ہوجائیں، جوفن اس کی کفالت کرسکتا ہے وہ فن جرح و تعدیل ہے، جو اصول حدیث کا ایک اہم جزو ہے۔تاریخ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس موضوع پر گفتگو کرنے والے اور تنقید رجال کے اصول قائم کرنے والے امام بخاری رحمہ اللہ کے شیخ الشیخ حضرت شعبہ بن الحجاج رحمہ اللہ (م: ۱۶۰ھ) ہیں جو جرح و تعدیل کے امام کہلاتے ہیں، اور سب سے پہلے اس موضوع پر قلم اٹھانے والے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کے دوسرے شیخ یحی بن سعید القطان رحمہ اللہ (م: ۱۹۸ھ) ہیں اور انہیں کے تلامذہ میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م: ۲۴۱ھ) ہیں جنہون نے اس فن میں کتابیں لکھیں۔

بہرکیف حدیث کی صحت وسقم دریافت کرنے کے لئے اصول حدیث کی اس قدر ضرورت تھی کہ اگر کوئی محدث اس علم سے غافل ہوتا تو اس کو بڑی دقتوں کا سامنا پیش آتا، خصوصا اس وقت جبکہ فتنوں کے دروازے کھل چکے تھے، بدعات کا شیوع' سیاسی انتشار' الحادو زندقہ کا زور اور عقائد میں فرقہ بندی شروع ہوگئی تھی، اور ہر شخص اپنے خیالات کی تائید میں حدیثیں پیش کرنے لگا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رطب و یابس حدیثیں ان مجموعوں میں شامل ہوگئیں، جن کے جانچنے اور پرکھنے کے لئے اصول حدیث کی سخت ضرورت پیش آئی' چنانچہ ''میزان الاعتدال'' میں حضرت ابن سیرین رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ا:سناد کے جانچنے کی ضرورت واقعات فتن کے بعد ہوئی۔(قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون ص:۶۲)

الغرض اس فن کے حصول کے لئے یہ کتاب بسا غنیمت اور طلباء واساتذہ کے لئے ایک نادر تحفہ ہے۔اللہ تعالی حضرت مصنف رحمہ اللہ کی کوشش کو شرف قبولیت سے نوازے اور اس

جدید ترتیب کو مؤلف رحمہ اللہ کے ساتھ راقم الحروف کے لئے بھی ذخیرۂ آخرت و ذریعۂ نجات بنائے، آمین۔

راقم نے اس جدید ترتیب میں چند باتوں کا اضافہ کیا ہے:

(۱):......آیات مبارکہ کا حوالہ اور ترجمہ نقل کر دیا ہے، ترجمہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے ''آسان ترجمۂ قرآن'' سے ماخوذ ہیں۔

(۲):......اکثر حاشیہ میں جو باتیں بڑھائی گئی ہیں وہ مولانا محمد عمر انور بدخشانی مدظلہ کی ''شرح'' سے لی گئی ہیں، اس لئے ہر جگہ حوالہ دینے کی ضرورت نہیں محسوس نہیں کی۔ بعض باتیں حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہم کی شرح ''تحفۃ الدرر'' سے بھی لی گئی ہیں۔

مرغوب احمد لاجپوری

دیباچہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ جَعَلَ اللِّسَانَ تُرْجُمَانَ الْجَنَانِ وَالْجَنَانَ مَظْھَرَ الْعِرْفَانِ ، وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ بَنِیْ عَدْنَان ، مُحَمَّدِ نِالدَّاعِیْ الی نَعِیْمِ الْجَنَانِ بِقُرْاٰنٍ کَرِیْمٍ وَ سُنَّۃٍ رَاشِدَۃٍ وَحُجَّۃٍ وَبُرْھَانٍ ، وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ الَّذِیْنَ ذَبُّوْا بِالْقَوَاضِبِ وَالسِّنَانِ عَنِ الدِّیْنِ الْقَوِیْمِ الْعُدْوَانَ ، وَاَخْلَصُوْا دِیْنَھُمْ لِلّٰہِ الْعَزِیْزِ الرَّحْمٰنِ ، اما بعد !

قرآن مجید کا ظہور بطور وحی جلی اور احادیث کا ظہور بطور وحی خفی ہوا

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اصول شریعت کے سلسلہ میں قرآن مجید کے بعد احادیث کا رتبہ سمجھا جاتا ہے، جس سرچشمۂ ہدایت کی زبان فیض سے قرآن مجید کا ظہور ہوا تھا اسی سے احادیث کا ظہور بھی ہوا ہے، فرق صرف اتنا ہی ہے کہ قرآن مجید کا ظہور بطور وحی جلی اور احادیث کا ظہور بطور وحی خفی ہوا تھا۔

قرآن مجید نے ان دونوں گراں بہا اصول کو آیت ﴿ وَاَنْزَلَ اللّٰہُ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ ﴾ [۱] میں کتاب اور حکمت سے تعبیر کیا ہے، اور جس طرح آیت ﴿ وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا ﴾ [۲] میں اتباع قرآن کا حکم دیا گیا۔ اسی طرح آیت ﴿ وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ ﴾ [۳] اور آیت ﴿ فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖ ﴾ [۴] میں اتباع احادیث کا امر کیا گیا ہے۔

۱......ترجمہ: اللہ نے تم پر کتاب اور حکمت نازل کی ہے۔ (سورۂ نساء، آیت نمبر: ۱۱۳)

۲......ترجمہ: اور اللہ کی رسی کو سب مل کر مضبوطی سے تھامے رکھو۔ (سورۂ آل عمران، آیت نمبر: ۱۰۳)

۳......ترجمہ: اور رسول تمہیں جو کچھ دیں وہ لے لو۔ (سورۂ حشر، آیت نمبر ۷)

۴......ترجمہ: لہذا جو لوگ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں، ان کو اس بات سے ڈرنا چاہئے (کہ کہیں ان پر کوئی آفت نہ آپڑے)۔ (سورۂ نور، آیت نمبر ۶۳)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور حفاظت حدیث

اسی لئے صحابۂ کرام ہمیشہ احادیث پر کاربند اور اس کی پیروی کے لئے نہایت شدت سے ہدایت کرتے رہے۔ جس طرح قرآن کے تحفظ کا زیادہ مدار آنحضرت ﷺ کے عہد میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی یادداشت پر تھا، اسی طرح احادیث کے انضباط کا بھی مدار انہیں کی یادداشت پر ہی رہا۔ جس طرح صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو یکے بعد دیگرے حفاظ قرآن کے فوت ہونے پر چونکہ قرآن مجید کے ضائع ہو جانے کا خوف پیدا ہو گیا، اس لئے قرآن مجید کو انہوں نے اپنے عہدِ خلافت میں جمع کر لیا تھا۔ اسی طرح اوائل عہد تابعین میں خلیفۂ عمر بن عبدالعزیز اموی رحمہ اللہ کو چونکہ احادیث کے فوت ہونے کا خیال پیدا ہو گیا، اس لئے انہوں نے ایامِ خلافت میں جو اکابر محدثین تھے انہیں احادیث کی تدوین کے لئے حکم نافذ کیا تھا۔

کتابت حدیث کی ممانعت اور اس کی وجہ

گو آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں حضرت صدیق اکبرؓ حضرت علیؓ وعبداللہ بن عمرؓ وغیرہ چند صحابہ رضی اللہ عنہم کے پاس چند حدیثیں لکھی ہوئی تھیں، تاہم چونکہ قرآن کے ساتھ احادیث کے اختلاط کا خوف تھا، اس لئے عام طور پر احادیث کی تحریر کی اجازت نہیں دی گئی تھی۔ جب قرآن مجید جمع ہو چکا' اور اختلاط کا خوف کلیۃً رفع ہو گیا' تو تحریر احادیث کا سلسلہ شروع ہو گیا، چنانچہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ احادیث کو بالفاظہا جمع کر کے عمال کے پاس اطراف و جوانب میں بھیجتے رہے، لیکن چونکہ یہ کتابت حسب ضرورت داعیہ وقتاً فوقتاً ہوتی رہی، اس لئے اس میں شانِ تدوین کی نہیں پائی جاتی تھی، چونکہ صحابہ کو قرآن مجید کی طرح احادیث بھی نہایت محفوظ تھیں، اس لئے اگر وہ چاہتے تو حسب منشاء اس کی بھی

تدوین کرتے، مگر کارزار واشاعت اسلام کا خیال ان کو اس قدر دامن گیر تھا کہ احادیث کی تدوین کی جانب کامل توجہ نہ کرسکے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تدوین حدیث

جب صحابہ کا دور ختم ہو چکا اور حفاظ حدیث افق دنیا سے غروب ہونے لگے تو سب سے پہلے وہ شخص جن کو حدیث کے ساتھ ہمدردی کا خیال پیدا ہوا، اور ہمدردی نے ان کے عاقبت اندیش دل پر تدوین احادیث کا احساس پیدا کردیا۔ وہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز اموی رحمہ اللہ تھے، سب سے اول انہوں نے ابوبکر بن محمد بن حزم رحمہ اللہ کو لکھا کہ احادیث کی تدوین کا سلسلہ شروع کردیا جائے، اس فرمان کا جاری ہونا ہی تھا کہ اسلامی دنیا میں تدوین احادیث کا سلسلہ ایک وسیع پیمانہ پر جاری ہوگیا۔

سب سے پہلے احادیث میں رسالہ لکھنے کا شرف

سب سے مقدم ربیع بن صُبیح، سعید بن ابوعروبہ، وزہری رحمہم اللہ نے احادیث کے متعلق ہر ایک باب میں ایک ایک مستقل رسالہ لکھنا شروع کردیا، پھر کسی نے بطور مسانید، کسی نے بطور ابواب فقہیہ وغیرہ مختلف وجوہ سے ضخیم کتابیں لکھیں، یہاں تک کہ فن حدیث میں ایک معتدبہ ذخیرہ جمع ہوگیا، لیکن ان احادیث کو چونکہ محدثین نے آنحضرت ﷺ سے بلاتوسط نہیں، بلکہ بذریعہ اسانید وسلاسل روایت کیا تھا، اس لئے بجز احادیث متواترہ کے احادیث آحاد کا ثبوت قرآن کی طرح قطعی نہیں بلکہ ظنی رہا، تاہم بمفاد قولہ تعالیٰ ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ ﴾[۱] ان کے

[۱]......ترجمہ: لہذا ایسا کیوں نہ ہو کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ (جہاد کے لئے) نکلا کرے، تاکہ (جولوگ جہاد میں نہ گئے ہوں) وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لئے محنت کریں، اور

واجب العمل ہونے میں شک نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ اس کے احادیث آحاد وہی ظنی ہیں جن کے یقینی ہونے پر کوئی قرینہ دال نہ ہو، باقی جن کے یقینی ہونے پر کوئی قرینہ دال ہے وہ ظنی نہیں بلکہ یقینی ہیں، چنانچہ ''شرح نخبہ'' میں وسیع پیمانہ پر اس سے بحث کی گئی ہے، اور استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی حدیثیں کتب احادیث میں بکثرت موجود ہیں۔

حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ ارسال فرمودہ نامہ

صحیح احادیث کی صحت پر اس سے بڑھ کر اور کیا شہادت ہونی چاہئے کہ ۷ھ ہجری میں جو نامۂ نامی آنحضرت ﷺ نے مقوقش شاہ مصر کی جانب حاطب ابن بی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ ارسال فرمایا تھا وہ نامہ بعینہٖ ایک قبطی راہب کے پاس محفوظ تھا، اس نامہ کو ایک فرانسیسی نے ۱۲۷۵ھ میں اس سے خرید کر کے سلطان عبدالمجید کی خدمت میں پیش کیا تھا جو ابھی تک موجود ہے اور فوٹو کے ذریعہ سے اس کی نقلیں ہو کر دنیا میں شائع ہوئی ہیں، اس نامہ کا جب اس نامہ سے جو کتب احادیث میں منقول ہے' مقابلہ کیا جاتا ہے تو بجز ایک لفظی تفاوت کے بالکل دونوں میں اتحاد ہے۔

رہی احادیث متواترہ گو ان کی نسبت بعض کا قول ہے کہ ان کی تعداد نہایت قلیل ہے، مگر حافظ ابن حجر نے ''شرح نخبہ'' میں ایک دلچسپ دلیل سے ثابت کر دیا ہے کہ ان کی تعداد بھی کتب احادیث میں کثیر ہے۔

تدوین اصول حدیث کی وجہ

پھر مقبول حدیث کو اپنے مقابل سے امتیاز کرنا چونکہ ایک مشکل امر تھا، اس لئے اس

جب ان کی قوم کے لوگ (جو جہاد میں گئے ہیں) ان کے پاس واپس آئیں تو یہ ان کو متنبہ کریں۔
(سورۂ توبہ، آیت نمبر:۱۲۲)

کے واسطے ایک صحیح میزان کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ ائمہ حدیث نے علم اصول حدیث کی جانب اسی غرض کے لئے توجہ مبذول فرمائی۔ اصول حدیث کی تدوین اس قدر وسیع پیمانہ پر واقع ہوئی ہے کہ بقول سخاوی: سو سے زائد اقسام پر اس کی تقسیم کی گئی، اور اکثر اقسام کے متعلق ضخیم کتابیں لکھی گئی ہیں۔ یوں تو صحاح ستہ یا ان کے منتخبات کو سطحی نظر سے پڑھ کے یا ان کے تراجم کا سرسری نظر سے مطالعہ کر کے بہت سے لوگ محدث بننے کا دعویٰ کرتے ہیں، مگر میرے خیال میں جب تک کوئی شخص ان فنون پر حاوی نہ ہو وہاں تک وہ محدث کہلانیکا مستحق نہیں ہوسکتا، جو شخص ان فنون پر حاوی ہو اور بذریعہ ان کے مقبول حدیث کو مقابل سے ممتاز کر کے جس حدیث پر اس نے مقبولیت کا حکم لگادیا وہ حدیث بلاشبہ واجب العمل ہے، اگر کوئی شخص کسی فاسد غرض سے اسے رد کرنا چاہے تو وہ رد نہ ہوسکے گی، یوں تو کامل آزادی وحریت کے سبب اہل قرآن کی طرح اگر کوئی تمام احادیث کو بالکل بیکار سمجھے، یا حریت پسند گروہ کی طرح مقبول حدیث کو بھی خودغرضی کی وجہ سے رد کرے، تو ان کے دل وزبان کا کوئی مالک نہیں ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ اس سے چونکہ شریعت کی عظیم الشان عمارت کا ایک مضبوط ستون گرایا جاتا ہے، اس لئے شریعت و پابندان شریعت انہیں بنگاہ نفریں دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے۔

انکار حدیث کی دوراز کار وجوہات

ان احادیث کی بے اعتباری کی وجہ اگر یہ بیان کی جائے کہ: آنحضرت ﷺ کے عہد میں یہ جمع نہیں کی گئیں، تو پھر قرآن مجید ہی آپ کے عہد میں کہاں جمع کیا گیا تھا؟

اور اگر یہ وجہ بیان کی جائے کہ: ان کی نقل قرآن کی طرح بطور تواتر نہ ہوئی، تو پھر میں کہتا ہوں کہ: یہ کتب تواریخ جو آج مایۂ فخر سمجھی جاتی ہیں کیوں ان پر اعتبار کیا جاتا ہے؟ اور

ان کی نقل وتراجم میں اس قدر کیوں جانکاہی کی جاتی ہے؟ کیا تواریخی دفتر کا مدار صرف نقل پر نہیں؟ کیا کسی تاریخی واقعہ کا ثبوت بطور تواتر کسی نے دیا ہے؟ میرے خیال میں جو لوگ کتب صحاح یا حسان کو ثبوت میں کتب تواریخ کے برابر سمجھتے ہیں، ان کی سخت غلطی ہے۔ کیا کوئی شخص اس بات کا ثبوت دے سکتا ہے کہ کسی مؤرخ نے عام ازیں کوئی یورپین ہو یا ایشیائی تاریخی وقائع کے لئے اسانید وسلاسل روات بہم پہنچائے، وبتقدیر تسلیم راویوں کی تنقید کے لئے کئی اصول تدوین کئے، اوران کے ذریعہ صحیح کو غیر صحیح واقعات سے ممتاز کیا۔

خیر تاریخی دفاتر کو جانے دیجئے، مخالفین اسلام جن کتابوں کو آسمانی خیال کرتے ہیں، ان کا ثبوت بھی تو بالنقل ہی ہے، ان کی اسنادیں کس نے بیان کی؟ اور تنقید کر کے صحیح کو غیر صحیح سے کس نے ممتاز کیا؟ یوں تو تکلم میں نہایت وسعت ہے، محال کا بھی تکلم کر سکتے ہیں، مگر اس قسم کی گفتگو سے ہمارے مخاطبین کی حق پرستی، اعتدال پسندی وہمہ دانی پر بدنما داغ عائد ہوئے بغیر نہیں رہے گا۔

غرض احادیث کے متعلق یہ تمام خام خیالیاں وغلط فہمیاں صرف اصول حدیث سے ناواقفیت پر محمول ہیں، اگر اس پر کامل اطلاع ہوتی تو کبھی یہ جسارت نہ کی جاتی۔

شرح نخبہ کے ترجمہ کی ضرورت

یوں تو اصول حدیث میں بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر حافظ ابن حجر عسقلانی کی ''شرح النخبہ'' اس فن میں ایک جامع کتاب مانی جاتی ہے، اس لئے یہ کتاب عرب وعجم میں سلسلۂ درس میں داخل کی گئی، اور متعدد شروح وحواشی اس پر لکھے گئے ہیں، مگر علاوہ عربی ہونے کے چونکہ اس میں اس قدر اختصار ہے کہ ہر ایک طالب علم پوری طرح اسے سمجھ نہیں سکتا، اس لئے بغرض سہولت میں نے اس کے مسائل کی اردو قالب میں ایسی مطلب خیز

توضیح کردی ہے کہ تھوڑا سا غور کرنے پر طالب علم اس پر حاوی ہوسکتا ہے۔

چونکہ یہ ایک درسی کتاب ہے، اس لئے میں اس قدر تو مبالغہ نہیں کرسکتا کہ اس کے سمجھنے میں استاذ کی بالکل ضرورت نہیں رہتی، تاہم اتنا ضرور کہوں گا کہ طالب اگر استاذ کے سامنے ایک مرتبہ بھی اس کا مطالعہ کرلے گا، تو پھر عربی ''شرح نخبہ'' کو جتنی مدت میں وہ پڑھتا اس کے ربع حصے میں اسے بخوبی سمجھ کے پڑھ لے گا۔

میرے خیال میں اگر ہر ایک فن کی کتب درسیہ میں سے ایک جامع کتاب کی اس طرز پر توضیح کردی جائے تو طلبہ کو کتب دانی میں جو دقتیں پیش آتی ہیں، اور باوجود اس قدر دقت برداشت کرنے کے بھی جو اکثر نابلد رہتے ہیں رفع ہوجائیں گی، اس لئے متبحر علماء کو اس طرف ضرور توجہ کرنی چاہئے، ﴿ وَمَا تَوْفِيْقِي اِلَّا بِاللّٰهِ ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ ﴾

محمد عبدالحی عفی عنہ کفلیتوی

خطیب جامع رنگون

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَزَلْ عَالِمًا قَدِیْرًا ، حَیًّا قَیُّوْمًا سَمِیْعًا بَصِیْرًا ، وَاَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَاشَرِیْکَ لَهٗ وَاُکَبِّرُهٗ تَکْبِیْرًا ، وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهُ الَّذِیْ اَرْسَلَهٗ اِلَی النَّاسِ کَافَّةً بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا ، صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ تَسْلِیْمًا کَثِیْرًا کَثِیْرًا ، اما بعد ! [1]

مؤلفین اصول حدیث اوران کی تصانیف

اس میں شک نہیں کہ اصطلاحات اہل حدیث میں ائمہ متقدین ومتاخرین کی بکثرت تصانیف موجود ہیں۔ سب سے پہلے اس فن میں قاضی ابومحمد رامہرمزی رحمہ اللہ [2] نے کتاب ''اَلْمُحَدِّثُ الفاصل ''اورحاکم عبداللہ نیشاپوری رحمہ اللہ نے ایک کتاب تصنیف کی تھی،[3] لیکن اول الذکر کتاب ناتمام اورمؤخرالذکر کتاب غیرمنقح وبے ترتیب تھی، پھر حاکم کے بعد جب ابونعیم اصفہانی رحمہ اللہ آئے،[4] توجو مسائل حاکم کی کتاب سے فروگذاشت ہوگئے تھے،ایک کتاب میں انہوں نے ان کی تلافی کرنا چاہا،مگر کامل تلافی نہ

---

[1]......تمام تعریفیں اس اللہ تعالی کے لئے جو ہمیشہ سے ہیں،علم والا ہے،قدرت والا ہے،زندہ ہے، قائم ہے، سننے اوردیکھنے والا ہے، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے،اس کا کوئی شریک نہیں،اورمیں اس کی خوب کبریائی بیان کرتا ہوں،اورگواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد ﷺ اللہ تعالی کے بندے اوراس کے رسول ہیں،اوردرودوسلام ہو ہمارے سردارحضرت محمد ﷺ پرجوسارے انسانوں کی طرف بشیرونذیربنا کربھیجے گئے ہیں،اورآپ کے آل واصحاب پربھی کثرت سے رحمت نازل ہو۔

[2]......قاضی ابومحمد رامہرمزی رحمہ اللہ،م:۲۶۰ھ،آپ کی کتاب کا نام ہے:''اَلْمُحَدِّثُ الفاصل بین الراوی والواعی''۔

[3]......حاکم عبداللہ نیشاپوری رحمہ اللہ،م:۴۰۵ھ،آپ کی تصنیف کا نام ہے:''معرفة علوم الحدیث''

[4]......ابونعیم اصفہانی رحمہ اللہ،م:۴۳۰ھ،آپ کی تصنیف کا نام ہے:''معرفة علوم الحدیث علی کتاب الحاکم''۔

ہوسکی، ان سب کے بعد جب خطیب ابوبکر رحمہ اللہ کا دور آیا تو انہوں نے قوانین روایت میں کتاب مسمیٰ ''الکفایة'' اور آداب کتاب میں ''الجامع لاداب الشیخ والسامع'' لکھی۔ شاذ ہی کوئی فن چھوٹا ہوگا، ورنہ اکثر فنون حدیث میں خطیب نے ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ خطیب کی نسبت ابوبکر بن نقطہ رحمہ اللہ ۲ نے جو لکھا ہے کہ: ہر منصف جان سکتا ہے (کہ خطیب کے بعد جتنے محدثین گذرے ہیں سب ان کی کتابوں کے محتاج ہیں) واقعی خطیب ایسے ہی پایہ کے آدمی تھے، پھر خطیب کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے بھی اس فن کی تکمیل کر کے کتابیں لکھیں۔ چنانچہ قاضی عیاض نے ایک مختصر مسمی ''الالماع'' اور ابوحفص میانجی نے ایک رسالہ مسمی ''مالایسع المحدث جهله'' تحریر کیا۔ ۴ ان کے علاوہ اور بھی مبسوط و مختصر کتابیں لکھی گئیں۔

یہاں تک کہ حافظ فقیہ تقی الدین ابوعمرو عثمان بن الصلاح عبدالرحمٰن شہزوری رحمہ اللہ نزیل دمشق کا دور شروع ہوا۔ ۵ ابن الصلاح رحمہ اللہ جب مدرسہ اشرفیہ میں منصب تدریس حدیث پر قائم کئے گئے تو انہوں نے کتاب معروف ''مقدمة ابن الصلاح'' تالیف کر کے اس میں فنون حدیث کی اچھی تنقیح کر دی، لیکن چونکہ یہ کتاب حسب ضرورت

۱...... خطیب ابوبکر رحمہ اللہ م: ۴۶۳ھ، آپ کی کتاب کا نام ہے: ''الکفایه فی علم الروایة''۔

۲...... ابوبکر بن نقطہ رحمہ اللہ م: ۶۲۹ھ۔ نقطہ ایک عورت کا نام ہے جو کہ ابوبکر کی نانی تھی، اس کی طرف منسوب ہے۔

۳...... قاضی عیاض رحمہ اللہ م: ۵۴۴ھ، آپ کی کتاب کا نام ہے: ''الالماع الی معرفة اصول الروایة وتقیید السماع''۔

۴...... ابوحفص میانجی رحمہ اللہ م: ۵۸۰ھ۔ میانجی منسوب ہے میانج کی طرف جو کہ ایک شہر ہے آذربائیجان میں۔

۵...... ابن الصلاح رحمہ اللہ م: ۶۴۱ھ۔

داعیہ وقتاً فوقتاً لکھی گئی تھی، اس لئے اس کی ترتیب مناسب انداز پر نہ ہوسکی، تاہم ابن الصلاح رحمہ اللہ نے چونکہ خطیب وغیرہ کی تصانیف میں جو متفرق مضامین تھے ان کو مجتمع کر کے اس کتاب میں اضافہ کر دیا تھا، اس لئے ان کی یہ کتاب جامع المتفرقات سمجھی جاتی تھی، لہٰذا مختلف وجوہ سے لوگوں نے اس کی خدمت کا شرف حاصل کیا، کئی شخصوں نے اسے نظم، کئی نے اس کا اختصار کیا' کئی نے اس کا تکملہ لکھا، کئی نے اس پر اعتراضات کئے، کئی نے جوابات دیئے۔

سبب تصنیف کتاب

مجھ سے بھی میرے بعض برادروں نے خواہش کی کہ تم بھی اس کے اہم مطالب کا خلاصہ کرنے کی خدمت قبول کرو، چنانچہ میں نے بھی بایں خیال (کہ میرا نام بھی ان خدام کی فہرست میں درج ہو) چند اوراق میں ایک نادر ترتیب پر اس کا خلاصہ کر دیا، اور کچھ امور زائد اس کے ساتھ اضافہ کر کے ''نخبة الفكر في مصطلح اهل الاثر''[۱] اس کا نام رکھا، پھر بدیں خیال (کہ صاحب خانہ خانگی امور سے زیادہ تر واقف ہوتا ہے) دوبارہ مجھ سے خواہش کی گئی کہ اس کی ایک شرح بھی تم ہی لکھو، جس سے اس کے اشارات حل اور مخفی مطالب واضح ہو جائیں، چنانچہ شرح کا بار بھی میں نے ہی اٹھالیا۔

اس شرح میں دو امر کا لحاظ رکھا گیا ہے:

اولاً:......توضیح مطالب' توجیہ عبارت' اور اظہار اشارات میں کوشش کی گئی ہے۔

---

[۱]...... ''نخبة'' کے معنی ہیں: چنیدہ' منتخب کردہ، اور'' الفكر ''(فا کے زیر اور کاف کے زبر کے ساتھ) جمع ہے: ''فِكْرَةٌ '' کی، جس کے معنی ہیں: سوچ و بچار' غور و فکر، اور'' مصطلح ''اور اصطلاح مترادف الفاظ ہیں، اور'' اثر'' کے معنی ہیں: حدیث شریف۔ پس'' نخبة الفكر في مصطلح اهل الاثر'' کے معنی ہوئے: محدثین کی اصطلاحات (یعنی فن اصول حدیث) کے سلسلہ میں چنیدہ افکار و نظریات۔

ثانیاً:......شرح کو متن کے ساتھ اس طرح پیوست کر دیا گیا ہے کہ دونوں مل کے ایک ہی بسیط کتاب سمجھی جاتی ہے۔

علم اصول حدیث کی تعریف‘ موضوع اور غرض وغایت

اصول حدیث وہ علم ہے جس کے ذریعہ خبر و راوی کے حالات بحیثیت قبول و رد دریافت کئے جاسکیں۔

خبروراوی:......بحیثیت قبول ورد اس علم کے موضوع (مبحوث عنہ) ہیں۔

خبروراوی:......مقبول ہے یا مردود۔اس میں امتیاز حاصل کرنا اس علم کی غایت وغرض ہے۔

چونکہ خبر و راوی اس فن کے موضوع ہیں۔اور خبر مقصود بالذات اور راوی مقصود بالغیر ہے، اس لئے خبر سے آغاز کیا جاتا ہے۔

حدیث اور خبر کے درمیان فرق [۱]

جمہور علمائے اصول کے نزدیک خبر و حدیث دونوں مترادف (ہم معنی) ہیں۔[۲]

البتہ بعض کا قول ہے کہ جو آنحضرت ﷺ سے مروی ہو وہ حدیث اور جو غیر سے مروی ہو وہ خبر ہے، بنابر اس تفریق کے مؤرخ وقصہ گو کو اخباری اور خادم سنت کو محدث کہا جاتا ہے۔

بعض نے دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت بیان کی ہے۔یعنی جو حدیث ہے وہ خبر ہے۔اور خبر کے لئے حدیث ہونا ضروری نہیں۔

---

[۱]......خبر و حدیث کے سلسلے میں علماء کے تین اقوال ہیں۔

[۲]......نیز علامہ خطیب رحمہ اللہ نے بھی خبر کو حدیث ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔(الکفایہ)

خبر کے اقسام

بہرتقدیر خبر بایں حیثیت کہ ہمارے تک پہنچی چار قسم پر ہے: (۱): متواتر۔ (۲): مشہور۔ (۳): عزیز۔ (۴): غریب۔

حدیث متواتر

(۱)......متواتر وہ خبر ہے جس کی اسنادیں بلاتعیین کثیر ہوں۔

(۲)......اس قدر کہ عادۃً ان کے روات کا جھوٹ پر اتفاق کرنا۔ یا اتفاقیہ ان سے جھوٹ صادر ہونا محال ہو۔

(۳)......اور یہ کثرت ابتداء سے انتہاء تک یکساں ہو کسی جگہ کمی نہ واقع ہو۔

(۴)......اور مفید علم یقینی ضروری ہو۔

(۵)......اور خبر کا تعلق عقل سے نہیں بلکہ حس سے ہو۔

یہ پانچ شرطیں جو پانچ فقروں میں بیان کی گئیں، انہیں پر متواتر کا تحقق موقوف ہے۔ لیکن متواتر بایں شروط مباحث علم الاسناد سے خارج سمجھی جاتی ہے۔ اس لئے کہ علم الاسناد میں صحت یا ضعف حدیث سے بغرض وجوب عمل یا ترک عمل جو بحث کی جاتی ہے یہ بحیثیت رجال ہوا کرتی ہے۔ اور متواتر بلا بحث واجب العمل سمجھی جاتی ہے۔

تعریف سند و متن

سند:......متن کا جو طریق (سلسلۂ روات) ہو اسے اسناد کہا جاتا ہے۔

متن:......وہ ہے جس پر اسناد منتہی ہو۔ چنانچہ:

’’حَدَّثنا اَبُو الْیَمَانِ قَالَ اَخبَرَنَا شُعَیْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا اَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْاَعْرَج عَنْ اَبِیْ

هُرَيْرَةَ رضى الله عنهَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ : وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِيَدِهٖ لَايُؤْمِنُ اَحَدُكُمْ حَتّٰى اَكُوْنَ اَحَبَّ اِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهٖ وَوَلَدِهٖ۔

اس میں ''حدثنا'' سے ابو ہریرہ تک اسناد اور ''اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم'' سے اخیر تک متن ہے۔

متواتر میں عدد کی تعیین

ثانیاً:...... جمہور کا تو یہی مذہب ہے کہ متواتر کے لئے روات کثیر ہوں مگر کس قدر؟ اس کے لئے کوئی خاص تعداد متعین نہیں، (اس مسئلہ میں مندرجہ ذیل اقوال ہیں:)

(۱)...... گو بعض نے شہودِ زنا پر قیاس کر کے کم از کم چار بتائے ہیں۔[۱]

(۲)...... اور بعض نے لعان پر قیاس کر کے پانچ۔[۲]

(۳)...... اور بعض نے بنظر اقل جمع کثیر عشرہ دس (یعنی جمع کثیر کا اقل عدد دس ہے)۔

(۴)...... اور بعض نے بلحاظ نقبائے بنی اسرائیل بارہ۔[۳]

۱...... ﴿ لَوْلَا جَآءُوْا عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ﴾۔ (سورۂ نور، آیت نمبر:۱۳)

ترجمہ:...... وہ (بہتان لگانے والے) اس بات پر چار گواہ کیوں نہیں لے آئے؟

۲...... ﴿ وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ لا اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ ، وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ﴾۔

ترجمہ:...... اور جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں، اور خود اپنے سوا ان کے پاس کوئی اور گواہ نہ ہوں تو ایسے کسی شخص کو جو گواہی دینی ہوگی وہ یہ ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ بیان دے کہ وہ (بیوی پر لگائے ہوئے الزام میں) یقیناً سچا ہے۔ اور پانچویں مرتبہ یہ ہے کہ: ''اگر میں (اپنے الزام میں) جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ (سورۂ نور، آیت نمبر:٦/٧)

۳...... ﴿ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيْبًا ﴾۔ (سورۂ مائدہ، آیت نمبر:۱۲)

ترجمہ:...... اور ہم نے ان میں سے بارہ نگراں مقرر کئے تھے۔

(۵)......اور بعض نے بیس ۱؎

(۵)......اور بعض نے بفحوائے قولہ تعالیٰ: ﴿ حَسۡبُکَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ ﴾ چالیس ۲؎

(۶)......اور بعض نے بمقتضائے قولہ تعالیٰ: ﴿ وَاخۡتَارَ مُوۡسٰی قَوۡمَهٗ سَبۡعِیۡنَ رَجُلاً ﴾ ستر۔ ۳؎ اور بعض نے اور بھی بتائے ہیں ۴؎۔

الحاصل خاص خاص بات میں جو مخصوص تعداد مفید علم یقین تھی، اس پر ہر ایک نے متواتر کو قیاس کر کے اسی مخصوص تعداد کی قید متواتر میں بھی لگادی، لیکن یہ عموماً صحیح نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ یہ کچھ ضرور نہیں کہ اگر ایک خاص بابت میں مخصوص تعداد کسی خصوصیت سے مفید یقین ہو تو اور مقامات میں بھی مفید یقین ہو جائے۔

ثالثاً:......خبر متواتر کا تعلق حس سے ہونا چاہئے ۵؎ مثلاً راوی یوں کہے:" رَأَیۡتُ رَسُوۡلَ

۱؎......اس لئے کہ مسلمانوں کے غلبے کے لئے جو تعداد بیان کی گئی وہ بیس ہے، ارشاد ربانی ہے: ﴿ اِنۡ یَّکُنۡ مِّنۡکُمۡ عِشۡرُوۡنَ صٰبِرُوۡنَ یَغۡلِبُوۡا مِائَتَیۡنِ ﴾۔ (سورۂ انفال، آیت نمبر:۶۵)

ترجمہ:...... اگر تمہارے بیس آدمی ایسے ہوں گے جو ثابت قدم رہنے والے ہوں وہ دوسو پر غالب آجائیں گے۔

۲؎......ترجمہ: اے نبی تمہارے لئے تو بس اللہ اور وہ مؤمن لوگ کافی ہیں جنہوں نے تمہاری پیروی کی ہے۔ (سورۂ انفال، آیت نمبر:۶۴)

نوٹ:......قرآن کریم کی یہ آیت سے اس طرح استنباط کیا گیا کہ: جن مؤمنین کا حوالہ دیا گیا ان کی تعداد چالیس تھی۔

۳؎......ترجمہ: اور موسیٰ (علیہ السلام) نے اپنی قوم کے ستر آدمی منتخب کئے۔ (سورۂ اعراف، آیت نمبر:۱۵۵)

۴؎......مثلاً بعض نے اہل بدر کی تعداد پر قیاس کر کے تین سو تیرہ کا عدد تجویز کیا ہے۔

۵؎......یعنی راوی جس خبر کو بیان کر رہا ہے وہ حواس ظاہرہ سے متعلق ہو۔

اللّٰـه صلی الله علیه وسلم فَعَلَ کَذَا ، یَا سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہ صلی الله علیه وسلم قَالَ کَذَا ''۔

فعل کا تعلق حس باصرہ سے اور قول کا تعلق حس سامعہ سے ہے۔ باقی جس خبر کا تعلق محض عقل سے ہو، جس طرح خبر وجودِ صانع وہ متواتر نہیں ہوسکتی۔

علم ضروری (بدیہی) ونظری اور ان میں فرق

رابعًا:......علم کی دوقسمیں ہیں: ضروری (بدیہی) ونظری۔

(۱)......ضروری وہ ہے جو بلا نظر حاصل ہو، اس لئے کہ یہ علم جس میں صلاحیت نظر کی نہ ہو، اسے بھی حاصل ہوتا ہے۔

(۲)......اور نظری وہ ہے جو بذریعہ نظر حاصل ہو۔ امور معلومہ یا مظنونہ میں ترتیب دینے کو (جس سے مجہول شی کا علم یا ظن حاصل ہو) نظر کہتے ہیں۔

اور اعتقادِ قطعی واقعی کو یقین کہا جاتا ہے، گو اشاعرہ میں سے امام الحرمین رحمہ اللہ اور معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری وکعبی کا قول ہے کہ: خبر متواتر مفید علم یقینی ضروری نہیں، بلکہ نظری ہوتی ہے، مگر صحیح قول یہی ہے کہ مفید علم یقینی ضروری ہوتی ہے، اس لئے کہ خبر متواتر سے عوام کو بھی (جن میں نظر کی صلاحیت نہیں ہوتی) علم حاصل ہوتا ہے، پس اگر متواتر مفید علم نظری ہوتی تو عوام کو اس سے کیونکر فائدہ حاصل ہوتا؟

حدیث متواتر کی مثال

فائدہ:......ابن الصلاح رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ: بنابر تفسیر سابق حدیث متواتر نہایت ہی قلیل الوجود ہوگی، صرف حدیث: مَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مُتَعَمِّدًا فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ [۱]

[۱]......ترجمہ: جو شخص میری طرف جھوٹی بات منسوب کرے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

کی نسبت دعویٰ تواتر کا کیا جا سکتا ہے۔

اور بعض کا تو یہ قول ہے کہ حدیث متواتر بالکل عدیم الوجود ہے، مگر یہ دونوں قول قلت اطلاع پر مبنی ہیں، اگر کثرت اسانید وحالات واوصاف رواۃ پر کامل اطلاع ہوتی تو ہرگز یہ دونوں قول صادر نہ ہوتے۔

اس دعویٰ پر کہ حدیث متواتر بکثرت موجود ہے، روشن دلیل یہ ہے کہ کتب احادیث جو علمائے عصر میں متداول ہیں ان کا انتساب جن مصنفین کی طرف کیا جاتا ہے یہ ایک یقینی امر ہے، پس یہ مصنفین اگر انہیں کتابوں میں متفق ہوکر ایک حدیث کو اس قدر رواۃ سے روایت کریں کہ عادۃً نہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا اور نہ ان سے اتفاقیہ جھوٹ صادر ہونا ممکن ہو تو بلا شک یہ حدیث متواتر ہوگی، اور ضرور اس کا انتساب قائل کی طرف بطور علم یقینی ہوگا۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی حدیثیں کتب مشاہیر میں بکثرت موجود ہیں، چنانچہ حدیث مسح خفین وشفاعت وغیرہما۔[۱]

حدیث مشہور

حدیث مشہور...... وہ ہے کہ ہر ایک طبقے میں اس کے راوی کم ازکم تین تو ضرور ہی ہوں، باقی زائد اس قدر ہوں کہ متواتر کی جمیع شرائط پر حاوی نہ ہوں، بنابراس کے جس خبر میں متواتر کی شرائط اربعہ تو پائی جائیں مگر پانچویں شرط جو افادۂ علم یقین ہے موجود نہ ہو تو وہ مشہور ہی ہوگی، کیونکہ شرائط اربعہ کے لئے افادۂ علم یقین لازم نہیں کبھی متخلف بھی ہوجاتا ہے، چنانچہ شق القمر کی، باوجودیکہ شرائط اربعہ کو حاوی ہے تاہم جو لوگ اجرام علویہ میں خرق والتیام کو محال سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک یہ مفید علم یقین نہیں ہوسکتی۔

---

[۱]......اس کے علاوہ ختم نبوت کی روایات بھی متواتر ہیں۔

مشہور و مستفیض کے درمیان فرق

(توضیح)......بعض فقہاء کے نزدیک خبر مشہور و مستفیض دونوں مترادف ہیں۔

اور بعض نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ مستفیض میں روات کا سلسلہ ابتداء سے انتہا تک یکساں ہوتا ہے بخلاف مشہور کے کہ اس میں یہ ضروری نہیں۔

اور بعض نے اور طور سے فرق بیان کیا ہے، نیز مشہور اس خبر کو بھی کہتے ہیں جو زبان زد مخلوق ہوا گرچہ اس کی اسناد ہی نہ ہو، بایں معنی متواتر کو بھی مشہور کہا جا سکتا ہے۔

حدیث عزیز

حدیث عزیز:...... وہ ہے کہ ہر ایک طبقے میں اس کے راوی کم از کم دو ہوں، باقی اگر کسی مقام میں دو سے زائد ہوں تو مضائقہ نہیں، کیونکہ اس فن میں اعتبار کمتر ہی کا کیا جاتا ہے۔[۱]

(توضیح)......خبر صحیح کے لئے عزیز ہونا جمہور کے نزدیک شرط نہیں، البتہ ابوعلی جبائی معتزلی نے تصریح کی ہے کہ یہ شرط ہے، اور حاکم ابوعبداللہ کے کلام سے بھی ایماءً یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ کتاب علم الحدیث میں صحیح حدیث کی تعریف میں انہوں نے لکھا ہے کہ: صحیح وہ ہے جسے صحابی معلوم الاسم آنحضرت ﷺ سے روایت کرے، اور صحابی سے دو راوی، پھر ہر ایک راوی سے دو دو راوی روایت کرتے جائیں، جس طرح شہادت علی الشہادت میں ہر ایک شاہد کے لئے دو دو شاہد شہادت دیتے ہیں، علی ہذا اخیر تک۔

---

[۱]......عزیز کہنے کی وجہ دو ہیں:

(۱)...... یہ خبر قلیل الوجود ہے، اور ''عزیعز'' مضارع بکسر العین بمعنی کم ہونا ہے، یعنی وہ خبر جس کا وجود کم ہے۔

(۲)......''عــزیعَــز'' مضارع مفتوح العین سے ہے، جس کے معنی قوی ہونا' مضبوط ہونا ہے، یعنی وہ حدیث جس کو متعدد اسناد نے قوی کر دیا ہے۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے شرح بخاری میں صراحۃً لکھا ہے کہ: امام بخاری نے اپنی صحیح میں شرط مذکور کا التزام کیا ہے، یعنی صحیح میں انہوں نے وہی حدیث درج کی جو عزیز تھی۔

ابن العربی پر جب یہ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ''الاعْمَالُ بِالنِّیَّات'' جو صحیح بخاری میں ہے عزیز نہیں، بلکہ فرد ہے اس لئے کہ اس حدیث کو آنحضرت ﷺ سے صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے صرف علقمہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث فرد عزیز نہیں ہوسکتی، تو ابن العربی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ: یہ حدیث فرد نہیں اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دوران خطبہ میں صحابہ کے روبرو یہ حدیث بیان کی تھی، پس اگر کسی صحابی نے آنحضرت ﷺ سے یہ حدیث نہ سنی ہوتی تو ضرور اس کا انکار کیا جاتا، بنابراس کے جس نے آنحضرت ﷺ سے سنی تھی، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اور جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سنی تھی وہ علقمہ کا اس حدیث کی روایت میں شریک ہوگا۔

چونکہ ابن العربی کا یہ جواب ناکافی تھا اس لئے اس کا تعاقب کیا گیا:

(اولاً)......حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس حدیث کو خطبہ میں پڑھنا اور صحابہ کا سکوت کرنا ہم تسلیم کرتے ہیں، مگر صرف سکوت سے آنحضرت ﷺ سے سماع نہیں ثابت ہوسکتا۔

(ثانیاً)......اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ اس حدیث کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ و علقمہ رضی اللہ عنہ دونوں کے شریک موجود ہیں، مگر محمد بن ابراہیم کا جو علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور یحیٰ بن سعید کا جو محمد سے روایت کرتے ہیں، بقول معروف محدثین کوئی شریک نہیں ہے۔

البتہ ان کے متابعات کتب احادیث میں مذکور ہیں، مگر چونکہ غیر معتبر ہیں اس لئے قابل

اعتماد نہیں ہو سکتے۔ واقعی ابن رُشد کا یہ قول نہایت ہی صحیح ہے کہ ابن العربی کے دعویٰ کے ابطال کے لئے صحیح بخاری کی پہلی ہی حدیث کافی ہے، گو ابن العربی نے جب اس پر اور حدیث کی بابت بھی اعتراض کیا گیا تو جواب دیا ہے مگر وہ بھی ناقابلِ تسلیم ہے۔

برخلاف ابن العربیؒ ابن حبان نے دعویٰ کیا ہے کہ کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں کہ اس کی روایت دو ہی نے دو سے اخیر تک کی ہو۔

میں کہتا ہوں ابن حبان کا اس دعوے سے اگر یہ منشا ہے کہ ایسی حدیث جس کی روایت دو ہی شخص دو ہی سے اخیر تک کرتے آئے ہوں نہیں پائی جاتی تو تسلیم کیا جا سکتا ہے، لیکن حدیث عزیز جس کے ہر ایک طبقہ میں کم از کم دو راوی ہوتے ہیں، یہ تو موجود ہے، چنانچہ حدیث انس رضی اللہ عنہ جسے شیخین نے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسے ''بخاری'' نے روایت کیا ہے:

ان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : لایؤمن احدکم حتّٰی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ ، الحدیث ،

اس حدیث کو انس رضی اللہ عنہ سے قتادہ اور عبدالعزیز بن صہیب رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے، پھر قتادہ سے شعبہ وسعید نے اور عبدالعزیز سے اسماعیل بن عُلیہ وعبدالوارث نے پھر ہر ایک سے ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔

حدیث غریب اور اس کے اقسام

خبر غریب [۱] وہ ہے جس کی اسناد میں کسی جگہ صرف ایک ہی راوی رہا ہو، جس کا کوئی شریک نہ ہو۔ غریب وفرد دونوں مترادف ہیں۔

---

[۱]......لغت میں غریب کے معنی ہیں منفرد اور گھر واقارب سے دور رہنے والا۔

غریب یا فرد دو قسم پر ہے: (۱): فرد مطلق و (۲): فرد نسبی۔

فرد مطلق وہ ہے:......جس کی سند میں صحابی سے جو روایت کرنے والا ہے وہ متفرد ہو، عام ازیں دوسرے راوی متفرد ہوں یا نہ، چنانچہ حدیث ''النهي من بيع الولاء ''کو صرف عبداللہ بن دینار نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، اور حدیث شعب الایمان' کو صرف ابوصالح نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور صرف عبداللہ بن دینار نے ابوصالح سے روایت کیا ہے۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرد مطلق کے اکثر بلکہ کل روات متفرد ہوتے ہیں 'مسند بزار' اور ''معجم اوسط طبرانی'' میں بکثرت اس کی مثالیں موجود ہیں۔

فرد نسبی وہ ہے:......جس کی سند میں صحابی سے روایت کرنے والا نہیں، بلکہ بعد اس کے کوئی راوی متفرد ہو۔

مرسل و منقطع میں تباین ہے، ایک اہم نکتہ

توضیح:...... چونکہ فرد مطلق اور فرد نسبی دونوں غریب وفرد کے اقسام ہیں، اس لئے دونوں پر غریب وفرد کا اطلاق ہونا چاہئے، مگر بلحاظ کثرت استعمال غالباً فرد مطلق کو فرد اور فرد نسبی کو غریب کہا جاتا ہے، بنابراس کے گو فرد و غریب میں تباین ثابت ہوا، مگر یہ تباین انہیں دو تک محدود ہے، ان کے فعلوں میں نہیں ہوتا، چنانچہ جس طرح ''تفرد به فلانٌ'' کا استعمال فرد مطلق اور فرد نسبی دونوں میں کیا جاتا ہے اسی طرح ''اَغْرَبَ بِهٖ فُلانٌ '' کا استعمال بھی دونوں ہی میں کیا جاتا ہے۔ مثلاً حدیث مرسل و منقطع حالانکہ اکثر محدثین کے نزدیک ان میں تباین ہے تاہم مرسل کا فعل جو ''اَرْسَلَهٗ فُلاَنٌ'' ہے اس کا اطلاق ان کے نزدیک بھی مرسل و منقطع دونوں پر کیا جاتا ہے، چونکہ ارسلہ کا اطلاق اکثر محدثین دونوں پر کرتے ہیں،

اس لئے بہت سے لوگوں کو مغالطہ ہوگیا کہ ان کے نزدیک مرسل و منقطع میں تباین نہیں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، چنانچہ بیان کیا گیا، یہ نکتہ جو بیان ہوا، اس سے بہت کم لوگ واقف ہیں، واللہ اعلم۔

خبر واحد کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم، اخبار احاد کی اقسام، اخبار آحاد کا حکم

خبر متواتر کے سوا خبر مشہور وعزیز وغریب تینوں کو اخبار احاد اور ہر ایک کو خبر واحد کہا جاتا ہے۔

لغۃً خبر واحد وہ ہے: جسے ایک ہی شخص روایت کرے۔

اور اصطلاحاً وہ ہے: جس میں متواتر کی کل شرائط موجود نہ ہوں،۔

پھر متواتر چونکہ مفید یقین ضروری ہوتی ہے، اس لئے وہ مردود نہیں صرف مقبول ہی ہوتی ہے، بخلاف اخبار احاد کے کہ وہ مقبول بھی ہوتی ہیں اور مردود بھی، اس لئے کہ ان کا واجب العمل ہونا ان کے راویوں کے حالات پر مبنی ہے:

(۱)...... اگر راویوں میں اوصاف قبولیت کے موجود ہیں تو چونکہ ان کی خبر کی صداقت کا گمان غالب ہوتا ہے، اس لئے واجب العمل سمجھی جائے گی۔

(۲)...... اور اگر ان میں اوصاف مردودیت کے موجود ہیں تو چونکہ ان کی خبر کے کذب کا گمان غالب ہوتا ہے، اس لئے متروک العمل سمجھی جائے گی۔

(۳)...... باقی راویوں میں اگر نہ اوصاف قبولیت کے موجود ہوں نہ اوصاف مردودیت کے، مگر قرینہ قبولیت کا موجود ہے تو مقبول ورنہ مردود سمجھی جائے گی۔

(۴)...... اور اگر کوئی قرینہ بھی نہ ہو تو اس میں توقف کیا جائے گا۔ توقف کرنے سے گو بمنزلہ مردود ہوگی، مگر مردود اس وجہ سے نہیں کہ اس کے رواۃ میں اوصاف رد ہیں، بلکہ اس

لئے کہ ان میں اوصاف قبولیت کے موجود نہیں۔

گو اخبار آحاد جو مقبول ہیں بذاتہا مفید ظن غالب ہی ہوا کرتی ہیں، لیکن جب ان کے ساتھ قرائن منضم ہوتے ہیں تو بقول مختار مفید علم یقینی نظری ہوتی ہیں، گو بعض نے اس کا انکار بھی کیا ہے، مگر درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے، اس لئے کہ جو کہتے ہیں کہ یہ مفید علم ہوتی ہیں، مراد ان کی علم سے علم نظری ہے، اور جو انکار کرتے ہیں کہ مفید علم نہیں ہوتی، مراد ان کی علم سے علم ضروری ہے، یعنی اخبار آحاد بانضمام قرائن مفید علم ضروری نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ یہ خاصہ صرف متواتر ہی کا ہے، باقی اگر مفید علم نظری ہو تو یہ اس کے منافی نہیں ہے۔

انواع خبر واحد باعتبار قرائن

وہ خبر جس کے ساتھ قرائن منضم ہوتے ہیں چند قسم کی ہیں:

(۱):...... وہ خبر غیر متواتر جس کی تخریج شیخین نے بالاتفاق کی ہے، اس خبر کے ساتھ چند قرائن منضم ہوتے ہیں:

اولاً:...... فن حدیث میں شیخین کی جلالت شان کا وسیع پیمانے پر مسلم ہونا۔

ثانیاً:...... صحیح وسقیم کو امتیاز کرنے میں ان کا سب سے سبقت لے جانا۔

ثالثاً:...... ان کی صحیحین کا علماء میں اعلیٰ رتبہ کی قبولیت کا شرف حاصل کرنا گو غیر متواتر حدیث میں کثرت طرق بھی افادۂ علم نظری کے لئے قرینہ ہے، تاہم کتاب کا علماء میں اعلیٰ رتبہ کی قبولیت حاصل کر لینا یہ اس سے بھی اقویٰ قرینہ ہے۔ انہیں قرائن ثلاثہ سے صحیحین کی حدیثیں مفید علم نظری ہوتی ہیں۔

بشرطیکہ ان احادیث میں حفاظ حدیث نے جرح نہ کی ہو، اور ان میں ایسا تعارض بھی نہ واقع ہو کہ ایک کو دوسری پر ترجیح نہ حاصل ہو۔ الحاصل صحیحین کی وہ حدیثیں جو جرح وتعارض

مذکور سے محفوظ ہوں، اجماعاً مفید علم نظری ہوتی ہیں۔

گو یہاں یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ محدثین کا اجماع اس پر نہیں کہ صحیحین کی حدیثیں مفید علم نظری ہوتی ہیں، بلکہ ان کے واجب العمل ہونے پر ان کا اجماع ہے۔

مگر اس کا یہ جواب ہے کہ: واجب العمل ہونے میں صحیحین کی احادیث کی خصوصیت نہیں، غیر صحیحین کی احادیث بھی بشرط صحت واجب العمل سمجھی جاتی ہیں۔ بناءً علیہ صحیحین کی خصوصیت کے لئے جو اجماع منعقد ہوا وہ اسی پر ہونا چاہئے کہ ان کی حدیثیں مفید علم نظری ہوتی ہیں، چنانچہ استاذ ابواسحٰق اِسفرائینی [۱] وامام الحدیث ابوعبداللہ الحمیدی [۲] وابوالفضل بن طاہر [۳] وغیرہم نے اس کی تصریح کی ہے، البتہ یہ احتمال ممکن ہے کہ جس خصوصیت کے لئے اجماع ہو وہ یہ ہو کہ صحیحین کی احادیث اور کتابوں کی احادیث سے اصح ہیں۔

۲:...... وہ حدیث مشہور جس کی متعدد اسنادیں مختلف طرق سے ثابت ہوں، اور وہ اسنادیں ضعف اور علل سے محفوظ ہوں۔ استاذ ابومنصور بغدادی [۴] اور استاد ابوبکر بن فورک [۵] وغیرہما نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث بھی مفید علم نظری ہوتی ہے۔

۳:...... وہ حدیث جو حدیث غریب نہ ہو، اور جس کے سلسلہ سند میں تمام روات ائمہ حفاظ ہوں۔ مثلاً ایک حدیث کی روایت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے کسی اور شخص کے ساتھ امام شافعی رحمہ اللہ سے کی، پھر امام شافعی رحمہ اللہ نے کسی اور شخص کے ساتھ امام مالک رحمہ اللہ

---

[۱]...... م: ۴۱۸ھ۔

[۲]...... م: ۴۸۸ھ۔

[۳]...... م: ۵۰۷ھ۔

[۴]...... م: ۴۲۹ھ۔

[۵]...... ۴۰۶ھ۔

سے اس کی روایت کی، بیشک یہ حدیث بھی مفید علم نظری ہوگی، اس لئے کہ ان رواۃ میں ایسے اوصاف قابل قبول موجود ہیں، جن کے سبب سے یہ رواۃ ایک جم غفیر کے قائم مقام ہوسکتے ہیں، جس شخص کو فن حدیث میں تھوڑی سی بھی واقفیت ہے، اگر امام مالک رحمہ اللہ نے اس کو بالفرض دو بدو کوئی خبر دی تو کبھی وہ اس خبر کی صداقت میں شک نہ کرے گا، البتہ احتمال سہو و غلطی باقی رہتا ہے، مگر جب ان کے ساتھ ان کا ہم پلہ شخص روایت میں شریک ہوگیا تو یہ بھی رفع ہوجائے گا۔

حاصل کلام اخبار آحاد جو مع القرائن مفید علم نظری ہوتی ہیں، تین قسم کی ہوتی ہیں:

(۱):......صحیحین کی متفقہ احادیث جن میں تعارض مذکور و جرح واقع نہ ہو۔

(۲):......حدیث مشہور جو متعدد طرق سے مروی ہو۔

(۳):......حدیث غیر غریب جس کے کل راوی ائمہ حدیث ہوں۔

کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی حدیث میں تینوں قرائن مجتمع ہوجاتے ہیں، پھر تو اس کے مفید علم نظری ہونے میں کچھ بھی شبہ باقی نہیں رہتا۔

البتہ یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اخبار ثلاثہ مع قرائن مفید علم نظری تو ہوتے ہیں، مگر اسی شخص کو جسے فن حدیث میں تبحر و رواۃ کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو، اور علل قادحہ کو بھی جانتا ہو۔ باقی جو شخص ان امور سے نابلد ہو اس کے لئے اخبار مذکورہ مع قرائن مفید علم نظری نہیں ہوسکتی۔

خبر مقبول کی پہلی تقسیم اور چار کی وجہ حصر

خبر واحد مقبول چار قسم پر ہے:

(۱): صحیح لذاتہ، (۲): صحیح لغیرہ، (۳): حسن لذاتہ، (۴): حسن لغیرہ۔

اس لئے کہ خبر مذکور جن اوصاف قبولیت کو حاوی ہے وہ اگر اس خبر میں اعلیٰ پیمانہ پر پائے جاتے ہیں تو وہ صحیح لذاتہ ہے، اور اگر اعلیٰ پیمانے پر نہ ہوں مگر ان کی تلافی کثرت طرق سے کی گئی ہو تو وہ صحیح لغیرہ ہے، اور اگر تلافی نہیں کی گئی تو حسن لذاتہ ہے، اور جس حدیث میں توقف کیا گیا ہے، مگر قرینہ قبولیت کا اس کے ساتھ موجود ہے تو وہ حسن لغیرہ ہے۔

صحیح لذاتہ:...... وہ حدیث ہے جس کے کل راوی عادل کامل الضبط ہوں، اس کی سند متصل ہو۔، معلل وشاذ ہونے سے محفوظ ہو۔

عادل:...... وہ شخص ہے جس میں ایسی راسخ قوت ہو جو تقویٰ و مروت پر مجبور کرتی ہو۔

تقوی:...... شرک وفسق وبدعت وغیرہ اعمال بد سے اجتناب کرنے کو تقویٰ کہتے ہیں۔

ضبط کے اقسام اور ان کی تعریف

ضبط بمعنی حفظ، دو قسم پر ہے: (۱): قلبی و (۲): کتابی۔

ضبط قلبی یہ ہے کہ: مسموع اس قدر دل نشین کیا جائے کہ جب چاہے اسے بیان کر سکے،

اور ضبط کتابی یہ ہے کہ: جب سے کتاب سے سنا اور اس کی تصحیح کر لی، تب سے تا وقت ادا راوی اسے اپنی خاص حراست میں رکھے۔

اور کامل الضبط کے یہ معنی ہیں کہ ضبط اعلیٰ پیمانہ پر پایا جاوے۔

حدیث متصل:...... سندِ متصل وہ سلسلۂ رواۃ ہے جس کے ہر ایک راوی نے اپنے مروی عنہ سے سنا ہو، اور کوئی راوی درمیان سے ساقط نہ ہوا ہو۔

مُعلّل:...... لغت میں بیمار کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں معلل وہ ہے جس میں ارسال وغیرہ کوئی خفیہ علت قدح موجود ہو۔

شاذ:...... لغت میں تنہا کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں شاذ وہ ہے جس کا ثقہ راوی ایسے شخص کا

مخالف ہو جو عدالت وضبط میں اس سے ارجح ہو۔

تفاوت مراتب صحیح

چونکہ صحیح لذاتہ کا مدار عدالت وضبط وغیرہ اوصاف پر ہے، اوران اوصاف میں بلحاظ اعلیٰ واوسط وادنیٰ ہونے کے تفاوت ہے، اس لئے صحیح لذاتہ میں بھی بایں لحاظ تفاوت ہوگا، بنابراس کے جس حدیث کے روات میں عدالت وضبط وغیرہما اوصاف اعلیٰ پیمانے پر ہیں وہ حدیث ان احادیث سے اصح سمجھی جائے گی جن کے رواۃ میں یہ اوصاف اس پیمانہ پر نہ ہوں۔

چنانچہ حدیث زہری: ''عن سالم بن عبداللّٰہ بن عمر عن ابیه''

اورحدیث محمد بن سیرین: ''عن عبیدة بن عمرو عن علی''

اورحدیث ابراہیم نخعی: ''عن علقمة عن ابن مسعود''

چونکہ ان احادیث کے روات میں عدالت وضبط وغیرہ اوصاف اعلیٰ پیمانہ پر پائے جاتے ہیں، اس لئے ان حدیثوں میں صحت اعلیٰ رتبہ کی ہوگی۔

ان تینوں اسنادوں کی نسبت گوبعض ائمہ نے کہا کہ: یہ اصح الاسانید علی الاطلاق ہیں، مگر معتمد قول یہی ہے کہ کسی خاص اسناد کو اصح الاسانید علی الاطلاق نہیں کہا جاسکتا۔ تاہم ائمہ حدیث نے جس جس اسناد کو اصح الاسانید علی الاطلاق کہا ہے' ان کو اوروں پر ترجیح ضرور ہوگی۔

ان احادیث کے بعد حدیث: ''برید بن عبداللّٰہ بن ابی بردة عن جدہ عن ابیه ابی موسیٰ''

اورحدیث: ''حماد بن سلمة عن ثابت عن انس''

اورحدیث:''سُهيل ابن ابی صالح عن ابيه عن ابی هريرة''

اورحدیث:''علاء بن عبدالرحمن عن ابيه عن ابی هريرة'' کا رتبہ ہے۔

تفاوت مراتب احادیث صحیحین

چونکہ اول درجہ کی احادیث میں بلحاظ اوصاف روات صحت اعلیٰ پیمانے پر ہے، اس لئے وہ دوم وسوم درجہ کی احادیث پر مقدم ہوں گی، اور دوم درجہ کی احادیث میں چونکہ بلحاظ اوصاف روات صحت سوم درجہ کی احادیث سے زائد ہے، اس لئے وہ سوم درجہ کی احادیث پر مقدم ہوں گی، اورسوم درجہ کی احادیث اس شخص کی حدیث پر مقدم ہوں گی جو اگر تنہا کسی حدیث کو روایت کرے تو وہ حسن سمجھی جاتی ہو، جیسے حدیث:''احمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر''اورحدیث:''عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده''

جس طرح مطلق صحیح احادیث میں بلحاظ صحت تفاوت ہے، اسی طرح مخصوص صحیحین کی احادیث میں بھی بلحاظ صحت تفاوت ہے، چنانچہ جس حدیث کی تخریج شیخین نے بالاتفاق کی ہے وہ اعلیٰ درجہ کی ہے، اس کے بعد اس حدیث کا درجہ ہے جس کی تخریج صرف بخاری نے کی ہے، اس کے بعد اس حدیث کا رتبہ ہے جس کی تخریج صرف مسلم نے کی ہے۔

حدیث بخاری، حدیث مسلم سے ارجح ہے

صحیحین کی احادیث میں یہ اختلاف مراتب اس امر پر مبنی ہے کہ صحیحین کی مقبولیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اور دونوں میں سے کس کو کس پر ترجیح ہے، اس میں اختلاف ہے، بناپراس کے حدیث متفق علیہ حدیث مختلف فیہ سے ضرور ارجح ہوگی، اور اختلاف کی صورت میں حدیث بخاری حدیث مسلم سے ارجح ہوگی، اس لئے کہ جمہور نے تصریح کردی ہے کہ ''صحیح بخاری'' کو''صحیح مسلم'' پر تقدم ہے، اوراس کے خلاف میں کسی کی تصریح موجود نہیں

ہے، البتہ ابوعلی نیشاپوری نے یہ لکھا ہے کہ: ''ما تحت ادیم السماء اصحّ من کتاب مسلم ''یعنی آسمان کے نیچے کتاب مسلم سے کوئی کتاب زیادہ صحیح نہیں ہے، مگراس عبارت میں ہرگز اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ ''صحیح مسلم' صحیح بخاری'' سے اصح وارجح ہے، اس لئے کہ اس عبارت کا مفاد صرف اسی قدر ہے کہ ''صحیح مسلم'' سے کوئی کتاب زیادہ صحیح وارجح نہیں، باقی نفس صحت میں اگرکوئی کتاب اس کے مساوی ہوتو یہ عبارت اس کے منافی نہیں ہوسکتی۔

یہ ایک مسلم قاعدہ ہے کہ جب افعل التفضیل پرنفی آتی ہے تو جوزیادت اس سے مفہوم ہوتی ہے اسی کی اس سے نفی ہوجاتی ہے، باقی نفس فعل پرنفی کا کچھ بھی اثرنہیں ہوتا۔

البتہ بعض مغاربہ [۱] سے منقول ہے کہ ''صحیح مسلم'' کو''صحیح بخاری'' پرترجیح ہے، مگر یہ ترجیح بلحاظ صحت نہیں، بلکہ بہ لحاظ تدوین وترتیب ہے، یعنی احادیث کی ترتیب میں ''صحیح مسلم'' کو''صحیح بخاری'' پرترجیح ہے۔

''بخاری'' کی ''مسلم'' پر وجوہ ترجیح: باعتبار سند ولقاء، باعتبار عدالت و ضبط، باعتبار عدم علت وشذوذ

غرض ''صحیح مسلم'' کی ترجیح پرکسی کی تصریح موجودنہیں، اوراگرکسی نے کی بھی تو حالت موجودہ اس کی تردید کررہی ہے، اس لئے کہ ''صحیح بخاری'' کی صحت کا مدارجن اوصاف پر ہے وہ ''صحیح مسلم'' کے صحت اوصاف سے بچند وجوہ اقویٰ واکمل ہیں:

اولاً:......اتصال سند۔ اس کے متعلق بخاری کی شرط اقوی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ راوی جس سے روایت کرتا ہے اس کے ساتھ کم ازکم اس کی

[۱]......مغاربہ: سے مراداہل مغرب یعنی مراکش، تیونس اوردیگر ممالک شمالی افریقہ وغیرہ ہیں۔

ایک بار بھی ملاقات ثابت ہونی چاہئے، بخلاف مسلم کے کہ ان کے نزدیک ثبوت ملاقات شرط نہیں، صرف معاصرت کافی ہے، گو مسلم نے بخاری کو الزام دینا چاہا کہ اگر روایت حدیث کے لئے ملاقات بھی شرط ہے تو پھر امام بخاری کو چاہئے کہ حدیث مُعنعن جو بلفظ ''عن فلان عن فلان'' روایت کی جاتی ہے اس کو قبول نہ کریں، کیونکہ شرط ملاقات انہوں نے ثبوت سماع کے لئے لگائی ہے، اور حدیث معنعن میں احتمال عدم سماع کا باقی رہتا ہے، مگر یہ الزام بخاری پر عائد نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ جب راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہوچکی تو پھر احتمال عدم سماع کا نکل ہی نہیں سکتا، کیونکہ باوجود عدم سماع اگر اس سے روایت کرے گا تو مدلس ثابت ہوگا اور کلام مُدلِّس میں نہیں غیر مُدلس میں ہے۔

ثانیاً:......عدالت وضبط رواۃ کا لحاظ کرتے ہوئے بھی ''صحیح بخاری'' کا رتبہ ارفع سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ ''صحیح بخاری'' سے ''صحیح مسلم'' کے رواۃ تعداد میں زیادہ مجروح ہیں، علاوہ اس کے ''صحیح بخاری'' میں جو مجروح ہیں، ان سے بخاری بہت کم روایت کرتے ہیں، اور اکثر ان میں بخاری کے بلاواسطہ ایسے شیوخ ہیں جن کی حدیث سے وہ خوب واقف تھے، بخلاف مسلم کے کہ انہوں نے مجروحین سے بکثرت روایت کی ہے، اور اکثر مجروحین ان کے ایسے بالواسطہ شیوخ ہیں جن کی احادیث سے وہ خوب واقف نہ تھے۔

ثالثاً:......عدم شذوذ واعلال کا لحاظ کرتے ہوئے بھی ''صحیح بخاری'' کا رتبہ بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے، اس لئے شاذ و معلل حدیثیں ''صحیح بخاری'' میں بہ نسبت ''صحیح مسلم'' کے بہت ہی کم ہیں۔ علاوہ اس کے علماء کا اتفاق ہے کہ عموماً علوم خصوصاً علم حدیث میں بخاری کا مسلم سے پایہ ارفع تھا، باوجود اس کے مسلم بخاری کے شاگرد اور اس کے نقش قدم پر چلنے والے تھے، چنانچہ دارقطنی نے لکھا ہے کہ: اگر امام بخاری نہ ہوتے تو فن حدیث میں مسلم اس قدر

شہرت حاصل نہ کر سکتے۔

تفاوت مراتب کتب احادیث

چونکہ شرائط صحت ''صحیح بخاری'' میں اقویٰ واکمل ہیں، اس لئے ''صحیح بخاری'' تمام کتب حدیث سے مقدم کی جائے گی، اور ''صحیح مسلم'' نے بھی چونکہ مقبولیت کا درجہ علماء میں حاصل کرلیا ہے، اس لئے باستثنائے احادیث معللہ ''صحیح بخاری'' کے سوا اور کتب سے مقدم کی جائے گی، پھر وہ حدیثیں مقدم کی جائیں گی جو صحیحین کی شرائط کے مطابق اور کتب میں تخریج کی گئی ہیں، اس لئے کہ شرائط صحت کے علاوہ ان کے رواۃ صحیحین کے رواۃ ہوتے ہیں، اور صحیحین کے رواۃ کی تعدیل پر اتفاق ہو چکا ہے، پھر جو حدیث صرف بخاری کی شرط کے مطابق تخریج کی گئی ہے وہ اس حدیث پر مقدم کی جائے گی جو صرف حسب شرائط مسلم تخریج کی گئی ہے، بنابراس کے حدیث صحیح سات قسم پر ہے:

(۱):......وہ ہے جس کی تخریج بخاری ومسلم دونوں نے کی ہے۔

(۲):......وہ ہے جس کی تخریج صرف بخاری نے کی ہے۔

(۳):......وہ ہے جس کی تخریج صرف مسلم نے کی ہے۔

(۴):......وہ ہے جو صحیحین کی شرط کے مطابق ہے۔

(۵):......وہ ہے جو صرف بخاری کی شرط کے مطابق ہے۔

(۶):......وہ ہے جو صرف مسلم کی شرط کے مطابق ہے۔

(۷):...... اور ایک ساتویں قسم یہ بھی ہے کہ کسی کے شرط کے مطابق نہ ہو، یہ ترتیب احادیث صحیحہ میں صرف بلحاظ عدالت وضبط قائم کی گئی ہے، باقی اگر کسی تحتانی قسم کی حدیث کو شہرت وغیرہ امور مرجحہ سے فوقانی پر ترجیح دی گئی ہے تو بلاشک وہ اس فوقانی سے مقدم

کی جائے گی، چنانچہ ''صحیح مسلم'' کی حدیث مشہور اگر اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہے جو مفید یقین ہو تو یہ حدیث بخاری کی حدیث فرد پر مقدم کی جائے گی۔ اسی طرح وہ حدیث جو اصح الاسانید مثلاً ''مالک عن نافع عن ابن عمر'' سے مروی ہے اور صحیحین میں اس کی تخریج نہیں کی گئی، تو یہ مفرد بخاری اور مفرد مسلم پر مقدم کی جائے گی، خصوصاً جبکہ مفرد کی اسناد میں کوئی مجروح راوی ہو۔

حدیث حسن لذاتہ

حدیث حسن لذاتہ وہ ہے:...... جس کے راوی میں صرف ضبط ناقص ہو، باقی دوسری شرائط لذاتہ کی اس میں موجود ہوں۔ حسن لذاتہ گو رتبہ میں صحیح لذاتہ سے کمتر ہے تاہم قابل احتجاج ہونے میں اس کی شریک ہے جس طرح صحیح لذاتہ میں اختلاف مدارج ہے، اسی طرح حسن لذاتہ میں بھی اختلاف مدارج ہوگا۔

حدیث صحیح لغیرہ

حدیث صحیح لغیرہ:...... حدیث حسن لذاتہ کو کہا جاتا ہے، بشرطیکہ اس کے اسناد متعدد ہوں، اس لئے تعدد طرق سے ایک ایسی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ حسن لذاتہ میں جو قصور بسبب نقصان ضبط ہوتا ہے، اس کی تلافی اس سے ہو جاتی ہے، اور اس کو درجہ صحت تک پہنچا دیتی ہے جس طرح حدیث حسن لذاتہ بسبب تعدد طرق صحیح لغیرہ کہی جاتی ہے۔

امام ترمذی کے قول ''هذا حديث حسن'' پر اعتراض اور اس کا جواب

اس میں شک نہیں کہ صحیح لذاتہ و حسن لذاتہ میں منافات ہے، کیونکہ صحیح لذاتہ میں ضبط راوی کا کامل ہوتا ہے، اور حسن لذاتہ میں ناقص، اور کامل و ناقص میں جو تنافی ہے وہ ظاہر

ہے، تاہم ترمذی وغیرہ مجتہدین جو ایک ہی حدیث کی نسبت لکھا کرتے ہیں کہ ''حَدِیْثٌ حَسَنٌ صَحِیْحٌ ''اس کا کیا سبب ہے؟

اگر اس حدیث کی ایک ہی اسناد ہے تو اس کا سبب مجتہد کا تردد ہے کہ آیا راوی میں شرائط صحت پائی جاتی ہیں یا شرائط حسن؟ پس مجتہد نے دونوں کو ذکر کر کے اپنے تردد کو ظاہر کر دیا کہ بعض محدثین کے نزدیک یہ صحیح ہے اور بعض کے نزدیک حسن۔

غایۃ مافی الباب اتنا ہوگا کہ مجتہد کو ''حَسَنٌ اَوْ صَحِیْحٌ ''بحرف ''اَو'' لکھنا تھا، مگر بوجہ کثرت استعمال ''اَو'' حذف کر دیا گیا، بنابراس توجیہ کے ''حدیث حسن صحیح'' حدیث صحیح سے رتبہ میں کمتر ہوگی، کیونکہ اول الذکر کی صحت مشکوک ہے، بخلاف موخرالذکر کے کہ اس کی صحت یقینی ہے۔

اور اگر اس حدیث کی اسنادیں متعدد ہیں تو اس کا سبب اختلاف سند ہے، ایک سند کے لحاظ سے وہ حسن لذاتہ ہے اور دوسری کے لحاظ سے صحیح لذاتہ ہوگی، بنابراس کے ''حدیث حسن صحیح'' کا رتبہ حدیث صحیح سے جو ایک ہی اسناد سے وارد ہوا اعلیٰ ہوگا، کیونکہ تعدد طرق سے جو قوت پیدا ہوتی ہے وہ ثانی میں نہیں، اول ہی میں ہے۔

امام ترمذی کے قول ''ھذا حدیث غریب'' کی وضاحت

اگر یوں کہا جائے کہ ترمذی نے تصریح کی ہے کہ حسن کی یہ شرط ہے کہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہو، پھر بعض احادیث کی نسبت ترمذی کا ''حَسَنٌ غَرِیْبٌ لاَنَعْرِفُهٗ اِلاَّ مِنْ هٰذا الْوَجْهِ'' کہنا کیونکر صحیح ہوگا، اس لئے کہ غریب کا تو ایک ہی طریق ہوتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ: ترمذی نے جو تعریف حسن میں لکھا ہے کہ متعدد طرق سے مروی ہو، یہ تعریف مطلق حسن کی نہیں، بلکہ اس کی ایک قسم کی ہے، جو صرف حسن بلا ذکر کسی

اور صفت کے ان کی کتاب میں موجود ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کا دستور ہے کہ بعض احادیث کو وہ صرف ''حَسَنٌ'' اور بعض کو صرف ''صَحِيحٌ'' اور بعض کو صرف ''غَرِيبٌ'' اور بعض کو ''حَسَنٌ صَحِيحٌ'' اور بعض کو ''حَسَنٌ غَرِيبٌ'' اور بعض کو ''صَحِيحٌ غَرِيبٌ'' اور بعض کو ''حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ'' لکھتے ہیں، مگر جو تعریف انہوں نے لکھی ہے وہ صرف حسن قسم اول ہی کی ہے، چنانچہ اواخر کتاب میں ان کی عبارت اس پر شاہد ہے، وہ لکھتے ہیں کہ: ہم نے اپنی کتاب میں جس حدیث کو ''حَسَنٌ'' لکھا ہے اس سے وہ حدیث مراد ہے، جس کی اسناد ہمارے نزدیک حسن ہے اور حسن ہمارے نزدیک وہ حدیث ہے جس کا راوی کذب سے متہم نہ ہو، شاذ نہ ہو اور اس کی روایت متعدد طرق سے اسی طرح ثابت ہو۔

اس عبارت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تعریف مذکور صرف حسن ہی کی ہے، اور صرف اسی کی اس لئے تعریف کی گئی کہ یہ خفی یا ایک جدید اصطلاح تھی، چونکہ یہ ایک جدید اصطلاح تھی اس لئے تعریف مذکور میں لفظ ''عندنا'' کی قید لگائی گئی، اور دوسرے محدثین کی جانب اس کا انتساب نہیں کیا گیا، جس طرح خطابی رحمہ اللہ نے کیا ہے، بخلاف اور اقسام کے کہ ان کی تعریف چونکہ معروف تھی، اس لئے ان سے کچھ تعارض نہیں کیا گیا۔

حاصل جواب ''حَسَنٌ غَرِيبٌ'' میں جو حسن ہے اس کے لئے چونکہ ترمذی کے نزدیک تعدد طرق شرط نہیں، اس لئے وہ غریب کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے، بنابراس تقریر کے بہت سے شبہات جن کی کوئی ٹھیک توجیہ نہیں ہو سکتی تھی مندفع ہو گئے، فللّٰہ الحمد۔

زیادت ثقہ

حدیث صحیح یا حسن میں اگر ایک ثقہ راوی ایسی زیادت بیان کرے کہ جو راوی اس سے

اوثق ہے وہ اسے نہیں بیان کرتا، تو یہ زیادت اگر اوثق کی روایت کے منافی نہ ہو تو مطلقاً قبول کی جائے گی، کیونکہ یہ بمنزلہ ایک مستقل حدیث کے ہے، جس کو ثقہ اپنے شیخ سے بانفرادہ روایت کرتا ہے، اور اگر اوثق کی روایت کے منافی ہے، بایں طور کہ اس کو قبول کرنے سے اوثق کی روایت مردود ہو جاتی ہے، تو پھر اسباب ترجیح سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے کے راجح قبول اور مرجوح رد کی جائے گی۔

گو ایک جماعت سے یہ قول مشہور ہے کہ ثقہ کی زیادت منافی ہو یا نہیں مطلقاً قبول کی جائے، مگر یہ قول محدثین کے مذہب پر کسی طرح منطبق نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ محدثین نے تعریف صحیح میں یہ قید لگا دی ہے کہ: شاذ نہ ہو، اور ثقہ کا اوثق کی مخالفت کرنا یہ شذوذ ہے، پس اگر زیادت ثقہ مطلقاً قبول کی جائے گی تو تعریف صحیح میں عدم شذوذ کی جو قید لگائی جاتی ہے لغو ہو جائے گی۔ تعجب تو ان لوگوں پر ہے جو تعریف صحیح وحسن میں اشتراط عدم شذوذ کا اعتراف کرتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ زیادت ثقہ کی مطلقاً مقبول ہے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی [۱] یحیٰ بن قطان [۲] احمد بن حنبل [۳] یحیٰ بن معین [۴] علی بن مدینی [۵] بخاری [۶] ابوزرعہ رازی [۷] ابوحاتم [۸] نسائی [۹] ودارقطنی [۱۰] وغیرہم ائمہ متقدمین محدثین سے منقول ہے کہ منافات کی صورت میں زیادت مطلقاً قبول نہیں کی جاسکتی، بلکہ ترجیح دی جائے گی۔

اس سے بھی زیادہ تعجب اکثر شوافع پر ہے جو کہتے ہیں کہ زیادت ثقہ مطلقاً قبول ہوتی ہے، حالانکہ خود امام شافعی رحمہ اللہ کی نص اس کے خلاف ہے، چنانچہ دوران کلام میں (جس

---

[۱]......م: ۱۹۸ھ۔ [۲]......م: ۱۹۸ھ۔ [۳]......م: ۲۴۱ھ۔ [۴]......م: ۲۳۳ھ۔ [۵]......م: ۲۳۴ھ۔
[۶]......م: ۲۵۶ھ۔ [۷]......م: ۲۶۴ھ۔ [۸]......م: ۲۷۷ھ۔ [۹]......م: ۳۰۳ھ۔ [۱۰]......م: ۳۸۵ھ۔

سے ضبط میں راوی کی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے) امام شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ: ثقہ راوی جب کسی حافظ حدیث کے ساتھ روایت حدیث میں شریک ہوتو اس کی مخالفت نہ کرے، تاہم اگر مخالفت کر کے حافظ کی حدیث سے اپنی حدیث میں کچھ کمی کر دے تو یہ اس کی حدیث کی صحت پر دلیل سمجھی جائے گی، کیونکہ یہ احتیاط کی علامت ہے، اور اگر کمی نہیں بلکہ اور طرح سے مخالفت کی تو یہ اس کی حدیث کے لئے ضرر بخش ثابت ہوگی، انتہٰی۔

یہ کلام دال ہے کہ جب ثقہ نے حافظ کی حدیث سے مخالفت کر کے اپنی حدیث میں زیادت کر دی تو یہ زیادت حافظ کی حدیث کے مقابل میں مقبول نہیں ہوسکتی، بلکہ حافظ کی حدیث قبول کی جائے گی، اس لئے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ثقہ کی کمی کو اس کی حدیث کی صحت پر دلیل قرار دیا، کیونکہ یہ اس کی احتیاط کی علامت ہے، اور کمی کے علاوہ اور قسم کی مخالفت کو اس کی حدیث کے لے مضر بتایا جس میں زیادت بھی داخل ہے، پس اگر ثقہ کی مطلق زیادت مقبول ہوتی تو پھر امام شافعی رحمہ اللہ اسے مضر کیوں بتاتے؟ واللہ اعلم۔

شاذ اور محفوظ

اگر ثقہ راوی نے ایسے شخص کی مخالفت کی جو ضبط یا تعداد یا اور کسی وجوہ ترجیح میں اس سے راجح ہوتو اس کی حدیث کو'' شاذ'' اور مقابل کی حدیث کو'' محفوظ'' کہا جاسکتا ہے، چنانچہ حدیث ترمذی ونسائی وابن ماجہ باسناد:

''ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عوسجَة عن ابن عباسٍ رضی الله عنهما موصولاً انّ رجلاً تُوفّی علی عهد رسول اللّٰه صلی الله علیه وسلم ولم یدعُ وارثًا الَّا مولی هُو اعتقهٗ '' الحدیث،

اس حدیث کو وصل کرنے میں ابن عیینہ کی ابن جریج وغیرہ نے متابعت کی ہے، بخلاف

حماد بن زید کے کہ اس نے اسے ’’عَنْ عمرِو بن دینارٍ عن عوسجة ‘‘ روایت کی ہے، مگر ابن عباس رضی اللہ عنہما کو اس نے چھوڑ دیا ہے، باوجودیکہ حماد بن زید عادل وضابط تھا، تاہم ابوحاتم نے کہا کہ: ابن عیینہ کی حدیث محفوظ ہے، کیونکہ تعداد میں وہ زیادہ ہے، یعنی اس کی متابعت اوروں نے بھی کی ہے، بخلاف حماد کے کہ وہ روایت میں تنہا ہے، جب ابن عیینہ کی حدیث محفوظ ہوئی تو حماد کی حدیث شاذ ہونی چاہئے، بنابراس تقریر کے ثابت ہوا کہ شاذ وہ حدیث ہے جس کو ثقہ نے اپنے سے بہتر شخص کی مخالفت کرکے روایت کیا ہو اور اصطلاحاً یہی تعریف شاذ کی قابل اعتماد بھی ہے۔

منکر وموقوف

اگر ضعیف راوی نے روایت میں قوی کی مخالفت کی تو اس کی حدیث کو منکر اور مقابل کی حدیث کو معروف کہا جاتا ہے، چنانچہ حدیث ابن ابی حاتم باسناد:

حبیب بن حبیبٍ عن ابی اِسحاقٍ عنِ العیزار بن حُریثٍ عن ابن عباسٍ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : من اَقام الصَّلٰوۃ واٰتی الزَّکٰوۃَ وحجّ البیت وصامَ وقریَ الضیف دخل الجنّة،

ابوحاتم نے کہا: یہ حدیث منکر ہے، اس لئے کہ ثقات نے ابواسحاق سے جو موقوفاً روایت کی ہے وہ معروف ہے۔

شاذ اور منکر کے درمیان فرق

بنابراس کے معلوم ہوا کہ شاذ ومنکر میں بلحاظ مفہوم ’’عموم وخصوص من وجہٍ‘‘ ہے، نفس مخالفت میں دونوں شریک ہیں، باقی اس امر میں دونوں متفرق ہیں کہ شاذ کا راوی ثقہ ہوتا ہے، بخلاف منکر کے کہ اس کا راوی ضعیف ہوتا ہے، جیسے حبیب بن حبیب، باقی جس نے

دونوں کومساوی قرار دیا ہے یہ اس کی غفلت کا نتیجہ ہے، واللہ اعلم۔

متابع کی تعریف اور اقسام

حدیث فرد کے جس راوی کے متعلق گمان تفرد کا تھا اگر تتبع سے اس کا کوئی موافق مل گیا تو اس موافق کو متابع (بکسر باء) اور موافقت کو متابعت کہا جاتا ہے، متابعت سے تقویت مقصود ہوتی ہے۔

متابعت دو قسم پر ہے: (۱): تامہ (۲): قاصرہ۔

اگر نفس متفرد راوی کے لئے متابعت ثابت ہے تو یہ متابعت تامہ ہے۔

اور اگر اس کے شیخ یا اوپر کے کسی راوی کے لئے ثابت ہے تو یہ متابعت قاصرہ ہے۔

متابعت تامہ کی مثال: حدیث شافعی ہے، جس کو ''کتاب الام'' میں بایں طور روایت کیا ہے:

عن مالک عن عبداللّٰہ بن دینار عن ابن عمران رسول اللّٰہ صلی الله علیه وسلم قال: الشَّهرُ تِسعٌ و عشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ' ولا تفطِرُوا حتّٰى تروه ' فان غُمَّ عليكم فاكملوا العدة ثلاثين ،

اس حدیث کو بایں الفاظ امام مالک سے روایت کرنے میں چونکہ ایک جماعت کا گمان تھا کہ شافعی متفرد ہیں، اس لئے کہ امام مالک کے اور شاگردوں نے اس حدیث کو بسند مذکور بایں الفاظ امام مالک سے روایت کیا ہے ''فان غم عليكم فاقدروا له'' مگر تتبع سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا متابع (بکسر تاء) تام ''صحیح بخاری'' میں عبداللہ بن مسلمہ القعنبی' جو امام مالک سے اس حدیث کی روایت کرتے ہیں موجود ہیں، یہ متابعت تامہ ہے۔

اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے شیخ الشیخ عبداللہ بن دینار کا متابع بھی ''صحیح ابن خزیمہ'' میں محمد بن زید اور ''صحیح مسلم'' میں نافع موجود ہے، یہ متابعت قاصرہ ہے، البتہ بجائے قولہ '' فاكملوا العدة ثلا ثين '' کے ''صحیح ابن خزیمہ'' میں '' فَاكملوا ثلاثين '' اور صحیح مسلم میں ''فاقدروا ثلا ثين '' ہے، مگر جب متابعت کے لے موافقت باللفظ ضروری نہیں بلکہ صرف موافقت بالمعنی بھی کافی ہے تو یہ لفظی اختلاف منافی متابعت نہ ہوگا، البتہ متابعت کے لئے یہ ضروری ہے کہ متابِع (بکسر تاء) اور متابَع (بفتح تاء) دونوں کی روایت ایک ہی صحابی سے ہو اور یہاں بھی دونوں کی روایت ایک ہی صحابی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے۔

شاہد

اگر کسی دوسرے صحابی سے ایسا متن مل گیا جو کسی حدیث فرد کے ساتھ لفظاً و معنیً یا صرف معنی مشابہ ہو تو اسے شاہد کہا جاتا ہے، چنانچہ حدیث نسائی بروایت:

'' محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال ''الحدیث۔

یہ متن شافعی کی ابن عمر رضی اللہ عنہما والی حدیث کے ساتھ چونکہ مشابہ ہے، اس لئے یہ اس کا شاہد کہا جائے گا۔ یہ لفظاً و معنیً شاہد کی مثال ہے۔ باقی معنیً شاہد کی مثال حدیث بخاری بروایت محمد ابن زیاد: '' عن ابى هريرة بلفظ فان غمّ عليكم فاكملُوا عدة شعبان ثلا ثين'' یہ ہے متن چونکہ شافعی کی ابن عمر رضی اللہ عنہما والی حدیث کے ساتھ صرف معنیً مشابہ ہے، اس لئے یہ بھی اس کا شاہد تصور کیا جائے گا، یہ جمہور کا قول ہے، باقی ایک گروہ نے متابعت کو موافقت لفظی کے ساتھ اور شاہد کو مشابہ معنوی کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے، عام ازیں کہ دونوں کی روایت ایک ہی صحابی سے ہو یا مختلف سے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ متابعت کا اطلاق شاہد پر اور شاہد کا اطلاق متابعت پر کیا جاتا ہے، مگر چونکہ دونوں سے تقویت ہی مقصود ہے اس لئے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اعتبار

جوامع ومسانید واجزاء میں اس غرض سے تتبع کرنا کہ حدیث فرد کے لئے متابعت یا شاہد ہے یا نہیں اسے اعتبار کہا جاتا ہے''معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد''جو ابن الصلاح رحمہ اللہ کی عبارت ہے، اس سے گو یہ وہم ناشی ہوتا ہے کہ اعتبار متابعات وشواہد کا قسیم یعنی مقابل ہے، مگر حقیقت میں ایسا نہیں، اعتبار تتبع ہی کا نام ہے جو متابعت وشاہد کو دریافت کرنے کا ذریعہ ہے۔

حدیث حسن لغیرہ

وہ حدیث متوقف فیہ ہے، (اس میں توقف کیا جائے گا) جس کی مقبولیت پر کوئی قرینہ قائم ہو، چنانچہ حدیث مستور ومدلس جب اس کی کوئی معتبر متابعت مل جاتی ہے تو وہ قبول کر لی جاتی ہے، مزید توضیح اس کی آگے ذکر کی جائے گی۔

یہاں تک جس قدر حدیث مقبول کے اقسام بیان کئے گئے ان کا ثمرہ بوقت تعارض ظاہر ہوگا جب دو قسم میں تعارض ہوگا، مثلاً صحیح لذاتہ اور لغیرہ میں تو اعلیٰ کو ادنیٰ پر ترجیح دی۔

خبر مقبول کی دوسری تقسیم

خبر مقبول کی پہلی تقسیم رواۃ کے اعتبار سے تھی جبکہ دوسری تقسیم معمول بہ اور غیر معمول بہ کے لحاظ سے کی گئی ہے، اس طرح خبر مقبول چار قسم کی ہوتی ہے: (۱): محکم۔ (۲): مختلف الحدیث۔ (۳): ناسخ ومنسوخ (۴): متوقف فیہ۔

ان میں سے محکم وناسخ ومختلف الحدیث معمول بہ ہیں، اور منسوخ ومتوقف فیہ غیر معمول بہ ہیں۔

محکم

جس خبر مقبول کی کوئی خبر معارض نہ ہو (یعنی اس کے منافی کوئی دوسری حدیث نہ ملے تو) اسے محکم کہا جاتا ہے، صحاح وغیرہ میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔

مختلف الحدیث

جس خبر مقبول کی معارض کوئی خبر مقبول ہو (کیونکہ مردود میں معارضہ کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ خود وہ ساقط ہوجاتی ہے) اوران دونوں متعارض خبروں میں بطریق اعتدال تطبیق ممکن ہوتو اسے مختلف الحدیث یا اختلاف الحدیث کہا جاتا ہے۔

ابن الصلاح نے صحیحین کی حدیث: ''لاعَدْویٰ ولا طیرۃ'' وحدیث ''فرمن المجذوم فرارک من الاسد'' کوبطور مثال پیش کیا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں صحیح ومقبول بھی ہیں اور بظاہر دونوں میں تعارض بھی ہے (مگران میں تطبیق دی گئی ہے)۔

گوابن الصلاح نے اوروں کی تقلید کر کے ان دونوں حدیثوں میں بایں طور تطبیق دی ہے کہ جذام یااس قسم کی اور بیماریاں بالطبع اپنے کوغیر میں نہیں پہنچاسکتی (اوردوسروں کونہیں لگ سکتی) تاہم ایسی بیماری والا شخص جب تندرست سے مخالطت کرتا ہے تو خداوند کریم مخالطت کوتعدی کا سبب بنادیتا ہے، مگراس طرح کہ کبھی اوراسباب کی طرح مخالطت سے بھی تعدی متخلف ہوجاتی ہے۔

غرض پہلی حدیث میں نفی کی گئی ہے کہ کوئی بیماری بالطبع متعدی نہیں ہوتی، اوردوسری حدیث میں اثبات ہے کہ کبھی مخالطت تعدی کا سبب بن بھی جاتی ہے، جب نفی واثبات کا

تعلق مختلف امور سے ٹھہرا تو پھر دونوں حدیثوں میں تعارض کہاں ہوگا؟

مگراس سے بھی عمدہ تطبیق یہ ہے کہ پہلی حدیث میں آنحضرت ﷺ نے جس تعدی کی نفی کی، یہ اپنے عموم پر باقی ہے اس لے کہ قولہ ﷺ ''لا یعدّی شَیٌ شیئًا'' بسند صحیح ثابت ہے، اور یہ قول واضح طور پر ناطق ہے کہ عموماً کوئی شئ کسی کو بیماری نہیں پہنچا سکتی، علاوہ اس کے جب ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے گذارش کیا تھا کہ جس وقت خارش والا اونٹ تندرست کے ساتھ ملتا ہے تو تندرست کو بھی خارش ہوجاتی ہے، تو آپ نے جواب دیا ''فَمَنْ اَعْدَی الاوّل '' یعنی اول کوکس نے خارش پہنچائی، یہ جواب واضح دلیل ہے کہ بیماری عموماً متعدی نہیں ہوتی نہ بالطبع نہ بوجہ مخالطت، بلکہ جس طرح خداوند کریم نے اول میں ابتداءً بیماری پیدا کردی ثانی میں بھی ابتداءً پیدا کردی ہے۔

باقی آنحضرت ﷺ نے مجذوم سے بھاگنے کا کیوں حکم دیا؟ اس کا یہ سبب تھا کہ اگر کسی نے جذامی سے اختلاط کیا اور بتقدیر الٰہی اسے بھی ابتداءً جذام ہوگیا تو اس سے اس کو یہ وہم چونکہ پیدا ہوسکتا ہے کہ اس کا سبب جذامی کا اختلاط ہے، اور یہ وہم فاسد ہے، اس لئے سداً للذریعہ آنحضرت ﷺ نے بھاگنے کے لئے فرمایا۔

مختلف الحدیث کے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک کتاب لکھنی شروع کی (جس کا نام ''اختلاف الحدیث'' ہے) مگر اس کو مکمل نہیں کیا۔ پھر ابن قتیبہ وطحاوی وغیرہما نے اس کے متعلق کتابیں لکھیں۔

ناسخ ومنسوخ

جس خبر مقبول کی معارض خبر مقبول ہو اور دونوں میں تطبیق ممکن نہ ہو مگر تاریخ یا نص سے ایک کا دوسری سے تاخر ثابت ہو تو متاخر کو ناسخ اور متقدم کو منسوخ کہا جاتا ہے۔

نسخ کی تعریف اور علامات

ایک حکم شرعی کو کسی دلیل سے جو اس حکم سے متاخر ہو اٹھا دینا اسے نسخ اور جو نص اس پر دال ہو اسے ناسخ کہا جاتا ہے، مگر نص کو ناسخ کہنا مجازاً ہے حقیقۃً ناسخ خداوند کریم ہی ہے۔

نسخ بچند وجوہ معلوم کیا جاتا ہے:

اولا:......نص سے اور یہ سب سے اوضح ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حدیث بریدہ: ''کنت نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ فزُوْرُوها فانها تذكر الآخِرَة '' اس حدیث میں لفظ 'فزُوْرُوْهَا' نہی عن زیارۃ القبو کے لئے ناسخ واقع ہے۔

ثانیا:......اس امر سے کہ دو متعارض حکموں میں سے ایک کے لئے صحابی یقین ظاہر کرے کہ یہ متاخر ہے، چنانچہ اصحاب سنن اربعہ جابر سے روایت کرتے ہیں: ''کان اٰخر الامر من رسول اللّٰہ صلى الله عليه وسلم ترک الوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتُهُ النَّار''

ثالثا:......تاریخ سے کتب احادیث میں بکثرت اس کی مثالیں موجود ہیں باقی متاخر الاسلام صحابی کی روایت اگر متقدم الاسلام کی روایت سے معارض ہو تو اس کا متاخر الاسلام ہونا یہ نسخ کی دلیل نہیں ہوسکتا، کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے ایسے صحابی سے وہ روایت سنی ہو کہ اس کا اسلام متقدم کے ساتھ یا اس سے بھی قبل ثابت ہو، مگر اس کے نام کو فروگذاشت کر کے متاخر نے حدیث کو آنحضرت ﷺ کی جانب منسوب کر دیا ہو، تاہم اگر اس نے تصریح کر دی ہو کہ یہ حدیث میں نے آنحضرت ﷺ سے سنی ہے تو اس صورت میں وہ دلیل نسخ ہوسکتی ہے، بشرطیکہ قبل اسلام کی کوئی حدیث اسے محفوظ نہ ہو، ورنہ ممکن ہے کہ قبل اسلام کی حدیث متقدم الاسلام کی حدیث سے بھی مقدم ہو۔

اجماع بنفسہ کسی حدیث کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اجماع سے مراد اجماعِ

امت ہے، اور امت حدیث کو منسوخ نہیں کرسکتی، البتہ اجماع حدیث ناسخ کی دلیل ہوسکتا ہے۔

دفع تعارض کے انواع

جن دو خبروں میں تعارض واقع ہو اور دونوں میں نہ تطبیق ممکن ہو اور نہ ایک کو دوسری کے لئے ناسخ ٹھہرا سکتے ہیں، پس اگر بلحاظ اسناد یا متن کی وجہ سے ایک کو دوسری پر ترجیح حاصل ہے تو اس کو ترجیح دی جائے گی، ورنہ دونوں پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا اور دونوں متوقف فیہ سمجھی جائیں گی، گو بحالت موجودہ دونوں میں سے ایک کو کوئی شخص ترجیح نہ دے سکا، مگر احتمال ہے کہ آئندہ کوئی شخص ترجیح دے سکے، اس لئے دونوں ساقط نہ ہوں گی، واللہ اعلم۔

بیان خبر مردود

خبر مردود دو وجہ سے رد کی جاتی ہے:

اول:......اس کی اسناد سے ایک یا متعدد راوی ساقط ہوں۔

دوم:......اس کے کسی راوی میں بلحاظ دیانت یا ضبط طعن کیا گیا ہو۔

بلحاظ سقوط راوی خبر مردود چار قسم پر ہے: (ا): معلق (۲): مرسل (۳): معضل (۴): منقطع،

معلق......معلق کی اقسام

جس خبر کے اوائل سند سے بتصرف مصنف ایک یا متعدد راوی ساقط ہوں تو اسے معلق کہا جاتا ہے۔ معلق کی چند صورتیں ہیں:

اول:......مصنف کل سند کو حذف کر کے کہے: ’’ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

کذا ''

دوم:...... صحابی یا صحابی وتابعی کے سوا مصنف باقی سند کو حذف کردے۔

سوم:...... مصنف اس شخص کو جس نے اس کو حدیث بیان کی ہے حذف کرکے جو شخص اس کے اوپر ہے اس کی جانب روایت حدیث کو منسوب کردے کہ اس نے مجھ سے حدیث بیان کی، لیکن اوپر والا شخص اگر مصنف کا شیخ ہے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ معلق ہے یا نہیں؟ بقول صحیح اس میں تفصیل ہے، اگر نص یا استقراء سے معلوم ہو کہ مصنف مدلس ہے تو حدیث مدلس ہوگی ورنہ معلق۔

فائدہ:...... معلق از قسم مردود اس لئے قرار دی گئی کہ اس کا محذوف راوی مجہول الحال ہوتا ہے، پس اگر کسی اسناد میں وہ راوی نامزد کردیا گیا تو پھر معلق صحیح قرار دی جائے گی۔

مسئلہ تعدیل مبہم

اگر مصنف نے بیان کیا کہ جس قدر راوی میں نے حذف کردیئے سب ثقہ ہیں تو یہ تعدیل مبہم کا مسئلہ ہے۔

جمہور کے نزدیک تعدیل مبہم مقبول نہیں ہوسکتی، تاوقتیکہ محذوف کا نام نہ لیا جائے، البتہ ابن الصلاح رحمہ اللہ کا قول ہے کہ: یہ حذف اگر ''صحیح بخاری'' و''مسلم'' وغیرہما ایسی کتاب میں جس کی صحت کا التزام کیا گیا ہے بالفاظ جزم واقع ہے مثلاً ''قال'' یا ''روی فلان'' تو یہ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ جزم دلیل ہے کہ اسناد اس کے نزدیک صحیح ہے، مگر اختصار یا اور کسی غرض سے راوی کو حذف کردیا، اور اگر بالفاظ تمریض واقع ہے مثلاً ''قیل'' یا ''روی'' تو اس میں کلام ہے کتاب ''النکت علی ابن الصلاح'' میں میں نے اس کی مثالوں کی توضیح کردی ہے۔

مرسل......مرسل کا حکم

جس خبر کی آخر سند میں تابعی کے بعد اگر راوی ساقط ہوتو اسے مرسل [۱] کہا جاتا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ تابعی کم عمر یا زیادہ عمر والا کہے: ''قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا'' یا '' فعل رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا ''یا''فعل بحضرتہ کذا '' یا مانند اس کے۔

چونکہ مرسل میں بھی محذوف راوی نامعلوم الحال ہوتا ہے، اس لئے وہ بھی ازقسم مردود سمجھی گئی، اس لئے کہ احتمال ہے کہ محذوف صحابی ہو یا تابعی، اور برتقدیر تابعی ہونے کے احتمال ہے کہ ثقہ ہو یا ضعیف، پھر تابعی کے ثقہ ہونے کی صورت میں احتمال ہے کہ اس نے حدیث کو صحابی سے لیا ہے یا تابعی سے، پھر اس تابعی میں بھی احتمال ہے کہ ثقہ ہو یا ضعیف، علی ہذا القیاس یہ سلسلہ بڑھتا جائے گا، یہاں تک بلحاظ تجویز عقل تو غیر متناہی ہوسکتا ہے، مگر بلحاظ تتبع چھ یا سات سے زائد نہیں ہوتا۔ بعض تابعی کا بعض سے روایت کرنے کا سلسلہ غالباً چھ یا سات تک ہی پایا جاتا ہے۔

اگر ایک تابعی کی عادت معلوم ہو کہ ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہے تو جمہور کے نزدیک تو اس میں بھی توقف کیا جائے گا، اس لئے کہ احتمال ہے کہ خلاف عادت اس نے ارسال کیا ہو۔

البتہ امام احمد رحمہ اللہ کے اس کے متعلق دو قول ہیں: ایک جمہور کے قول کے مطابق ہے اور دوسرا امالک رحمہ اللہ واہل کوفہ کے قول کے مطابق ان کا قول ہے کہ مرسل مطلقاً قبول کی جائے۔

---

[۱]......لغت میں ''مرسل''، جس کی جمع ''مراسیل'' ہے، ارسال سے ماخوذ ہے، اس کے معنی اطلاق کے ہیں، یعنی چھوڑ دینا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ: اگر یہ مرسل اور طریق مسند یا مرسل سے جو اس کے مغائر ہو، قوت دی گئی ہو تو قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں محذوف کے ثقہ ہونے کا احتمال واقع میں قوی ہو جائے گا۔

باقی ابوبکر رازی حنفی رحمہ اللہ اور ابوالولید باجی مالکی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ: اگر راوی ثقات غیر ثقات دونوں سے ارسال کرتا ہے تو اس کی مرسل اتفاقاً نامقبول ہوگی۔

معضل

جس خبر کی اسناد سے دو یا دو سے زائد راوی ایک ہی مقام سے بتصرف یا بلاتصرف مصنف ساقط ہوں تو اسے معضل کہا جاتا ہے۔[۱]

معلق و معضل میں عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے، اس لئے کہ اگر اوائل سند سے بتصرف مصنف ایک ہی مقام سے متعدد راوی ساقط ہوں تو اس پر معلق و معضل دونوں کا اطلاق کیا جائے گا، اور اگر اوائل سند سے بتصرف مصنف متعدد راوی متفرق مقام سے ساقط ہوں تو اس پر صرف معلق کا اطلاق کیا جائے گا، اور اگر درمیان سند سے متعدد راوی ایک ہی مقام سے بلاتصرف مصنف ساقط ہوں تو اس پر صرف معضل کا اطلاق کیا جائے گا،

منقطع ......سقوط کے اقسام

جس خبر کی اسناد سے ایک یا متعدد راوی متفرق مقام سے ساقط ہوں تو اسے منقطع کہا جاتا ہے۔[۱]

۱......لغت میں ''معضل''، ''عضل'' سے ہے، جس کے معنی روکنے اور عاجز کرنے کے ہیں، ابن منظور نے لکھا ہے: ''عضل بی الامر' و اعضل بی واعضلنی ، اشتد و غلظ واستعلق ''یعنی معاملہ میرے لئے شدید ہو گیا اور مجھے اس نے عاجز کر دیا۔

راوی کا سقوط کبھی اس قدر واضح ہوتا ہے کہ ماہر وغیر ماہر حدیث دونوں سمجھ سکتے ہیں، چنانچہ راوی جب اپنے غیر معاصر سے روایت کرتا ہے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ بیچ میں سے راوی چھوٹا ہوا ہے، سقوط واضح پہچاننے کا صحیح معیار یہ ہے کہ راوی اپنے شیخ کا معاصر نہ ہو یا ہو مگر دونوں میں نہ ملاقات ہو نہ اس کو اس سے اجازت یا وجادت حاصل ہو، چونکہ یہ امور تواریخ سے متعلق ہیں، اس لئے فن تاریخ کی بھی علم حدیث میں ضرورت ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ رواۃ کی پیدائش' وفات' اوقات طلب علم وسفر کی کفیل تاریخ ہی سمجھی جاتی ہے گو ایک جماعت نے چند شیوخ سے روایت کا دعویٰ کیا تھا، لیکن جب تاریخ نے ان کی تکذیب کردی تو فضیحت ورسوائی کا سامنا کرنا پڑا۔

مدلس......مدلس کا حکم

اور کبھی راوی کا سقوط اس قدر پوشیدہ ہوتا ہے کہ جو لوگ اسانید وعلل سے خوب واقف ہیں وہی سمجھ سکتے ہیں، جس خبر کی اسناد میں اس قسم کا پوشیدہ سقوط ہو اسے مدلس کہا جاتا ہے۔

نور وظلمت کے اختلاط کو لغۃً'' دَلَسَ '' کہتے ہیں، مدلس کا راوی بھی چونکہ اس شخص کے نام کو چھوڑ کر جس نے اس سے حدیث بیان کی، جس نے اس سے حدیث بیان نہیں کی۔ اس سے سماع حدیث کا وہم پیدا کر دیتا ہے، اس لئے اسے بھی مدلس کہا جاتا ہے۔

اگر خبر مدلس عن وقال وغیرہ ایسے الفاظ سے بیان کی گئی کہ جن سے یہ احتمال پیدا ہوا کہ مدلس کی اس کے مروی عنہ سے ملاقات ہے تو مردود ہوگی۔ باقی اگر سمعت وغیرہ ایسے الفاظ

---

[۱]......لغت میں ''منقطع''، ''قطع'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں ایک شئی کو دوسری شئی سے الگ کرنا، کہا جاتا ہے: ''قطعت الحبل قطعا فانقطع ''اسی طرح جب کسی کام میں رکاوٹ آجائے اور انسان کسی کام کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے تو اس کے لئے بھی انقطاع استعمال ہوتا ہے۔

سے بیان کی گئی کہ جس سے صراحۃً اس کی ملاقات ثابت ہوتو یہ سراسر جھوٹ ہے، عادل راوی سے اگر تدلیس ثابت ہوتو اس کی حدیث بھی بقول اصح نامقبول ہوگی،مگر وہ حدیث کہ بلفظ تحدیث بیان کی گئی ہو۔

مدلس اور مرسل خفی میں فرق

جس طرح خبر مدلس قبول نہیں کی جاتی، اسی طرح مرسل خفی بھی قبول نہیں کی جاتی۔ مدلس اور مرسل خفی میں دقیق فرق ہے، جس کا بیان حسب ذیل ہے:

تدلیس میں مدلس کی اپنے مروی عنہ سے ملاقات ہوتی ہے، بخلاف مرسل خفی کے کہ صاحب ارسال گواپنے مروی عنہ کا معاصر ہوتا ہے مگراس سے اس کی ملاقات غیر معروف ہوتی ہے۔ باقی جس شخص نے یوں کہا کہ تدلیس میں بھی ملاقات شرط نہیں صرف معاصرت (ہم زمانہ ہونا) کافی ہے تو اس نے دونوں میں مساوات ثابت کردی، حالانکہ دونوں میں مغایرت ہے اس دعوی پر (کہ تدلیس کیلئے صرف معاصرت کافی نہیں، بلکہ ملاقات اس کے ساتھ شرط ہے) اہل حدیث کا یہ اتفاق دلیل ہے۔

اہل حدیث کا اتفاق ہے کہ ابوعثمان نہدی، قیس بن ابی حازم وغیرہ مُخَضْرمیّین[۱] آنحضرت ﷺ سے جو روایت کرتے ہیں یہ تدلیس نہیں، بلکہ ارسال خفی ہے۔ پس اگر تدلیس کا مدار صرف معاصرت پر ہوتا تو یہ لوگ مدلس ثابت ہوتے، کیونکہ یہ آنحضرت ﷺ کے معاصر تو تھے، مگران کی آپ ﷺ سے ملاقات ہے یا نہیں، یہ غیر معلوم ہے، امام شافعی وابوبکر بزاری رحمہما اللہ قائل ہیں کہ تدلیس میں ملاقات شرط ہے، اور کفایہ میں خطیب کا کلام بھی اسی کو مقتضی ہے، اور قابل اعتماد بھی یہی ہے۔

---

[۱]......یعنی وہ لوگ جنہوں نے زمانۂ جاہلیت اور زمانہ اسلام دونوں دیکھے ہیں۔

راوی کی مروی عنہ سے عدم ملاقات دو وجہ سے معلوم کی جاتی ہے:
اول:...... یا خود راوی نے تصریح کر دی ہو کہ اس سے میری ملاقات نہیں۔
دوم:...... یا کسی امامِ فن نے اس کی تصریح کر دی ہو۔

باقی اگر کسی دوسری سند میں درمیان راوی اور مروی عنہ کے ایک یا متعدد راوی واقع ہوں تو اس سے تدلیس نہیں ثابت ہوسکتی، اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس سند میں یہ راوی زائد ہو۔ بنابراس کے اس صورت میں چونکہ احتمال اتصال واحتمال انقطاع دونوں موجود ہیں، اس لئے تدلیس کا قطعی حکم اس پر نہیں لگا سکتے۔ اس کے متعلق خطیب نے کتاب ''التفصیل لمبهم المراسیل'' وکتاب ''المزید فی متصل الاسانید'' دو کتابیں لکھی ہیں۔

بیان خبر مردود بلحاظ طعن راوی

اس میں شک نہیں کہ راوی میں دس وجوہ سے طعن کیا جاتا ہے، ان میں سے پانچ کا تعلق عدالت سے ہے، اور پانچ کا تعلق ضبط سے، چونکہ ان وجوہ کو بطور الاشد فالاشد ترتیب وار بیان کرنا مقصود ہے، اور اس طرح بیان کرنے میں ہر ایک پانچ کا جدا جدا ذکر نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے ایک کو دوسرے میں خلط کر دیا گیا۔[۱]

[۱]......ان تمام اقسام کی تشریح الگ الگ عنوان کے تحت آئے گی۔ راوی کی عدالت اور اس کی شخصیت سے متعلق پانچ طعن درج ذیل ہیں:
(۱): کذب، (۲): متروک......اتہام، (۳): فسق، (۴): جہالت، (۵): بدعت۔
راوی کے حفظ وضبط پر وارد ہونے والے طعن حسب ذیل ہیں:
(۱): فحش غلطی، (۲): غفلت کی کثرت، (۳): وہم، (۴): ثقات کی مخالفت، (۵): سوء حفظ۔
ان سب کی تشریحات آگے آرہی ہیں۔

موضوع......موضوع کی معرفت کے قرائن وعلامات

وجہ اول:......ایک حدیث جو آنحضرت ﷺ سے سرزد نہیں ہوئی، اس کی روایت آپ سے عمداً بطور جھوٹ کرنا، جس حدیث کے راوی میں یہ طعن موجود ہو، اس حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، [1] لیکن اس حدیث پر حکم وضع کا قطعی طور پر نہیں بلکہ بطریق ظن غالب ہوگا، کیونکہ جھوٹا شخص کبھی سچ بھی بولتا ہے، تاہم اہل حدیث کو ایسا قوی ملکہ ہوتا ہے کہ جس سے فوراً موضوع حدیث کو غیر موضوع سے ممتاز کر لیتے ہیں۔

وضع کا حکم کرنا اس شخص کا کام ہے جس کی معلومات وسیع ہوں، جس کا ذہن رسا ہو، فہم قوی ہو، قرائن وضع پہچاننے پر اس کو کامل اقتدار ہو۔ حدیث کا موضوع ہونا کبھی واضع کے اقرار سے معلوم ہوتا ہے۔ ابن دقیق العید رحمہ اللہ کا قول ہے کہ: اقرار وضع سے وضع حدیث کا یقین نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ احتمال ہوتا ہے کہ خود اقرار جھوٹا ہو، مگر وضع کا یقین نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بطور ظن غالب بھی اس پر وضع کا حکم نہ دیا جائے، ورنہ پھر مقر قتل پر قتل کا اور معترف زنا پر رجم کا حکم بھی نہ دینا چاہئے، اس لئے کہ اس اقرار میں بھی احتمال جھوٹ کا موجود ہوتا ہے۔

اور کبھی قرائن سے معلوم ہوتا ہے، منجملہ قرائن راوی کی حالت ہے یعنی راوی کی حالت

---

[1]......موضوع ''وضع'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی پھینکنا یا گرانا ہے، کہا جاتا ہے'' وضع فلان الشیء ای القاہ من یدہ'' ابن منظور نے کہا ہے:'' الوضع ضد الرفع''

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''النکت'' میں لکھا ہے کہ: جہاں تک لغوی معنی کا تعلق ہے تو ابوالخطاب ابن دحیہ کا کہنا ہے کہ: موضوع کے معنی غلط طور پر منسوب بات ہے، کہا جاتا ہے: فلاں شخص نے دوسرے پر وضع کیا، یعنی اس کے ذمہ ایسی بات لگائی جو اس نے نہیں کہی، اس کے معنی پھینکنا اور گرانا بھی ہے، لیکن اس موقع کے لئے پہلے معنی زیادہ مناسب ہے۔

بتاتی ہو کہ حدیث موضوع ہے، چنانچہ مامون بن احمد کے روبرو جب یہ نزاع چھڑ گیا کہ حسن بصری رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سنا ہے یا نہیں؟ تو فوراً اس نے ایک اسناد آنحضرت ﷺ تک پہنچادی اور کہا کہ: حسن نے ابو ہریرہ سے سنا ہے۔

اسی طرح جب غیاث بن ابراہیم خلیفہ مہدی کے پاس گیا اور دیکھا کہ خلیفہ کبوتر بازی کر رہا ہے تو اس کو خوش کرنے کی غرض سے اس نے ایک اسناد آنحضرت ﷺ تک پہنچادی اور کہا کہ: آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ” **لاسبق الاّ فی خُفٍّ او نصلٍ او حافرٍ او جناح** “ غیاث نے او جناح صرف خلیفہ کی خوشامد کے لئے بڑھا دیا تھا، مگر خلیفہ چونکہ اس کو تاڑ گیا، اس لئے ناراض ہو کر اس نے کبوتر ہی ذبح کرنے کا حکم دے دیا۔

منجملہ قرائن وضع مروی کی حالت ہے، مروی اگر نص قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی یا صریح عقل کے جو قابل تاویل نہ ہوں خلاف ہو تو وہ موضوع قرار دی جائے گی۔

وضع کے طریقے اور اسباب

(۱):......پھر موضوع کو کبھی خود واضع تراش لیتا ہے۔

(۲):......اور کبھی سلف صالح یا حکمائے متقدمین کے کلام یا بنی اسرائیل کے قصص سے ماخوذ ہوتی ہے۔

(۳):......اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ضعیف حدیث کو صحیح اسناد کے ساتھ جوڑ کر رواج دیا جاتا ہے۔

(۴):......باعث وضع کبھی بے دینی ہوتی ہے، جیسے زندیقوں میں۔

(۵):......اور کبھی غلبہ جہالت، چنانچہ متصوفہ میں۔

(۶):......اور کبھی شدت تعصب، چنانچہ بعض مقلدین میں۔

(۷):.......اور کبھی بعض روساء کی خواہش کی پیروی۔

(۸):.......اور کبھی ندرت پسندی بغرض شہرت۔

وضع کا حکم

یہ سب کے سب باجماع علمائے معتمدین حرام ہے۔ گو بعض کرامیہ اور متصوفہ سے بغرض ترغیب وترہیب اباحت وضع منقول ہے، مگر یہ ان کی غلطی ہے جو جہالت سے ناشی ہے، اس لئے کہ ترغیب وترہیب بھی تو از قبیل احکام شرعیہ ہی ہے۔ جمہور کا اتفاق ہے کہ آنحضرت ﷺ پر عمداً جھوٹ باندھنا گناہ کبیرہ ہے۔ امام الحرمین ابومحمد جوینی رحمہ اللہ نے تشدداً اس شخص پر کفر کا فتویٰ دیا ہے جو آنحضرت ﷺ پر عمداً جھوٹ باندھتا ہے۔

وضع حدیث کی طرح حدیث موضوع کی روایت کرنا بھی بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر اس کی روایت کرکے ساتھ ہی اس کی موضوعیت کی بھی تصریح کردی جائے تو یہ جائز ہے۔ ''صحیح مسلم'' میں آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ: جو شخص مجھ سے حدیث بیان کرے حالانکہ وہ جانتا ہے کہ وہ جھوٹی ہے تو وہ بھی منجملہ کاذبین کے ایک کاذب ہے۔

متروک (اتہام کذب)

وجہ دوم:.......راوی پر عمداً جھوٹی حدیث (جو قواعد معلومہ کے خلاف ہو) روایت کرنے کی تہمت ہو کہ اسی کی جانب سے اس کی روایت ہوئی ہے، جس حدیث کے راوی میں یہ طعن ہو اسے متروک کہا جاتا ہے۔

اسی طرح اس شخص کی حدیث کو بھی متروک کہا جاتا ہے جو دروغ گوئی میں مشہور ہے، گو حدیث نبوی کے متعلق اس سے دروغ گوئی ثابت نہ بھی ہو، مگر یہ قسم اول سے رتبہ میں کمتر ہے۔

وجہ سوم:......راوی سے بکثرت غلطی صادر ہونا۔جس حدیث کے راوی میں یہ طعن موجود ہو اسے منکر کہا جاتا ہے،مگراس پر اطلاق منکر کا ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جو منکر کی تعریف میں مخالفت ثقہ کی شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔

وجہ چہارم:......راوی سے بکثرت غفلت ونسیان سرزد ہونا۔اس راوی کی حدیث کو بھی منکر کہا جاتا ہے۔

وجہ پنجم:......راوی میں علاوہ کذب کے قولاً یا فعلاً فسق کا خدشہ (جو موجب کفر نہ ہو) پایا جانا۔ایسے راوی کی حدیث کو منکر کہا جاتا ہے۔

معلل اور حدیث معلل کی پہچان

وجہ ششم:......راوی میں وہم کا پایا جانا۔جس حدیث کے راوی میں (حدیث مرسل یا منقطع کو موصول قرار دینے سے،یا ایک حدیث کو دوسری میں داخل کرنے سے،یا حدیث موصول کو مرسل،یا حدیث مرفوع کو موقوف بنانے سے،یا مانند اس کے اور کسی قرینہ سے جو تتبع و احاطۂ اسانید سے معلوم ہوتا ہے) وہم ثابت ہو تو اس حدیث کو معلل کہا جاتا ہے۔

حدیث معلل کو پہچاننا نہایت دقیق و غامض فن ہے،اس کو وہی شخص انجام دے سکتا ہے جسے خداوند کریم نے فہم رسا' حافظہ وسیع' ضبط مراتب روات اور اسانید ومتون پر کامل دستگاہ عطا کی ہو،اسی لئے علی بن مدینی' احمد بن حنبل' امام بخاری' یعقوب بن ابی شیبہ' ابوحاتم ابوزرعہ' اور دارقطنی (رحمہم اللہ) وغیرہ تھوڑے سے محدثین نے اس سے بحث کی ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ناقد حدیث کسی حدیث پر معلول ہونے کا دعوے کرتا ہے،مگر صراف کی طرح اپنے دعوے پر کوئی حجت نہیں پیش کرسکتا۔

وجہ ہفتم:......راوی کا ثقات کی مخالفت کرنا،یہ مخالفت چند وجوہ سے جو حسب ذیل ہیں:

مدارج الاسناد

الف:......مخالفت بایں طور کہ اسناد یا متن میں تغیر کر دیا گیا ہو۔ جو تغیر اسناد میں کیا گیا ہو۔ اسے مدرج الاسناد کہا جاتا ہے۔[۱] اسناد میں تغیر بچند وجوہ کیا جاتا ہے:

اولاً:...... چند اشخاص نے ایک حدیث کو مختلف اسانید سے ذکر کیا، پھر ایک راوی نے ان سب کو ایک شخص کی اسناد پر متفق کر کے بذریعہ اس اسناد کے اس حدیث کو ان سے روایت کیا، اور اسانید کے اختلاف کو ذکر نہ کیا، چنانچہ حدیث ترمذی:

عن بندار عن عبد الرحمن بن مهدی عن سفیان الثوری عن واصل ومنصور والاعمش عن ابی وائل عن عمرو بن شرحبیل عن عبداللّٰہ رضی الله عنهم قال : قلت : یا رسول الله ! ای الذنب اعظم ؟ الحدیث۔

اس حدیث کے متعلق واصل اور منصور اور اعمش کی جدا جدا اسناد تھی، اس لئے کہ واصل کی اسناد میں عمرو بن شرحبیل نہیں، بخلاف اسناد منصور و اعمش کہ اس میں ان کا بھی ذکر ہے، لیکن راوی سفیان نے واصل کو منصور و اعمش کی اسناد پر متفق کر کے تینوں سے حدیث مذکور روایت کی، اور اسانید میں جو اختلاف تھا اسے فروگذاشت کر دیا گیا۔

ثانیاً:......ایک راوی کے نزدیک ایک متن کا ایک حصہ ایک اسناد سے ثابت تھا، اور دوسرا حصہ دوسری اسناد سے، مگر اس کے شاگرد نے دونوں حصوں کو اس سے بذریعہ ایک ہی اسناد

---

[۱]......مدرج: ادراج سے اسم مفعول ہے، جس کے معنی ملانا ہے۔ ابن منظور کہتے ہیں: ''الادراج لف الشیء فی الشیء، وادرجت المرأة صبیها فی معاونها ''ادراج کے معنی ایک شئ کو دوسری سے ملانا، اور عورت نے اپنے بچے کو حفاظتی کپڑے میں لپیٹ لیا۔

ابن منظور ہی نے لکھا ہے کہ:'' ادراج الشیء فی الشیء وادرجه طواه وادخله ''یعنی ادراج کا مطلب کسی شئ کا دوسری شئ میں شامل کرنا اور داخل کرنا ہے۔

کے روایت کیا، چنانچہ حدیث نسائی بروایت:

سفیان بن عیینة عن عاصم بن کلیب و عن ابیه عن ابی وائل بن حجر رضی الله عنه فی صفة رسول اللّٰہ صلی الله علیه وسلم ' وقال فیه : ثم جئتهم فی زمان فیه برد شدید۔

اس قول میں ''ثم جئتهم فی زمان'' عاصم کے نزدیک اس اسناد سے نہیں، بلکہ اور اسناد سے ثابت تھا، مگر اس کے شاگرد سفیان نے اسے اول متن کے ساتھ ملا کے مجموعہ کو بایں اسناد عاصم سے روایت کیا۔

یا یہ کہ راوی نے ایک متن کا ایک حصہ اپنے شیخ سے اور دوسرا حصہ بالواسطہ اس شیخ سے سنا تھا، مگر بوقت روایت اس کے شاگرد نے دونوں حصے کو ملا کے دونوں کو شیخ سے روایت کیا۔

ثالثاً:...... ایک راوی کے نزدیک دو مختلف متن دو مختلف اسناد سے ثابت تھے، مگر اس کے شاگرد نے دونوں کو ملا کے مجموعہ ایک اسناد کے ساتھ اس سے روایت کیا، یا ایک متن کے ساتھ دوسرے متن کا ایک حصہ ملا کے مجموعہ کو اس متن کی اسناد سے روایت کیا، چنانچہ حدیث:

سعید بن ابی مریم عن مالک عن الزهری عن انس رضی الله عنه ان رسول اللّٰہ صلی الله علیه وسلم قال: لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تنافسوا ، الحدیث

''قولہ:'' تنافسوا ''اس متن کا نہیں، بلکہ اور متن کا حصہ تھا، مگر مالک کے شاگرد نے اس کو اس متن کے ساتھ ملا کے مجموعہ کو اس متن کی اسناد سے روایت کیا۔

رابعاً:...... شیخ نے ایک اسناد بیان کی اور قبل اس کے کہ اس کا متن بیان کرے کسی ضرورت سے اس نے کوئی کلام کیا شاگرد بایں خیال کہ یہ کلام اس اسناد کا متن ہے، اس اسناد سے اس

کلام کو اس شیخ سے روایت کرنے لگا۔

مدرج المتن

اور جو تغیر نفس حدیث میں کیا گیا ہو، اسے مدرج المتن کہا جاتا ہے۔ متن میں تغیر کرنے کی دو صورتیں ہیں:

اول: ...... یہ کہ کوئی اجنبی کلام متن کے اول یا بیچ یا اخیر میں ملایا جائے، اور یہ اکثر اخیر ہی میں ملایا جاتا ہے۔

دوسری: ...... یہ کہ صحابی یا تابعی یا تبع تابعی کے کلام موقوف کو آنحضرت ﷺ کی مرفوع حدیث کے ساتھ بلا امتیاز ملایا جائے۔

مدرج کی معرفت

(۱): ...... مدرج کا علم کبھی دوسری روایت سے ہوتا ہے، جس میں مدرج ممتاز کر دیا گیا ہو۔

(۲): ...... اور کبھی راوی کی تصریح سے بھی ہوتا ہے کہ اس حدیث میں اس قدر کلام مدرج ہے۔

(۳): ...... اور کبھی ماہر فن کی تصریح سے ہوتا ہے۔

(۴): ...... اور کبھی اس امر سے بھی ہوتا ہے کہ یہ کلام آنحضرت ﷺ کا نہیں ہو سکتا۔

خطیب نے مدرج کے متعلق ایک کتاب لکھی ہے۔ میں نے اس کا خلاصہ کر کے اس پر دو چند سے بھی زائد اضافہ کر دیا ہے، ولله الحمد۔[۱]

---

[۱] ...... خطیب رحمہ اللہ کی کتاب کا نام ہے: ''الفصل للوصل المدرج فی النقل'' اور حافظ رحمہ اللہ کی تلخیص کا نام ہے: ''تقریب المنهج بترتیب المدرج''۔ پھر علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ''المدرج الی المدرج'' کے نام سے اس کی تلخیص کی۔

مقلوب

ب:......مخالفت بایں طور کہ اسماء میں تقدیم وتاخیر کردی گئی ہو، مثلاً راوی نے مرة بن کعب' کوکعب بن مرة' یا کعب بن مرة' کومرة بن کعب' بیان کردیا، اسے مقلوب کہا جاتا ہے۔[۱]

خطیب نے اس کے متعلق کتاب مسمی ''رافع الارتیاب فی المقلوب من الاسماء والانساب''، لکھی ہے۔

تقدیم وتاخیر کبھی نفس متن میں بھی کی جاتی ہے، چنانچہ ''صحیح مسلم'' میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سبعة میں ہے: ''ورجلٌ تَصدَّقَ بِصَدَقَةٍ اَخْفَاهَا حَتّٰی لاَ تعلم یمینهُ ماتنفق شِمالُهٗ'' یہ مقلوب ہے، اصل صحیحین میں یوں ہے: ''حتی لا تعلم شماله ماتنفق یمینه''۔

المزید فی متصل الاسانید

ج:......مخالفت بایں طور کہ اثنائے سند میں کوئی راوی زیادہ کردیا گیا، اور زیادہ کرنے والے راوی سے نہ زیادہ کرنے والا زیادہ ضابط ہو، اسے المزید فی متصل الاسانید کہا جاتا ہے۔

اس میں شرط ہے کہ جس سے یہ زیادت ثابت نہ ہو اس نے اپنے مروی عنہ سے سماع کی تصریح کردی ہو، ورنہ اگر بلفظ ''عــــن''، جس میں عدم سماع کا بھی احتمال ہے، اس سے روایت کی ہے تو پھر زیادت ہی کو ترجیح دی جائے گی۔

مضطرب

د:......مخالفت بایں طور کہ راوی میں اس طرح تبدیلی کردی گئی ہو کہ ایک روایت کو دوسری

---

[۱]......مقلوب: قلب سے ہے، جس کے لغوی معنی کسی شئی کو الٹ دینے کے ہیں، ابن منظور نے لکھا ہے: ''القلب تحویل الشیء عن وجهه''۔

پر ترجیح غیر ممکن ہو، اسے مُضطرب کہا جاتا ہے۔ [۱] اضطراب غالباً سند ہی میں ہوا کرتا ہے۔ اور کبھی متن میں بھی ہوتا ہے، مگر صرف متن کی تبدیلی کو محدثین اضطراب سے بہت کم تعبیر کرتے ہیں۔

مضطرب اسناد کی مثال حدیث ابوداوٗد بروایۃ ''اسماعیل بن اُمیة عن ابی عمرو ابن محمد بن حُریث عن جده حریث عن ابی هریره رضی الله عنه عن رسول اللّٰه صلی الله علیه وسلم قال : اذا صلّی اَحَدُکُمْ فَلْیَجْعَلْ شَیْئًا تِلْقَآءَ وَجْهِهٖ وَفِیْهِ فَاِذَا لَمْ یَجِدْ عَصًا یَنْصِبُهَا بَیْنَ یَدَیْهِ فَلْیَخُطَّ خَطًّا ''اس میں شک نہیں کہ بشر بن المفضل اور روح بن القاسم نے تو اسماعیل سے اسی طرح روایت کی ہے، مگر سفیان ثوری نے اسماعیل سے بلفظ: ''عن ابی عمرو بن حریث عن ابیه عن ابی هریرة ''روایت کی ہے، اور حمید بن اسود نے اسماعیل سے بلفظ ''عن ابی عمرو بن محمد بن حریث ابن سلیم عن ابیه عن ابی هریرة ''روایت کی ہے۔

مضطرب متن کی مثال حدیث فاطمۃ بنت قیس ہے: ''قالت سالت النبی صلی الله علیه وسلم من الزکوٰة فقال ان فی المال حقا سوی الزکاة ''یہ متن ترمذی کی روایت سے تو بایں طور ہے، مگر ابن ماجہ کی روایت میں یوں ہے: ''لَیْسَ فِیْ الْمَالِ حَقٌّ سِوَی الزَّکَاةِ''۔

---

[۱] ......المضطرب: اضطراب سے اسم فاعل ہے، اور اس کا مادہ ضرب ہے۔ ابن منظور لکھتے ہیں:

''الموج یضطرب ای : یضرب بعضه ، وتضرب الشیء واضطرب تحرک و ماج و یقال : اضطرب الحبل بین القوم اذا اختلف کلمتهم ، واضطرب امره اختل''۔

یعنی موج مضطرب ہے، یعنی ایک دوسرے سے ٹکرا رہی ہے، کسی چیز کا تضرب اور اضطراب اس کا حرکت و جوش میں آنا ہے، جب کسی مسئلہ پر کسی گروہ کا اختلاف ہو جائے تو کہا جاتا ہے: قوم کے درمیان رسی مضطرب ہے، اور معاملہ کے مضطرب ہونے کے معنی ہیں: اس میں خلل واقع ہونا۔

کبھی محدث کے حافظہ کی آزمائش کے لئے بھی اسناد یا متن میں عمداً تبدیلی کی جاتی ہے، چنانچہ امام بخاری وعقیلی رحمہما اللہ وغیرہما کی اسی طرح آزمائش کی گئی تھی، مگراس کے لئے شرط ہے کہ یہ قائم نہ رہنی چاہئے، بلکہ بعد آزمائش فوراً رفع کردی جائے، اگر تبدیلی کی شرعی مصلحت سے نہیں بلکہ ندرت پسندی کے لئے ہوتو یہ ازقبیل موضوع سمجھی جائے گی، اور اگر غلطی سے ہوتو اسے مقلوب یا معلل کہا جائے گا۔

مصحف محرف

ھ:......مخالفت بایں طور کہ باوجود بقائے صورت خطی ایک یا متعدد حروف میں تغیر کیا جائے، پھر یہ تغیر اگر نقطہ میں کیا گیا، مثلاً شرتح کو سرتح کردیا گیا تو اسے مصحف کہا جاتا ہے۔ ۱

اوراگر شکل میں کیا گیا مثلاً حفص کو جعفر کردیا گیا تو اسے محرف کہا جاتا ہے۔ ۲ اس قسم کا جاننا بھی ضروری ہے عسکری ۳ ودارقطنی وغیرہما کی اس کے متعلق تصانیف موجود ہیں، غالباً یہ تغیر متون میں ہوا کرتا ہے اور کبھی اسانید کے اسماء میں بھی واقع ہوتا ہے۔

۱......مصحف: تصحیف سے اسم مفعول ہے، جس کے معنی ایسے تغیر کے ہیں جس میں خطا ہو۔ ابن منظور لکھتے ہیں: ''المصحف والصحفی الذی یروی الخطا عن قرأة الصحف باشباہ الحروف ''یعنی مصحف اور صحفی وہ شخص ہے جو مماثل حروف کی وجہ سے صحف کی قرأت میں غلط بیانی کرے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: ''صحف الکملة کتبھا او قرأھا علی غیر صحتھا لاشباہ الحروف''۔

۲......محرف: تحریف سے ہے، جس کے معنی تبدیلی کے ہیں۔ ابن منظور لکھتے ہیں:

''تحرف الکلم عن مواضعہ تغییرہ والتحریف فی القرآن والکلمة تغییر الحرف عن معناہ والکلمة عن معناھا''۔

یعنی تحریف الکلم کے معنی ہیں: تبدیل کرنا۔ قرآن اور کلمہ میں تحریف کا مطلب ہے: حرف یا کلمہ کے معنی تبدیل کرنا۔

۳......علامہ عسکری کی کتاب کا نام ہے: ''تصحیفات المحدثین''

عمداً مفردات یا مرکبات الفاظ متن میں کچھ الفاظ کو گھٹا کر اختصار کرنا اور الفاظ کو ان کے مرادف سے بدل دینا بالکل ناجائز ہے، البتہ جو شخص مدلولات الفاظ پر حاوی ہو اور جو امور معانی میں تغیر پیدا کرتے ہیں ان کا عالم ہو، اس کے لئے بقول صحیح اختصار و ابدال دونوں جائز ہیں۔

اختصار روایت بالمعنی

توضیح:......اختصار حدیث [۱] کو اکثر محدثین نے جائز کہا ہے، مگر بایں شرط کہ اختصار کرنے والا صاحب علم ہو، اس لئے کہ صاحب علم بغرض اختصار یا ان الفاظ کو حذف کرے گا جن پر بقیہ حدیث سے کچھ تعلق نہ ہوگا، یہاں تک کہ بحیثیت دلالت و بیان ہر ایک مستقل خبر سمجھی جاتی ہو، یا ان الفاظ کو حذف کرے گا جن پر بقیہ حدیث دلالت کرتی ہو، بخلاف جاہل کے کہ وہ استثناء وغیرہ الفاظ کو بھی حذف کر دے گا جن کو بقیہ حدیث سے پورا تعلق ہوتا ہے۔

باقی الفاظ کو ان کے مرادف سے تبدیل کرنا جس کو اصطلاح میں روایت بالمعنی کہتے ہیں اس کے متعلق گو اختلاف مشہور ہے، لیکن:

(۱):......اکثر اس کے جواز کے قائل ہیں، اقوی حجت ان کی اجماع ہے، محدثین کا اس پر

---

[۱]......اختصار الکلام: کے معنی اس کا ایجاز ہے۔ اختصار کے معنی ہیں: ''حذف الفضول من کل شئی'' یعنی ہر شئی کے زائد کو حذف کر دینا'' والاختصار فی الکلام ان تدع الفضول وتستوجز الذی یاتی علی المعنی''، یعنی زائد کو ترک کر دے اور اتنا مختصر کر دے جو معنی ادا کرے۔

محدثین کی اصطلاح میں اختصار الحدیث یہ ہے کہ: محدث حدیث کے ایک حصہ کی روایت کرے اور دوسرے کو حذف کرے، اختصار الحدیث کے بارے میں علماء حدیث کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے،

علامہ خطیب رحمہ اللہ کے نزدیک اختصار الحدیث مطلقا ممنوع ہے، اور اس کی دلیل روایت بالمعنی کا ممنوع ہونا ہے۔ عبداللہ بن مبارک اور یحی بن معین رحمہما اللہ کے نزدیک اختصار الحدیث مطلقا جائز ہے

اجماع ہے کہ عجمی ماہر حدیث اگر اپنی زبان میں قرآن وحدیث کا ترجمہ کرے تو جائز ہے، جب الفاظ حدیث کی تبدیلی غیر زبان کے الفاظ میں جائز ہوئی تو عربی الفاظ سے بطریق اولیٰ جائز ہونی چاہیئے۔

(۲):......بعض کا قول ہے کہ: مرکبات میں نہیں، صرف مفردات میں تبدیلی جائز ہے۔

(۳):......اور بعض کا قول ہے کہ: جسے الفاظ حدیث محفوظ ہوں صرف اسی کے لئے جائز ہے، کیونکہ بوجہ وفور تحفظ وہ معنوی تصرف کرسکتا ہے۔

(۴):......اور بعض کا قول ہے: جو شخص الفاظ کو تو بھول گیا، مگر اس کے معنی اس کے ذہن میں باقی ہیں تو بغرض استنباط حکم صرف اسی کے لئے یہ جائز ہے۔ باقی جس کو الفاظ محفوظ نہ ہوں اس کے لئے جائز نہیں۔ یہ ساری بحث جواز وعدم جواز کے متعلق تھی۔ اولیٰ یہی ہے کہ جس کو الفاظ حدیث محفوظ ہوں اس کو بلا تصرف حدیث روایت کرنی چاہیئے۔

(۵):......قاضی عیاض رحمہ اللہ کا قول ہے کہ: روایت بالمعنی کا باب بالکل مسدود کردینا چاہیئے تاکہ ناواقف شخص جس کو واقفیت کا دعویٰ ہو روایت بالمعنی پر جرأت نہ کرسکے۔

غریب الحدیث [۱]

تتمہ:......اگر بوجہ قلت استعمال ایک لفظ کے معنی خفی ہوں تو حل لغات غریبہ کے متعلق جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی طرف رجوع کیا جائے۔ حل لغات غریبہ کے متعلق:

(۱):......ابی عبید القاسم بن سلام نے گو ایک کتاب لکھی، مگر چونکہ غیر مرتب تھی اس لئے شیخ

---

[۱]......غریب: غرب سے ہے، جس کے معنی اکیلا کے ہیں، غریب کے معنی بُعید عن الوطن ''یعنی اپنے وطن سے دور، اس میں اکیلے پن کا مفہوم واضح ہے، اس مادہ میں دوری اور بعد کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، اور ''التغریب النفی عن البلد'' آیا ہے، یعنی شہر سے جلاوطن، گویا غریب وہ ہے جو تنہا اجنبی اور عام لوگوں سے مختلف ہو۔

موفق الدین بن قدامہ نے بترتیب حروف تہجی اس کو مرتب کیا۔[۱]

(۲):......اس کتاب سے بھی ابوعبید ہروی کی کتاب زیادہ جامع ہے، ہروی کتاب پر حافظ ابوموسیٰ مدینی نے کچھ ایراد کرکے پھر اس کی فروگذاشتوں کی تلافی کردی ہے۔[۲]

(۳):......علامہ زمخشری (م:۵۳۸ھ) نے بھی اس کے متعلق ایک کتاب مسمی ''الفائق'' عمدہ ترتیب سے لکھی ہے۔

(۴):......پھر ابن اثیر (م:۶۰۶ھ) کا جب دور آیا تو انہوں نے اپنی کتاب ''النهاية'' میں ان تمام کتب کو جمع کردیا ہے، گو''النهاية'' سے بھی بعض امور فروگذاشت ہوگئے ہیں، تاہم بلحاظ استفادہ اور کتب سے نہایت سہل ہے۔

مشکل الحدیث

اور اگر باوجود کثیر الاستعمال ہونے کے بھی الفاظ کا مطلب مشکل و دقیق ہو تو مشکل احادیث کی تشریح وتوضیح کے لئے جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان کی جانب رجوع کیا جائے، علامہ طحاوی وخطابی وابن عبدالبر وغیرہ ائمہ فن (رحمہم اللہ) نے متعدد کتابیں اس فن میں بھی لکھی ہیں۔

مجہول راوی

وجہ ہشتم:......راوی کا مجہول ہونا، راوی تین وجہ سے مجہول ہوتا ہے:

اولاً:...... یہ کہ علاوہ نام کے اس کے لئے کنیت' لقب ونسب وغیرہ اوصاف بھی ہوں، مگر

---

[۱]......ابوعبدالقاسم بن سالم رحمہ اللہ، م:۲۲۴ھ۔ شیخ موفق الدین بن قدامہ رحمہ اللہ، :۶۲۰ھ۔

[۲]......ابوعبیدہ ہروی رحمہ اللہ (م:۴۰۱ھ) کی کتاب کا نام ہے:'' كتاب الغريبين ''۔حافظ مدینی رحمہ اللہ (م:۵۸۱ھ) کی کتاب کا نام ہے:'' المغيث في غريب القرآن والحديث''۔

ایک مشہور اور باقی غیر مشہور، پس اگر اس راوی کا ذکر کسی وجہ سے غیر مشہور کے ساتھ کیا جائے گا تو بسبب عدم انتقال ذہن مجہول رہے گا، چنانچہ محمد بن السائب بن بشر الکلبی: بعض اس کو محمد بن بشر کہہ کے بلاتے ہیں، اور بعض حماد بن سائب کہہ کے، اور بعض ابوالنضر کہہ کے، اور بعض ابوسعید وابوہشام کہہ کے بھی بلاتے ہیں۔ جو شخص حقیقت حال سے ناواقف ہوگا یہی سمجھے گا کہ ان سب کے مسمیٰ ایک جماعت ہیں، حالانکہ سب کا مسمیٰ ایک ہی شخص ہے۔ بنابراس کے جو شخص ان امور کو نہ جانے گا وہ کیا راوی کو پہچانے گا؟ الحاصل محمد بن السائب ان میں سے کسی غیر مشہور لفظ سے ذکر کیا جائے گا تو مجہول ہوگا۔

اس فن میں بھی خطیب نے کتاب بنام ''الموضح لاوھام الجمع والتفریق ''لکھی ہے۔، اور خطیب کے قبل عبدالغنی نے اس فن میں ''ایضاح الاشکال ''نامی کتاب لکھی، پھر صوری نے بھی کتابیں لکھی ہیں، مگر خطیب کی کتاب سب سے عمدہ ہے۔

مبہم راوی

ثانیاً:...... یہ کہ راوی کا نام ہی بغرض اختصار ذکر نہ کیا گیا ہو بلکہ ''اَخبَرَنی فلانٌ اَوْ شَیْخٌ اَوْ رَجُلٌ اَوْ بَعْضُھُمْ اَوْ اِبْنُ فلان '' کہہ کے مبہم کر دیا گیا ہو، مبہم راوی کا نام اگر دوسری سند میں مذکور ہو تو اس سے معلوم کیا جاسکتا ہے، اس کے متعلق بھی ائمہ فن نے کتابیں بنام ''المبہمات''، لکھی ہیں۔

مبہم راوی کا جب تک نام نہ ذکر کیا جائے اس کی حدیث قبول نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ حدیث کو قبول کرنے کے لئے راوی کی عدالت شرط ہے اور نام نہ ذکر کرنے سے ذات کی تشخیص تو ہوتی نہیں، عدالت کیونکر معلوم ہوگی، اسی طرح اگر راوی کا ابہام بلفظ تعدیل کر دیا گیا مثلاً ''اخبرنی الثقة '' کہا گیا، تب بھی بقول اصح اس کی حدیث غیر مقبول

ہوگی، اس لئے کہ ممکن ہے ابہام کرنے والے کے نزدیک تو وہ ثقہ ہو مگر غیر کے نزدیک وہ مجروح ہو۔ یہ احتمال چونکہ حدیث مرسل میں بھی ہوتا ہے، اس لئے وہ بھی قبول نہیں کی جاتی، اگر چہ صاحب ارسال عادل ہی ہو۔

البتہ بعض کا قول ہے کہ قبول کی جائے، کیونکہ اصل عدالت ہے اور جرح خلاف اصل ہے۔

اور بعض کا یہ بھی قول ہے کہ اگر ابہام کرنے والا صاحب علم ہے تو جو شخص اس کی تقلید کرتا ہے وہ اس کو قبول کر سکتا ہے، مگر یہ قول مباحث علم وحدیث سے خارج ہے۔

راوی قلیل الحدیث

ثالثاً:...... یہ کہ راوی قلیل الحدیث ہو، اور اس سے بہت کم روایت کی گئی ہو، اس کے متعلق بھی کتابیں بنام ''الوحدان''، مسلم وحسن بن سفیان رحمہما اللہ وغیرہما نے لکھی ہیں۔

وحدان وہ راوی ہیں جن سے ایک ہی راوی نے روایت کی ہو، پھر قلیل الحدیث راوی کا نام اگر مذکور نہ ہو تو مبہم ہے، اور اگر مذکور ہو اور اس سے صرف ایک ہی راوی نے روایت کی ہو تو وہ بھی بمنزلہ مبہم مجہول التشخیص ہوگا، اس کی حدیث بھی غیر مقبول ہوگی، لیکن بقول اصح اگر راوی نے یا غیر راوی نے جن میں صلاحیت توثیق کی موجود ہو، اس کی توثیق کی ہے تو اس کی حدیث مقبول ہوگی، اور اگر دو یا دو سے زائد راویوں نے اس سے روایت کی، اور کسی نے اس کی توثیق نہ کی تو بلحاظ ضبط وعدالت مجہول ہوگا، ایسے راوی کو مستور کہا جاتا ہے گو ایک جماعت نے بلا قید مستور کے روایت کو جائز رکھا ہے، مگر جمہور کو اس سے انکار ہے،

تحقیق یہ ہے کہ روایت مستور مبہم وغیرہما جن میں عدالت کا احتمال ہے مطلقاً نہ قبول کی جائے نہ رد، بلکہ تاوقتیکہ اس کا حال معلوم نہ ہو اس میں توقف کیا جائے، چنانچہ امام الحرمین

رحمہ اللہ نے اس پر وثوق ظاہر کیا ہے، بلکہ جس راوی میں غیر مفسر جرح ہو (یعنی ایسی تنقید جس کی وضاحت نہ کی گئی ہو) اس کے متعلق ابن الصلاح رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

مبتدع راوی......مستلزم کفر بدعت......مستلزم فسق بدعت

وجہ نہم:......راوی میں بدعت [۱] کا پایا جانا، بدعت دو قسم کی ہوتی ہے:

(۱): مستلزم کفر، (۲): مستلزم فسق۔

جس میں مستلزم کفر بدعت ہو (اس میں اختلاف ہے):

(۱):......اس کی حدیث جمہور کے نزدیک غیر مقبول ہے۔

(۲):......اور بعض کا قول ہے کہ مطلقاً قبول کی جائے۔

(۳):......اور بعض کا قول ہے کہ قبول کی جائے، مگر اس شرط پر کہ وہ اپنے قول کی تائید میں دروغ گوئی حلال نہ سمجھتا ہو۔

(۴):......تحقیق یہ ہے کہ ہر ایسے شخص کی خبر جس پر بوجہ بدعت کفر کا فتویٰ دیا گیا ہو مردود نہیں ہوسکتی، کیونکہ ہر ایک فریق مخالف کو بدعتی سمجھتا ہے، بلکہ کبھی مبالغہ کر کے اس پر کفر کا فتویٰ بھی صادر کر دیتا ہے۔ پس اگر بدعت مستلزم کفر کی وجہ سے مطلقاً خبر مردود ہو جائے تو فرق اسلام میں سے کسی کی حدیث بھی مقبول نہ ہونی چاہئے، بنا بر اس کے قابل اعتماد یہی قول ہوگا کہ جو بدعتی حکم متواتر شرعی ضروری کا انکار کرتا ہو، یا اس کا انکار کر کے اس کی مخالف

---

[۱]......بدعت: بدع سے ہے، جس کے معنی ایجاد کرنا اور ابتداء کرنا ہے۔ ابن منظور لکھتے ہیں: ’’بدع الشئی یبدعه بدعا، وابتدعه، انشأه و بداه‘‘ یعنی کسی شئی کا آغاز کرنا اور بغیر نمونہ کے اٹھانا۔

ابن السکیت کہتے ہیں: ’’البدعة کل محدثة‘‘ بدعت کے معنی ہر نئی چیز ہے۔

نیز ابن منظور نے لکھا ہے: ’’البدعة: الحدث وما ابتدع من الدین بعد الاکمال‘‘ یعنی بدعت نئی چیز ہے اور دین کے مکمل ہونے کے بعد اس میں ایجاد ہے۔

جانب کا اعتقاد رکھتا ہو، صرف اسی کی حدیث مردود سمجھی جائے گی، باقی جس بدعتی میں یہ امر نہ ہو اور ضبط اور تقویٰ بھی اس میں پایا جاتا ہو تو اس کی خبر قبول کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے،

اور جس میں بدعت مستلزم فسق پائی جاتی ہو، اس کی حدیث میں اختلاف ہے:

(۱):......بعض کا قول ہے کہ: مطلقاً مردود ہے، مگر یہ بعید ہے، کیونکہ غالباً اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کے قبول کرنے میں اس کی بدعت کی ترویج وتشہیر ہوگی، مگر یہ دلیل اگر تسلیم کی جائے تو پھر مبتدع کی وہ روایت بھی غیر مقبول ہونی چاہئے جس میں غیر مبتدع اس کا شریک ہو، کیونکہ اس سے بھی اس کی بدعت کی ترویج وتشہیر لازم ہوگی۔

(۲):......اور بعض کا قول ہے کہ: اگر دروغ گوئی حلال نہ سمجھتا ہو تو اس کی حدیث مطلقاً قبول کی جائے گی۔

(۳):...... اور بعض کا قول ہے کہ: مبتدع اگر اپنی بدعت کی دعوت نہ دیتا ہو۔ اس کی حدیث قبول کی جائے ورنہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں بدعت کو خوشنما بنانے کا خیال اس میں کبھی روایات گھڑنے اور تحریف کرنے کی تحریک پیدا کرسکتا ہے، یہی قول اصح ہے۔

باقی ابن حبان کا یہ قول (کہ جو مبتدع اپنی بدعت کی دعوت نہ کرتا ہو اس کی حدیث عموماً قبول کی جانے پر اتفاق ہے) غریب ہے۔ ہاں! اکثر کا قول ہے کہ اس کی حدیث قبول کی جائے، مگر بشرطیکہ اس کی بدعت کی مؤید نہ ہو، ورنہ بنا بر مذہب مختار مردود ہوگی، چنانچہ حافظ ابواسحاق ابراہیم بن یعقوب جوزجانی رحمہ اللہ نے جو ابوداؤد ونسائی کے شیخ ہیں، کتاب ''معرفۃ الرجال'' میں اس کی تصریح کی ہے۔ حالات روایت کے متعلق انہوں نے لکھا ہے کہ: اگر راوی باوجود مخالف سنت ہونے کے صادق الکلام ہو تو جو حدیث اس کی منکر نہ ہو اس کو قبول کرنے میں کوئی عذر نہیں بشرطیکہ اس کی بدعت کی مؤید نہ ہو۔ واقعی یہ قول نہایت

وجیہ ہے، کیونکہ راوی کو اپنی بدعت کی دعوت نہیں کرنا ہے، تاہم جو حدیث وہ اپنے مذہب کے مطابق بیان کرے گا، اس میں چونکہ رد حدیث کی علت پائی جاتی ہے، اس لئے وہ مردود ہی ہونی چاہئے، واللہ اعلم۔

بدحافظہ راوی

وجہ دہم:......راوی کا بدحافظہ ہونا۔ بدحافظہ وہ شخص کہا جاتا ہے، جس کے صواب کا پلہ خطا پر غالب نہ ہو، سوء حفظ دو قسم ہے:

شاذ (لازم) مختلط (طاری)

(۱): لازم، (۲): وطاری۔

لازم وہ ہے جو راوی کے ساتھ ہر حالت میں ہمیشہ قائم رہا ہو، ایسے راوی کو بنا بر رائے بعض محدثین شاذ کہا جاتا ہے۔

اور طاری وہ ہے: جو راوی کے ساتھ ہمیشہ نہ رہا ہو، بلکہ بڑھاپے یا بینائی سے یا اس کی کتابیں جن پر اس کو اعتماد تھا جل جانے یا گم ہو جانے سے اسے عارض ہو گیا ہو، ایسے راوی کو مختلط کہا جاتا ہے۔

اس کا یہ حکم ہے کہ جو حدیث اس نے قبل اختلاط سنی اور وہ ممتاز بھی ہے وہ مقبول ہوگی، اور ماسوائے اس کے جو ہے اس میں توقف کیا جائے گا۔ اسی طرح اس شخص کی حدیث میں بھی توقف کیا جائے گا جس میں اختلاط کا اشتباہ ہو اور قبل اختلاط و بعد اختلاط کی احادیث میں امتیاز کرنا، یہ رواۃ سے معلوم ہو سکتا ہے، جو راوی قبل اختلاط اس سے روایت کرنے والا ہے اس کی حدیث قبل اختلاط کی ہوگی، اور جو راوی بعد اختلاط اس سے روایت کرنے والا ہے، اس کی حدیث بعد اختلاط کی ہوگی۔

حسن لغیرہ

شاذ یا مختلط یا مستور یا مدلس یا صاحب مرسل کا اگر کوئی ایسا معتبر متابع مل گیا جو اس کا ہم پایہ یا اس سے اوثق ہو تو ان کی حدیث کو حسن کہا جائے گا، لیکن نہ بالذات بلکہ بلحاظ اجتماع متابِع و متابَع ، کیونکہ فی نفسہ گو ان کی حدیث میں احتمال خطا و احتمال صواب دونوں تھے، مگر جب معتبر شخص کی روایت اس کی روایت کے موافق ہوگئی تو صواب کا پلہ غالب ہوگا۔ اور حدیث توقف مرحلہ سے قبولیت کے درجہ کو پہنچ جائے گی، تاہم حسن لذاتہ کے درجہ کو نہ پہنچے گی، چونکہ اس حدیث کو حسن کہنے میں حسن لذاتہ کا اشتباہ پیدا ہوتا تھا، اس لئے بعض نے تو اس پر حسن کا اطلاق کرنے میں بھی توقف کیا ہے۔

تقسیم خبر بحیثیت اسناد

خبر بلحاظ اسناد تین قسم کی ہوتی ہے: (۱): مرفوع، (۲): موقوف، (۳): مقطوع۔

حدیث مرفوع

اگر اسناد آنحضرت ﷺ پر منتہی ہو اور اس کا تلفظ مقتضی ہو کہ بذریعہ اس کے جو منقول ہو وہ صریحاً یا حکماً آنحضرت ﷺ کا قول یا فعل یا تقریر ہے، تو اسے حدیث مرفوع کہا جاتا ہے۔[۱]

مرفوع قولی تصریحی

صریحاً حدیث قولی مرفوع کی مثال یہ ہے کہ صحابی یہ کہے: " سمعت رسول اللّٰہ

---

[۱]......مرفوع: رفع سے ہے، جس کے معنی ہے اٹھانا اور آگے بڑھانا۔ ابن منظور کہتے ہیں: ''الرفع ضد الوضع ''، یعنی رفع وضع کی ضد ہے'' والرفع تقریب الشیء بالشیء ''، یعنی رفع کسی شئ کو دوسری شئ کے قریب کرنا۔

صلی اللہ علیہ وسلم یقول کذا " یا " حدثنا رسول اللّٰہ کذا " یاصحابی یا غیر صحابی کہے " قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا " یا " عن رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال کذا " یا مانند اس کے۔

مرفوع فعلی تصریحی

اور صریحاً حدیث فعلی مرفوع کی مثال یہ ہے کہ صحابی کہے:" رأیت رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل کذا " یاصحابی یا غیر صحابی کہے:" کان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ یفعل کذا"۔

مرفوع تقریری تصریحی

اور صریحاً حدیث تقریری مرفوع کی مثال یہ ہے کہ صحابی کہے:" فعلت بحضرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا" یاصحابی یا غیر صحابی کہے:" فعل فلان بحضرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذا"، اور آنحضرت ﷺ سے اس کا انکار ثابت نہ ہو۔

مرفوع قولی حکمی

اور حکماً حدیث قولی مرفوع کی مثال صحابی کا (جو قصص بنی اسرائیل سے محترز ہو) وہ قول ہے، جس میں نہ اجتہاد کو دخل ہو، نہ حل لغت وتفسیر حدیث سے اس کو تعلق ہو، چنانچہ وہ اخبار جو گذشتہ انبیاء وابتدائے خلقت وغیرہ امور ماضیہ کے متعلق ہیں، اور وہ اخبار جو حروب' فتن وحالات قیامت وغیرہ امور مستقبلہ کے متعلق ہیں، اور وہ اخبار جو افعال کے مخصوص ثواب یا عقاب کے متعلق ہیں، اس قول کو حکماً مرفوع اس لئے کہا جاتا ہے کہ چونکہ یہ قول اجتہادی نہیں اس لئے ضرور اس کا کوئی خبر دینے والا ہونا چاہئے، اور صحابی کو خبر دینے والے

یا تو آنحضرت ﷺ ہوں گے یا کوئی اہل کتاب، اہل کتاب تو ہو نہیں سکتے، کیونکہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ بنی اسرائیل کے قصص سے محترز ہے۔ پس لامحالہ تسلیم ہی کرنا پڑے گا کہ یہ قول حکماً آنحضرت ﷺ ہی کا قول مرفوع ہے، خواہ اس نے بلاواسطہ اسے سنا ہو یا بالواسطہ۔

مرفوع فعلی حکمی

اور حکماً حدیث فعلی مرفوع کی یہ مثال ہے کہ صحابی کوئی ایسا فعل کرے جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو، چونکہ اس میں اجتہاد کو دخل نہیں، اس لئے ماننا ہی پڑے گا کہ اس کا ثبوت صحابی کو آنحضرت ﷺ سے پہنچا ہوگا، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو نماز کسوف پڑھی تھی اس پر سے امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: نماز کسوف کی ہر ایک رکعت میں دو سے زائد رکوع ہیں۔

مرفوع تقریری حکمی

اور حکماً حدیث تقریری مرفوع کی یہ مثال ہے کہ صحابی کہے: "انهم كانوا يفعلون في زمان النبي صلى الله عليه وسلم كذا" یہ بھی حکماً مرفوع ہی ہے، اس لئے کہ چونکہ صحابہ کو دینی امور کی آنحضرت ﷺ سے تحقیق کرنے کا نہایت شغف تھا، اس لئے ممکن نہیں کہ آپ کو اطلاع کئے بغیر انہوں نے اس فعل کو کیا ہو، علاوہ اس کے چونکہ وہ زمانہ وحی کا زمانہ تھا، اس لئے اگر وہ فعل ناجائز ہوتا تو ممکن نہیں کہ صحابہ اس کو ہمیشہ کریں اور بذریعہ وحی روکے نہ جائیں، چنانچہ جواز عزل پر جابر بن عبداللہ وابوسعید رضی اللہ عنہما نے یہی حجت پیش کی تھی کہ صحابہ اسے کرتے رہے اور قرآن مجید نازل ہوتا تھا، پس اگر یہ ممنوع ہوتا تو ضرور قرآن انہیں روک دیتا۔

اگر بجائے ان الفاظ کے کہ جن میں آنحضرت ﷺ کی جانب نسبت صریح ہوتی ہے ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں کہ جن میں آپ کی جانب کنایۃً نسبت کی گئی ہو تو یہ بھی حکماً مرفوع ہی ہے، چنانچہ صحابی سے تابعی نقل کرکے کہے: ''یَرفع الحدیث او یَروِیه او ینمیه او روایةً او یُبلّغ به او رواه''۔

الفاظ کنائی

کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ صحابی قول کو ذکر کرکے قائل کو جس سے آنحضرت ﷺ مراد ہوتے ہیں حذف کردیتے ہیں، چنانچہ قول ابن سرین رحمہ اللہ ''عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: قال: تقاتلون قومًا'' الحدیث، خطیب کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خاص اہل بصرہ کی اصطلاح ہے۔

من السنة كذا

جو الفاظ محتمل رفع ہیں ان میں سے قول صحابی ''من السنة كذا'' بھی ہے۔

اکثر کا قول ہے کہ: یہ بھی حکماً مرفوع ہے، گو علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے اس کے متعلق اتفاق کو نقل کیا ہے، اور نیز کہا ہے کہ: اگر غیر صحابی نے ''من السنة كذا'' کہا تو یہ بھی حکماً مرفوع ہی ہے، بشرطیکہ اس کا انتساب غیر کی جانب نہ کیا گیا ہو، چنانچہ ''سنة العمرین'' میں حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی جانب کیا گیا ہے، مگر علامہ نے جو اتفاق نقل کیا ہے اس میں اشتباہ ہے، کیونکہ خود امام شافعی رحمہ اللہ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔

اور ابوبکر صیرفی شافعی، ابوبکر رازی حنفی اور ابن حزم ظاہری کا تو مذہب ہے کہ یہ غیر مرفوع ہے، ان کی یہ حجت ہے کہ سنت میں آنحضرت ﷺ کی سنت اور غیر کی سنت دونوں

کا احتمال ہے، پس دونوں میں سے ایک کو مراد لینا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ سنت سے مراد کامل سنت ہے، اور کامل سنت آنحضرت ﷺ کی سنت ہے، پس اطلاق سنت سے غیر کی سنت مراد لینا یہ بعید ہے، چنانچہ ''صحیح بخاری'' میں حدیث: ''عن ابن شہاب عن سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ'' میں مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حجاج بن یوسف سے کہا کہ: اگر تو سنت کی خواہش کرتا ہے تو جلدی نماز پڑھ لیا کر۔

ابن شہاب رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: میں نے سالم سے پوچھا کہ: کیا آنحضرت ﷺ جلدی نماز پڑھتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ: سنت سے صحابہ آنحضرت ﷺ ہی کی سنت مراد لیتے تھے۔ سالم رحمہ اللہ نے جو مدینہ کے فقہائے سبعہ کے ایک رکن اور حفاظ تابعین کے ایک جزو تھے' صحابہ سے نقل کر کے ثابت کر دیا کہ صحابہ جب مطلقاً سنت بولتے تھے تو اس سے ان کی مراد آنحضرت ﷺ ہی کی سنت ہوتی تھی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

باقی بعض کا یہ قول کہ جب سنت سے مراد حدیث مرفوع ہی تھی تو پھر بجائے 'من السنة' کے 'قال رسول الله'' کیوں نہ کہا گیا۔؟ اس کا جواب یہ ہے کہ: 'قال رسول الله'' کہنے میں چونکہ رفع کا یقین ثابت ہوتا تھا، اس لئے احتیاطاً ''من السنة'' کہا گیا، چنانچہ صحیحین میں حدیث ابی قلابۃ: ''عن انسٍ رضی الله عنه : من السّنة اِذَا تزوَّجَ الْبِكْرَ عَلَى الثَّيِّب اَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا'' میں ہے کہ ابو قلابہ نے کہا کہ: اگر میں یوں کہتا کہ انس رضی اللہ عنہ نے اسے آنحضرت ﷺ تک مرفوع کر دیا ہے تو میں کاذب نہ ہوتا، کیونکہ سنت بمعنی رفع ہی کے ہے، مگر میں نے نہ کہا، اس لئے کہ جس لفظ سے صحابی نے حدیث بیان کی ہے اسی لفظ

سے بیان کرنا افضل ہے۔

امرنا بکذا ، کنا نفعل کذا ، طاعة لله ورسوله

نیز از قبیل الفاظ محتملہ قول صحابی: ” امرنا بکذا “ یا ” نُهینا عَنْ کذَا “ ہے، اکثر کے نزدیک یہ بھی حکماً مرفوع ہے، اس لئے کہ امرونہی کا تعلق بظاہر صاحب امرونہی سے ہے، اور صاحب امرونہی آنحضرت ﷺ ہیں، گومخالفین نے اس پر یہ نکتہ چینی کی ہے کہ احتمال ہے کہ امر سے مراد قرآن مجید یا اجماع یا بعض خلفا کا امر ہو، مگر اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ: اصل احادیث میں آنحضرت ﷺ کا امر ہے، اور دوسروں کے امر کا چونکہ ایک مرجوح احتمال ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، علاوہ اس کے اگر کوئی شخص کسی رئیس کے زیر اطاعت ہو اور کسی سے ” امرت “ کہے تو اس امر سے اس رئیس کا امر مراد لیا جاتا ہے۔ اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ احتمال ہے کہ صحابی نے جس کو امر گمان کرلیا، وہ حقیقت میں امر نہ ہو، تو کہا جائے گا کہ یہ احتمال ” امرنا “ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ” امرنا رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم بكذا “ میں بھی پیدا ہوسکتا ہے، اور صحابی چونکہ عادل ماہر زبان ہے اس لئے بوجہ ضعف اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، پس صورت اول میں بھی اس کا اعتبار نہ ہونا چاہئے۔

نیز از قبیل الفاظ محتملہ قول صحابی ” کنا نفعل کذا “ ہے، یہ بھی بدلیل سابق حکماً مرفوع ہے۔

نیز از قبیل الفاظ محتملہ کسی مخصوص فعل پر صحابی کا بایں طور حکم کرنا کہ: ” انه طَاعَةٌ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهِ “ یا ” مَعْصِيَةٌ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِه “ چنانچہ قول عمار: ” مَنْ صام اليوم الذی يشک فيه فقد عصٰى اَبَا القَاسِمِ صلى الله عليه وسلم “ یہ بھی حکماً مرفوع ہی ہے، اس لئے کہ بظاہر معلوم

ہوتا ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ سے ماخوذ ہے۔

خبر موقوف

اگر اسناد صحابی پر جا کے منتہی ہو اور اس بات کی مقتضی ہو کہ جو شئی اس کے بعد منقول ہے وہ قول یا فعل یا تقریر صحابی کی ہے تو اسے خبر موقوف کہا جاتا ہے۔[۱]

گو مرفوع کے جتنے اقسام تھے اتنے تو موقوف کے نہیں ہو سکتے، کیونکہ تابعی کا امور ماضیہ یا مستقبلہ کی جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو یا کسی فعل کے مخصوص ثواب یا عقاب کی بلا نقل از اہل کتاب خبر دینا یہ از قبیل موقوف نہیں، بلکہ مرفوع ہے، تاہم اتنا ضرور ہے کہ اکثر اقسام میں اس کے ساتھ شریک ہے۔

خبر مقطوع

اگر اسناد تابعی یا تبع تابعی یا اس کے ماتحت پر منتہی ہو اور اس بات کی مقتضی ہو کہ جو شئی اس کے بعد منقول ہے وہ قول یا فعل یا تقریر تابعی یا اس کے ماتحت کی ہے، تو اسے مقطوع کہا جاتا ہے۔

مقطوع اور منقطع میں فرق

بنا بر اس کے مقطوع و منقطع میں فرق ثابت ہو گیا، کیونکہ اصطلاحاً مقطوع صفت متن

---

[۱]......موقوف: وقف سے ہے، جس کے معنی ہے ٹھہرنا یا چپ چاپ کھڑے ہونا۔ ابن منظور لکھتے ہیں: ''الوقف خلاف الجلوس'' یعنی وقوف بیٹھنے کی ضد ہے۔

[۲]......مقطوع: قطع سے ہے، جس کے معنی ہے کاٹنا یا جدا کرنا۔ ابن منظور لکھتے ہیں: ''القطع ابانة بعض اجزاء الجسم من بعض فصلا'' یعنی قطع کے معنی جسم کے بعض اجزاء کو دوسروں سے الگ کرنا'' والقطع والقطعية الهجران ضد الوصل'' یعنی قطع اور قطعیہ کے معنی جدائی کے ہیں جو جوڑنے کی ضد ہے۔

ہے، بخلاف منقطع کے کہ وہ صفت اسناد ہے، البتہ بعض نے بطور مجاز اصطلاحی ایک کا دوسرے پر اطلاق کر دیا۔

اثر اور مسند

اصطلاح میں موقوف ومقطوع کو اثر کہا جاتا ہے، اور مرفوع صحابی کو (جو ایسے اسناد سے ثابت ہو کہ بظاہر متصل ہے) مسند کہا جاتا ہے، بنابراس کے مرفوع تابعی یا ماتحت کو مسند نہیں کہا جائے گا، بلکہ مرفوع تابعی کو مرسل اور مرفوع ماتحت کو معضل یا معلق مثلاً کہا جائے گا، اسی طرح اس مرفوع کو بھی مسند نہیں کہا جائے گا جس کی سند میں بظاہر انقطاع ہو۔

(۱):...... مسند وہی مرفوع ہے جس کی سند میں یا تو ہر ایک وجہ سے اتصال ہو یا بظاہر اتصال ہو اور حقیقۃً اس میں احتمال انقطاع ہو، بنابراس کے وہ حدیث بھی مسند ہوگی، جس کی اسناد میں خفی انقطاع ہوتا ہے، چنانچہ مدلس کی مُعَنعَن اور اس معاصر کی معنعن جس کی اپنے مروی عنہ سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ ائمہ فن کا جنہوں نے مسانید کی تخریج کی ہے اس پر اتفاق ہے۔

(۲):...... حاکم نے مسند کی جو تعریف کی ہے، یہ تعریف اسی کے مطابق ہے۔ حاکم نے لکھا ہے کہ: مسند وہ ہے جسے محدث اپنے ایسے شیخ سے روایت کرے کہ بظاہر اس کو اس سے سماع حاصل ہو، اسی طرح اس کا شیخ بھی اپنے ایسے ہی شیخ سے روایت کرے یہاں تک کہ یہ سلسلہ آنحضرت ﷺ پر جا کے منتہی ہو۔

(۳):...... باقی خطیب نے جو تعریف کی ہے کہ مسند متصل کا نام ہے، بنابراس کے ان کے نزدیک موقوف بھی جو بہ سند متصل ثابت ہو مسند ہوگی، مگر اس میں کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ خطیب قائل ہیں کہ کبھی مسند کا اطلاق موقوف مذکورہ پر کیا جاتا ہے۔

(۴):.......البتہ علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ کی تعریف بعید معلوم ہوتی ہے، کیونکہ انہوں نے تعریف کی ہے کہ: مسند مرفوع کا نام ہے، چونکہ اس تعریف میں انہوں نے اسناد سے تعرض نہیں کیا کہ بظاہر اس میں اتصال ہونا چاہئے یا نہیں، اس لئے مرسل ومعضل ومنقطع پر بھی جبکہ مرفوع ہوں یہ تعریف صادق ہوگی، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تتمہ: صحابی وتابعی کی تعریف میں

صحابی وہ ہے: جس کو بحالت ایمان آنحضرت ﷺ سے شرف ملاقات حاصل ہو اور ایمان پر ہی فوت بھی ہو گیا ہو۔

ملاقات کے لئے گفتگو شرط نہیں، باہمی نشست یا رفتار سے یا ایک دوسرے کی جانب پہنچ جانے سے یا ایک دوسرے کو قصداً یا تبعاً دیکھ لینے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، گو بعض نے صحابی کی تعریف میں بجائے ملاقات لفظ رویت درج کر دیا ہے، مگر بنابراس کے ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ وغیرہ نابینا جو یقیناً صحابہ تھے' تعریف صحابی سے خارج ہو جائیں گے، البتہ صرف بحالت کفر جس کو آنحضرت ﷺ سے ملاقات ہوئی وہ صحابی نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح جس کتابی (اہل کتاب) کی آپ سے ملاقات تھی وہ بھی صحابی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کا ایمان آپ پر نہ تھا۔

اسی طرح وہ شخص بھی صحابی نہیں ہے جو بحالت ایمان آپ سے ملاقی ہوا، پھر مرتد ہو کے بحالت ارتداد ہی مر گیا، چنانچہ عبداللہ بن جحش اور ابن خطل، اور اگر مرتد ہو کر پھر ایمان لایا خواہ آپ کی زندگی میں یا آپ کے بعد اور بحالت ایمان فوت ہو گیا تو بقول اصح وہ صحابی ہے، گو بعد اس کے آپ سے ملاقات نہ بھی ہوئی ہو، چنانچہ اشعث بن قیس رضی اللہ عنہ' مرتد ہو گئے تھے، جب گرفتار کر کے صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پیش کئے

گئے تو ایمان لائے، حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے ان کے ایمان کو منظور کیا، اور اپنی بہن سے ان کا عقد کر دیا۔ اشعث رضی اللہ عنہ کو صحابہ کے سلسلہ میں ذکر کرنے سے کوئی محدث باز نہ رہا، اور مسانید وغیرہ میں ان کی احادیث کی تخریج کرنے میں کسی نے پہلو تہی نہیں کی۔

صحابہ میں تفاوت باعتبار مدت صحبت

اولا:...... گو شرف صحبت حاصل ہونے میں تمام صحابہ مساوی ہیں، تاہم مراتب میں تفاوت ہے، چنانچہ جو صحابہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ ساتھ رہے، آپ کے ساتھ غزوات میں شریک ہوئے، یا آپ کے زیر علم جام شہادت پلائے گئے، ان کو اس صحابی پر ترجیح ہے، جو نہ آنحضرت ﷺ کی صحبت میں رہا، نہ کسی معرکہ میں آپ کے ساتھ شریک ہوا، اور اس پر بھی جس کو آپ کے ساتھ قلیل گفتگو یا رفتار کا موقع ملا، یا دور سے یا بحالت طفولیت آپ کے دیدار کا شرف حاصل ہوا۔ البتہ شرف رویت چونکہ سب کو حاصل ہے، اس لئے تمام صحابہ سمجھے جاتے ہیں۔ باقی جس صحابی کو آپ سے سماع حاصل نہیں، اس کی حدیث گو بحیثیت روایت مرسل ہے، مگر اس کی مقبولیت پر اتفاق ہے۔

ثانیاً:...... صحابی کی شناخت کبھی تواتر یا شہرت اور کبھی کسی صحابی یا ثقہ تابعین کے بیان سے ہوتی ہے، اور کبھی خود صحابی کے دعوے سے بھی ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ دعوے ممکن ہوں، چونکہ صحابیت کا دعوی بمنزلہ دعوائے عدالت ہے، اور دعوائے عدالت سے عدالت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے ایک جماعت نے دعوائے صحابیت سے صحابیت کا ثبوت بھی مشکل خیال کیا ہے، اس پر غور کیا جائے۔

تعریف تابعی

بقول مختار تابعی وہ ہے: جس کو صحابی کی ملاقات حاصل ہو، اور بحالت ایمان مر بھی گیا ہو، اور اگر بیچ میں ردت طاری ہوگئی ہو تو بقول اصح یہ تابعیت کے منافی نہیں ہوسکتی۔

ملاقات کے یہاں بھی وہی معنی لئے جائیں گے جو صحابی کی تعریف میں لئے گئے، گو بعض کے نزدیک تابعی کے لئے شرط ہے کہ صحابی کی صحبت میں مدت تک رہا ہو، یا اس سے سماع حاصل ہو، یا بحالت تمییز (بلوغ) اس سے ملاقات کی ہو، مگر یہ قول مختار کے خلاف ہے۔

مخضرمین

صحابہ و تابعین کے درمیان ایک طبقہ مخضرمین کا ہے۔ مخضرمین وہ ہیں: جنہوں نے جاہلیت و اسلام دونوں کا زمانہ دیکھا، مگر آنحضرت ﷺ کی رویت سے ناکام رہے۔

یہ صحابہ ہیں یا تابعین؟ اس میں اختلاف ہے، صحیح قول یہی ہے کہ: یہ کبار تابعین میں سے ہیں، خواہ ان کا اسلام آنحضرت ﷺ کے عہد میں ثابت ہو یا بعد میں، البتہ اگر یہ حدیث ثابت ہو کہ شب اسراء (معراج) آنحضرت ﷺ پر تمام روئے زمین کے آدمیوں کا بھی انکشاف ہوا' اور تمام کو آپ نے ملاحظہ فرمایا' تو بنا بر اس کے جو لوگ اس وقت مؤمن تھے وہ صحابی ہوں گے، اس لئے کہ اگرچہ وہ آپ کی ملاقات سے محروم رہے، مگر آنحضرت ﷺ نے تو ان کا ملاحظہ فرمالیا۔

گو قاضی عیاض رحمہ اللہ وغیرہ نے دعوی کیا ہے کہ علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ کے نزدیک مخضرمین صحابہ میں داخل ہیں، مگر یہ مشتبہ ہے، کیونکہ خود علامہ نے اپنی کتاب ''استیعاب'' کے خطبے میں تصریح کردی ہے کہ مخضرمین کو صحابہ کے ساتھ میں نے اس لئے

نہیں ذکر کیا کہ وہ بھی صحابہ ہیں، بلکہ اس لئے کہ قرن اول میں جو مؤمن تھے سب کو یہ کتاب حاوی ہو۔

بیان اسناد

بحث اسناد:......اسناد کی دو قسمیں ہیں: (ا):علو مطلق، (۲): علو نسبی۔

علو مطلق، علو نسبی (اسناد عالی و نازل) عالی سند کا فائدہ

اگر ایک ہی حدیث کی متعدد اسنادیں آنحضرت ﷺ تک ثابت ہوں، مگر ان میں سے ایک اسناد کے رجال بہ نسبت دوسری اسانید کے تعداد میں کم ہوں، تو اسے علو مطلق اور مقابل کو نزول مطلق کہا جاتا ہے۔ پھر علو کے ساتھ صحت بھی موجود ہے تو نور علی نور، ورنہ صرف شرف علو حاصل ہوگا، بشرطیکہ موضوع نہ ہو۔

اور اگر ایسے امام حدیث تک (جس میں فقاہت' ضبط وتصنیف وغیرہ صفات مرجحہ موجود ہوں، چنانچہ شعبہ' مالک' ثوری' شافعی' بخاری ومسلم وغیرہم رحمہم اللہ) ایک ہی حدیث کی متعدد اسانید موجود ہوں، اور ایک اسناد کے رجال بہ نسبت دوسری اسانید کے تعداد میں کم ہوں تو اسے علو نسبی اور مقابل کو نزول نسبی کہا جاتا ہے۔

عالی اسناد حاصل کرنے کا متاخرین کو اس قدر شغف تھا کہ اس کی دھن میں جو امور اس سے بھی زیادہ اہم تھے، ان کو اکثر نے نظر انداز کر دیا تھا، وجہ اس کی یہ تھی کہ عالی اسناد اقرب الی الصحت قلیل الخطا ہوتی ہے، کیونکہ اسناد کے ہر ایک راوی میں احتمال خطا ہوتا ہے، بنا بر اس کے جس قدر روات زائد ہوں گے، اسی قدر احتمالات خطا زائد ہوں گے، اور جس قدر روات کم ہوں گے احتمالات بھی کم ہوں گے۔

تاہم نازل اسناد میں اگر کوئی ایسی خصوصیت ہے جو عالی میں نہیں مثلاً نازل کے رجال

بہ نسبت عالی کے وثوق یا حفظ یا فقاہت میں زائد ہوں یا نازل کا اتصال بہ نسبت عالی زیادہ ظاہر ہو تو بلاشبہ اس صورت میں نازل بہ نسبت عالی کے افضل ہوگی۔ گو بعض نے عموماً نازل کو ترجیح دی ہے، بایں دلیل کہ نازل کے چونکہ رجال زائد ہوتے ہیں، اس لئے ان کو غور پرداخت کرنے میں زیادہ کدوکاوش کرنی پڑے گی، اور جس قدر زیادہ کدوکاوش کی جائے گی اسی قدر ثواب بھی زیادہ ملے گا، مگر اس دلیل کو چونکہ تصحیح وتضعیف سے کچھ تعلق نہیں، اس لئے قابل اعتبار نہ ہوگی۔

علو نسبی کی اقسام: موافقت، بدل، مساوات، مصافحہ

پھر علو نسبی چند امور کو متضمن ہوتی ہے:

اول موافقت:......موافقت یہ ہے کہ: کسی مصنف کے شیخ تک ایسی اسناد چلا دینا جو مصنف کی اسناد کے جو مصنف تک پہنچتی ہے مغائر ومختلف ہو، اور تعداد رجال میں بھی اس کی اسناد سے کم ہو، مثلاً ایک حدیث کی اسناد بخاری تک پہنچی ہے اور بخاری نے قتیبہ سے اور قتیبہ نے مالک سے روایت کی، پس اگر اس اسناد سے حدیث مذکور روایت کی جائے گی تو قتیبہ تک اس کے آٹھ رجال ہوں گے، اور دوسری ایک اسناد جو اس اسناد کے مغائر ہے، اور ابوالعباس سراج تک پہنچی ہے، اور ابوالعباس نے قتیبہ سے روایت کی، پس اگر اس اسناد سے حدیث مذکور روایت کی جائے گی تو قتیبہ تک اس کے سات رجال ہوں گے، چونکہ اس اسناد کے رجال اول اسناد سے کم ہیں، اور یہ اسناد بخاری کی اسناد کے ساتھ قتیبہ میں جو بخاری کے شیخ ہیں جا کے مل گئی، اس لئے علاوہ علو کے اس اسناد میں موافقت بھی پائی جائے گی، جب یہ اسناد عالی ہوئی تو مقابل اسناد نازل ہوگی۔

دوم بدل:...... بدل یہ ہے کہ: کسی مصنف کے شیخ الشیخ تک ایسی اسناد ملا دینا جو مصنف کی

اسناد کے مغائر ہو اور تعداد رجال میں بھی اس سے کم ہو، مثلاً ایک اسناد ابوالعباس سراج تک پہنچی ہے اور ابوالعباس نے قعنبی سے جو بخاری کے شیخ الشیخ ہیں روایت کی، یہ اسناد بخاری کی اسناد کے ساتھ بخاری کے شیخ الشیخ میں جا کے مل گئی، چونکہ اس اسناد میں قتیبہ کے بدل میں قعنبی واقع ہیں، اس لئے علاوہ علو کے اس میں بدل بھی پایا جائے گا۔ جب یہ اسناد عالی ہوئی تو مقابل اسناد نازل ہوگی، گو موافقت و بدل کبھی بدون علو اسناد بھی پائے جاتے ہیں، مگر غالباً ان کا اعتبار اسی وقت کیا جاتا ہے کہ علو کے ساتھ مجتمع ہوں۔

سوم مساوات:......مساوات یہ ہے کہ: ایک حدیث ایک ایسی اسناد سے جو دوسری سے عالی تھی روایت کی گئی، تعداد رجال میں کسی مصنف کی اسناد کے ساتھ جو اسی حدیث کے لئے ہے مساوی ہو، چنانچہ ایک حدیث کو جس طرح نسائی نے ایک اسناد سے روایت کیا ہم نے بھی ایک عالی اسناد سے اس کو روایت کیا ہے اور جس طرح نسائی اور آنحضرت ﷺ کے درمیان گیارہ رجال ہیں اسی طرح ہمارے اور آنحضرت ﷺ کے درمیان گیارہ ہی رجال ہیں، چونکہ یہ اسناد نسائی کے اسناد کے ساتھ مساوی ہے، [1] اس لئے علاوہ علو اس میں مساوات بھی پائی گئی، جب یہ اسناد عالی ہوئی تو جس کے مقابل میں یہ عالی تھی وہ نازل ہوگی۔

چہارم مصافحہ:......مصافحہ یہ ہے کہ: ایک حدیث ایسی اسناد سے جو دوسرے سے عالی تھی روایت کی گئی جو کسی مصنف کے شاگرد کی اسناد کے ساتھ تعداد رجال میں مساوی ہو، چنانچہ ایک عالی اسناد نسائی کے شاگرد کی اسناد کے ساتھ تعداد رجال میں مساوی ہو، چونکہ بوقت

[1]......امام نسائی رحمہ اللہ نے " قل ھو اللہ احد " کی فضیلت میں ایک حدیث دس وسائط سے روایت کی ہے، (ص۱۵۵ ج۱) یہ روایت " الحدیث العشاری " کہلاتی ہے۔ صحاح ستہ میں یہ سب سے لمبی اسناد ہے، اتنے وسائط کی سند صحاح ستہ میں اور کوئی نہیں۔

ملاقات مصافحہ کیا جاتا ہے اور اس صورت میں چونکہ ہم نے بھی گویا نسائی سے ملاقات کر کے مصافحہ کرلیا، اس لئے اس کا نام مصافحہ رکھا گیا، جب یہ اسناد عالی ہوئی تو جس کے مقابل میں یہ عالی تھی وہ نازل ہوگی۔ گو بعض کا خیال ہے کہ ہر ایک عالی کے مقابل میں نازل نہیں ہوتی، مگر ہمارے بیان سے ثابت ہوا کہ ہر ایک عالی کے مقابل میں نازل ضروری ہے۔

بیان روایت

اگر راوی اور اس کا مروی عنہ دونوں عمر میں یا معین مشائخ سے روایت کرنے میں یا اور کسی امر متعلق بالروایت میں شریک ہوں، تو راوی جو روایت اس مروی عنہ سے کرے گا اسے روایت الاقران کہا جاتا ہے، کیونکہ راوی مروی عنہ کا قرین وہمسر ہے۔

مُدَبّجُ

اور اگر دو شخص ہمسر تھے اور ہر ایک نے دوسرے سے روایت کی تو ہر ایک کی روایت کو مدبج کہا جاتا ہے،[۱] بنابراس کے مدبج خاص اور روایت الاقران عام ہوئی، کیونکہ ہر ایک مدبج ضرور روایت الاقران ہوگی، اور روایت الاقران کے متعلق ابو شیخ صفہانی نے اور مدبج کے متعلق دارقطنی نے کتابیں لکھی ہیں۔[۲]

جب شیخ اپنے شاگرد سے روایت کرے تو گو اس صورت میں بھی ہر ایک دوسرے سے

۱......مُدَبّجُ: مشتق ہے ''دِيبَاجَتَيِ الْوَجه'' سے، جس کے معنی ہیں چہرے کے دونوں رخسار، چونکہ اس قسم میں ہر قرین دوسرے قرین سے روایت کرتا ہے، اس لئے اس کو مدبج کہتے ہیں۔

۲......ابو شیخ اصفہانی (م: ۳۶۹ھ) کی کتاب کا نام ہے: ''کتاب المدبج'' اور دارقطنی کی کتاب کا نام ہے: ''ذکر روایة الاقران''۔

روایت کرتا ہے، تاہم اس کو مدبج کہنا غور طلب ہے، بظاہر یہ مدبج نہیں ہوسکتی، کیونکہ مدبج میں ہمسری شرط ہے، اور شاگرد شیخ کا ہمسر نہیں ہوتا، بلکہ اسے روایت الاکابر عن الاصاغر کہا جائے گا۔

روایت الاکابر عن الاصاغر

اگر راوی ایسے شخص سے روایت کرے جو سن میں یا معین مشائخ سے روایت کرنے میں یا ضبط وغیرہ امور روایت میں اس سے کمتر ہو تو اسے روایۂ الاکابر عن الاصاغر کہا جاتا ہے۔ باپ کی روایت بیٹے سے اور صحابہ کی تابعین سے اور شیخ کی شاگرد سے اسی قبیل سے ہے۔

روایۃ الآباء عن الابناء کے متعلق خطیب نے ایک کتاب لکھی ہے، اور روایت الصحابہ عن التابعین کے متعلق بھی ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، باقی روایت الاصاغر عن الاکابر یہ بکثرت ہے، اور غالباً یہی طریق روایت بھی ہے، روایت راوی عن ابیہ عن جدہ بھی از قبیل روایت الاصاغر عن الاکابر ہی ہے، اس کے متعلق متاخرین میں سے حافظ صلاح الدین علائی رحمہ اللہ نے ایک ضخیم کتاب لکھی ہے، حافظ نے اس کے دو حصے کردیئے، ایک میں وہ ہے جس میں ''جدہ'' کی ضمیر راوی کی طرف راجع ہے، اور دوسرے میں وہ ہے جس میں ضمیر ''جدہ'' کی ''ابیہ'' کی طرف راجع ہے، پھر اس کی تحقیق کرکے ہر ایک کے متعلق اپنی مرویات سے حدیثیں بیان کی، پھر حافظ کی کتاب کی میں نے تلخیص کرکے اس میں بہت سے تراجم میں نے اضافہ کردیئے، جس اسناد میں طولانی سلسلہ روایت الابناء عن الآباء موجود ہے یہ سلسلہ زائد سے زائد چودہ تک پایا جاتا ہے۔[۱]

---

[۱]......اس کتاب کا نام ہے: ''علم الوشی اختصار کتاب الوشی المعلم''۔

یہ اقسام روایت جو بیان کی گئیں ان کی شناخت سے یہ غرض ہے کہ رواۃ کے مراتب ممتاز کر کے ہر ایک اپنے اپنے مرتبہ میں رکھا جائے۔

روایت سابق ولاحق

اگر دو راوی ایک شیخ سے روایت کرنے میں شریک ہوں اور ایک دوسرے کے قبل مر گیا ہو، تو قبل مرنے والے کی روایت کو روایت سابق، اور مقابل کی روایت کو روایت لاحق کہا جاتا ہے۔

میری دانست میں ایسے دو راویوں میں بنظر زائد سے زائد ڈیڑ سو سال کا فاصلہ ثابت ہے، چنانچہ حافظ سلفی [۱] ان سے ابوعلی بردانی نے جو سلفی کے شیخ بھی ہوتے ہیں' سماع کر کے ان سے روایت کی، اور اوائل ۵۰۰ھ میں گذر گئے اور سب سے اخیر سلفی سے ان کے پوتے ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن مکی نے سماع کر کے ان سے روایت کی اور ۶۵۰ھ میں گذر گئے، بنابراس کے ابوعلی اور ابوالقاسم کی وفات کے درمیان ڈیڑھ سو سال کا فاصلہ ثابت ہوتا ہے، سلفی سے آ کے بخاری کے شاگرد ابوالعباس سراج گذرے، امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے کتنی ایک روایتیں کی ہیں، اور بخاری کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی، اور سب سے اخیر سراج سے ابوالحسین خفاف نے حدیث سماع کر کے روایت کی ہے اور خفاف کی وفات ۳۹۳ھ میں ہوئی، بنابراس کے امام بخاری و خفاف کی وفات کے درمیان ایک سو سینتیس سال کا فاصلہ ہوتا ہے۔

غالباً اس کا یہ سبب ہے کہ شیخ جس سے دونوں راویوں نے حدیث سنی ایک راوی کے گذرنے کے بعد بھی ایک عرصہ بعید تک زندہ رہے، پھر شیخ کی اخیر عمر میں دوسرا راوی جو کم

[۱]...... سِلَفِی: ان کے جد امجد سِلَفَه کی طرف نسبت ہے۔ سِلَفَه کے لغوی معنی ہے: ہونٹ کٹا۔

عمر ہواس سے حدیث سن کے مدت مدید تک زندہ رہے، بنابراس کے دونوں کی وفات میں بہت بڑا فاصلہ واقع ہوگا، واللہ الموفق۔

دو شیخوں کا ہم نام وہم صفت ہونا

اگرایک راوی دو شخصوں سے روایت کرتا ہواور دونوں کے باپ بھی اور دادا بھی ہم نام ہوں، اور دونوں کی نسبت بھی ایک ہی ہو، اور دوسری کسی صفت سے بھی دونوں میں امتیاز نہ ہوتا ہو، تو دونوں میں سے ایک کی تعیین اختصاص سے کی جائے گی، یعنی راوی کو جس کے ساتھ ملازمت یا ہم وطنی وغیرہ کی خصوصیت ہوگی وہی مراد لیا جائے گا، اور اگر خصوصیت بھی مساوی یا غیر معلوم ہوتو پھر قرینہ وظن غالب سے کام لیا جائے گا۔

عدم امتیاز کا اثر روایت پراس وقت ہوگا جبکہ دونوں میں سے ایک ثقہ ہواور دوسرا غیر ثقہ، باقی اگر دونوں ثقہ ہیں تو پھر کوئی مضرت نہیں، چنانچہ "صحیح بخاری" میں روایت "بخاری عن احمد عن ابن وھب" چونکہ احمد غیر منسوب ہے، اس لئے مراد اس سے یا تو احمد بن صالح ہے یا احمد بن عیسیٰ، اور چونکہ دونوں ثقہ ہیں، اس لئے عدم امتیاز مضر نہ ہوگا، اسی طرح روایت "بخاری عن محمد عن اھل العراق" یہ محمد بھی چونکہ غیر منسوب ہے، اس لئے اس سے مراد یا تو محمد بن سلام ہے یا محمد بن یحیٰ ذہلی، یہ دونوں بھی چونکہ ثقہ ہیں، اس لئے عدم امتیاز مضر ثابت نہ ہوگا۔ اس مبحث کو "مقدمۂ شرح بخاری" میں میں نے بالاستیعاب بیان کردیا ہے۔

شیخ کا انکار کرنا

اگر راوی نے ایک حدیث شیخ سے روایت کی اور شیخ انکار کرتا ہے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی، تو یہ انکار اگر بطور تیقن ہے، مثلاً کہا: "کَذبَ عَلَيَّ" یا "مَارَوَيتُ لَهٗ هٰذَا" یا مانند

اس کے، تو یہ حدیث مردود سمجھی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں لاعلی التعیین شیخ و راوی میں سے ایک ضرور کاذب ہوگا، اور اگر یہ انکار بطور شک ہے، مثلاً کہا: " لاَ اَذْكُرُ هٰذا "یا" لاَ اَعْرِفُهٗ "، تو بقول اصح یہ حدیث مقبول ہوگی، اور شیخ کا یہ قول نسیان پر محمول ہوگا۔

البتہ بعض کا قول ہے کہ اس صورت میں بھی حدیث غیر مقبول ہوگی، اس لئے کہ اثبات حدیث میں شیخ اصل اور راوی فرع ہے، جب تک اصل حدیث کو ثابت نہ کرے گا فرع ثابت نہیں کرسکتا۔ اسی طرح عدم اثبات میں بھی راوی شیخ کا تابع ہوگا، جب شیخ اس کو ثابت نہیں کرتا تو راوی کیونکر اس کو ثابت کرے گا؟ مگر یہ استدلال مخدوش ہے، کیونکہ راوی کی عدالت مقتضی ہے کہ اس روایت میں وہ سچا ہے، اور اس کی روایت یقینی ہے، باقی شیخ کا لاعلمی ظاہر کرنا یہ اس کے تیقن کے منافی نہیں ہے، جب منافات ثابت نہ ہوئی تو یقین کو شک پر ترجیح دی جائے گی، باقی اس مسئلہ کو شہادت علی الشہادت پر قیاس کرنا (کہ جس طرح اصل شاہد اگر شہادت سے لاعلمی ظاہر کرے تو فرع کی شہادت غیر مقبول ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی اصل کے لاعلمی ظاہر کرنے سے فرع کی روایت غیر مقبول ہونی چاہئے) یہ قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ شہادت میں اصل کی شہادت پر قدرت ہوتے ہوئے فرع کی شہادت قبول نہیں کی جاسکتی، بخلاف روایت کے۔

اس مبحث کے متعلق دارقطنی نے ایک کتاب مسمی "مَن حَدَّث و نَسِی"، لکھی ہے، اس کتاب میں صحیح قول کی تائید کی گئی ہے، اس لئے کہ اس میں بہت سے ایسے مشائخ کا ذکر ہے جنہوں نے حدیثیں روایت کی ہیں، اور جب ان کے سامنے پیش کی گئی تو انہوں نے لاعلمی ظاہر کی، چونکہ ان کو اپنے تلامذہ پر کامل وثوق تھا، اس لئے پھر ان احادیث کو انہوں نے ان سے بایں الفاظ روایت کیا کہ ان احادیث کو ہم ان سے اس لئے روایت کرتے

ہیں کہ وہ قائل ہیں کہ ہم نے انہیں یہ حدیثیں روایت کی ہیں، چنانچہ حدیث " سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة مرفوعًا فى قصة الشاهد واليمين " عبدالعزیز بن محمد دراوردی کہتے ہیں کہ: یہ حدیث مجھے ربیعہ بن عبدالرحمٰن نے سہیل سے روایت کی، جب سہیل سے میری ملاقات ہوئی تو ان سے میں نے اس حدیث کے متعلق سوال کیا، جواب دیا کہ: مجھے یاد نہیں، تب میں نے سہیل سے کہا کہ: یہ حدیث ربیعہ نے مجھے تم سے روایت کی ہے، اس وقت سے سہیل اس حدیث کو یوں روایت کرتے رہے کہ: ربیعہ نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی اور ربیعہ مجھے روایت کرتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث ان کو اپنے باپ سے روایت کی ہے، اس کے علاوہ اور بھی بکثرت اس کی نظائر موجود ہیں۔

حدیث مسلسل

اگر ایک اسناد کے تمام روات نے ایک ہی لفظ سے مثلاً ''سَمِعْت'' سے یا ''حَدَّثَنَا'' سے ایک حدیث روایت کی۔

یا سب کے سب ایک قول پر متفق ہو گئے، مثلاً سب نے کہا: ''سَمِعْتُ فلاناً يقول اَشْهَدُ بِاللّٰه لَقَدْ حَدَّثَنِى فلانٌ''

یا کسی فعل پر متفق ہو گئے مثلاً سب نے کہا ''حَدَّثَنَا فلانٌ وَقَدْ شَبَّكَ بِيَدِى'' یا قول و فعل دونوں پر متفق ہو گئے، مثلاً سب نے کہا ''حَدَّثَنِى فلانٌ وَهُوَ اٰخِذٌ بِلِحْيَتِهٖ قال اٰمَنْتُ بِالقدر'' تو اس اسناد کو مسلسل کہا جاتا ہے۔

تسلسل درحقیقت اسناد کی صفت ہے، کبھی تسلسل اسناد کے اکثر حصے میں ہوتا ہے، چنانچہ حدیث مسلسل بالاولیت، اس میں تسلسل صرف سفیان تک ہے، اس کے اوپر نہیں، باقی جس نے اس میں اخیر تک تسلسل مانا ہے یہ توہم پر مبنی ہے۔

الفاظ ادائے حدیث

الفاظ ادا کے آٹھ مراتب قرار دیئے گئے ہیں:

(۱):......سَمِعتُ وَحَدَّثَنِی۔

(۲):......اَخبَرَنِیْ وَ قَرَأْتُ عَلَیهِ۔

(۳):...... قرأَ علیهِ واَنااَسمَعُ۔

(۴):......اَنبأنِیُ ۔

(۵):......نَاوَلَنِیْ ۔

(۶):......شَافَهَنِیْ بِالْاِجَازَةِ ۔

(۷):...... کَتَبَ اِلَیَّ بِالْاِجَازَةِ۔

(۸):......عَنْ وَغَیرِہٖ۔

یعنی وہ الفاظ جن میں احتمال سماع وعدم سماع واجازت ہو، مثلاً ''قَالَ وَ ذَکَرَ وَ رَوَی'' ''سَمِعتُ و حَدَّثَنی'':......اس راوی کے لئے موضوع ہے، جس نے تنہا شیخ کی زبانی حدیث سنی ہو، باقی شیخ کی زبانی حدیث سننے کو تحدیث کے ساتھ مخصوص کرنا گو یہ اصطلاحاً شائع ہے ورنہ لغۃً تحدیث واخبار میں کچھ بھی فرق نہیں ہے، اور اگر کسی نے یہ ادعا کیا تو تحکم ہوگا، البتہ چونکہ یہ فرق اصطلاحاً متعارف ہے، اس لئے تخصیص حقیقت عرفی ہوگی، اور حقیقت عرفی لغوی پر مقدم سمجھی جاتی ہے۔

علاوہ اس کے اس اصطلاح کا تعارف صرف مشارقہ اور ان کے متبعین میں پایا جاتا ہے، باقی مغاربہ میں چونکہ اس اصطلاح کا تعارف نہیں، اس لئے ان کے نزدیک تحدیث واخبار میں کچھ فرق نہ ہوگا۔

جب راوی ''حدثنا فلان '' یا ''سمعنا فلاناً یقول '' بصیغہ متکلم مع الغیر کہے تو مراد اس سے یہ ہے کہ راوی نے غیر کے ساتھ مل کے حدیث سنی ہے، تاہم اگر نون عظمت کے لئے ہے تو اس سے مراد صرف راوی ہی ہوگا، مگر یہ کم آتا ہے۔

تمام الفاظ ادا سے لفظ '' سمعت '' قائل کی سماعت ثابت کرنے کے لئے نہایت صریح ہے، یہاں تک کہ ''حدثنی '' سے بھی، کیونکہ اس میں احتمال واسطہ کا نہیں نکل سکتا، بخلاف ''حدثنی ''وغیرہ کے علاوہ اس کے ''حدثنی ' کا اطلاق کبھی ایسی اجازت پر بھی کیا جاتا ہے، جس میں تدلیس ہوتی ہے، بخلاف ''سمعت '' کے، پھر تمام الفاظ ادا میں سے اس کا رتبہ ارفع ہے جو شیخ کے تلفظ اور راوی کے سماع وکتابت پر دلالت کرے، اس لئے کہ اس میں تحفظ وضبط زیادہ ہوتا ہے، اصطلاحاً اسے املاء کہا جاتا ہے۔

اَخْبَرَنِی :.......بمنزلہ '' قَرأتُ عَلَیْهِ '' ہے، یہ اس راوی کے لئے موضوع ہے جس نے تنہا شیخ کے سامنے پڑھا ہو، اور ''اخبرنا وقرأنا علیه '' بمنز لہ '' قُرِأ علَیْهِ وَاَنَا اَسْمَعُ '' ہے، یہ ان رواۃ کے لئے موضوع ہے کہ شیخ کے سامنے ایک نے پڑھا اور باقی نے سنا ہو، گو ''اخبرنی ''میں عدم قرأت راوی کا احتمال نہیں رہتا ہے، مگر جو راوی شیخ کے سامنے قراءت کرے اس کو قراءت علیہ کے ساتھ اپنی قرأت کو تعبیر کرنا بہ نسبت ''اخبرنی '' کے افضل ہے، اس لئے کہ قرأت کی صراحت جس قدر اس میں ہے ''اخبرنی ''میں نہیں پائی جاتی۔

تنبیہ:...... جمہور کے نزدیک شیخ سے حدیث حاصل کرنے کا یہ بھی ایک طریق ہے کہ شیخ کے سامنے قرأت کی جائے۔ گو بعض اہل عراق نے اس کا انکار کیا ہے، مگر چونکہ یہ انکار مستبعد تھا، اس لئے امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ اہل مدینہ نے اس پر سخت ناراضگی ظاہر کی، یہاں تک کہ بعض نے اس قدر مبالغہ کیا کہ سماع پر بھی قرأت کو ترجیح دے دی۔

امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ ایک فریق کا یہ مسلک ہے کہ قرأت وسماع دونوں صحت و قوت میں مساوی ہیں، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اوائل صحیح میں چند ائمہ حدیث سے اس قول کو نقل بھی کیا، واللہ اعلم۔

اَنْبَـأَ: ...... لغت واصطلاح متقدین میں بمنزلہ ''اخبـر'' سمجھا جاتا ہے، البتہ متاخرین کی عرف میں ''عن'' کی طرح اجازت کے لئے بھی آتا ہے۔

معنعن

جو راوی شیخ کا معاصر ہو اور بلفظ عن شیخ سے روایت کرے اس کی روایت سماع پر محمول ہوگی، بشرطیکہ مدلس نہ ہو ورنہ نہیں، اور اگر راوی اس کا معاصر نہ ہو تو اس کی روایت مرسل یا منقطع سمجھی جائے گی۔

بعض کے نزدیک بلفظ عن معاصر کی روایت اس شرط پر سماع پر حمل کی جائے گی کہ دونوں کی ایک بار بھی ملاقات ثابت ہو تا کہ بلفظ عن روایت کرنے میں مرسل خفی کا جو احتمال ہے وہ رفع ہو جائے۔ علی بن مدینی وامام بخاری رحمہما اللہ وغیرہ نقادفن کا یہی مذہب ہے، اور میرے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔

اجازت بالمشافہ اور اجازت بالمکاتبہ

اگر شیخ نے کسی کو مخصوص حدیث اپنے سے روایت کرنے کی زبانی اجازت دے دی تو اسے مجازاً اجازت بالمشافہ کہا جاتا ہے، حقیقی مشافہہ یہی ہے کہ حدیث کو سنا کے یا پڑھا کے اجازت دی جائے۔

اور اگر شیخ نے کسی کو حدیث روایت کرنے کی مکتوبی اجازت دے دی تو اسے مجازا اجازت بالمکاتبہ کہا جاتا ہے، اس قسم کی اجازت اکثر متاخرین کی عبارت میں پائی جاتی

ہے، بخلاف متقدمین کے کہ ان کے نزدیک اس پر اطلاق مکاتبہ کا نہیں کیا جاسکتا، ان کے نزدیک مکاتبہ یہ ہے کہ شیخ باجازت یا بلا اجازت روایت حدیث کو طالب کی طرف لکھ بھیجے۔

مناولہ

اگر شیخ اپنا اصلی نسخہ یا اس کی نقل طالب کو دے دے، یا طالب کے پاس جو اصلی نسخہ شیخ کا ہو اسے لے کر طالب کو دے دے، تو اسے مناولہ کہا جاتا ہے۔ مناولہ سے روایت کرنے کے لئے دو شرطیں ہونی چاہئیں:

اول:...... یہ کہ نسخے کو دیتے وقت شیخ طالب کو کہے کہ: فلاں شخص سے یہ میری روایت ہے تم مجھ سے اس کی روایت کرو۔

دوم:...... یہ کہ شیخ طالب کو اس نسخہ کا مالک بنادے، یا عاریۃً دے تاکہ نقل کرکے اس کا مقابلہ کرلے، ورنہ اگر دے کے فوراً واپس کرلیا تو پھر اس میں کوئی مزیت نہ رہے گی، تاہم اجازت معینہ پر اس کو ترجیح ہوگی۔

اجازت معینہ یہ ہے کہ شیخ کسی کتاب معین غیر حاضر کی نسبت طالب کو کہے کہ: مجھ سے تم اس کی روایت کرو، اور روایت کا جو طریقہ ہے اسے بتادے، جس مناولہ کے ساتھ روایت کی اجازت نہ ہو جمہور کے نزدیک اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ اور جو لوگ اس کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس کو ایک شہر سے دوسرے شہر کو جو کتاب کسی کی جانب بھیجی جاتی ہے اس کے قائم مقام سمجھتے ہیں، اگر کوئی کتاب بلا اجازت روایت کسی شہر کو کسی کی طرف بھیجی گئی تو ایک فریق محدثین نے اس سے روایت کرنا صحیح سمجھا ہے، اس لئے کہ بھیجنا خود اجازت کا قرینہ ہے، میری دانست میں بلا اجازت روایت شیخ کا طالب کو کوئی کتاب دینا اور اس کی

جانب دوسرے شہر کو کتاب بھیجنا ان دونوں صورتوں میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ الحاصل اگر مناولہ کے ساتھ مقدم الذکر دونوں شرطیں پائی گئیں تو جمیع اقسام اجازت پر اس کو مزیت ثابت ہوگی۔

وِجادہ

اگر طالب کو کوئی ایسی کتاب کہیں سے مل گئی جس کا کاتب کوئی معلوم محدث ہو تو اسے وجادہ کہا جاتا ہے۔ جب تک کہ کاتب کی اجازتِ روایت نہ ہو تب تک ''اَخبرنی فلانٌ'' کہہ کے طالب اس سے روایت نہیں کرسکتا، البتہ وجدت بخط فلان کہہ سکتا ہے، اور جس نے یہ جائز رکھا ہے یہ اس کی غلطی ہے۔

وصیت بالکتاب

اگر کسی محدث نے بوقت وفات یا سفر وصیت کی کہ میری یہ کتاب یا کتب فلاں شخص کو دی جائیں، تو اسے وصیت بالکتاب کہا جاتا ہے۔ گو متقدمین سے ایک فریق نے صرف وصیت سے موصی لہ کے لئے ان کتابوں سے روایت کرنا جائز رکھا ہے، مگر جمہور کے نزدیک تاوقتیکہ اجازت روایت نہ ہو وہ اس سے روایت نہیں کرسکتا۔

اِعلام

اگر طالب کو شیخ کہے کہ: فلاں شخص سے میں فلاں کتاب روایت کرتا ہوں تو اسے اعلام کہا جاتا ہے، اس صورت میں بھی طالب بلا اجازت روایت اس کتاب سے روایت نہیں کرسکتا۔

اگر شیخ نے کہا کہ: تمام مسلمانوں کو یا جو میری زندگی میں موجود ہیں ان کو یا فلاں اقلیم

والوں کو میں نے اجازت دی تو اسے اجازت عام کہا جاتا ہے، اس اجازت سے اگر کوئی اس سے روایت کرے تو بقول اصح ناجائز ہے، البتہ اگر اس نے یوں کہا ہو کہ: میں نے فلاں شہر والوں کو اجازت دی تو چونکہ اس میں ایک قسم کا انحصار ہوتا ہے، اس لئے اس پر سے شہر والوں کا اس سے روایت کرنا قریب الی الصحۃ ہوسکتا ہے۔

اجازت مجہول

اگر شیخ نے کہا کہ: ایک آدمی کو یا عبداللہ کو میں نے اجازت دی، تو یہ اجازت مجہول ہے، اس پر سے روایت کرنا بقول اصح ناجائز ہے۔

اسی طرح اگر کہا کہ: فلاں شخص کا جو لڑکا پیدا ہوگا اس کو میں نے اجازت دی تو اس پر سے بھی روایت کرنا بقول اصح ناجائز ہے۔ گو بعض کا قول ہے کہ اگر یوں کہا کہ: تجھ کو اور تیرے لڑکے پیدا ہونے والے کو میں نے اجازت دی تو اس پر سے وہ لڑکا بعد پیدا ہونے کے اس سے روایت کرسکتا ہے، مگر اقرب الی الحق یہی ہے کہ یہ بھی ناجائز ہے۔

اسی طرح اگر کسی موجود یا معدوم کو اجازت دی، مگر غیر کی مشیت پر معلق کردی، مثلاً کہا کہ: اگر فلاں شخص نے چاہا تو تجھ کو میں نے اجازت دی، یا فلاں شخص نے جس کو چاہا اس کو میں نے اجازت دی، تو یہ بھی ناجائز ہے۔ ہاں اگر یوں کہا کہ اگر تم چاہتے ہو تو تم کو میں نے اجازت دی تو یہ جائز ہے۔

مجہول کے سوا تمام صورتوں مذکورہ میں خطیب روایت کرنا جائز بتاتے ہیں، اس کے متعلق انہوں نے اپنے چند مشائخ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، متقدمین میں سے ابوبکر بن ابوداؤد اور عبداللہ بن مندہ رحمہما اللہ نے معدوم کو اجازت دی ہے، اور ابوبکر بن ابی خیثمہ رحمہ اللہ وغیرہ بعض متقدمین نے معلق اجازت بھی دی ہے، اور اجازت عام پر سے بھی

ایک جم غفیر نے روایت کی ہے، چنانچہ بعض حفاظ نے بترتیب حروف معجم ان کا نام ایک مستقل کتاب میں جمع کردیا ہے، مگر بقول ابن الصلاح: اجازت میں اس قدر توسیع غیر مناسب ہے، کیونکہ جب بلاقراءت مخصوص معین اجازت میں (جس پر متاخرین کا عمل ہے) چونکہ متقدمین کا سخت اختلاف تھا، اس لئے بالاتفاق سماع سے اس کا رتبہ گھٹ گیا، تو پھر اس قدر توسیع سے اجازت کا کس قدر رتبہ گھٹ جائے گا، تاہم ایک حدیث کو معضل یا معلق روایت کرنے سے اس قسم کی اجازت سے روایت کرنا بہتر ہے۔

بیان رواۃ......متفق ومفترِق

اگر متعدد راویوں اوران کے باپ دادا کا نام' کنیت ونسبت ایک ہی ہواوران کے مسمی جداگانہ ہوں تو اسے متفق ومفترِق کہا جاتا ہے۔اس کے علم سے یہ غرض ہے کہ دو راوی ایک نام وکنیت ونسبت کی وجہ سے ایک نہ خیال کئے جائیں۔

یہ قسم مہمل راوی کے (جس کی بکثرت صفتیں ہوتی ہیں) برعکس ہے، اس لئے کہ اس میں متعدد راوی ایک خیال کئے جاتے ہیں، بخلاف مہمل راوی کے کہ وہ متعدد خیال کیا جاتا ہے۔

اس قسم کے متعلق خطیب نے ایک جامع کتاب لکھی، اور میں نے اس کو ملخص کر کے اس میں بہت سے امور اضافہ کردیئے ہیں۔

مؤتلف ومختلف اوراس موضوع پر تصنیفات

اگر متعدد اسماء خط میں متفق مگر تلفظ میں مختلف ہوں تو اسے مؤتلف ومختلف کہا جاتا ہے، اختلاف تلفظ کا مدار کبھی نقطے پر ہوتا ہے جس طرح ''یَحیٰ'' و'' نُحیّ ''میں، اور کبھی اختلاف شکل پر جیسے حفص وجعفر میں۔اس کا جاننا بھی فن حدیث میں اہم ہے، علی بن مدینی

رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ: جو تصحیف اسماء میں ہوتی ہے اس کا سمجھنا نہایت مشکل ہے، کیونکہ یہ نہ قیاس میں آسکتی ہے نہ سیاق وسباق اس پر دلالت کرتا ہے۔

(۱):......اس کے متعلق ابواحمد عسکری نے ایک کتاب لکھی،۱ مگر چونکہ انہوں نے اس کو خود کی کتاب مسمی ''التصحیف'' کے ساتھ ضم کر دیا ہے، اس لئے عبدالغنی بن سعید نے ایک مستقل کتاب اس موضوع پر لکھی، اس کتاب کے انہوں نے دو حصے قرار دیئے ایک حصہ میں ''مشتبه الاسماء'' ذکر کئے اور دوسرے میں ''مشتبه النسبه''۔

(۲):......عبدالغنی کے شیخ دارقطنی نے بھی اس کے متعلق ایک جامع کتاب لکھی۔۲

(۳):......پھر خطیب نے اس کا تکملہ لکھا۔۳

(۴):......پھر ان تمام کتب کو ابونصر ماکولا نے اپنی کتاب ''الاکمال'' میں جمع کر دیا۔

(۵):......اور ایک مستقل کتاب۴ میں ابونصر نے اگلے مصنفین سے جو امور فروگذاشت ہوگئے تھے، ان کا ذکر کر کے تمام کے اوہام کو بھی نہایت وضاحت سے بیان کر دیا، واقعی ابونصر کی تالیف چونکہ تمام کتب پر حاوی تھی، اس لئے ان کے بعد جو محدث ہوئے ان کا اس پر اعتماد رہا۔

(٦)......پھر ابونصر کی کتاب سے جو امور فروگذاشت ہوگئے یا ان کے بعد نئے ہوئے ان کی تلافی ابوبکر بن نقطہ نے ایک ضخیم جلد میں کر دی۔۵

۱......اس کتاب کا نام ہے: ''شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف''۔

۲......اس کتاب کا نام ہے: ''المؤتلف والمختلف''۔

۳......اس کتاب کا نام ہے: ''المؤتلف فی تكملة المؤتلف والمختلف''۔

۴......اس کتاب کا نام ہے: ''تهذيب مستمر الاوهام''۔

۵......اس کتاب کا نام ہے: ''تكملة الاكمال''۔

(۷):......پھر منصور بن سلیم اور ابو حامد بن صابونی نے اس کا بھی تکملہ لکھا۔[۱]

(۸):......امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی اس کے متعلق ایک نہایت مختصر کتاب لکھی،[۲] مگر حرکات وسکنات ونقاط کا ضبط صرف علامات سے کیا گیا تھا، اس لئے اس میں بکثرت تصحیف وغلطی ہوگئی جو موضوع کتاب کے بالکل خلاف ہے۔

(۹):......مگر میں نے بتوفیق باری تعالیٰ کتاب مسمی "تبصیر المنتبه بتحرير المشتبه" میں اس کی توضیح کر کے ایک شائستہ انداز سے اسماء وغیرہ کو حروف سے ضبط کردیا، اور جو امور ذہبی نے فروگذاشت کئے، اور جن پر اس کو اطلاع نہ ہوئی ان کو بھی اس کے ساتھ ضم کردیا، وللّٰہ الحمد علیٰ ذلک۔

متشابہ

(۱):......اگر راویوں کے نام خط وتلفظ میں متفق ہوں، مگر ان کے آباء کا نام بلحاظ تلفظ مختلف وبلحاظ خط متفق ہوں، چنانچہ محمد بن عَقیل (بفتح عین) ومحمد بن عُقیل (بضم عین) اول نیشاپوری اور دوم فریابی دونوں مشہور ودونوں کے طبقے قریب قریب ہیں۔

(۲):......یا برعکس ہو کہ راویوں کے نام بلحاظ تلفظ مختلف وبلحاظ خط متفق ہوں اور ان کے آباء کے نام خط وتلفظ میں متفق ہوں، چنانچہ شریح بن النعمان اور سریج بن النعمان۔ اول بشین معجمہ وحائے مہملہ تابعی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے ہیں، اور دوم بسین مہملہ وجیم معجمہ بخاری کے شیخ ہیں، تو اسے "متشابہ" کہا جاتا ہے۔

(۳):......اسی طرح اگر راویوں کے اور ان کے آباء کے ناموں میں تلفظاً وخطاً اتفاق ہو،

---

[۱]......اس کتاب کا نام ہے: "ذيل كتاب مشتبه الاسماء والمذيل على كتاب ابن ماكولا"۔

[۲]......اس کتاب کا نام ہے: "المشتبه"۔

مگران کی نسبتوں میں تلفظاً اختلاف وخطاً اتفاق ہوتو اسے بھی ’’متشابہ‘‘ کہا جاتا ہے۔

متشابہ کے متعلق خطیب نے ایک جلیل القدر کتاب لکھی، پھر اس کا تکملہ لکھ کے اس میں تلافی مافات کی کردی، واقعی یہ کتاب نہایت ہی مفید ہے۔[۱]

پھر متفق ومؤتلف ومتشابہ سے اور اقسام بھی پیدا ہوتے ہیں، منجملہ ایک قسم یہ ہے کہ: راویوں کے یا ان کے آباء کے یا دونوں کے ناموں میں جو اتفاق خطی واختلاف لفظی ہوتا ہے وہ کبھی ایک حرف میں اور کبھی متعدد حروف میں ہوتا ہے، پھر جن میں یہ اتفاق واختلاف ہوتا ہے وہ دو نوع ہیں:

ایک: وہ ہے جو تعداد حروف میں مساوی ہوں۔

اور دوسرے: وہ ہے جو تعداد حروف میں مساوی نہ ہوں۔

(۱):...... جو اسماء تعداد حروف میں مساوی ہیں ان کی یہ مثالیں ہیں:

اول:...... **محمد بن سنان** یہ ایک جماعت کا نام ہے، جن میں امام بخاری کے شیخ عوَقی بھی شامل ہیں، اور **محمد بن سیار**، یہ بھی ایک جماعت کا نام ہے، جن میں یمامی شیخ عمر بن یونس بھی شامل ہیں۔ سنان وسیار میں اختلاف لفظی واتفاق خطی نون اول ویا ونون ثانی ورا میں ہے۔

دوم:...... **محمد بن حُنین**: یہ تابعی ابن عباس وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور **محمد بن جبیر** یہ بھی مشہور تابعی ہیں۔ حنین وجُبیر میں اختلاف لفظی واتفاق خطی حاء وجیم اور نون اول ویاء ونون ثانی اور راء میں ہے۔

سوم:...... **معرفت بن واصل** کوفی مشہور شخص ہیں، اور **مطرف بن واصل** جن سے ابوحذیفہ

---

[۱]...... اس کتاب کا نام ہے: ’’تلخیص المتشابه فی الرسم وحماية ما اشكل عن بوادر التصحيف والوهم‘‘ اور تکملہ کا نام ہے: ’’تالی التلخیص‘‘۔

نہدی روایت کرتے ہیں، معرف ومُطرف میں اختلاف لفظی واتفاق خطی صرف عین وطاء میں ہے۔

چہارم:...... احمد بن الحسین: جو ابراہیم بن سعد کے شاگرد وغیرہ کا نام ہے، اور اُحَیدُ بن الحسین یہ بخاری ہیں، ان سے عبداللہ بن محمد بیکندی روایت کرتے ہیں، احمد واحید میں اختلاف لفظی واتفاق خطی صرف میم ویاء میں ہے۔

(۲):......اور جو اسماء تعداد حروف میں مساوی نہیں ان کی یہ مثالیں ہیں:

اول:...... حفص بن میسرہ یہ بخاری ہیں، مالک کے طبقے میں شمار کئے جاتے ہیں، اور جعفر بن میسرہ، یہ مشہور شیخ ہیں عبیداللہ بن موسیٰ کوفی کے استاد ہوتے ہیں۔ حفص میں جعفر سے ایک حرف کم ہے۔

دوم:...... عبداللہ بن زید یہ ایک جماعت کا نام ہے، چنانچہ صحابی صاحب الاذان کا جن کے دادا کا نام عبدُ رَبّہ ہے اور صحابی راوی وضو کا جن کے دادا کا نام عاصم ہے یہی نام ہے، اور عبداللہ بن یزید یہ بھی ایک جماعت کا نام ہے، چنانچہ صحابی موسیٰ خطمی کا جن کی حدیث صحیحین میں مروی ہے، اور صحابی قاری کا جن کا ذکر حدیث عائشہ میں ہے، یہی نام تھا، باقی جس نے قاری کو خطمی سمجھا ہے یہ مشکوک ہے، زید میں یزید سے ایک حرف کم ہے۔

سوم:...... عبداللہ بن یحیٰ یہ بھی ایک جماعت کا نام ہے، اور عبداللہ بن نجی یہ مشہور تابعی ہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، نجیؔ میں یحیٰ سے بلحاظ رسم خط ایک حرف کم ہے۔

المتشابہ المقلوب

دوسری قسم یہ ہے کہ: دو اسموں میں یوں تو لفظاً وخطاً اتفاق ہو مگر تقدیم وتاخیر سے دونوں

میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔

پھر یہ تقدیم وتاخیر کبھی دو اسموں میں ہوتی ہے، چنانچہ اسود بن یزید و یزید بن الاسود، یوں تو اسود اسود کے ساتھ اور یزید یزید کے ساتھ لفظاً وخطاً متفق ہے، مگر جب اسود بن یزید کو جو دو اسم ہیں، تقدیم وتاخیر کر کے یزید بن اسود کہا جائے گا تو یہ یزید بن اسود کے ساتھ مشتبہ ہوگا۔ علی ہذا القیاس عبداللہ بن یزید و یزید بن عبداللہ۔

اور کبھی ایک ہی اسم میں، چنانچہ ایوب بن سیار اور ایوب بن یسار۔ سیار میں یا' اگر سین پر مقدم کی جائے گی تو یسار کے ساتھ مشتبہ ہو جائے گا، ایوب ابن سیار مدنی مشہور ہیں، مگر قوی نہیں، اور ایوب بن یسار مجہول شخص ہیں، فافہم۔

خاتمہ: اہم امور کی معرفت کے بیان میں

محدثین کے نزدیک امور ذیل کا جاننا بھی نہایت ضروری ہے:

طبقات رواۃ

اولاً:...... رواۃ کے طبقات ان کے علم سے دو مشتبہ ناموں میں امتیاز ہو جاتا ہے، تدلیس معلوم ہو جاتی ہے، اسناد معنعن میں اتصال ہے یا نہیں' اس کا علم حاصل ہوتا ہے۔

اصطلاحاً طبقہ سے وہ جماعت مراد ہوتی ہے، جس کے افراد ہم عصر اور معین مشائخ سے روایت کرنے میں شریک ہوں۔

کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص مختلف حیثیت سے دو طبقہ میں شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بایں حیثیت کہ ان کو آنحضرت ﷺ سے شرف صحبت حاصل ہے عشرۂ مبشرہ کے طبقہ میں، اور بایں حیثیت کہ اس وقت وہ صغیر السن تھے مابعد کے طبقہ میں شمار کئے جاتے ہیں۔

بنابراس کے جس نے صحابہ میں صرف صحبت کا لحاظ کیا، اس نے جمیع صحابہ کا ایک ہی طبقہ قرار دیا، چنانچہ ابن حبان وغیرہ، اور جس نے صحبت کے ساتھ اور کسی وجہ کو بھی مدنظر رکھا، مثلاً سبقت اسلامی، شرکت غزوات وہجرت کا، اس نے صحابہ میں چند طبقے قائم کئے، چنانچہ ابوعبداللہ محمد بن سعد بغدادی، صاحب طبقات کبریٰ، انہوں نے صحابہ کے متعدد طبقات قرار دیئے ہیں، طبقات کے متعلق جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں، سب سے زیادہ جامع ابن سعد کی کتاب ہے۔

اسی طرح تابعین میں جس نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے حدیث روایت کرنے کا صرف لحاظ رکھا، جس طرح ابن حبان نے، اس نے ان کا ایک ہی طبقہ قرار دیا اور جس نے کثرت وقلت اور ملاقات کا بھی اس کے ساتھ اعتبار کیا جیسے محمد بن سعد بغدادی اس نے ان میں متعدد طبقے قائم کئے۔

رواۃ کی پیدائش ووفات

ثانیاً:......رواۃ کی پیدائش ووفات کا زمانہ، اس کے علم سے اس شخص کا جو واقع میں صحابی نہ ہو، مگر صحابیت کا دعویٰ کرتا ہے، پتہ لگ جاتا ہے وغیرہ ذلک۔

رواۃ کے شہر اور وطن کی پہچان

ثالثاً:......ان کے وطن اور شہروں کے جاننے سے، دو ہم نام کو اپنے اپنے شہر کی جانب منسوب کردینے سے ہر ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

احوال راوی

رابعاً:......رواۃ کے حالات کہ عادل ہیں یا مجروح یا مجہول؟ جب تک اس کا علم نہ ہوگا،

حدیث پر صحت وعدم صحت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے۔

مراتب جرح وتعدیل

خامساً:......سب سے زیادہ اہم مراتب جرح میں امتیاز کرنا، کبھی بعض اشخاص میں ایسی جرح کی جاتی ہے جس سے اس کی تمام حدیثیں مردود نہیں ہوسکتیں، اسباب جرح کو جو دس ہیں، قبل اس کے ہم نہایت وضاحت سے بیان کر چکے ہیں، یہاں ہم صرف یہ ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ اصطلاحاً کونسا لفظ کون سے مرتبہ پر دلالت کرتا ہے۔

مراتب جرح

دراصل مراتب جرح تین ہیں: (۱): اشد، (۲): اضعف، (۳): اوسط۔

اشد:......جس لفظ پر جرح میں مبالغہ ہوتا ہے وہ اشد پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ ''اَکْذَبُ النَّاس'' یا ''اِلَیہِ الْمُنْتَھٰی فِی الْکِذْبِ'' یا ''ھُوَ رُکْنُ الْکِذْب'' یا ''ھُوَ مَنبَعُ الْکِذْب'' و مانند اس کے اس میں زیادہ مبالغہ ہے، پھر ان اقوال میں '' دَجَّال، وَضَّاعُ، کذاب'' میں بھی مبالغہ ہے مگر اول سے کم۔

اضعف:......پھر جرح وتنقید میں ان سے نرم الفاظ آتے ہیں، مثلاً ''قولهم فُلانٌ لَیِّنُ الحِفظ'' یا ''سَیِّئُ الْحفظِ'' یا ''فیه ادْنٰی مَقَال'' یہ اضعف پر دلالت کرتا ہے۔

اوسط:......پھر ان دونوں درجوں کی درمیانی حالت بتانے والے الفاظ آتے ہیں، مثلا: اور ''قوله فلانٌ مَترُوکٌ'' یا ''سَاقِطٌ'' یا'' فاحشُ الْغلَط'' یا'' منکَرُ الْحَدِیث'' یا ان سے بھی نرم، مثلا: '' فُلانٌ ضَعِیف'' یا'' لیس بِالْقَوِی'' یا ''فیه مقالٌ'' یہ اوسط پر دلالت کرتا ہے، مگر اوسط میں چونکہ مراتب مختلف ہیں، اس لئے قول اول میں بہ نسبت قول ثانی زیادہ شدید ہے۔

مراتب تعدیل

سادساً:...... نیز مراتب تعدیل میں امتیاز کرنا، تعدیل کے بھی تین مراتب ہیں:

(۱): اعلیٰ، (۲): ادنیٰ، (۳): اوسط۔

اعلیٰ:...... جس لفظ تعدیل میں مبالغہ ہوتا ہے وہ اعلیٰ پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ یہ الفاظ: ''اَوثَقُ النَّاس'' یا'' اَثبَتُ النَّاس'' یا ''اِلَیہِ المُنتَھیٰ فی التَّثَبُّتِ'' میں زیادہ مبالغہ ہے۔

اوسط:...... دوسرے نمبر پر وہ ہے جسے اوسط درجہ حاصل ہے، مثلا راوی کو ان صفات میں سے جو تعدیل پر دلالت کرتی ہیں کسی ایک صفت کے ساتھ مؤکد کیا جائے یا دو وصفوں کے ساتھ مؤکد کیا جائے، ایک صفت کی مثال یہ ہے ''ھو ثِقَةٌ ثِقَةٌ' ثَبتٌ ثَبت'' دو وصفوں کی مثال یہ ہے:'' ھو ثقةٌ حافِظ' عدلٌ ضَابط'' وغیرہ۔

ادنیٰ:...... تیسرے درجہ پر لفظ تعدیل جسے ادنیٰ کہنا چاہئے، یہ ہے کہ ایسے الفاظ کہے جائیں جو (اگر چہ تعدیل کے لئے ہوں) مگر نرم ترین جرح (تنقید) کے قریب معلوم ہوتے ہوں، مثلا:'' شیخ'' یا ''یُروىٰ حَدِیثُہٗ ویُعتَبرُ حَدِیثُہٗ'' یا ان کے درمیان میں مراتب بھی جو پوشیدہ نہیں ہیں۔

تکملہ جرح وتعدیل کے احکام

ذیل میں کچھ احکام بیان کئے جاتے ہیں جو اسی موضوع سے متعلق ہیں اور مزید وضاحت کے لئے بیان کرتا ہوں۔

تزکیہ

بقول اصح تزکیہ تعدیل ایک شخص کا بھی معتبر ہے، مگر تزکیہ کرنے والا اسباب تزکیہ سے ضرور واقف ہونا چاہئے، ورنہ بلا غور و پرداخت سرسری نظر سے تزکیہ کردے گا جو کسی طرح

معتبر نہیں ہوسکتا۔

تزکیہ وشہادت میں فرق

گوبعض نے اس تزکیہ کو تزکیۂ شہادت پر قیاس کرکے کہا ہے کہ: ''اس تزکیہ میں بھی تزکیۂ شہادت کی طرح دو ہی شخص بقول اصح ہونے چاہئے'' مگر یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ یہ تزکیہ چونکہ بمنزلہ حکم ہے، لہذا اس میں تعداد (مزکی) کی شرط ضروری نہیں، بخلاف تزکیۂ شہادت عندالحاکم ہے، اس لئے اس میں تعدد ضروری ہے، پھر یہ اختلاف اس تزکیہ میں نہیں جو بطور اجتہاد ہو، بلکہ اس میں ہے جو کسی سے نقل کرکے (روایۃً) بیان کیا گیا ہو۔ بطور نقل ہو، ایسے منقولہ (مروی) تزکیہ مین بھی تعدد (مزکی کا ایک سے زائد ہونا) شرط نہیں ہے، کیونکہ نقل اصل کی فرع ہے، جب اصل میں تعدد شرط نہ ہوتو فرع میں کیونکر شرط ہوگا، واللہ اعلم۔

تعدیل وجرح

اس شخص کی تعدیل یا جرح قبول کی جاسکتی ہے جو عادل وہوشیار ہو، بنابراس کے اس شخص کی جرح نامقبول ہوگی جو جرح میں افراط وزیادہ موشگافی کرتا ہو، اور ایسی جرح کرتا ہو جو کسی محدث کی حدیث کو رد کرنے کی مقتضی نہیں ہوتی، اسی طرح اس شخص کی تعدیل بھی نامقبول ہوگی جو سرسری طور پر تزکیہ کرتا ہو۔ ذہبی رحمہ اللہ کا (جس کو تنقید رجال میں کامل دستگاہ تھی) قول ہے کہ: علم تنقید کے دو ماہرین نے نہ کبھی کسی ضعیف کی تعدیل پر اتفاق کیا اور نہ کسی ثقہ کی تضعیف پر، یعنی کامل طور پر متقدمین نے تنقید کی ہے، اس لئے نسائی رحمہ اللہ کا مسلک تھا کہ ایک شخص کی حدیث کو ترک کرنے پر جب تک کہ تمام کا اتفاق نہ ہوتا اس کو ترک نہ کرتے۔

جرح کس وقت تعدیل پر مقدم ہوتی ہے

جو لوگ اصحاب جرح و تعدیل ہیں ان کو جرح و تعدیل میں تساہل و غفلت سے کام نہیں لینا چاہئے، اس لئے کہ بلا حجت تعدیل کرنا گویا ایک غیر ثابت حدیث کو ثابت کرنا ہے، بنابراس کے خوف کیا جاتا ہے کہ ایسا شخص بمنزلہ اس کے ہو جائے جو ایک حدیث کو کاذب گمان کر کے پھر بھی اس کو روایت کرتا ہے، اور اگر بلا احتیاط جرح کرے گا تو ایک بے قصور مسلمان پر ایک ایسا طعن عائد کرے گا جس کا داغ ہمیشہ اس کی پیشانی پر رہے گا۔

جرح میں تعدی کبھی خواہش نفسانی سے اور کبھی عداوت وحسد وغیرہ کی وجہ سے بھی کی جاتی ہے، غالباً متقدمین کا کلام اس قسم کی تعدی سے پاک ہے۔ اور یہ کبھی اعتقادی مخالفت کی وجہ سے بھی صادر ہوتی ہے، اس قسم کی تعدی مقتدمین ومتأخرین دونوں میں بکثرت موجود ہے، مگر اعتقادی مخالفت کی وجہ سے جرح کرنا ناجائز ہے، چنانچہ اہل بدعت کی روایت کے متعلق (گذشتہ صفحات میں) میں تحقیق کر چکا ہوں۔

گو ایک جماعت نے عموماً جرح کو تعدیل پر مقدم سمجھا ہے، مگر تحقیق یہی ہے کہ اگر ایک شخص کی نسبت جرح و تعدیل دونوں کی گئی ہوں اور جرح کرنے والا اسباب جرح سے واقف ہو اور جرح کو اس نے مفصل بیان کیا ہو تو اس صورت میں جرح تعدیل پر مقدم کی جائے گی، باقی اگر جرح کرنے والا اسباب جرح سے ناواقف یا واقف ہو مگر جرح کو اس نے مفصل نہ بیان کیا ہو تو پھر جرح تعدیل پر مقدم نہیں کی جاسکتی۔

اور اگر ایسے شخص پر جرح کی گئی جس کی تعدیل نہیں کی گئی تھی، تو اس صورت میں بقول مختار مجمل جرح بھی مقبول ہوگی، بشرطیکہ جارح اسباب جرح سے واقف ہو، اس لئے کہ ایسا شخص بسبب عدم تعدیل چونکہ مجہول العدالۃ ہے، اس لئے جارح کی جرح اس میں بے اثر

نہ ہوگی، البتہ ابن الصلاح رحمہ اللہ کا اس صورت میں میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو مجروح سمجھنے میں توقف کیا جائے۔

فصل: اسماء اور کنیت کی پہچان میں

فن حدیث میں امور ذیل کا جاننا بھی ضروری ہے:

(۱)...... جو راوی نام سے مشہور ہو اگر اس کی کنیت ہو تو وہ بھی پہچانی جائے، ورنہ کسی روایت میں کنیت کے ساتھ تعبیر کرنے میں دوسرا شخص خیال کیا جائے گا۔

(۲)...... جو راوی کنیت سے مشہور ہو اس کا نام بھی پہچانا جائے، ورنہ نام سے یاد کرنے کی صورت میں دوسرے شخص کا اشتباہ ہو جائے گا۔

(۳)...... جس شخص کا نام و کنیت دونوں متحد ہوں گو یہ بہت کم ہے تاہم وہ بھی پہچانا جائے۔

(۴)...... جس راوی کی کنیت میں اختلاف ہو اور ایسے بکثرت ہیں وہ بھی پہچانا جائے۔

(۵)...... جس کی کنیت یا اوصاف والقاب بکثرت ہوں وہ بھی پہچانا جائے، چنانچہ ابن جریج ان کی دو کنیتیں ہیں: ابو الولید و ابو خالد۔

(۶)...... وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کی کنیت اس کے والد کے نام کے ساتھ موافق ہو، چنانچہ ابو اسحٰق ابراہیم بن اسحٰق المدینی التابعی، چونکہ ابو اسحٰق اسحٰق کا بیٹا ہے، اس لئے اس کو ابن اسحٰق کے ساتھ تعبیر کرنا بھی غلط نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کا نام اس کے والد کی کنیت کے ساتھ موافق ہو، چنانچہ اسحٰق بن ابی اسحٰق سبیعی۔

اسی طرح وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کی کنیت اس کی زوجہ کی کنیت کے ساتھ موافق ہو، چنانچہ ابو ایوب الانصاری اور ام ایوب دونوں مشہور صحابی ہیں۔

اسی طرح وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کے شیخ کا نام اس کے والد کے نام کے ساتھ موافق ہو، چنانچہ ربیع بن انس عن انس، چونکہ روایتوں میں اسی طرح آتا ہے اس لئے خیال پیدا ہوتا ہے کہ ربیع اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، جس طرح ''صحیح بخاری'' میں '' عَنْ عَامِرِ بِنْ سَعْدٍ عَنْ سَعْدٍ '' میں حقیقۃ عامر نے اپنے والد سعد سے روایت کی ہے، مگر یہ خیال غلط ہے، اس لئے کہ ربیع اپنے والد انس سے جو بکری ہیں نہیں، بلکہ انس بن مالک انصاری صحابی مشہور روایت کرتے ہیں، جو بلحاظ قرابت ربیع کے والد نہیں ہوتے۔

(۷)...... وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کی نسبت اس کے والد کی جانب نہیں، بلکہ غیر کی جانب کی گئی ہو، چنانچہ '' مقداد بن الاسود الزہری، مقداد کے والد کا نام تو عمرو ہے مگر اسود نے چونکہ ان کو متبنیٰ بنایا تھا، اس لئے اس کی جانب منسوب کیا جاتا ہے۔

اسی طرح وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کی نسبت اس کی والدہ کی طرف کی گئی ہو، چنانچہ ابن عُلیّۃ اسماعیل بن ابراہیم بن مُقسم' یہ ثقہ ہیں، ان کی والدہ کا نام علیہ تھا، اسی کی جانب ان کی نسبت مشہور ہے، چونکہ اسماعیل اپنی والدہ کی جانب منسوب کئے جانے کو ناپسند کرتے تھے، اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ یوں فرمایا کرتے تھے: '' اَخبَرَنَا اِسْمَاعِیْلُ الَّذِیْ یُقَالُ لَہُ ابنُ عُلیۃ ''

اسی طرح وہ راوی بھی پہچانا جائے، جس کی نسبت ایسی شئی کی جانب کی گئی ہو، جو جلدی سمجھ میں نہ آتی ہو، چنانچہ حذاء بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ وہ حذاء یعنی پاپوش بناتے تھے یا اس کی تجارت کرتے تھے، اس لئے ان کو حذاء کہا گیا، مگر یہ غلط ہے درحقیقت چونکہ وہ پاپوش بنانے والوں یا ان کی تجارت کرنے والوں کے ساتھ بیٹھا کرتے تھے، اس لئے ان کو حذاء کہا گیا، اسی طرح سلیمان تیمی، حالانکہ یہ قبیلۂ تیم سے نہ تھے، مگر چونکہ ان میں فروکش تھے اس لئے ان کو تیمی کہا جاتا تھا۔

اسی طرح وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کی نسبت اس کے دادا کی طرف کی گئی ہو، تاکہ اس کا اشتباہ اس شخص کے ساتھ نہ ہو جو اس کا ہمنام ہو، اور اس کا دادا اس شخص کے والد کا ہمنام ہو۔

(۸)...... وہ راوی بھی پہچانا جائے کہ اس کا اور اس کے والد کا اور اس کے دادا کا ایک ہی نام ہو، چنانچہ حسن بن الحسین بن الحسین بن علی بن ابی طالب، کبھی ہمنامی کا سلسلہ اس سے بھی زائد ہوتا ہے، چنانچہ ابوالیمن الکندی زید بن الحسن بن زید بن الحسن۔

اسی طرح وہ راوی بھی پہچانا جائے جو اپنے شیخ کا اور شیخ الشیخ کا ہم نام ہو، چنانچہ عمران عن عمران عن عمران، اول کو قصیر کہا جاتا ہے' اور دوسرے کو ابورجاء العطاروی' اور تیسرے کو ابن حصین الصحابی۔

اسی طرح سلیمان عن سلیمان عن سلیمان، اول کو ابن احمد بن ایوب الطبرانی کہا جاتا ہے، اور دوسرے کو ابن احمد الواسطی، اور تیسرے کو ابن عبدالرحمٰن الدمشقی المعروف بابن بنت شرحبیل۔

اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ راوی کا اور اس کے باپ دادا کا جو نام ہوتا ہے وہی نام اس کے شیخ کا اور شیخ کے باپ دادا کا ہوتا ہے، چنانچہ ایک راوی کا نام ہے: حسن بن احمد بن الحسن بن احمد، اور ان کے شیخ کا نام بھی حسن بن احمد بن الحسن بن احمد ہے، دونوں میں کنیت و نسبت سے امتیاز کیا جاتا ہے۔ راوی کو ابوعلاء الہمدانی العطار کہا جاتا ہے، اور شیخ کو ابوعلی الاصفہانی الحداد، ابوموسیٰ مدینی نے اس باب میں ایک جامع رسالہ لکھا ہے۔

(۹)...... وہ راوی بھی پہچانا جائے جس کا شیخ و شاگرد دونوں ہم نام ہوں، باوجودیکہ یہ ایک لطیف بحث ہے، مگر ابن الصلاح رحمہ اللہ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا، اس کے جاننے

سے تکرار یا انقلاب کا جو وہم ہو وہ رفع ہو جاتا ہے، چنانچہ بخاری کے شیخ کا نام بھی مسلم ہے اوران کے شاگرد کا نام بھی مسلم، مگر شیخ مسلم بن ابراہیم الفراہیدی البصری ہیں، اور شاگرد مسلم بن الحجاج القشیری صاحب صحیح۔

اسی طرح عبد ابن حُمید ان کے شیخ کا نام بھی مسلم ہے اوران کے شاگرد کا نام بھی مسلم، مگر شیخ مسلم بن ابراہیم ہیں، اور شاگرد مسلم بن الحجاج صاحب صحیح، چنانچہ مسلم نے ''صحیح'' میں ایک حدیث بعنوان ''حَدَّثَنَا عبدبن حُمید عن مسلم'' روایت بھی کی ہے۔

اسی طرح یحیی بن ابی کثیر ان کے شیخ کا نام بھی ہشام ہے اور شاگرد کا نام بھی ہشام، مگر شیخ ان کے معاصر ہشام بن عروہ ہیں، اور شاگرد ہشام بن ابی عبداللہ الدستوائی۔

اسی طرح ابن جریج ان کے شیخ بھی ہشام ہیں اوران کے شاگرد بھی ہشام، مگر شیخ ہشام بن عروہ ہیں، اور شاگرد ہشام بن یوسف بن الصنعانی۔

اسی طرح حکم بن عتبہ ان کے شیخ بھی ابن ابی لیلیٰ ہیں اور شاگرد بھی ابن ابی لیلیٰ، مگر شیخ کا نام عبدالرحمٰن ہے، اور شاگرد کا نام محمد بن عبدالرحمٰن مذکور ہے، علاوہ اس کے اور بھی اس کی بکثرت مثالیں ہیں۔

اسماءِ مجردہ

(۱۰)...... جتنے رواۃ ہیں (سادے ناموں کے ساتھ) بلا ذکر کنیت وغیرہ سب کا نام جاننا بھی ضروری ہے، چند ائمہ حدیث نے تمام رواۃ کے ناموں کو قلم بند کر دیا ہے، چنانچہ ابن سعد نے ''طبقات'' میں اور ابن ابی خیثمہ اور امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن ابی حاتم نے ''کتاب الجرح والتعدیل'' میں بلا قید جمیع رواۃ کے اسماء کو جمع کیا، اور عجلی اور ابن حبان اور ابن شاہین نے صرف ثقات کے ناموں کو جمع کیا ہے، اور ابن عدی اور ابن حبان

نے صرف مجروحین کے ناموں کو، اور ابونصر کلاباذی نے صرف بخاری کے رجال کو، اور ابوبکر منجویہ نے صرف مسلم کے رواۃ کو، اور ابوالفضل ابن طاہر نے ان دونوں کے، اور ابوعلی حیانی نے صرف ابوداؤد کے رجال کو جمع کیا ہے، اور چند مغاربہ نے نسائی وترمذی کے رجال کو، اور عبدالغنی مقدسی نے صحاح ستہ کے رجال کو اپنی کتاب مسمی ''الکمال'' میں درج کیا ہے، مزی نے اپنی کتاب ''تہذیب الکمال'' میں الکمال کی تنقیح کر دی تھی، پھر میں نے اس کو ملخص کر کے اس میں بہت سے امور کا اضافہ کر کے مجموعہ کا نام ''تہذیب التہذیب'' رکھا، یہ اصل سے بقدر ایک ثلث زائد ہوگی۔

اسماء مفردہ

(۱۱)...... وہ راوی بھی پہچانے جائیں جن کا ہم نام کوئی شخص نہ ہو، حافظ ابوبکر احمد بن ہارون بردیجی نے اس کے متعلق ایک کتاب لکھی، اس میں اس قسم کے بہت سے اسماء مذکور ہیں، جن میں سے بعض کا تعاقب بھی کیا گیا ہے، چنانچہ صُغدی بن سِنان جو ضعیف ہے، گو اس کے متعلق حافظ ابوبکر نے لکھا ہے کہ: اس نام کا دوسرا کوئی شخص نہیں ہے، مگر یہ غلط ہے، اس لئے کہ ابن ابی حاتم نے کتاب ''جرح وتعدیل'' میں لکھا ہے کہ: صغدی کوفی کی ابن معین نے توثیق کی ہے، اور ضغدی بن سنان کو جو پہلے بیان کیا گیا ضعیف لکھا ہے۔ بنا بر اس کے ثابت ہوا کہ ضغدی ایک ہی شخص کا نہیں بلکہ دو شخصوں کا نام ہے۔ عقیلی نے تاریخ میں لکھا ہے کہ: صغدی بن عبداللہ جو قتادہ سے روایت کرتے ہیں ان کی حدیث غیر محفوظ ہے۔

میرے خیال میں یہ صغدی وہی ہیں جن کی ابن معین نے توثیق کی ہے، باقی عقیلی نے ان کو ضعیف کی فہرست میں جو ذکر کیا ہے، اس کا سبب ان کی حدیث تھی، عقیلی نے جو

حدیث ان سے روایت کی وہ چونکہ ضعیف تھی، اس لئے ضعفاء کے ساتھ ان کا ذکر کیا گیا، اور حدیث میں جو ضعف ہے وہ صغدی کی جانب سے نہیں، بلکہ ان کے شاگرد عنبسہ بن عبدالرحمٰن کی جانب سے ہے، واللہ اعلم۔

اسی طرح سَندر مولی زِنباع الجُذامیؓ جو صاحب الروایۃ صحابی ہیں، ان کی مشہور کنیت ابوعبداللہ ہے، میری دانست میں اس نام کا کوئی دوسرا شخص نہیں ہے، مگر ابوموسیٰ نے ابن مندہ کی ''معرفۃ الصّحابہ'' کے ذیل میں لکھا ہے کہ: سندر کی کنیت ابوالاسود ہے، اور اس کی ایک حدیث بھی نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سندر اور شخص کا نام ہے، لیکن ان کا تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ سندر جن کو ابوموسیٰ نے ذکر کیا ہے یہ وہی ہیں جن کو ابن مندہ نے ''معرفۃ الصحابہ'' میں ذکر کیا ہے، اور ابن مندہ نے جن کو ذکر کیا ہے وہ زِنباع الجذامی کے مولیٰ ہیں، الحاصل دونوں ایک ہی ہیں الگ نہیں۔

اور محمد ابن الربیع جیزی نے ان صحابہ کی تاریخ میں جو مصر میں فروکش تھے حدیث مذکور کو سَندر مولیٰ زَنباع کے ترجمہ میں لکھا اور میں نے بھی اپنی کتاب ''الاصابۃ فی معرفۃ الصحابہ'' میں اسی طرح لکھا ہے۔

راویوں کی کنیت اور القاب کی پہچان

(۱۲)......تمام راویوں کی کنیتیں بھی پہچانی جائیں اور القاب بھی، لقب کبھی بعنوان نام ہوتا ہے، چنانچہ سفینہ مولیٰ رسول اللہ ﷺ، اور کبھی بعنوان کنیت، چنانچہ ابوتراب، اور کبھی کسی عیب سے ماخوذ ہوتا ہے، چنانچہ اعمش، اور کبھی کسی پیشہ سے، چنانچہ عطار۔

راویوں کی نسبتیں (انساب)

(۱۳)...... راویوں کی نسبتیں بھی پہچانی جائیں۔ نسبت کبھی قبیلہ کی جانب ہوتی ہے، یہ

متاخرین سے متقدمین میں زیادہ تر ہوا کرتی ہے۔اور کبھی وطن کی جانب یہ متقدمین سے متاخرین میں اکثر ہوا کرتی ہے، پھر نسبت وطنی کبھی شہر کی جانب اور کبھی کھیتی کی طرف اور کبھی کوچہ کی طرف اور کبھی محل مجاورت کی طرف ہوتی ہے اور کبھی نسبت ہنر کی طرف (چنانچہ خیاط) میں اور کبھی پیشہ کی طرف (چنانچہ بزاز) میں بھی ہوا کرتی ہے، پھر ان نسبتوں میں اسماء کی طرح کبھی اتفاق واشتباہ بھی پیدا ہوتا ہے، اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ نسبت لقب ہوجاتی ہے، چنانچہ خالد بن مخلد کوفی، ان کا لقب قطوانی ہوگیا تھا، جس سے وہ ناراض بھی ہوتے تھے۔

(۱۴)...... جو لقب یا نسبت خلاف ظاہر ہواس کا کیا سبب ہے، وہ بھی دریافت کیا جائے۔

(۱۵)...... جو راوی مولیٰ ہو اعلیٰ یا ادنیٰ اس کی تحقیق بھی کی جائے کہ وہ کس وجہ سے مولیٰ کہا جاتا ہے، بوجہ غلامی کے یا بوجہ امدادی معاہدے (حلیف ہونے) کے؟ یا کسی کے ہاتھ پر ایمان قبول کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ ان تینوں وجوہ میں سے ایک وجہ سے مولیٰ کہا جاتا ہے، پس جب تک تصریح نہ کی جائے گی معلوم نہ ہوگا کہ کس وجہ سے مولیٰ کہا گیا۔

آداب شیخ وراوی

(۱۶)...... یہ بھی دریافت کیا جائے کہ کون راوی کس کا بھائی ہے یا کس کی بہن ہے۔ متقدمین میں سے علی بن مدینی نے اس باب میں ایک کتاب تصنیف کی ہے۔

(۱۷)...... یہ بھی معلوم کیا جائے کہ شیخ وراوی کو کونسے کونسے ادب کی پابندی کرنی چاہئے:

(۱)...... شیخ وراوی دونوں کی نیت خالص ہو دنیاوی اسباب مدنظر نہ ہوں۔

(۲)...... خوش اخلاق ہوں۔

(۳)...... شیخ کے لئے مناسب ہے کہ بوقت حاجت حدیث روایت کرے۔

(۴)......جس شہر میں اس سے بڑھ کے محدث ہو وہاں حدیث نہ روایت کرے، بلکہ اس کی جانب اشارہ کردیا جائے۔(یعنی روایت سننے کے لئے آنے والوں کو) اس کے پاس جانے کی ہدایت کردے)

(۵)......راوی کی نیت گو فاسد ہو تاہم سماع حدیث سے روکا نہ جائے۔

(۶)......طہارت اور وقار کے ساتھ حدیث روایت کی جائے۔

(۷)......قیام وعجلت کی حالت میں (اسی طرح راہ گذر میں) حدیث نہ روایت کرے۔

(۸)......مرض یا بڑھاپے کی وجہ سے اگر نسیان یا اختلاط کا اندیشہ ہوتو روایت حدیث چھوڑ دے۔

(۹)...... جب ایک جم غفیر میں حدیث املا کرنے کا اتفاق ہوتو بیدار مغز مبلغ (حدیث کو دو بارہ بآواز بلند آخری صفوں تک سنانے والا) مقرر کیا جائے۔

(۱۰)......شاگرد کے لئے ضروری ہے کہ شیخ کی تعظیم کرے،اس کو زیادہ دق نہ کرے۔

(۱۱)......اور جو سنا ہوا سے غیر کو سنادے (اور اس کو باالاستیعاب لکھ لے)۔

(۱۲)......حیا یا نخوت کی وجہ سے حدیث کا استفادہ نہ چھوڑ دے۔

(۱۳)......لکھی ہوئی روایتوں کی حرکات وسکنات کو بذریعہ حروف قلمبند کرلے۔

(۱۴)......(حافظہ میں) محفوظ احادیث کی ہمیشہ تکرار کرتا جائے (بار بار پڑھے) تاکہ محفوظ رہے۔

حدیث کے اخذ کرنے اور روایت کرنے کی عمر

(۱۸)...... یہ امر بھی قابل تحقیق ہے کہ کس قدر عمر میں حدیث اخذ کرنے کی اور اس کو ادا کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔؟ مجلس حدیث میں حاضر ہونے کے لئے عمر کی قید نہیں

ہے، محدثین کی عادت تھی کہ چھوٹے چھوٹے بچوں کو بھی مجلس حدیث میں حاضر کرتے اور لکھ دیتے تھے کہ یہ مجلس حدیث میں حاضر ہوئے تھے، مگر اس حاضری سے صاحب مجلس سے روایت کرنے کے لئے صاحب مجلس کی اجازت ضروری ہے۔

سماع حدیث کے لئے بقول اصح سنِ تمیز درکار ہے، طلب حدیث کے لئے بھی عمر کی قید نہیں' لیاقت وقابلیت شرط ہے، اگر کسی نے بحالت کفر حدیث اخذ کی اور بعد اسلام اسے ادا کیا تو یہ جائز ہے، اسی طرح فاسق نے قبل توبہ اگر حدیث حاصل کی، اور بعد توبہ وثبوت عدالت اسے پہنچادے تو جائز ہے۔

حدیث پہنچانے کے لئے بھی کسی زمانہ کی خصوصیت نہیں، قابلیت وحاجت پر موقوف ہے، قابلیت ہر ایک شخص میں جداگانہ ہے۔ ابن خلاد نے لکھا ہے کہ: پچاس سال کی عمر میں قابلیت حاصل ہوتی ہے، تاہم اگر چالیس سال کی عمر میں (حدیث روایت کر کے لوگوں کو) پہنچادی گئی تو جائز ہے، مگر اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ امام مالک نے قبل چالیس کے حدیث کو پہنچانا شروع کردیا تھا۔

کتابت میں اعراب وحرکات ضبط میں لانا

(۱۹)...... کتاب میں حرکات وسکنات ضبط کرنے کا جو طریق ہے وہ بھی معلوم کیا جائے، اسی طرح حدیث کی کتاب کا جو طریق ہے اس کو بھی مدنظر رکھا جائے۔ کتابت کا یہ طریق ہے کہ خط واضح اور جلی ہو، اور مشکل کو اعراب و نقطے دیئے جائیں، اگر قبل تمام ہونے سطر کے کوئی لفظ چھوٹ جائے تو داہنی طرف کے حاشیہ پر ورنہ بائیں طرف کے حاشیہ پر لکھا جائے۔

اسی طرح مکتوب حدیث کو مقابلہ کرنے کا دستور بھی پہچانا جائے، مقابلہ یا تو شیخ سے

جس سے حدیث سنی یا کسی ثقہ (راوی) سے کیا جائے، یا خود ہی تھوڑا تھوڑا کر کے مقابلہ کرلے، اسی طرح سماع حدیث کا دستور بھی معلوم کیا جائے، بوقت سماع کتابت وکلام سے اور نیند وغیرہ ایسے امور سے جو مخل سماع ہوں اجتناب کیا جائے، شیخ کو اس نسخے سے شاگرد کو سنانا چاہئے جس میں اس نے اپنے شیخ سے سنا ہو، یا نقل سے جس کا اصل کے ساتھ مقابلہ کیا گیا ہو، اور اگر مقابلہ شدہ نقل غیر ممکن ہو تو غیر مقابلہ شدہ ہی کو سنادے، مگر اس سے روایت کرنے کے لئے اجازت ہونی چاہئے تا کہ عدم مقابلہ کی اس سے تلافی ہو جائے۔

اسی طرح طلب حدیث کے لئے سفر کا جو طریق ہے وہ بھی معلوم کیا جائے، سب سے مقدم شہر میں جو محدثین ہوں بالاستیعاب ان سے حدیثیں سنی جائیں، پھر سفر کر کے جو حدیثیں اس کے پاس نہ ہوں ان کو اور محدثین سے حاصل کی جائیں، اور زیادہ شیخ بنانے سے زیادہ روایت کا خیال رکھا جائے۔

تصنیف احادیث کے طریقے

(۲۰)......تصنیف احادیث کا دستور بھی معلوم کیا جائے۔ تصنیف کے متعدد طرق ہیں:

اولاً:......بطریق مسانید یعنی صحابہ کے نام مرتب لکھ کے ہر ایک نام کے بعد اس کی مسند حدیثیں درج کی جائیں، پھر صحابہ میں ترتیب یا بلحاظ اسلام ہو کہ جس کا اسلام مقدم ہو اس کا نام مقدم کیا جائے، یا بلحاظ حروف تہجی، یا بلحاظ استفادہ، اول سے اس میں زیادہ سہولت ہے۔

ثانیاً:......بطریق ابواب فقہیہ یعنی ہر ایک باب کو کسی عنوان سے معنون کر کے اس کے تحت میں وہ حدیثیں نقل کی جائیں، جن کو حکم و باب سے اثباتاً یا نفیاً تعلق ہو۔ بہتر تو یہی ہے کہ صرف حدیث صحیح یا حسن پر اکتفاء کیا جائے، اور اگر ان کے ساتھ حدیث ضعیف بھی بیان کی

گئی تو ساتھ ساتھ علت ضعف بھی بیان کی جائے۔

ثالثاً:......بطریق عِلل یعنی ہر ایک متن کے ساتھ اس کی تمام اسانید بیان کی جائیں، پھر رواۃ میں بلحاظ رفع وارسال ووقف وغیرہ جو اختلاف ہو اس کا ذکر کیا جائے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ متن میں ترتیب بلحاظ ابواب ہو تا کہ استفادہ آسانی سے ہو سکے۔

رابعاً:......بطریق اطراف یعنی ہر ایک حدیث کا ایک حصہ جو بقیہ پر دال ہو ذکر کیا جائے، پھر اس حدیث کی تمام اسنادیں یا مخصوص کتابوں میں جو اس کی اسنادیں ہیں وہ بیان کی جائیں۔

اسباب ورود حدیث

(۲۱)...... ہر ایک حدیث کا سبب بھی بیان کیا جائے، اسباب حدیث میں ابوحفص عکبری' قاضی ابویعلی بن فراء حنبلی کے شیخ نے ایک کتاب لکھی ہے۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے لکھا ہے کہ: ہمارے بعض معاصرین نے بھی اس کے متعلق ایک کتاب لکھنی شروع کی ہے، شاید اس وجہ سے کہ اس نے عکبری کی تصنیف کو نہ دیکھا ہوگا۔

اکثر اقسام حدیث کے متعلق ائمہ فن نے کتابیں لکھی ہیں، چنانچہ اکثر کتابوں کی جانب ہم اشارہ کرتے آئے ہیں، باقی جو اقسام کہ خاتمہ میں بیان کئے گئے صرف ان کا نام ہی ہم نے نقل کر دیا ہے، باقی ان کی توضیح اگر مطلوب ہو تو مبسوط کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَالْهَادِیْ لِلْحَقِ ' لاَ اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ عَلَیْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَیْهِ اُنِیْبُ ' وَحَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ ' وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ' وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَیْرِ خَلْقِهٖ نَبِیِّ الرَّحْمَةِ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَاَزْوَاجِهٖ وَعِتْرَتِهٖ اِلٰى یَوْمِ الدِّیْنَ۔

صاحب نخبہ

یعنی شارح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ
کے مختصر دلچسپ حالات

از: حضرت مولانا عبدالحئی صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

اضافہ وحواشی از:

مرغوب احمد لاجپوری

حافظ ابن حجر عسقلانی [۱] رحمۃ اللہ علیہ مصنف نخبہ کے مختصر حالات

حافظ ابن حجر [۲] کا لقب شہاب الدین، کنیت ابوالفضل، اور نام احمد بن محمد بن علی بن محمود بن حجر الکنانی ثم المصری الشافعی تھا، چونکہ ان کے آباء کے سلسلہ میں ایک شخص کا نام حجر تھا، اس لئے غالباً حافظ کو ابن حجر کہا گیا۔

۲۳/شعبان ۷۷۳ھ میں حافظ پیدا ہوئے۔[۳] جب علم کا شوق دامنگیر ہوا تو مصر' اسکندریہ' شام' قبرس' حلب' حجاز ویمن وغیرہ دور دراز ملکوں کا سفر کیا۔[۴] اور حافظ زین الدین عبدالرحیم بن حسین عراقی کے حلقۂ درس میں حاضر ہو کے فن حدیث میں اتنا بڑا تبحر حاصل کیا کہ حفاظ حدیث کے لقب سے ممتاز کئے گئے۔[۵]

---

[۱]......عسقلان: فلسطین کا خوبصورت شہر تھا، اسی لئے اس کو ''عروس شام'' کا خطاب دیا جاتا تھا۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر مبارک بھی اسی شہر میں مدفون ہے۔

[۲]......وجہ تلقب: حافظ رحمہ اللہ ''ابن حجر'' کے لقب سے مشہور ہیں، جد امجد کا لقب بھی ''ابن حجر'' تھا۔ پس یا تو آپ نے بطور تفاول اپنا لقب ''ابن حجر'' رکھا، یا آل حجر کی نسبت سے ''ابن حجر'' مشہور ہوئے۔

[۳]......مقام ولادت مصر کا ''عتیقہ'' نامی ایک قریہ بتایا جاتا ہے۔ بچپن ہی میں والد ماجد شیخ نورالدین علی کے سایہ عاطفت سے محروم ہوگئے تھے۔ خود فرماتے ہیں کہ: جب میرے والد فوت ہوئے تو میری عمر کے چار سال بھی پورے نہیں ہوئے تھے، اور آج وہ مجھے بالکل ایک خیال کی طرح یاد ہیں۔ اتنا یاد آتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ: میرے لڑکے (ابن حجر) کی کنیت ''ابوالفضل'' ہے۔

اس لئے آپ نے زکی خرنوزی نامی ایک شخص کی کفالت میں نشو ونما پائی، جنہیں آپ کے والد نے وفات کے وقت وصی مقرر کیا تھا۔

[۴]......باقاعدہ تعلیم کا آغاز کرنے سے پہلے کلام پاک حفظ کرنا شروع کیا، حافظہ غیر معمولی پایا تھا، اس لئے صرف نو سال کی عمر میں حافظ قرآن ہوگئے۔ اور قرآن ہی نہیں بلکہ العمدہ' الفیۃ الحدیث' الحاوی الصغیر اور مختصر ابن حاجب بھی زبانی یاد کرلیں۔ حرم شریف میں تراویح میں پورا کلام مجید بھی سنایا۔

[۵]......شارح بخاری علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ سے بارہ سال چھوٹے تھے اور دونوں میں گو معاصرانہ

چونکہ ان کے بعد اس پایہ کا دوسرا کوئی شخص موجود نہ ہوا، اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ علم حدیث کی ریاست ان کے اوپر منتہی ہوگئی۔ ا؎ حافظ کی تحریر چونکہ تحقیق، تنقیح وجدت کا پہلو

منافست تھی، مگر پھر بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے آپ سے استفادہ کیا ہے، بلکہ دو حدیثیں ''صحیح مسلم'' کی اور ایک حدیث ''مسند احمد کی'' آپ سے سنی ہیں، اور ''بلدانیات'' میں ان کی تخریج بھی کی ہے، نیز ''الجمع الموسس لمعجم المفهرس'' کے طبقہ ثالثہ میں آپ کو اپنے شیوخ میں شمار کیا ہے۔

ا؎...... ذہانت و حافظہ مثالی تھا، جب آپ پانچ سال کی عمر میں مکتب میں بٹھائے گئے تو سورۂ مریم صرف ایک دن میں حفظ کر کے لوگوں کو متحیر کر دیا۔ بیس ہزار سے زائد احادیث حفظ تھیں۔ آپ نے ماء زمزم اس نیت سے پیا کہ قوت حافظہ میں امام ذہبی کے برابر ہوجائے، اللہ تعالی نے یہ مراد پوری فرمائی بلکہ محققین کا خیال ہے کہ علامہ ذہبی سے آپ کا حافظہ بڑھا ہوا تھا۔

سرعت قرأت:...... محیر العقول سرعت قرأت اللہ کی طرف سے عطا ہوئی تھی، آپ نے ''بخاری شریف'' ظہر و عصر کے درمیان کی دس مجلسوں میں ختم کی، اور مسلم شریف ڈھائی دن کی پانچ مجلسوں میں، اور نسائی شریف دس مجلسوں میں، اور ابن ماجہ چار مجلسوں میں، اور طبرانی کی معجم صغیر کو ایک مجلس میں۔ دمشق میں سوا دو ماہ کے مدت قیام میں ایک سو مجلدات پڑھ لیں۔ دمشق میں ناصر الدین ابو عبداللہ کے سامنے باب النصر اور باب الفرح کے درمیان ''صحیح مسلم'' کو تین روز میں ختم کیا اس پر خود فرماتے ہیں:

قرأت بحمد الله جامع مسلم — بجوف دمشق الشام كرش الاسلام

على ناصر الدين الامام بن جهبل — بحضرة حفاظ مجاديع اعلام

وتم بتوفيق الالـه و فضلـه — قراءة ضبط فى ثلاثة ايام

خدا کا شکر ہے کہ میں نے جامع مسلم کو پڑھا ہے، دمشق میں جو اسلام کا دل ہے۔

امام ناصر الدین ابن جہبل کے روبرو، ایسے حفاظ کے حضور میں جو علماء کی حاجتوں کا مرکز ہیں۔

اور اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے پورے ضبط کے ساتھ تین دن میں اس کی قرأت تمام ہوئی۔

بڑے زبردست شاعر بھی تھے، ان کا دیوان دیون ابن حجر'' کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ جس میں ہر سخن کے الگ الگ اشعار ہیں، یہ دیوان سات اصناف سخن پر مشتمل ہے: نبویات' ملوکیات' اخوانیات' غزلیات' اعراض' موشحات' تقاطیع۔ آغاز دیوان میں آپ ﷺ کی شان میں تفصیلی قصیدہ ہے۔ اشعار بھی بڑے حکیمانہ کہے ہیں، مثلاً: ے

لئے ہوئے ہوتی تھی، اس لئے ان کی تصانیف نے ان کی زندگی ہی میں شرف قبولیت حاصل کرلیا تھا۔ یوں تو ان کی تصانیف ڈیڑھ سو سے بھی زائد تھیں، [۱] مگر ''فتح الباری شرح

ثلث من الدنیا اذا حصلت ۔۔۔ لشخص فلن یخشی من الضر والضیر

غنی عن بینها والسلامة منهم ۔۔۔ وصحة جیم و خاتمة خیر

تین چیزیں دنیا میں ایسی ہیں کہ اگر یہ کسی کو حاصل ہوجائیں تو اسے کسی نقصان یا تکلیف کا خوف نہ کرنا چاہئے۔

ایک اہل دنیا سے بے نیازی اور ان سے مامون رہنا، دوسرے تندرستی اور تیسرے خاتمہ بالخیر۔

آپ کے اوقات مطالعہ کتب، تصنیف یا عبادت میں گذرتے۔ تحصیل علوم کے بعد درس وتدریس کی مسند بچھائی تو شائقین کا ہجوم ہوگیا۔ تبحر علمی کے باوجود تواضع مثالی تھی۔ ایک مرتبہ سوال کئے گئے کہ: آپ نے اپنا مثل دیکھا ہے؟ تو فرمایا: ﴿ فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی ﴾۔ کچھ عرصہ منصب قضا پر بھی فائز رہے۔

ان تمام اوصاف حمیدہ کے باوجود مسلکی تعصب کا شکار بھی رہے، بقول حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے کہ: ''حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے رجال حنفیہ کو سب سے زیادہ نقصان پہنچا ہے''۔ قاضی ابن شحنہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ: ''حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے احناف کے سلسلہ میں وہی روش اختیار کی جو علامہ ذہبی نے احناف وشوافع کے حق میں اختیار کی تھی''۔ اسی بناپر علامہ سبکی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ: ''علامہ ذہبی کے کلام سے شافعی اور حنفی تراجم پر اعتماد نہ کرنا چاہئے، اور اسی طرح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے کسی حنفی کے ترجمہ کو بھی نہ لینا چاہئے۔

[۱] ......حافظ رحمہ اللہ نے اپنی طویل علمی زندگی میں مختلف فنون کی بکثرت کتابیں تصنیف کیں اور آپ کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اپنی تصانیف کی شہرت وقبول عام کا مشاہدہ اپنی زندگی ہی میں کرلیا۔ امام سخاوی رحمہ اللہ نے آپ کی کل تصانیف کی تعداد: ۱۵۰/ بتائی ہے، جن میں بیشتر کتابیں فن حدیث سے متعلق ہیں۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے: ۱۸۶/ کتابوں کے نام شمار کرائے ہیں۔ اور ابن عماد حنبلی رحمہ اللہ نے: ۲۷/ تصانیف کے نام لکھے ہیں، جن کی کل مجلدات کی تعداد: ۱۱۲/ ہیں۔ چند مشہور تصانیف کے اسماء درج ذیل ہیں: ''تعلیق التعلیق، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بلوغ المرام من ادلة الاحکام، لسان المیزان الدرایة فی منتخب تخریج الهدایة، الاصابة فی تمییز الصحابه، تهذیب التهذیب

بخاری'' و ''شرح نخبۃ الفکر'' نے جو شہرت حاصل کی وہ کسی کو نصیب نہ ہوئی۔ اول الذکر کتاب جب اختتام کو پہنچی تو حافظ نے شکریہ کے لئے ایک بہت بڑا جلسہ منعقد کیا اور نہایت فراخدلی اور عالی ہمتی سے پانچ سو دینار مستحقین میں تقسیم کئے۔ مؤخرالذکر کی مقبولیت پر بہت بڑی شہادت یہ ہے کہ عموماً درس میں داخل کی گئی، اور بڑے بڑے مستند علماء نے اس کی شرح وحواشی لکھے۔

حافظ کی وفات ۲۸/ذی الحجہ ۸۵۲ھ قاہرہ مصر میں ہوئی،[۱] جب ان کا جنازہ اٹھایا گیا تو سب سے پہلے بادشاہ مصر نے کندھا دیا، پھر اور امراء و رؤساء نے ہاتھوں ہاتھ اٹھا کے مدفن تک پہنچادیا، اور علم حدیث کا ایک بیش بہا خزانہ نہایت حسرت وافسوس کے ساتھ زیرزمین دفن کردیا گیا ''اِنَّا لِلّٰہِ واِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن''

علامہ سیوطی کی کتاب ''حسن المحاضرہ'' میں شہاب منصوری شاعر سے منقول ہے کہ: مرحوم حافظ کے جنازے میں مجھے بھی شرکت کا فخر حاصل ہوا تھا، جب جنازہ قریب مصلے کے لایا گیا تو حالانکہ بارش کا موسم نہ تھا' تاہم بارش کا ترشح شروع ہوگیا جس پر میں نے یہ رباعی لکھی [۲]

قَدْ بَکَتِ السُّحُبُ عَلٰی قَاضِیُ الْقُضَاۃِ بِالْمَطَر

وَ انْھَدَمَ الرّکن الَّذِی کان مَشِیْدًا مِّنْ حَجَر

' تقریب التھذیب ' تعجیل المنفعة ' الدرر الکامنة فی اعیان المأة الثامنة ' نخبة الفکر فی مصطلح اھل الاثر''۔

[۱]......شنبہ کے دن بعد نماز عشاء وفات پائی، اس وقت عمر: ۷۹/سال: ۴/ماہ اور ۱۰/دن کی تھی۔

[۲]...... بلاشبہ آسمان نے آنسو بہائے، قاضی القضاۃ پر بارش کے۔ ایک ایسا رکن منہدم ہوگیا جو حجر سے مضبوط بنا ہوا تھا۔ (حواشی کا اضافہ 'ظفر المحصلین باحوال المصنفین'' سے ماخوذ ہے)

السبیل الاقوم فی توضیح المسلم

درس نظامی کی ایک مشکل سمجھی جانے والی، اور اصول فقہ کی عالی مرتبت، فقید المثال اور عدیم النظیر کتاب ''مسلم الثبوت'' کا یہ آسان اور مطلب خیز ترجمہ ہے۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

ترتیب وعنوانات اور مقدمہ، از...... مرغوب احمد لاجپوری

ناشر: جامعۃ القراءات، کفلیتہ

مقدمہ

اصول فقہ، کتاب اور صاحب کتاب کے متعلق چند باتیں

از: مرغوب احمد لاجپوری

فقہ اسلامی کا ایک انتہائی اہم، مگر مشکل اور منفرد شعبہ اصول فقہ ہے، علم فقہ کو گھنے' سایہ دار اور ثمر والے درخت سے تشبیہ دی جائے تو اصول فقہ کی حیثیت اس درخت کے تنے اور جڑوں کی ہے، فقہ کی حیثیت اس کی شاخوں اور جزئیات کی حیثیت اس ثمر دار درخت کے پھلوں اور برگ و بار کی ہے۔

اصول فقہ کی تعریف واہمیت

اصول فقہ ہی کے ذریعہ فقہاء شرعی مأخذ سے روزمرہ کے مسائل کا استنباط فرماتے ہیں، یہ علم اسلامی علوم میں منفرد شان کا حامل اور عقل ونقل کے امتزاج کا لاثانی نمونہ ہے۔ اس کی نظیر نہ صرف اسلام کی تاریخ بلکہ دوسرے علوم وفنون میں بھی ناپید ہے۔

اصول فقہ ایسا علم جس سے شریعت کے فروعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے۔

اصول فقہ کا آغاز

اصول فقہ کا آغاز تو عہد صحابہ سے ہی ہو چکا تھا، مگر باقاعدہ تدوین بعد میں ہوئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب شراب نوشی کی حد کا مسئلہ زیر غور آیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''اذا شرب سکر'' جب شراب پیئے گا تو نشہ میں مبتلا ہوگا'' واذا سکر ھذی ''اور جب نشہ آئے گا تو فضول باتیں کرے گا'' واذا ھذی افتری ''اور جب

فضول باتیں کرے گا تو کسی پر الزام تراشی بھی کرے گا ''واذا افتری حد ثمانین ''اور جب الزام تراشی کرے گا تو اس کی سزا اسیؔ کوڑے پائے گا، لہذا شراب نوشی کی سزا اسیؔ کوڑے ہونی چاہیے۔ سب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس استدلال سے اتفاق کیا۔

تاریخ اسلام کے سب سے پہلے فقیہ اور اصولی حضرت محمد ﷺ ہیں

اگر یہ کہا جائے تو شاید غلط نہ ہوگا کہ تاریخ اسلام کے سب سے پہلے فقیہ اور اصولی حضرت محمد ﷺ ہیں اور آپ کے فیض یافتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان اصولوں کے اولین محافظ ہیں۔ جب تک کہ علوم وفنون کی ترویج کا رواج نہیں تھا تو یہ اصول وقواعد اوراحکام میں پوشیدہ علتوں کا علم سینہ بہ سینہ منتقل ہوتا رہا اور پھر علماء امت کی ایک جماعت نے اس فن کی حفاظت وتدوین کے لئے اپنی زندگیاں وقف کردیں۔

اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف

سب سے پہلے اس فن پر کس نے تصنیف کی، اس موضوع پر اصحاب قلم نے بہت کچھ لکھا، غالب گمان یہ ہے کہ اس فن کے مؤسس اول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ ہیں۔امام صاحب رحمہ اللہ کی ایک کتاب ''کتاب الرائے'' کے نام سے اس فن میں تھی جو اب نایاب ہے، امام محمد رحمہ اللہ کی طرف ایک کتاب کی نسبت کی گئی ہے، یہ بھی دستیاب نہیں۔قریب زمانہ میں ابوالحسن بصری معتزلی کی کتاب ''المعتمد فی اصول الفقه ''طبع ہوئی، اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی کتاب کا حوالہ موجود ہے۔

''الرسالہ'' کا تعارف اور اس میں استحسان پر رد

موجودہ دور میں اس موضوع پر ایک قدیم رسالہ امام شافعی رحمہ اللہ کا ''الرسالہ'' کے نام

سے ہے۔ یہ نہایت اہم اور جامع' واضح اور مدلل تالیف ہے، جس میں قرآن مجید کے بیان کے اصول' سنت کی اہمیت' اور قرآن سے اس کا ربط' ناسخ ومنسوخ' علل حدیث' خبر واحد کی حجیت' اجماع' قیاس' اجتہاد' استحسان اور فقہی رائے کی حیثیت پر گفتگو کی گئی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کتاب میں استحسان پر بہت شدید تنقید کی ہے اوران کا یہی لب ولہجہ ''کتاب الام'' میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن یہ تنقید زیادہ تر غلط فہمی ....اور اگر اس تنقید کا نشانہ حنفیہ ہوں تو....حنفیہ کے نقطۂ نظر سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

استحسان کو سب سے پہلے فقہاء احناف نے دریافت کیا، امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تردید میں ''کتاب ابطال الاستحسان'' کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اصل بات یہ ہوئی کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے کسی نے کہا کہ: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں قرآن وسنت میں کوئی حکم نہ ہو اور قیاس کے نتیجہ میں کوئی مشکل معلوم ہو تو اپنی پسند کے مطابق فیصلہ کرلو جو چیز اچھی لگے اس کو اختیار کرلو۔ اس پر امام شافعی رحمہ اللہ نے بہت ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور ظاہر ہے کہ ہر مسلمان ایسا ہی کرتا، امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ''من استحسن فقد شرع''، یعنی جو استحسان کرتا ہے وہ خود شارع بننا چاہتا ہے، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد جب بقیہ شافعی فقہاء کو پتہ چلا کہ استحسان دراصل کس کو کہتے ہیں؟ اور اس سے مراد فقہاء احناف کی کیا ہے؟ تو پھر شافعی فقہاء نے بھی اس سے اتفاق کرلیا، اور تمام فقہاء نے استحسان کو ایک مأخذ اور قانون کے طور پر قبول کیا۔

اصول فقہ کی چند مشہور کتابیں

اس فن میں وہ چار کتابیں بڑی مشہور ہوئیں جن کے متعلق ابن خلدون کا بیان ہے کہ یہ علم اصول کے چار بنیادی ستون ہیں، وہ کتابیں یہ ہیں: کتاب المعتمد ' کتاب البرهان '

المستصفی ، کتاب العہد۔

اصول فقہ پر ایک دوسرے اسلوب سے قدیم ترین دستیاب کتاب امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کی ''اصول الجصاص'' ہے۔ اس کے علاوہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کی ''اصول البزدوی'' اور امام سرخسی رحمہ اللہ کی ''اصول السرخسی'' بڑی قابل قدر اور معروف کتابیں ہیں۔

''مسلم الثبوت'' کی مقبولیت واہمیت

قاضی محبّ اللہ صاحب رحمہ اللہ کی ''مسلم الثبوت'' نہایت عالی مرتبہ کتاب ہے، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ: متأخرین علماء کے اصول فقہ کے طریقہ تدوین پر لکھی جانے والی کتابوں میں سب سے زیادہ دقیق اور جامع کتاب ہے۔ اس میں ابن الہمام حنفی رحمہ اللہ (متوفی: ۸۶۱ھ) کی ''التحریر'' اور تاج الدین السبکی رحمہ اللہ (متوفی: ۷۷۱ھ) کی ''جمع الجوامع'' کے انتہائی ایجاز واختصار کے باوجود بڑے واضح اور سہل انداز میں فقہی اصول بیان کئے گئے ہیں۔ بہت سی جگہوں پر فاضل موصوف نے اپنی تحقیقات کا اضافہ بھی کیا ہے، ہر فریق کے دلائل پھر اس پر شبہات وجوابات کی کثرت، مواضع صعبہ ومباحث مشکلہ کا بہترین حل اس کے ساتھ عمدگی عبارت وغایت اختصار وغیرہ امور اس کتاب کا طرہ امتیاز ہیں۔

مولانا شبلی مرحوم نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ: درس نظامیہ کے نصف نصاب کو اپنے نیچے تقریباً دو سال اس نے دبائے رکھا۔

الغرض یہ کتاب اپنے موضوع پر عدیم النظیر، فقید المثال اور اسم بامسمی یعنی مسلم الثبوت ہے، واقعۃً یہ کتاب علامہ بہاری کا علمی اعجاز ہے۔

نوٹ:...... ''نزہۃ الخواطر'' میں ''مسلم الثبوت'' کو فقہ کی کتاب بتایا ہے، بظاہر یہ طباعت کی غلطی ہے۔

''السبیل الاقوم'' کا ترجمہ

سبیل کے معنی ہیں: راستہ، اور اقوم: اسم تفضیل ہے، قیّم کے بہت سے معانی ہیں: سر براہ۔ نگران کار۔ متولی و منتظم۔ سیدھا، معتدل۔ قیمتی، وزن دار، بیش قیمت، گراں بہا: کِتَابٌ قَیِّمٌ: قیمتی کتاب۔ یہاں مناسب معنی سیدھا اور معتدل کا ہے۔ اب کتاب کا معنی ہوا: مسلم الثبوت کی توضیح وتشریح اور حل کے لئے سیدھا اور معتدل راستہ۔

''مسلم الثبوت'' کے حواشی وشروح

(۱)...... ''شرح مسلم الثبوت'' از: مولانا عبدالحق بن فضل حق بن فضل امام خیر آبادی۔

(۲)...... ''کشف المبهم مما فی المسلم'' از: محمد بشیر الدین بن محمد کریم الدین عثمانی قنوجی۔

(۳)...... ''التعلیق المنعوت علی مسلم الثبوت'' از: مولانا برکت اللہ بن محمد احمد نعمت اللہ لکھنوی۔

(۴)...... ''فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت'' از: مولانا بحر العلوم عبد العلی بن نظام محمد الدین بن قطب الدین شہید۔

(۵)...... ''مفاتح البیوت فی حل مسلم الثبوت'' از: مولانا فیض الحسن بن مولانا فخر الحسن سہارنپوری۔

(۶)...... ''شرح مسلم الثبوت'' (تامبادی الاحکام) از: ملا محمد حسن بن قاضی غلام مصطفیٰ۔

(۷)...... ''شرح مسلم الثبوت'' از: ملا محمد بن مبین بن ملا محبّ اللہ لکھنوی۔

(۸)......''نفائس الملکوت شرح مسلم الثبوت''از: مولوی ولی اللہ بن حبیب اللہ بن ملامحبّ اللہ فرنگی محلی۔

(۹)......''شرح مسلم الثبوت''از: ملا نظام الدین قطب الدین شہید سہالوی۔

(۱۰)......''السبیل الاقوم فی توضیح المسلم''از: مولانا عبدالحئ صاحب کفلیتوی۔

صاحب مسلم الثبوت کے مختصر حالات

ولادت......نام......تعلیم وعہدے......یادداشت

آپ کا نام: محبّ اللہ' والد کا نام: عبدالشکور، صوبہ بہار کے ''کڑا'' نامی گاؤں میں پیدا ہوئے۔ شیخ قطب الدین انصاری' ملا قطب الدین شہید وغیرہ سے اکتساب فیض کیا۔ سلطان عالمگیر رحمہ اللہ کے عہد میں لکھنؤ اور دکن میں قضا کے منصب پر فائز رہے۔ محسود ہوکر معزول ہوئے اور ابن شاہ عالم بن اورنگزیب کے اتالیق مقرر ہوئے۔ عالمگیر کی وفات کے بعد''فاضل خاں'' کے عظیم لقب اور مزید اکرامات واعزازات سے نوازے گئے۔ فقیہ' اصولی' منطقی اور باحث تھے۔

''مسلم الثبوت'' کا جونسخہ مصر سے شائع ہوا ہے اس کے آخر میں ملامحبّ اللہ کی ایک خود نوشتہ عجیب یادداشت چھاپ دی گئی ہے' جس میں موصوف نے عمدہ نعت کے بعد لکھا ہے کہ: اصل کتاب کی تالیف سے فارغ ہونے کے بعد میرے بعض دوستوں نے فرمائش کی کہ خود ہی اپنی کتاب کے مشکلات کی تشریح میں ایک حاشیہ لکھوں، بہرحال اصل متن اور اس کے حواشی لکھنے کے وقت جو کتابیں ان کے سامنے تھیں ان کی فہرست خود انہی کے قلم سے یہ ہے:

معلوم ہونا چاہئے کہ حق تعالی نے اپنے فضل سے میرے پاس اس کتاب کی تصنیف

کے زمانہ میں حسب ذیل کتابوں کا ذخیرہ جمع کرادیا تھا، حنفیوں کے اصول فقہ کی کتابوں میں سے ''البزدوی' اصول سرخسی' کشف بزدوی' کشف المناد' اورالبدیع، نیز ''البدیع'' کے شارحوں نے جواس کی شرحیں لکھی ہیں: ''توضیح وتلویح'' ابن ہمام کی ''تحریر'' (اس کی شرح) ''التقریر'' اورالتیسیر'' اپنے مختلف شروح کے ساتھ، اسی طرح شافعیوں کی کتابوں میں سے: ''المحصول'' امام رازی کی، ''الاحکام'' آمدی کی، ''شرح مختصر'' قاضی کی، نیز اس کی تعلیقات سید شریف کے حاشیہ کے ساتھ، الابہری کی شرح، نیز تفتازانی کی ''شرح الشرح'' اورفاضل میرزاجان کا حاشیہ ''الودود'' اور ''العقود'' نامی کتابیں بھی، قاضی بیضاوی کی ''منہاج'' اورانہوں نے جواس کی شرح لکھی ہے، اور مالکیوں کی کتابوں میں ابن حاجب کی ''مختصر'' اور ''منتہی الاصول۔

اہل علم جانتے ہیں کہ ملامحبّ اللہ نے کتب اصول فقہ کی جوفہرست پیش کی ہے کتنی جامع اورحاوی فہرست ہے، اس فن کی اہم کتابوں میں خود ہی غور کیجئے کہ آخرکون سی کتاب رہ گئی ہے جوصرف احناف کی ہی کتابیں نہیں بلکہ شافعی' مالکی اصول فقہ کی امہات کتب بھی زیرمطالعہ تھیں۔

وفات:...... ۱۱۱۹ھ میں قاضی صاحب کی وفات ہوئی، تاریخ وفات ''شیخ دہر'' اور'' قاضی مولوی محبّ اللہ'' اور ''مصرعہ'' رفتہ سوئے ارم محبّ اللہ'' سے ظاہر ہے۔

تصانیف

(۱)......الجواہرالمفردفی مبحث جزءلایتجزی۔

(۲)......رسالہ فی المغالطات العامۃ الورود۔

(۳)......رسالہ فی ان مذہب الحنفیۃ ابعدمن الرائےمن مذہب الشافعیۃ۔

(۴)......منہیات حواشی مسلم الثبوت۔

(۵)......سلم العلوم۔(منطق میں یہ معرکۃ الآراء متن متین ہے، جس نے منطقی دنیا میں ہلچل مچادی)

(۶)......مسلم الثبوت۔(یہ ''سلم العلوم'' کے بعد کی تصنیف ہے، کیونکہ ''مسلم الثبوت'' میں کئی جگہ ''سلم'' کا حوالہ موجود ہے، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں: وفیہ نظر اشرت الیہ فی السلم)

(۷)......الافادات۔(اس کا ذکر ''مسلم الثبوت'' میں موجود ہے: حیث قال : وقد فرغنا فی السلم من الافادات الافادات)

(۸)......الفطرۃ الالہیۃ۔(یہ ایک رسالہ ہے، جس میں اصول غامضہ مذکور ہیں، جن میں ایک مسئلہ اختیار ہے، اس کا ذکر بھی ''مسلم الثبوت'' میں موجود ہے، جس کی بابت موصوف نے کہا ہے کہ: یہ بہت ہی نافع کتاب ہے)

آخر میں اللہ تعالی سے دلی دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کو حضرت مصنف رحمہ اللہ کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے اور مرتب کے لئے بھی صدقۂ جاریہ بنائے، آمین۔

مرغوب احمد لاجپوری

۱۰/محرم الحرام ۱۴۳۶ھ مطابق ۴/نومبر ۲۰۱۴ء، بروز منگل

....

نوٹ:......مقدمہ کے لئے درج ذیل کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے:

(الف)......محاضرات فقہ۔(ب)......قاموس الفقہ۔

(ج)......فن اصول فقہ کی تاریخ عہد رسالت سے عصر حاضر تک۔

(د):......ظفر المحصلین فی احوال المصنفین۔

تقریظ: جامع معقول ومنقول، واقف حقائق فروع واصول، مولانا مولوی محمد مبارک حسین صاحب سنبھلی، مدرس مدرسہ اشاعت العلوم بریلی

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

اما بعد! چونکہ علم اصول بحیثیت شان ارفع العلوم اور بحیثیت نظم احسن العلوم ہے، فلہٰذا اس کی طرف توجہ منعطف کرنا اوراس کے اسرار کا منکشف کرنا ضروریات دین سے ہے۔ کتاب ہذا باعتبار بادی النظر تنسیق وتنظیم میں بے مثل اور بلحاظ معانی واستواری دلائل بنظر، فوائد کی تکثیر، عوائد کی تحلیل، فوائد کی ودیعت، عوائد کا اقتباس، افادات انیقہ، تعلیقات انیقہ، مؤلف کتاب ہٰذا کی قابلیت اور علمیت کے بین دلیل اور کھلا ثبوت ہے۔

مقامات معضلہ، مسائل مشکلہ جس خوبی اور خوش اسلوبی سے حل کیا ہے اس کی نظیر بمشکل مل سکتی ہے۔ کیف وقد الفها الفاضل الجليل، الجر النبيل، حبر العلوم العقليه والنقلية، بحر الفنون والحكمية والتعليمية، مولانا الحاج محمد عبدالحئ صاحب ؒ (خطيب جامع رنگون) سلمه الله تعالیٰ، واٰخر دعوانا ان الحمد لله رب العٰلمين، والصلوٰة والسلام علیٰ سيد المرسلين، وعلیٰ اٰله واصحابه اجمعين،

خادم الطلبہ:
محمد مبارک حسین غفرلہ سنبھلی
مدرس مدرسہ اشاعت العلوم بریلی

تقریظ: حضرت مولانا محمود حسن صاحب، مدرس مدرسہ اشاعت العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی مع رسولہ الکریم ، اما بعد !

لاریب اصول فقہ اشرف واعلی علوم دینیہ میں سے ہے، اور کیوں نہ ہو وہ فقہ کے اصل ہے، اور فقہ وہ علم ہے جس سے کسی مکلّف کو استغناء نہیں، کیونکہ انسان کے ہر فعل کا حال علم فقہ ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ آیا وہ حلال ہے یا حرام؟ تو اصول فقہ جس سے فقہ کو استغناء نہیں بلکہ اس کا محتاج الیہ ہے، وہ بھی انسان کے لئے ان علوم میں سے ٹھہرا جن کی طرف وہ شدت سے محتاج ہے، پس ایسے مہتم بالشان علم میں "مسلم الثبوت" نامی ایک کتاب مشہور ہے، اس کا ایضاح اس رسالہ میں ہے، جس کی نسبت کچھ لکھنا چاہتا ہوں۔

میں نے اس کتاب کو چند مقامات سے مطالعہ کیا، البتہ مصنف عالی مقام نے ایسا پاکیزہ ترجمہ کیا ہے کہ کشف مطالب کے لئے اچھا معاون ہے، اس کو لفظی ترجمہ نہ سمجھنا چاہئے، بلکہ اس میں نہایت اہتمام ایضاح مطالب کا کیا گیا ہے، اور چونکہ بعض بعض مقامات میں مصنف علام کو بغرض وضاحت اپنی طرف سے مزید عبارت بھی لکھنا پڑی ہے، اس لئے اگر اس ترجمہ کو شرح کے ساتھ تعبیر کیا جاوے تو بیجا نہ ہوگا، درحقیقت جو تمام اوصاف ترجمہ میں ہونا چاہئیں وہ سب مع شئی زائد اس میں موجود ہیں، عبارت سلیس، مطلب خیز اور بامحاورہ ہے، اس کا ہر وصف فاضل مصنف کے کمال وفضل پر شاہد عدل ہے،

فجزاہ اللہ تعالی خیر الجزاء فی الدنیا والاخرۃ ، والحمد للہ رب العالمین ، والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد والہ واصحابہ اجمعین۔

حررہ العبد المفتقر الی اللہ القوی: محمود البریلوی صانہ اللہ عما شانہ

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله علی احسانه وامتنانه ' والصلوة والسلام علی سیدنا محمد ن الهادی بلسانه وسنانه ' وعلی اٰله وصحبه اصول الدین وارکانه واعوانه ' ما ناح الحمام علی اغصانه وافنانه ، امابعد۔

اس میں شک نہیں کہ سلسلۂ علوم شرعیہ میں علم اصول فقہ کا پایہ بھی نہایت بلند سمجھا جاتا ہے۔اس فن میں قرآن مجید۔سنت اجماع وقیاس سے جواصول شریعت کے نام سے مشہور ہیں بحث کی جاتی ہے۔جس ضرورت نے اس فن کی تدوین کی جانب علمائے اسلام کی توجہ مائل کی وہ یہ تھی کہ انسان کا کوئی فعل ایسا نہیں کہ جس کے ساتھ کوئی حکمِ شرعی متعلق نہ ہو۔ انسان کے افعال چونکہ بے انتہا ہیں اور ہر ایک فعل کا جداگانہ حکم بیان کرنا گومحال نہیں، مگر معتسر ضرور ہے۔اس لئے علمائے اسلام نے ایسے قواعد تدوین کئے جن کے ذریعے احکام کو اصول شریعت سے استنباط اور استدلال کرنے کا طریق معلوم ہوسکے۔ان قواعد کے ساتھ اور لواحق وتوابع کا اضافہ کر کے مجموعہ کا نام اصول فقہ رکھا گیا۔

صحابہ رضی اللہ عنہم اپنی روشن دماغی کی وجہ سے اس فن سے مستغنی تھے، اوران کے عہد میں علوم نے صناعت کی صورت بھی چونکہ اختیار نہیں کی تھی، اس لئے اس فن کی تدوین کی جانب انہوں نے توجہ مبذول نہیں فرمائی، مگر جب صحابہ رضی اللہ عنہم کا روشن زمانہ منقضی ہوگیا، اور تاریکی کا دور شروع ہوا، اور ہر ایک علم نے صناعت کی صورت اختیار کرلی، تو ضرورت متقاضی ہوئی کہ اس فن کی تدوین بھی صناعت ہی کے پیرایہ میں ایک اعلیٰ پیمانہ پر ڈالی جائے۔

اس فن کی تدوین کے لئے جس شخص نے سب سے پہلے قلم اٹھایا امام شافعی رحمۃ اللہ

علیہ ہیں۔ سب سے مقدم اس فن میں ان ہی نے ایک رسالہ تالیف کیا جس میں اوامر، نواہی، بیان، خبر و نسخ کے متعلق انہوں نے چند مباحث لکھے۔ بنیاد کا قائم ہونا ہی تھا کہ علمائے اسلام نے اس کی جانب توجہ کی اور نہایت تنقیح و تحقیق کے ساتھ مطول و مختصر کتابیں لکھ کر شریعت کی سچی خدمت کا ثبوت انہوں نے اسلامی دنیا کے روبرو پیش کیا۔

اس فن میں جو کتابیں تالیف کی گئیں ان کا مختلف طرز تھا۔ بعض کا طرز متکلمانہ تھا اور بعض کا فقیہانہ۔ متکلمانہ طرز میں صرف قواعد کے بیان پر اکتفا کیا، اور جہاں تک ممکن تھا استدلال اور ایراد و جواب پر زور لگایا گیا تھا۔ بخلاف فقیہانہ طرز کے اس میں قواعد کے ساتھ ان کی مثالیں اور نظائر بھی بیان کی جاتی تھیں، اور نکات فقہیہ بیان کر کے ان سے مسائل کی تفریع بھی کی جاتی تھی۔ متکلمین کی روش پر جو کتابیں تصنیف کی گئیں ان میں سے چار کتابیں عمدہ تھیں:

():...... ''کتاب البرہان'' امام الحرمین کی۔

(۲):...... ''مستصفی'' امام غزالی کی۔

(۳):...... ''کتاب العہد'' عبدالجبار معتزلی کی۔

(۴):...... '' شرح کتاب العہد'' ابوالحسین بصری معتزلی کی۔ گویا یہ چار کتابیں اس فن کی ارکان تھیں۔

پھر متأخرین میں سے امام رازی نے ''کتاب محصول'' اور سیف الدین آمدی نے ''کتاب احکام'' میں گذشتہ چاروں کتب کو ملخص کیا، مگر دونوں کا طرز تحقیق و استدلال جداگانہ تھا۔ رازی کا میلان استدلال و احتجاج کی جانب زیادہ رہا، بخلاف آمدی کے کہ تحقیق مذاہب و تفریع مسائل کی جانب ان کی توجہ زیادہ رہی۔ پھر امام رازی کے شاگرد

رشید سراج الدین آرموی نے ''محصول'' کا اختصار ''کتاب تحصیل'' میں اور تاج الدین آرموی نے ''کتاب حاصل'' میں کر دیا، پھر شہاب الدین قرانی نے ان دونوں کتابوں سے چند مقدمات اور قواعد اقتباس کر کے ایک کتاب بنام ''تنقیحات'' تالیف کی۔ اسی طرح بیضاوی نے بھی ایک کتاب لکھی جس کا نام ''منہاج'' رکھا گیا۔ رہی ''کتاب احکام'' اس کا اختصار ابن حاجب نے اپنی کتاب ''مختصر کبیر'' پھر ''مختصر صغیر'' میں کیا۔ پھر فقیہانہ طرز پر حنفیہ نے بہت سی کتابیں تالیف کیں، مگر متقدمین میں سے ابوزید دبوسی کی کتاب سب سے عمدہ کتاب ہے، چنانچہ قیاس کے متعلق نہایت شرح وبسط کے ساتھ انہوں نے اس قدر مباحث لکھے کہ اس فن کو مہذب کر کے درجہ تکمیل کو پہونچا دیا اور اس کی اساس و بنیاد کو نہایت مستحکم و قوی بنا دیا۔ متاخرین حنفیہ میں سے فخر الاسلام بزدوی کی ''کشف'' بھی ایک مستند کتاب ہے۔ مگر جب ابن ساعاتی کا دور شروع ہوا اور انہوں نے ''احکام آمدی'' اور ''کشف بزدوی'' دونوں کو مجتمع کر کے کتاب بدیع لکھی، تو عمدگی میں یہ اس سے بھی دوبالا ہوگئی، اس لئے کہ متکلمانہ اور فقیہانہ دونوں طرز کو یہ حاوی ہے۔ ''تحریر ابن ہمام'' و''توضیح'' بھی اس فن میں مشہور کتابیں ہیں۔ ''تحریر'' میں ''بدیع'' کی توضیح کی گئی، اور مصنف نے اپنی ذاتی تحقیقات کا بھی اس میں کچھ اضافہ کر دیا ہے، اور ''توضیح'' حقیقت میں ''کشف بزدوی'' کی تنقیح ہے۔ اور اس کے ساتھ محصول اور مختصر ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ کے چند مباحث بھی ضم کئے گئے ہیں۔

غرض اس فن میں حنفیہ کے کارنامے بھی کچھ کم نہیں، مگر افسوس کہ بجز توضیح کے ان میں سے کسی کتاب کو آج ہندوستان میں داخل درس ہونے کا شرف حاصل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہندوستان میں اس فن کا مذاق نہایت ہی کم رہ گیا ہے۔ ہندوستان میں جو کتابیں اصول کی اس وقت سلسلۂ درس میں داخل ہیں ان میں سے قاضی محبّ اللہ بہاری کی ''مسلم

الثبوت'' عالی رتبہ کتاب سمجھی جاتی ہے۔ غالبًا یہ کتاب ''تحریر ابن ہمام' مختصر ابن حاجب'' و ''منہاج بیضاوی'' سے ماخوذ ہے اور بعض مقامات میں فاضل مصنف نے بھی اپنے اقوال کا اضافہ کر دیا ہے، مگر اختصار عبارت' دقت مضامین' ہر ایک فریق کے دلائل اور پھر اس پر شہادت و جوابات کی بھرمار وغیرہ ایسے چند امور اس کتاب میں مجتمع ہیں کہ حالانکہ اخیر مرحلۂ تحصیل میں یہ کتاب پڑھی جاتی ہے، تاہم اکثر طلبہ اس کے سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ اس کتاب پر بہت سی شرحیں لکھی گئیں ہیں۔ غور سے اگر ان کا مطالعہ کیا جاتا تو اس سے اس کی مشکلات حل ہوسکتی تھیں، مگر زمانہ کی بے توجہی' بے نیازی پر ناقدری اور فکر معیشت وغیرہ وجوہ سے انہیں اس قدر ہمت و فرصت کہاں کہ فارغ البالی سے ان کے مطالعہ کے لئے کدو کاوش کرتے۔ ان حالات پر غور کرتے ہوئے مجھے یہ خیال پیدا ہوا کہ ''نخبۃ الفکر'' کی طرح اگر اس کتاب کی توضیح اردو میں کی جاتی تو ہندوستانی طلبہ کو اس کتاب کے سمجھنے میں جو جو صعوبتیں پیش آتی رہتی ہیں غالبًا رفع ہو جاتیں، مگر اس کے ساتھ جب اغلاق عبارت' دقت مضامین اور اپنی بے بضاعتی پر غور کیا تو دل کانپ اٹھا۔ تاہم ہمت و استقلال سے جب کام شروع کیا گیا تو تائید الٰہی نے آخر منزل مقصود کو پہنچا ہی دیا، **واللہ الحمد علی ذلک۔**

چونکہ مجھے نفس کتاب کی توضیح و تسہیل ہی مدنظر تھی، اس لئے عبارت کتاب کو نظر انداز کر کے صرف کشف مطالب کا لحاظ رکھا گیا، اور منہیات اور شروح میں جو زوائد تھے ان سے اغماض کیا گیا، اور بخوف طوالت متوسط عبارت سے کام لیا گیا ہے۔ اس کتاب کی توضیح میں جس قدر میں نے جانفشانی کی ہے اس کی مکافات کے لئے میں داد کا نہیں بلکہ دعا کا خواستگار ہوں کہ خداوند کریم خاتمہ بالخیر فرمادے، **فان العبرۃ بالخواتیم۔**

"مسلم الثبوت" کے مصنف مولانا قاضی محبّ اللہ بہاری ہیں۔اوائل کتب درسیہ مختلف اساتذہ سے پڑھ کر آپ مولانا قطب الدین شمس آبادی کے حلقہ درس میں شریک ہوئے تھے۔ بعد فراغ عالمگیر اورنگزیب کی عنایت سے لکھنؤ پھر حیدرآباد کی قضا کے عہدہ پر مامور کئے گئے، عالمگیر کے انتقال کے بعد شاہ عالم کے عہد میں ممالک ہند کی صدارت کا جلیل منصب آپ کو عطا کیا گیا، اور "فاضل خاں" کے معزز لقب سے آپ ممتاز کئے گئے تھے، مگر اجل نے چونکہ مہلت نہیں دی، اس لئے اسی سال ۱۱۱۹ھ میں آپ نے اس خاکدان کدورت کو خیرباد فرمایا۔

اس میں شبہ نہیں کہ قاضی کی "سلم العلوم" اور "مسلم الثبوت" نے اسلامی دنیا میں شہرت و مقبولیت کا جو شرف حاصل کیا، شاید کسی ہندوستانی عالم کی کتاب کو نصیب نہ ہوا ہوگا، اس سے زیادہ کیا شہرت ہوگی کہ ہندوستان، بخارا، افغانستان، ترکستان وروس وغیرہ اسلامی ممالک میں یہ کتابیں داخل درس کی گئیں، اور بڑے بڑے مستند علماء نے ان کی عقدہ کشائی کے لئے ایسی ایسی معرکۃ الآراء شرحیں ان پر لکھیں کہ بلاتحصیل ان کے آج فضیلت علم ناتمام اور غیر مکمل سمجھی جاتی ہے، **ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء ، ولیس الخبر کالعیان۔**

عبدالحی عفی عنہ

خطیب جامع رنگون

بسم الله الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ نَزَّلَ الْایَاتِ وَاَرْسَلَ الْبَیِّنَاتِ ' وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدِ ن الْمُتَمِّمِ لِلْحِکَمِ بِالطَّرِیْقِ الاُمَمْ ' وَعَلٰی الِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَدِلَّةِ الْعُقُوْلِ سِیَّمَا الْاَرْبَعَةِ الْاُصُوْل ، اما بعد۔

ترتیب کتاب

اس کتاب کی یوں ترتیب ہے کہ آغاز میں ایک مقدمہ ذکر کیا گیا' جس سے مقاصد کتاب میں بصیرت حاصل ہوتی ہے، پھر تین مقالات بیان کئے گئے' جن میں مباحث کلام اور احکام اور لغت کا ذکر ہے، پھر اصول اربعہ: کتاب' سنت' اجماع اور قیاس سے جو مقاصد ہیں' بحث کی گئی، پھر اخیر میں اجتہاد اور تقلید کے متعلق ایک خاتمہ لکھا گیا۔

مقدمہ: تعریف اضافی ...... تحقیق اصل ...... مستصحب

اس میں اصول فقہ کی تعریف اور اس کا موضوع اور فائدہ بیان کیا گیا ہے۔ اصول فقہ کی تعریف دو قسم ہے: اضافی و لقبی۔

اضافی یہ ہے کہ: ...... اصول فقہ میں جو مضاف و مضاف الیہ ہیں' ہر ایک کی جداگانہ تعریف کی جائے۔

اور لقبی یہ ہے کہ: ...... مجموعہ کس شئ کے لئے موضوع ہے؟ یہ بیان کیا جائے۔

تعریف اضافی: ...... اصول جمع اصل ہے۔ لغت میں اصل وہ ہے جس پر دوسری شئ مبنی ہو۔ اور اصطلاح میں اصل راجح اور مستصحب اور قاعدہ اور دلیل کو کہا جاتا ہے، چنانچہ بولا جاتا ہے کہ کتاب بہ نسبت قیاس کے اصل ہے' یعنی راجح ہے، اور کہا جاتا ہے کہ پانی میں طہارت اصل ہے' یعنی پانی میں نجاست جو طاری ہے' طہارت اصل یعنی مقدم ہے۔

ایک شئ پر کوئی حالت طاری ہونے کے قبل جو اس کی حالت ہوتی ہے، اسے مستصحب کہتے ہیں، اور بولا جاتا ہے کہ:'' قولهم :الفاعل مرفوع ''اصل یعنی نحو کا ایک قاعدہ ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ اصل اس مسئلہ کی یعنی دلیل اس مسئلہ کی کتاب ہے۔

گو اصطلاحاً اصل کا اطلاق بطور اشتراک امور مذکورہ پر کیا جاتا ہے، لیکن بیان کیا گیا ہے کہ جب اس کی اضافت کسی علم کی جانب کی جاتی ہے تو پھر مراد اس سے صرف دلیل ہی لی جاتی ہے، بنابراس کے اصول فقہ میں فقہ چونکہ علم ہے، اس لئے اصول سے ادلہ ہی مراد لئے جائیں گے۔ باقی بعض نے جو لکھا ہے کہ اصول سے مراد یہاں قواعد ہیں، یہ ناواقفیت پر مبنی ہے۔ علاوہ اس کے کہ قواعد علم چونکہ اس علم کے مسائل ہوتے ہیں، اسی لئے اصول سے اگر قواعد مراد لئے جائیں تو اصول علم فقہ کے لئے مسائل ہوں گے، حالانکہ اصول علم فقہ کے لئے مسائل نہیں، بلکہ مبادی ہیں۔

اصول فقہ کے لئے اجمالی ادلہ چار ہیں

پھر اصول فقہ کے لئے اجمالی ادلہ ہیں، جب تفصیلی دلائل اپنے احکام پر منطبق کئے جاتے ہیں اس وقت ان کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، چنانچہ قوله تعالیٰ ﴿ اٰتوا الزکوٰۃ ﴾ تفصیلی دلیل ہے، اور ''الزکوۃ واجبة ''اس کا حکم ہے، جب دلیل مذکور اس حکم پر منطبق کی جاتی ہے تو یوں کہا جاتا ہے کہ:'الزکوٰۃ مامور بها کل مامور به واجب فالزکوٰۃ واجبة' اس قیاس میں ''کل مامور به واجب '' جو کبریٰ ہے، یہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے، اگرچہ گمان کیا گیا ہے کہ اصول فقہ کو فقہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو منطق کو فلسفہ کے ساتھ، مگر یہ غلط ہے، اس لئے کہ مسئلہ اصول کے لئے جو موضوع ہوتا ہے دلیل تفصیلی مع مادہ وصورت اس کا فرد واقع ہوتی ہے چنانچہ: ﴿ اٰتوا الزکوٰۃ ﴾ جو تفصیلی دلیل ہے معہ مادہ جو ایتائے زکوٰۃ

ہے اور صورت جو ہیأۃ امر ہے ''کل امر'' کے لئے جو'' کل امر للوجوب'' کا موضوع ہے فرد واقع ہے، بخلاف فلسفہ کے کہ اس کی دلیل تفصیلی مسئلہ منطق کے موضوع کے لئے جو معقول ثانی ہے بمادّتہ وصورتہ نہیں، بلکہ صرف بصورتہ فرد واقع ہوتی ہے۔

تحقیق فقہ

فقہ:......شرعی حکمت عملی کا نام ہے جو عقائد پر متفرع ہوتی ہے۔صاحب حکمت کے لئے علم چونکہ بقدر طاقت بشری شرط ہے، اور مقلد کو علم الاحکام بقدر طاعت بشری نہیں ہوتا، اس لئے اسے فقیہ نہیں کہا جاتا۔اس میں شک نہیں کہ دراصل فقہ علم عقائد' علم طریقت اور علم شریعت تینوں کے مجموعہ کا نام تھا، مگر متأخرین نے عمل کی قید زائد کر کے' علم عقائد کو اور بعض نے عمل کے ساتھ محسوس کی قید بڑھا کے علم طریق کو' جس میں اعمال قلب سے بحث کی جاتی ہے خارج کر دیا۔

فقہ کی تعریف......اس تعریف پر ایک خدشہ اور اس کا جواب

اہل اصول نے فقہ کی یوں تعریف کی ہے کہ فقہ ان احکام شرعیہ کے علم کا نام ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل کئے گئے ہوں۔اس تعریف پر یہ خدشہ کیا گیا ہے کہ فقہ کے لئے کل احکام شرعیہ کا علم شرط ہے یا مطلق احکام شرعیہ کا کہ کل ہوں یا بعض؟ اگر کل کا علم شرط ہے تو پھر تعریف جامع نہ ہوگی، کیونکہ بنابراس کے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جن کی فقاہت پر اتفاق ہے فقیہ نہ رہیں گے، اس لئے کہ بعض مسائل کی نسبت انہوں نے ''لاادری'' فرمایا ہے۔اور اگر مطلق کا علم شرط ہے تو پھر تعریف مانع نہ ہوگی، کیونکہ بنابراس کے عالم مقلد بھی فقیہ بن جائے گا، اس لئے کہ بعض احکام کو وہ بھی تفصیلی دلائل سے جانتا ہے۔

پہلی شق اختیار کر کے اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ فقیہ کے لئے کل احکام کا علم شرط ہے، مگر علم سے علم بالفعل نہیں، بلکہ ملکہ مراد ہے کہ جمیع احکام کو استنباط کرنے کی اس میں قابلیت واستعداد قریب موجود ہو، اور ملکہ کے لئے کل احکام کا علم بالفعل شرط نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ غلبۂ وہم یا تعارض ادلہ یا کسی اور وجہ سے بعض کا بالفعل علم حاصل نہ ہو۔ اور دوسری شق اختیار کر کے یوں جواب دیا گیا ہے کہ فقیہ کے لئے مطلق احکام کا علم کافی ہے، مگر تعریف میں لفظ علم سے یقین اور دلائل سے امارات وعلامات مراد لی گئیں، جو مفید ظن ہوتی ہیں، اور جو ظن کے امارات سے حاصل ہوتا ہے بذریعہ اس کے یہ یقین حاصل کرنا کہ احکام واجب العمل ہیں یہ اجماعاً مجتہد ہی کا خاصہ ہے۔ رہا مقلد اس کو احکام کے واجب العمل ہونے کا جو یقین ہوتا ہے یہ نہ خود کے ظن سے اور نہ مجتہد کے ظن سے، بلکہ مجتہد کے قول سے حاصل ہوتا ہے، جب کہ مقلد کو احکام کے واجب العمل ہونے کا یقین ظن سے نہ ہو تو بنا بر تعریف مذکور اسے فقیہ نہ کہا جائے گا۔

اس تقریر سے جب کہ ثابت ہوا کہ مجتہد کا ظن مقلد کے لئے نہیں، بلکہ صرف مجتہد کے لئے واجب العمل ہے، تو پھر بعض کا جو قول ہے کہ: مجتہد کا ظن' مجتہد اور مقلد دونوں کے لئے واجب العمل ہے' یہ غلط ہوگا۔

تعریف فقہ پر دوسرا اور تیسرا خدشہ اور ان کے جوابات

البتہ بنا بر اس کے لازم ہوگا فقہ علم الاحکام کا نام نہیں، بلکہ علم وجوب العمل بالاحکام کا نام ہوگا، حالانکہ یہ خلاف ہے، مگر کہا جا سکتا ہے کہ علم وجب العمل چونکہ فقہ کے لئے لازم تھا اس لئے اس کے مناسب اس کی تعریف کی گئی، اور تعریف چونکہ بالرسم ہے، اس لئے لازم کے ساتھ جائز ہو جائے گی۔

اس تعریف پر ایک یہ بھی شبہ کیا گیا ہے کہ اکثر احکام شرعیہ قیاس اور خبر واحد سے استنباط کئے گئے ہیں، اور یہ چونکہ ظنی ہیں، اس لئے فقہ علم نہیں بلکہ ظن ہوگا، مگر اس تقریر سے یہ بھی دفع ہوگیا، اس لئے کہ ان احکام کے واجب العمل ہونے کا یقین چونکہ مجتہد کو اجماعاً حاصل ہوتا ہے، اس لئے فقہ کو ظن نہیں بلکہ علم کہا جاتا ہے۔

علاوہ اس کے فقہ کو جو علم کہا جاتا ہے اس سے اس کے ظن ہونے کی نہیں بلکہ تصور ہونے کی نفی کی جاتی ہے، اس لئے کہ علم کا اطلاق جس طرح ظن کے مقابل پر کیا جاتا ہے، تصور کے مقابل پر بھی کیا جاتا ہے۔ اس شبہ کو دفع کرنے کے لئے گو صدر الشریعۃ نے فقہ کو احکام قطعیہ کے ساتھ تعبیر کیا ہے جس کے ساتھ ملکہ استنباط حاصل ہو، مگر بنابراس کے اکثر احکام جو ظنی دلائل سے ثابت ہیں، فقیہ کے خارج ہوجائیں گے، اور ان کے خروج پر چونکہ کوئی حجت نہیں، اس لئے اس کو تسلیم ہی نہیں کرسکتے، اور بعض مشائخ نے فقہ کی تعریف میں علم کے ساتھ عمل کی قید بھی بڑھادی ہے، مگر یہ نہایت ہی مستبعد ہے، کیونکہ بنابراس کے فقہ صرف علم کا نام نہیں، بلکہ علم وعمل کے مجموعہ کا نام ہوگا، جو خلاف معہود ہے۔

تعریف لقبی

اصولِ فقہ چند قواعد کے علم کا نام ہے جن کے ذریعہ سے احکام فقہیہ اپنے تفصیلی دلائل سے مستنبط ہوسکیں۔ لکھا گیا ہے کہ: صرف، نحو، واصول فقہ وغیرہ علوم مدونہ کی حقیقت نفس مسائل یا ان کے ادراکات ہیں۔ بنابراس کے مفہومات کلیہ جن کا ذکر مقدمہ میں بغرض بصیرت کیا جاتا ہے، حدود نہیں، بلکہ رسوم ہوں گے، کیونکہ یہ مفہومات یا ان کے ادراکات علوم کے لئے اجزاء غیر محمولہ ہیں، جس طرح عشرہ کے لئے وحدات اجزاء غیر محمولہ ہیں، اور جو شیٔ اجزاء غیر محمولہ سے مرکب ہو اس کے لئے اجزاء محمولہ یعنی جنس وفصل نہیں ہوسکتے،

ورنہ محمولہ و غیر محمولہ دونوں اس کے ذاتیات ہوں گے، اور ذاتیات کا تعدد ذات کے تعدد کو مستلزم ہے جو محال ہے، اور اجزاء غیر محمولہ حدود نہیں بلکہ بلکہ رسوم ہوتے ہیں۔

اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ باوجود اجزاء غیر محمولہ اجزاء محمولہ تسلیم کرنے سے تعدد ذاتی جب لازم ہوتا ہے کہ دونوں میں تغایر ذاتی ہوتا، حالانکہ دونوں میں تغایر ذاتی نہیں، بلکہ صرف تغایر اعتباری ہے، یہی اجزاء غیر محمولہ مرتبہ لا بشرط شئ میں اجزاء محمولہ سمجھے جاتے ہیں، البتہ مفہومات کلیہ کو حدود تسلیم کرنے سے تصور و تصدیق میں، حالانکہ تباین ہے اتحاد ثابت ہوگا، کیونکہ مفہومات کلیہ جو تصورات ہیں حدود واقع ہیں اور مسائل یا ان کے ادراکات و تصدیقات محدود ہیں اور حدود و محدود اور علم و معلوم دونوں متحد ہوتے ہیں۔

اسمائے علوم کی تحقیق

اسم تین قسم پر ہے: اسم جنس۔ (۲): علم جنس۔ (۳): علم شخص۔

اسم جنس وہ ہے...... جو بلا لحاظ تشخص خارجی و ذہنی صرف کلی کے لئے موضوع ہو، چنانچہ انسان کہ بلا لحاظ تشخص خارجی و ذہنی صرف حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔

علم جنس وہ اسم ہے کہ...... جو ایسی کلی کے لئے موضوع ہو جس کے ساتھ صرف وحدت ذہنی کا اعتبار کیا گیا ہو، چنانچہ اسامہ کی حقیقت اسد کے لئے مع لحاظ وحدت ذہنی موضوع ہے۔

علم شخص وہ اسم ہے...... جو ایسی کلی کے لئے موضوع ہو جس کے ساتھ وحدت ذہنی و خارجی دونوں کا اعتبار کیا گیا ہو، یہی وجہ ہے کہ اس میں کسی نوع کا تکثر غیر ممکن ہے۔

اسمائے علوم کے متعلق اختلاف

اسمائے علوم کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اسماء جنس ہیں، چنانچہ ان میں اضافت کا پایا جانا، اور ان پر لام تعریف داخل ہونا جو اسم جنس ہے مخصوص ہے، ظاہراً اس پر

دال ہے۔اور بعض کا قول ہے کہ نہیں، یہ اعلام جنس ہیں، کیونکہ مجموعہ مسائل جو کلی ہے اور جن کے ساتھ وحدت ذہنی کا اعتبار کیا گیا ہے اُس کے لئے یہ موضوع ہیں۔

اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ علم جنس کسی ضرورت سے قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ اسامہ چونکہ غیر منصرف ہے اور غیر منصرف کے لئے دو سبب چاہئے: ایک سبب تانیث! تو اس میں موجود ہے، اور دوسرا نہ تھا، اس لئے ضرورۃً اسے علم جنس قرار دیا گیا تا کہ دو سبب پائے جائیں۔اور اسماء علوم کو علم جنس قرار دینے کے لئے کوئی ضرورت داعی نہیں۔اور بعض کا قول ہے کہ نہیں یہ اعلام اشخاص ہیں، ان کی وضع مجموعۂ مسائل مع تشخص خارجی کے لئے ہے، ورنہ ہر ایک مسئلہ پر علم صادق ہوگا' اور یہ خلاف ہے، کیونکہ ہر ایک مسئلہ پر فقہ کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ بیت سے منقوض ہے کیونکہ بیت حالانکہ اپنے ہر ایک جزو پر صادق نہیں ہوتا، تاہم وہ علم شخص نہیں بلکہ اسم جنس ہے۔اس عقدہ کا حل یہ ہے کہ معنی کلی کبھی متفق اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں، چنانچہ اربعہ کہ چار وحدات متفقہ سے مرکب ہے، اور کبھی مختلف اجزاء سے، چنانچہ سکنجبین کہ شہد وغیرہ مختلف اجزاء سے مرکب ہے، اور دونوں صورتوں میں کلی اجزاء پر صادق نہیں ہوتی، پس عدم صدق اگر علم شخص کی دلیل ہوتا تو پھر اربعہ و سکنجبین کو بھی علم شخص کہنا چاہئے حالانکہ یہ باطل ہے۔

موضوع اصول فقہ

موضوع اصول فقہ ادلۂ اربعہ: کتاب' سنت' اجماع اور قیاس ہیں، مگر اجمالاً اس لئے کہ اس فن میں انہی کے عوارض ذاتی سے بحث کی جاتی ہے۔ ادلہ اربعہ سے چونکہ بحیثیت ایصال الی الحکم الشرعی بحث کی جاتی ہے اور اس حیثیت میں کل شریک ہیں، اس لئے ان کے تعدد سے اصول فقہ میں تعدد نہ ہوگا۔

بعض کا قول ہے کہ اجماع و قیاس کا حجت ہونا یہ اصول فقہ کے مسائل سے نہیں، بلکہ فقہ کے مسائل سے ہے، اس لے ان کی حجت کے یہی معنی ہیں کہ ان کا مقتضی واجب العمل ہے۔ اور وجوب عمل از قبیل مسائل فقہ ہے، مگر اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ان کی حجیت کی جب صحیح ہوتی کہ دونوں میں اتحاد ہوتا حالانکہ اتحاد نہیں، بلکہ یہ وجوب عمل پر متفرع ہے۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ وجوب عمل کے لئے چونکہ یہ لازم ہے اس لئے اس کے ساتھ اس کی تفسیر صحیح ہوگی، تو اس کا یہ جواب ہے کہ لازم بھی نہیں ہے، کیونکہ ان کا مقتضا کبھی جائز العمل بھی ہوتا ہے اور ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے جو لکھا ہے کہ ان کی حجیت چونکہ شرعاً بدیہی ہے، اس لئے یہ کسی فن کا مسئلہ نہیں ہوسکتا یہ مستبعد ہے، اس لئے کہ اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ باعتبار معلول یعنی وجوب عمل بدیہی ہے مگر باعتبار علت کے اس کا بدیہی ہونا یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا، بلکہ حق یہ ہے کہ کتاب وسنت کی حجیت کی طرح ان کی حجیت بھی مسائل کلام سے ہے۔ باقی اہل اصول نے کتاب وسنت کی حجیت سے نہیں، بلکہ صرف اجماع و قیاس کی حجیت سے اس لئے بحث کی ہے کہ اس میں بہت سا اختلاف ہے، بخلاف اولین کے کہ ان کی حجیت متفق علیہ ہے۔

احکام کے موضوع ہیں یا نہیں؟ اصول فقہ کا فائدہ

احکام کے موضوع ہونے میں اختلاف ہے، مگر حق یہ ہے کہ یہ اصول فقہ کے موضوع نہیں ہیں۔ اور اس فن میں ان کا جو ذکر کیا جاتا ہے تبعاً کیا جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی تعریف واحکام ذہن نشین ہونے سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ کونسا حکم کونسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے، اور یہ جدت نہیں عموماً ہر ایک فن میں بعض امور بالتبع ذکر کئے جاتے ہیں۔ اصول فقہ سے یہ فائدہ ہے کہ علم احکام شرعیہ جو سعادتِ ابدی کا وسیلہ ہے اس سے حاصل ہوتے ہیں۔

مقالۂ اولیٰ در بیان مبادی کلامی

منطق چونکہ کلام کا جزو ہے اس لئے وہ بھی مبادی کلامی میں داخل ہے، سلم اور افادات میں چونکہ ہم مسائل منطق کو بالاستیعاب بیان کر چکے ہیں، اس لئے یہاں اس کے ایک ضروری حصہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

تعریف نظر

نظر:...... مجہول شئ کو حاصل کرنے کے لئے امور معلومہ میں جو ترتیب دی جاتی ہے اسے نظر کہا جاتا ہے۔ ایمان چونکہ واجب ہے اور اس واجب کا اکتساب چونکہ نظر پر موقوف ہے، اس لئے نظر واجب ہوگی۔ ترتیب کے لئے چونکہ کثرت شرط ہے اور بسیط میں کثرت نہیں ہوتی، اس لئے بسیط مجہول کا کاسب نہیں ہوسکتا۔ بسیط جس طرح کاسب نہیں ہوتا مکتسب بھی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ بسیط کا اکتساب بذریعہ بسیط ہوگا یا بذریعہ مرکب، اگر بذریعہ بسیط ہے تو بسیط کاسب نہیں ہوسکتا، اور اگر بذریعہ مرکب ہے تو مرکب چونکہ نہ اس کا جزو ہے نہ عین، اس لئے اس کا عارض ہوگا، اور عارض چونکہ حقیقت سے خارج ہوتا ہے، اس لئے اس سے بھی اس کی کنہ کا اکتساب نہ ہوسکے گا۔

اس میں شک نہیں کہ ماہیت مطلقہ اشخاص کے ساتھ خارج میں موجود ہے، ورنہ امر مشترک نہ ہونے کی وجہ سے اشخاص میں تماثل نہ ہوگا۔ اور ایک قطرہ پانی کی حقیقت دوسرے کی حقیقت سے متباین ہوگی، حالانکہ یہ خلاف ہے۔

ابطال جزو لایتجزے

فلسفیانہ طرز پر اثبات تماثل کی ایک عمدہ دلیل یہ ہے کہ عدم تماثل کا مدار جزء لایتجزی پر

ہےاور یہ باطل ہے۔ بایں دلیل کہ ہم ایک ایسا مثلث فرض کرتے ہیں کہ جس کا ہر ایک ضلع دو جزو کا ہو۔ اب ہم کہتے ہیں کہ اس مثلث کا وتر کامل تین جزو کا نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اقلیدس کی شکل حماری سے ثابت ہے کہ مثلث کے دونوں ضلع کا مجموعہ وتر سے بڑا ہوتا ہے، پس وتر مذکور اگر تین جزو کا ہوگا تو دونوں ضلع کا مجموعہ جو تین اجزاء کا ہے وتر سے بڑا نہیں، بلکہ اس کے مساوی ہوگا، اس لئے اس کا وتر کامل دو جزو کا بھی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اقلیدس کی شکل عروسی سے ثابت ہے کہ وتر ہر ایک ضلع سے بڑا ہوتا ہے۔ پس وتر مذکور اگر کامل دو جزو کا ہوگا تو یہ ہر ایک ضلع سے جو دو جزو کا ہے بڑا نہیں، بلکہ مساوی ہوگا۔ جب وتر مذکور نہ کامل تین جزو کا ہوا اور نہ کامل دو جزو کا تو ضرور تین جزو سے کچھ کم اور دو جزو سے کچھ زیادہ کا ہوگا، یہی اس کا انقسام اور بطلان ہے۔ اور اس کا بطلان چونکہ اتصال کو مستلزم ہے، اس لئے اتصال ثابت ہوگا، اور بقول شیخ: چونکہ دو متبائن شئ میں اتصال نہیں، بلکہ تماس ہوتا ہے، اس لئے ان میں اتحاد تماثل بھی ہوگا وہوالمطلوب۔

بحث معرِّف ......تعریف ذاتی

معرِّف :...... وہ تصویر ہے جو معرف کے تمام افراد کو جامع اور غیر معرف کے افراد کو دخول سے مانع ہو، یہی وجہ ہے کہ معرف کے لئے جامع و مانع ہونا واجب ہے۔ معرف سے چونکہ غرض تصویر ہوتی ہے اس لئے عدم حد یا رسم اور غیر جامع یا مانع ہونے کا اس پر جو ایراد ہوگا وہ محض دعویٰ ہوگا۔ اس کے جواب کے لئے صرف منع کردینا کافی ہوگا۔ تعریف اگر بذریعہ ذاتیات ہے تو اسے حقیقی کہا جاتا ہے، اور اگر بذریعہ لوازم ہے تو اسے رسمی کہا جاتا ہے اور اگر بذریعہ ایسے لفظ کے جو معرف کا مرادف اور اس سے اظہر ہو تو اسے لفظی کہا جاتا ہے۔

عام سے تعریف کرنا بھی جائز ہے۔ ذات کے تصور سے جس شئ کا ضمناً تصور ہوا سے

ذاتی کہا جاتا ہے۔اور بعض نے یوں بھی لکھا ہے کہ ذاتی وہ ہے جس کا ثبوت ذات کے لئے علت سے نہ ہو،مگر اس پر یہ نقص وارد ہوتا ہے کہ امکان حالانکہ ذاتی نہیں تاہم اس کا ثبوت ممکن کے لئے کسی علت سے نہیں ورنہ امکان بالغیر ہوگا جو باطل ہے۔

تعریف پر مشہور شبہ اور اس کا جواب

اس مقام پر ایک مشہور سوال ہے کہ ماہیت کی تعریف اگر ماہیت سے کی جائے تو تحصیل حاصل ہوگی ،اور اگر اجزاء سے کی جائے گی تو بھی اجزاء چونکہ عین ماہیت ہیں،اس لئے تحصیل حاصل ہوگی ،اور اگر عوارض سے کی جائے گی تو عوارض چونکہ ماہیت سے خارج ہیں،اس لئے کنہ ماہیت ان سے حاصل نہ ہو سکے گی۔

اس کا جواب دوسری شق اختیار کر کے یوں دیا گیا ہے کہ: تعریف اجزاء کے ساتھ ہوتی ہے،مگر بایں طور کہ اجزاء کے جو مفصل تصورات ہیں ان میں ترتیب دینے اور خاص کو مقدم اور عام کو مؤخر رکھنے سے جو مجموعہ حاصل ہوتا ہے وہ حد ہے۔اور صورت وحدانی جس کا تعلق مجملاً اجزاء کے ساتھ ہوتا ہے وہ اس حد سے حاصل ہوتی ہے اور وہ محدود ہے۔اور صورت وحدانی چونکہ حد سے قبل نہیں بلکہ حد سے حاصل ہوتی ہے،اس لئے تحصیل حاصل نہ ہوگی۔

تعریف دلیل

جس شئ میں صحیح طور پر نظر کرنے سے علم یا ظن مطلوب جزئی حاصل ہو،اسے دلیل کہا جاتا ہے۔اور کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ جس میں نظر کرنے سے مطلوب جزئی کا اگر علم قطعی حاصل ہو تو اسے دلیل اور اگر ظن حاصل ہو تو اسے امارت کہا جاتا ہے۔دلیل سے مطلوب حاصل کرنے کے لئے تین امور کی ضرورت ہوتی ہے: (۱): موضوع مطلوب، (۲): محمول

مطلوب، (۳): حداوسط، چونکہ حداوسط کا تعلق موضوع مطلوب ومحمول مطلوب دونوں سے ہوتا ہے، اس لئے دلیل کا ترکب دومقدمہ صغریٰ وکبریٰ سے ہوتا ہے: ایک میں موضوع مطلوب وحداوسط اور دوسرے میں محمول مطلوب وحداوسط ہوتی ہے، چونکہ دلیل کا ترکب دومقدمہ سے ہوتا ہے، اس لئے منطقی دلیل کی یوں تعریف کرتے ہیں۔

دلیل وہ دوقول ہیں جن سے مطلوب جو تیسرا قول ہے حاصل ہوتا ہے۔ دلیل بایں معنیٰ قیاس، استقراء وتمثیل تینوں کو شامل ہے۔

اور کبھی دلیل کی یوں بھی تعریف کی گئی ہے کہ: دلیل وہ دوقول ہیں جو بالذات تیسرے قول کو مستلزم ہوتے ہیں۔ بنابراس کے دلیل خاص قیاس ہی کا نام ہے، اس لئے استقراء وتمثیل بالذات قول ثالث کو مستلزم نہیں ہوتے۔

قیاس کی تقسیم: شکل اور قیاس اقترانی

قیاس دوقسم پر ہے: اقترانی واستثنائی۔ اقترانی کی تین شکلیں ہیں اور استثنائی کی دو۔ اقترانی کی تین شکلیں یہ ہیں:

(اول)......اوسط کے تمام افراد کا حکم ایجاباً یا سلباً معلوم کیا جائے، پھر اوسط کا ثبوت بالفعل جس شئ کے لئے کلاً یا بعضاً ہو وہ دریافت کیا جائے، اس سے لزوماً معلوم ہوگا کہ اس شئ کے لئے حکم مذکور کلاً یا بعضاً ایجاباً یا سلباً بداہۃً ثابت ہے، چنانچہ ''العالم متغیر'' صغریٰ ''وکل متغیر حادث'' کبریٰ ''فالعالم حادث'' مطلوب، اس شکل میں صغریٰ کلیہ ہو یا جزئیہ موجبہ ہونا شرط ہے، اور کبریٰ موجبہ ہو یا سالبہ کلیہ ہونا شرط ہے۔ گو ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر میں لکھا ہے کہ: جب کبریٰ کے موضوع ومحمول دونوں مساوی ہوں تو اس وقت صرف کلیت کبریٰ کافی ہے، صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری نہیں ہے، چنانچہ بعض الحمار

لیس بناطق ' وکل ناطق انسان ' فبعض الحمار لیس بانسان مگر یہ غلط ہے، کیونکہ کلام اس قیاس میں ہے جو قول ثالث کو بالذات مستلزم ہو اور یہ بالذات نہیں، بلکہ بواسطہ مساوات موضوع ومحمول اس کو مستلزم ہے۔

البتہ شرط ایجاب صغریٰ پر یہ خدشہ ہوتا ہے کہ: آلیس بَ' وکل مالیس بَ جَ' فَاَجَ' باوجودیکہ یہ شکل اَجَ کو مستلزم ہے تاہم اس کا صغریٰ موجبہ نہیں بلکہ سالبہ ہے، مگر اس کا یہ جواب کہ سلب بحیثیت سلب محض رفع کا نام ہے اور کبریٰ کے عقد وضع میں جو رفع ہے وہ محض رفع نہیں بلکہ اس کے ساتھ ثبوت بھی ملحوظ ہے، اس لئے کہ ''کل مالیس ب '' کے یہ معنیٰ ہیں کہ: ''کل شیٔ یصدق علیہ لیس ب '' جب کبریٰ کے عقد وضع میں رفع کے ساتھ ثبوت ملحوظ ہو تو صغریٰ میں بھی یہ ثبوت ملحوظ ہوگا، ورنہ اصغر کا اوسط کے نیچے اندراج نہ ہوگا، اور صغریٰ میں بھی ثبوت ملحوظ ہونے سے وہ سالبہ نہیں، بلکہ موجبہ سالبۃ المحمول ہوگا، وھو المطلوب۔

(دوم)...... یہ کہ پہلے اکبر کے تمام افراد کا حکم ایجاباً یا سلباً معلوم کیا جائے، پھر اس حکم کا جو حکم ایجاباً یا سلباً مقابل ہے وہ بھی معلوم کیا جائے کہ اصغر کے ساتھ اس کا ثبوت یا سلب کلاً ہے یا بعضاً؟ اس سے اکبر کا اصغر سے کلاً یا بعضاً مسلوب ہونا یقیناً معلوم ہو جائے گا، چنانچہ ''لاشیٔ من الحجر بانسانٍ وکل ناطق انسان، فلاشیٔ من الحجر بناطق '' اس شکل میں پہلے یہ معلوم کیا گیا کہ ناطق کے تمام افراد کے لئے انسان ثابت ہے، پھر یہ معلوم کیا گیا کہ حجر کے کسی فرد کے لئے انسان ثابت نہیں ہے اس سے یقیناً معلوم کیا گیا کہ حجر کے تمام افراد سے ناطق مسلوب ہے، مگر تامل سے بایں طور کہ نتیجہ کی نقیض صغریٰ بنائی جائے اور کبریٰ کو کبریٰ ہی قرار دیا جائے۔ اس طرح یہ شکل اول ہوگی اور اس سے جو نتیجہ برآمد ہوگا

وہ صغریٰ کی نقیض ہوگا جو خلاف فرض ہے، اور یہ خلاف چونکہ نقیض نتیجہ سے لازم آیا، اس لئے نقیض نتیجہ باطل اور عین نتیجہ صحیح ہوگا، وھو المطلوب۔

گو مختصر ابن حاجب میں لکھا ہے کہ: منتج صرف شکل اول ہی ہے، مگر یہ محض ادعا ہے، اس لئے کہ بلاتوسط مقدمہ اجنبیہ نتیجہ کو مستلزم ہونا یہ انتاج کے لئے ہے، اور یہ شرط صرف شکل اول ہی میں نہیں، بلکہ اور اشکال میں بھی پائی جاتی ہے۔ باقی یہ قول کہ جہاں شکل اول منتج ہوتی ہے وہیں دوسری بھی منتج ہوتی ہیں' ورنہ نہیں، یہ اس کے منافی نہیں کہ اور شکلیں بھی بلاتوسط مقدمہ اجنبیہ نتیجہ کو مستلزم ہوں۔

(سوم)...... یہ کہ اصغر و اکبر کا ثبوت جو حد اوسط کے لئے ہے وہ معلوم کیا جائے، مگر شرط ہے کہ دونوں میں سے ایک کا ثبوت اوسط کے لئے کلاً ہو۔ اس سے معلوم ہوگا کہ دونوں کا اجتماع حد اوسط میں یقینی ہے، چنانچہ ''بعض الانسان ضاحک و کل انسان حیوان' فبعض الضاحک حیوان'' جب معلوم کیا گیا کہ ضاحک و حیوان جو اصغر و اکبر ہیں انسان کے لئے ثابت ہیں، اور حیوان کا ثبوت اس کے لئے کلاً بھی ہے، تو اس سے معلوم ہو گیا کہ دونوں کا اجتماع انسان میں یقینی ہے، اور بعض ضاحک کے لئے ثبوت حیوان لازم ہے۔

یا یہ کہ دونوں میں سے ایک کا ثبوت جو اوسط کے لئے ہے اور دوسرے کا سلب جو اوسط سے ہے وہ معلوم کیا جائے، مگر شرط ہے کہ ثبوت و سلب دونوں میں سے ایک کلاً ہو، اس سے معلوم ہوگا کہ دونوں کا اجتماع اوسط میں یقیناً نہیں ہے، چنانچہ ''بعض الحیوان ناطق و لا شئ من الحیوان بجامد، فبعض الناطق لیس بجامد'' جب حیوان کے لئے ناطق ثابت ہوا' اور جماد اس سے کلیۃً مسلوب ہوا تو یقین کیا جائے گا کہ دونوں کا اجتماع اس میں یقیناً نہیں ہے، اور نتیجہ جزئیہ ہی ہوگا خواہ موجبہ ہو یا سالبہ۔

شکل اول قیاس استثنائی......ایک شبہ اور اس کا جواب

قیاس استثنائی کی دو شکلیں ہیں:

(اول)...... یہ کہ جب مقدم و تالی میں ملازمۃ ہوگی تو باستثنائے عین مقدمہ نتیجہ عین تالی برآمد ہوگا ورنہ ملازمۃ نہ رہے گی، چنانچہ ''ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ ' لکن الشمس طالعة ینتج ان النهار موجودٌ ''چونکہ طلوع شمس کو وجود نہار لازم ہے اس لئے طلوع شمس ماننے سے وجود نہار ماننا ہی پڑے گا، ورنہ دونوں میں ملازمۃ نہ رہے گی۔ باقی باستثنائے عین تالی نتیجہ عین مقدم برآمد ہونا یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ تالی جو مقدم کو لازم ہے مقدم سے عام ہو، اور عام کے وجود سے خاص کا وجود ضروری نہیں اور رفع وضع اس کے برعکس ہے یعنی باستثنائے رفع تالی نتیجہ رفع مقدم برآمد ہوگا، بخلاف رفع مقدم کے کہ اس کے استثنا سے نتیجہ رفع تالی برآمد ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ لازم کا رفع ملزوم کے رفع کو مستلزم ہوتا ہے بخلاف ملزوم کے کہ اس کا رفع لازم کے رفع کو مستلزم کو مستلزم نہیں ہوتا، اس لئے جائز ہے کہ لازم عام ہو اور عام کا رفع خاص کے رفع کو مستلزم نہیں ہوتا گویا یہاں یہ خدشہ کیا جاتا ہے کہ: یہ قول کہ لازم کا رفع ملزوم کے رفع کو مستلزم ہے یہ ممنوع ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ رفع لازم محال ہو، اور محال چونکہ دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے، اس لئے جائز ہے کہ رفع لازم جو محال فرض کیا گیا عدم بقائے لزوم کو جو محال ہے مستلزم ہو جب عدم بقائے لزوم جائز ہوا تو پھر لازم کا رفع ملزوم کے رفع کو کیونکر مستلزم ہوگا، مگر اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ: حقیقۃً لزم یہ ہے کہ ہر ایک وقت اور ہر ایک تقدیر میں لازم کا انفکاک ملزوم سے محال ہو جب کہ لازم سے محال ہو جب کہ لازم کا انفکاک ملزوم سے ہر ایک وقت اور ہر ایک تقدیر میں لازم کا انفکاک ملزوم سے محال ہوا تو پھر بوقت عدم بقائے لزوم بھی اس

کا انفکاک ملزوم سے محال ہوگا ورنہ خلاف فرض لازم ہوگا۔

(دوم)...... یہ کہ مقدم وتالی میں منافات اگر صرف بلحاظ صدق ہی ہے تو باستثنائے عین ہر واحد نتیجہ دوسرے کا رفع برآمد ہوگا، چنانچہ ''ھٰذا الجسم اما شجر او حجر لکنه شجر ینتج انه لیس بحجر'' اور اگر منافات دونوں میں صرف بلحاظِ کذب ہی ہے تو باستثنائے رفع ہر واحد نتیجہ دوسرے کا عین برآمد ہوگا، چنانچہ ''زید إما ان یکون فی البحر او ان لایغرق لکنه لیس فی البحر فینتج ان لایغرق'' اور اگر منافات دونوں میں بلحاظ صدق و کذب دونوں کے ہے تو باستثنائے عین ہر واحد نتیجہ دوسرے کا رفع اور باستثنائے رفع ہر واحد نتیجہ دوسرے کا عین برآمد ہوگا، چنانچہ ''ھٰذا العدد اما زوج او فرد لکنه زوج فلیس بفرد او لیس بفرد فهو زوج''۔

نظر سے علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......اہل سومنات کے نزدیک علم اگر حاصل ہوتا ہے تو صرف حِس ہی سے حاصل ہوتا ہے، باقی نظر الٰہیات ہوں یا طبعیات کسی میں اس سے علم حاصل نہیں ہوتا، اس لئے کہ نظر سے جو جزم حاصل ہوتا ہے کبھی وہ جہل مرکب ہوتا ہے، اور جہل مرکب چونکہ علم سے مشابہ ہوتا ہے، اس لئے امتیاز نہ ہوسکے گا کہ جزم مذکور جہل مرکب ہے یا علم۔

اس کا یہ جواب ہے کہ:......اس علم کے ہونے کا امتیاز عوارض سے ہوتا ہے، اس لئے کہ نظر جب صحیح ہوتی ہے تو بداہۃً عقل حکم کرتی ہے کہ جو جزم اس سے حاصل ہوا وہ جہل نہیں بلکہ علم ہی ہے، مگر اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ کیونکہ معلوم ہوگا کہ نظر صحیح ہی ہے، کیونکہ نتیجہ کی طرح نظر میں احتمال جہل کا موجود ہے۔ باقی اگر یہ جواب دیا جائے کہ نظر کا علم حس سے حاصل ہوتا ہے تو کہا جائے گا کہ تسلیم کیا کہ نظر کا علم حِس سے حاصل ہوتا ہے، مگر حس سے جو علم

حاصل ہوتا ہے چونکہ وہ جزئی ہوتا ہے، اس لئے وہ کاسب نہ ہوسکے گا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: حق یہ ہے کہ یہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا ہے علم وجہل مرکب میں تماثل ہے، چنانچہ اہل سنت کا یہی مذہب ہے۔

نظر سے علم کس طرح حاصل ہوتا ہے

مسئلہ:......نظر سے علم بالمطلوب جو حاصل ہوتا ہے، اس کے متعلق تین مذاہب ہیں:

(۱):......اشاعرہ کا مذہب ہے کہ: باری تعالیٰ ہی چونکہ مؤثر حقیقی ہے، اس لئے اس کی عادت جاری ہے کہ بعد نظر وہ علم بالمطلوب پیدا کردیتا ہے، لیکن نہ بطریق وجوب و نہ بطریق اضطرار۔

(۲):......معتزلہ کا مذہب ہے کہ: نظر سے علم بالمطلوب حاصل ہوتا ہے، مگر تولیداً۔ تولید یہ ہے کہ بندہ کا ایک فعل دوسرے فعل کو پیدا کرے بایں طور کہ بندہ کو اس میں کچھ دخل نہ ہو، چنانچہ حرکت ید سے حرکت قلم پیدا ہوتی ہے، مگر بندہ کو اس میں کچھ دخل نہیں ہوتا۔

(۳):......حکماء کا مذہب ہے کہ: نظر سے ذہن میں چونکہ علم بالمطلوب کی قابلیت واستعداد پیدا ہوجاتی ہے، اس لئے ذہن پر علم بالمطلوب کا فیضان کرنا مبدء فیاض پر واجب ہوجاتا ہے۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا مختار یہ ہے کہ نظر کے لئے چونکہ علم بالمطلوب لازم ہے، اس لئے قبل نظر نہیں بلکہ بعد نظر بلاتولید اس کا تحقق واجب ہوجاتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: یہی قول اشبہ بالحق ہے، اس لئے کہ ایک شئ کا دوسری شئ کے لئے لازم ہونا اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اسے کون نہیں جانتا کہ وجود عرض کے لئے چونکہ وجود جوہر لازم ہے، اس لئے وجود عرض بدون وجود جوہر عقلاً نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح کل ہونے کے لئے

چونکہ اعظم ہونا لازم ہے، اس لئے وجود کل بدون وجود اعظمیت نہیں پایا جاتا۔

مقالہ ثانیہ در بیان احکام...... بحث حسن وقبیح

مقالہ ثانیہ در بیان احکام:......اس میں چار ابواب ہیں:

باب اول:......در بیان حاکم۔ حاکم خداوند تعالیٰ ہی ہے: ﴿قال تعالیٰ اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ﴾ اس میں شک نہیں کہ بندہ کے فعل کو حسن یا قبیح تین وجہ سے کہا جاتا ہے:

(۱)......بمعنی صفت کمال یا نقصان، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ: علم حسن اور جہالت قبیح ہے، یعنی علم صفتِ کمال اور جہالت صفت نقصان ہے۔

(۲)......بمعنی موافق یا مخالف غرض دنیاوی، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ: سلطان عادل حسن اور ظالم قبیح ہے، یعنی عادل موافق غرض دنیاوی اور ظالم مخالف غرض دنیاوی ہے۔

(۳)......بایں معنیٰ کہ اس سے استحقاق ثواب یا عذاب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ: نماز حسن اور زنا قبیح ہے، یعنی اول سے استحقاق ثواب اور ثانی سے استحقاق عذاب ثابت ہوتا ہے۔

حسن وقبیح بمعنی اول وثانی کے عقلی ہونے میں کسی کا نزاع نہیں ہے، اگر نزاع ہے تو صرف بمعنی سوم میں ہے کہ وہ عقلی ہیں یا شرعی؟

اختلاف اشاعرہ وحنفیہ ومعتزلہ

اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہیں۔ بنابراس کے جس فعل کے لئے شارع نے امر کیا ہے وہی حسن، اور جس فعل سے اس نے نہی کی ہے وہی قبیح ہوگا، عقل کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے، یہاں تک کہ شارع نے اگر مامور بہ سے نہی اور منہی عنہ کا امر کردیا تو مامور بہ قبیح اور منہی عنہ حسن ہوجائے گا۔

بخلاف حنفیہ اور معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک عقلی ہیں، یعنی شرع پر موقوف نہیں ہیں۔
حنفیہ اور معتزلہ میں اس قدر فرق ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایک فعل کا عقلاً حسن یا قبیح ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ عقل نے جسے حسن سمجھا ہے، شارع اس کا امر بھی کرے، اور جسے اس نے قبیح سمجھا ہے، اس سے وہ نہی بھی کرے، البتہ شارع چونکہ حکیم ہے، مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا، اس لئے حسن موجب استحقاق امر اور قبح موجب استحقاق نہی ہوسکتا ہے، نہ یہ کہ ہر ایک امر یا نہی کو مستلزم ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم ہے اور جب تک شارع حکم نہیں کرتا حکم نہیں پایا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تکلیف کے لئے بلوغ دعوت شرط ہے۔ بخلاف معتزلہ، امامیہ، کرامیہ اور براہمہ کے کہ ان کے نزدیک ایک فعل کا عقلاً حسن یا قبیح ہونا مستلزم ہے کہ شارع اس کے لئے امر یا نہی کرے، یہاں تک کہ اگر فرض کیا جائے کہ شارع موجود نہیں اور افعال موجود ہیں تو احکام کا تحقق ان کے نزدیک ضرور ہوگا۔

تقسیم حسن وقبیح عندالمعتزلہ......ایک شبہ اور اس کا جواب

معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح کی چند قسم ہیں: بعض بدیہی ہیں، چنانچہ صدق نافع کا حسن اور کذب مضر کا قبح بداہۃً ثابت ہے، بلا بیان شارع ہر شخص معلوم کرسکتا ہے کہ صدق نافع سے استحقاق ثواب اور کذب مضر سے استحقاق عذاب ثابت ہوتا ہے۔

اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ ثواب وعذاب از قبیل امور آخرت ہیں، اور آخرت سمعی بدون سماع صرف عقل سے اس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا، جب آخرت سمعی ہوئی ثواب وعذاب اخروی کو عقل بداہۃً کیونکر ادراک کرسکے گی؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: معاد جسمانی اگرچہ سمعی ہے، مگر جب کہ عدل کرنا یعنی حقدار کو حق پہنچانا از روئے عقل واجب ہے تو مجازات یعنی مستحق ثواب کو ثواب دینا اور

مستحق عذاب پر عذاب کرنا بھی عقلاً ضرور واجب ہوگا ،اور اس قدر علم استحقاق ثواب و عذاب کوعقلاً معلوم کرنے کے لئے کافی ہے۔علاوہ اس کے ثواب وعذاب کے عقلی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اگر آخرت ہوئی تو ثواب وعذاب کا ہونا بھی ضروری ہے، اور اس قدر علم استحقاق ثواب وعذاب کو عقل ادراک کرنے کے لئے کافی ہے۔

حسن وقبح کا موجب کون ہے؟......حنفیہ کے نزدیک موجب کون ہے؟

(اور بعض) نظری ہیں، چنانچہ صدق مضر کا حسن اور کذب نافع کا قبح عقلاً معلوم ہوسکتا ہے، مگر نظر وتامل سے۔ (اور بعض) شرعی ہیں ان کا ادراک عقل سے نہیں صرف شریعت سے کیا جاتا ہے، چنانچہ رمضان کی اخیر تاریخ کا صوم اور شوال کی اول تاریخ کا صوم اول کا حسن اور ثانی کا قبح عقل سے نہیں، صرف شریعت سے معلوم کیا گیا۔

پھر حسن وقبح کا موجب کون ہے؟ اس میں معتزلہ کا باہمی اختلاف ہے۔ متقدمین معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح کا موجب ذات فعل ہے، اور متاخرین کے نزدیک ان کا موجب فعل کی صفت حقیقی ہے۔ اور ایک فریق کا قول ہے کہ: صفت حقیقی صرف قبح کی موجب ہے، باقی حسن چونکہ عدم قبح کا نام ہے اس لئے عدم موجب قبح اس کا موجب ہوگا، اور جبائی کے نزدیک اعتبارات و وجوہ دونوں کے موجب ہیں۔ رہے حنفیہ ان کے نزدیک حق یہ ہے کہ موجب اگر ذات فعل یا صفت حقیقی قرار دیا جائے گا تو نسخ محال ہوجائے گا اور مامور بہ ہمیشہ مامور بہ اور منہی عنہ ہمیشہ منہی عنہ رہے گا، اس لئے کہ بنابر اس کے حسن وقبح مقتضائے ذات ہوں گے اور مقتضائے ذات ذات سے متخلف نہیں ہوتا، مگر حنفیہ کا قول اس سے بری ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک جب کہ موجب امر عام ٹھہرا تو نسخ کی صورت میں وہ کہہ سکتے ہیں کہ حسن وقبح چونکہ لغیرہ تھا، اس لئے جائز ہے کہ بوقت نسخ

مامور بہ کا حسن اور منہی عنہ کا قبح زائل ہو جائے۔

بعض حنفیہ کا قول ہے کہ: بعض احکام کو عقل بالاستقلال ادراک کر سکتی ہے، چنانچہ وجوب ایمان وحرمت کفر وکذب وغیرہ نقصائص جو شان باری تعالیٰ کے خلاف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک نابالغ عاقل پر بھی ایمان واجب اور کفر حرام ہے، اگر چہ اس کو دعوت نہ بھی پہنچی ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ: باری تعالیٰ کا علم چونکہ دلائل وآیات سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے عدم ایمان کے متعلق بے علمی کا عذر مقبول نہ ہوگا، مگر شاید بایں شرط کہ غور وتامّل کرنے کی اسے مہلت مل چکی ہو، اس لئے کہ تنبیہ قلب کے لئے مہلت بمنزلۂ دعوت رسول ہے، البتہ چونکہ عقلوں میں تفاوت ہے، اس لئے یہ مہلت ہر ایک شخص کے لئے یکساں نہیں بلکہ کم وبیش ہوگی۔ جو شخص بالغ کسی دور دراز پہاڑ کی چوٹی پر مقیم ہو اور رسول کی دعوت نہ پہنچنے کے سبب نہ ایمان لایا اور نہ احکام شرعیہ پر اس نے عمل کیا اس کا کیا حکم ہے؟ مذاہب بالا کی تقریر سے یہ معلوم ہو گیا ہوگا اشاعرہ وجمہور حنفیہ کے نزدیک وہ مستحق عذاب نہ ہوگا، اور بعض حنفیہ کے نزدیک صرف ترک ایمان وکفر سے وہ مستحق عذاب ہوگا، اور معتزلہ کے نزدیک ترک ایمان وترک احکام دونوں سے وہ مستحق عذاب ہوگا۔

جمہور حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ: احسان اور برائی بدی احسان کشی حسن وقبح پر تمام عقلاء بلکہ جو ارسال رسول کے قائل نہیں اس کا بھی اتفاق ہے۔ پس اگر حسن وقبح ذاتی یعنی عقلی نہ ہوتے تو یہ اتفاق کیوں ہوتا؟ باقی اگر یہ کہا جائے کہ یہ اتفاق حسن وقبح کے ذاتی ہونے کے سبب سے نہیں، بلکہ اس میں چونکہ مصلحت عامہ مدنظر ہے، اس لئے ہی تو یہ مضر نہیں ہو سکتا۔ مضر جب ہوتا کہ دعویٰ کیا جاتا کہ ان کا حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہے، حالانکہ یہ دعویٰ

نہیں ہے، دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ حسن و قبح شریعت پر موقوف نہیں، باقی اگر رعایت مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو تو یہ اس کے منافی نہیں ہے۔ علاوہ اس کے جب ان کا حسن و قبح رعایت مصلحت عامہ کی وجہ سے تسلیم کیا گیا تو مصلحت عامہ کا حسن ضرورۃً ثابت ہوگا اور اسی سے مدعا ثابت ہوجائے گا اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ اس پر اتفاق نہیں ہے کہ حسن و قبح مستلزم حکم ہیں تو یہ بھی مضر نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ حنفیہ استلزام کا دعویٰ نہیں کرتے، کیونکہ حکم ان کے نزدیک ہی سماع پر موقوف ہے۔

جمہور حنفیہ کی طرف سے یہ استدلال بھی پیش کیا گیا ہے کہ صدق و کذب جب کہ مفید مطلب ہونے میں یکساں ہوتے ہیں تو اس وقت عقل صدق کو کذب پر ترجیح دیتی ہے۔ پس صدق کا حسن اگر عقلی نہ ہوتا تو کیوں عقل اس صورت میں صدق کو کذب پر ترجیح دیتی۔ مگر اس پر یہ خدشہ وارد ہوتا ہے کہ صدق و کذب دونوں کے عوارض و لوازم چونکہ جداگانہ ہیں، اس لئے واقع میں مساوات دونوں میں محال ہوگی۔ جب مساوات دونوں میں محال ہوئی اور محال چونکہ مستلزم محال ہوتا ہے، اس لئے ترجیح بھی محال ہوگی۔

پہلی دلیل:...... حسن و قبح اگر ذاتی ہوتے تو کبھی فعل سے مختلف نہ ہوتے، حالانکہ کبھی مختلف ہوجاتے ہیں، چنانچہ کذب حالانکہ قبیح ہے تاہم نبی ﷺ کو بلکہ بے قصور کو سفاک کے دست قتل سے بچانے کے لئے واجب سمجھا جاتا ہے، اور واجب قبیح نہیں ہے بلکہ حسن ہوتا ہے۔ بنابراس کے کذب کا قبح اگر ذاتی ہوتا اس صورت میں کیونکر اس سے متخلف ہوجاتا۔

اس کا یوں جواب ہے کہ: یہ تسلیم نہیں کیا جاتا کہ اس صورت میں قبح کذب سے متخلف ہوگیا، بلکہ اس کے ساتھ قائم ہے مگر اس کا قبح قتل نبی و بے قصور کے قبح سے چونکہ کمتر تھا، اس لئے اس کے ارتکاب کا حکم دیا گیا، نہ اس لئے کہ وہ حسن ہوگیا۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ صورتِ مذکورہ میں جب کذب واجب مانا گیا تو حسن

ہی ہونا چاہئے، کیونکہ واجب حسن ہی ہوتا ہے۔

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ: مانا کہ وہ حسن ہے مگر اس کا حسن لذاتہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے، اور حسن لغیرہ قبیح لذاتہ کے منافی نہیں ہے۔ فقہاء جو لکھتے ہیں کہ: ''الضرورات تبیح المحظورات'' اس کے یہی معنی ہیں کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات میں حسن لغیرہ پیدا ہوجاتا ہے۔ البتہ بنابراس کے تسلیم کرنا پڑے گا کہ حسن و قبح جس طرح لذاتہ ہوتے ہیں، اسی طرح لغیرہ بھی ہوتے ہیں، مگر شاید حسن و قبح کو ذاتی ماننے والے اسے تسلیم کرتے ہیں، اور اس تسلیم سے جو شبہ نسخ کا کیا جاتا ہے، اس سے بھی مخلصی حاصل ہوجائے گی۔

علاوہ اس کے اشاعرہ کا یہ استدلال جبائیہ اور حنفیہ پر حجت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس استدلال کا مدار اس پر ہے کہ حسن و قبح کا موجب ذات فعل یا صفت حقیقی ہو اور جبائیہ و حنفیہ اس کے قائل نہیں۔

دوسری دلیل:...... حسن و قبح اگر ذاتی ہوں گے تو قول سائل ''لاکذبنّ غدًا'' میں اجتماع نقیضین ہوگا، کیونکہ آئندہ کل کو قائل نے اگر کلام کاذب کہا تو قول مذکور صادق ہوگا اور اس کا صدق کذب کو جو قبیح بالذات ہے مستلزم ہوگا، اور اگر کلام کاذب نہ کہا تو قول مذکور کاذب ہوگا، اور اس کا کذب عدمِ کذب کو جو حسن بالذاب ہے مستلزم ہوگا، اور لازم کا حکم چونکہ ملزوم کے لئے ثابت ہوتا ہے، اس لئے صورتِ اولیٰ میں کذب کا قبح صدق کے لئے جو حسن ہے ثابت ہوگا، اور صورتِ ثانیہ میں عدم کذب کا حسن کذب کے لئے جو قبیح ہے ثابت ہوگا، اور حسن و قبح دونوں نقیضین ہیں۔

اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ بلاشک لازم کا حکم ملزوم کے لئے ثابت ہوتا ہے، مگر بالذات نہیں بلکہ بالغیر، اور ایک شئ میں حسن بالذات و قبح بالغیر یا قبح بالذات وحسن بالغیر کا

یہ اجتماع ممتنع نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جو خیر مستلزم شر ہو اسے شر بالذات نہیں کہا جاتا۔
شیخ نے اشارات میں لکھا ہے کہ: تقدیر الٰہی خیر بالذات ہی کے لئے ہوا کرتی ہے، مگر کبھی خیر چونکہ شر پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے شر کی بھی تقدیر ہوتی ہے مگر بالذات نہیں بلکہ بالعرض۔ مصنف کہتے ہیں کہ: یہ جواب صاف بتا رہا ہے کہ حسن وقبح جس طرح بالذات ہوتے ہیں بالغیر بھی ہوتے ہیں۔
تیسری دلیل:...... بندہ کا فعل چونکہ ممکن ہے اس لئے جب تک اس کا وجود اس کے عدم پر راجح نہ ہوگا' موجود نہ ہوگا، جب وجود راجح اور عدم مرجوح ہوا' اور ترجیح مرجوح کی محال ہے اس لئے وجوہ فعل واجب ہوگا، اور واجب اختیاری نہیں بلکہ اضطراری ہوتا ہے، اور جوشئ اضطراری ہوتی ہے اجماعاً اسے حسن کہا جاتا ہے نہ قبیح۔
اس کا یہ جواب یہ ہے کہ: وجوب فعل چونکہ اختیار سے ہوتا ہے، اس لئے فعل اضطراری نہ ہوگا۔ اسے کون نہیں جانتا کہ حرکت ارادی اور حرکت رعشہ دونوں واجب ہیں، مگر اول کا صدور چونکہ بالاختیار ہوتا ہے، اس لئے اسے اضطراری نہیں کہا جاتا۔ علاوہ اس کے یہ دلیل فعل باری تعالیٰ سے منقوض ہے، اس لئے کہ باوجودیکہ یہ دلیل بعینہ اس میں جاری ہے تاہم اسے اضطراری نہیں کہا جاتا۔
فائدہ:...... جہمیہ جو حقیقۃً جبریہ ہیں۔ ان کے نزدیک بندہ بمنزلہٗ جماد ہے، کسی نوع کی اس میں قدرت نہیں ہے' نہ بطور ایجاد نہ بطور کسب۔ اور معتزلہ کے نزدیک بندہ کو اپنے افعال پر قدرت مؤثرہ نہیں ہے، اور بندہ ہی ان کا خالق ہے۔ معتزلہ اتنا بھی نہ سمجھ سکے کہ بندہ ممکن ہے اور ممکن خود اپنے وجود میں جب کہ غیر کا محتاج ہوتا ہے تو وہ غیر کو کیونکر وجود عطا کرسکتا ہے؟ اہل سنت کے نزدیک بندہ کو اپنے افعال پر گو قدرت مؤثرہ نہیں مگر ان کو ان پر قدرت کاسبہ ضرور ہوتی ہے۔ قدرتِ کاسبہ کے متعلق اس میں اختلاف ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک قدرت کاسبہ

اشاعرہ کے نزدیک قدرت کاسبہ ایک موہوم قدرت کا نام ہے جو فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے، مگر فعل میں اسے کوئی دخل نہیں ہوتا، بندہ میں بایں معنیٰ قدرت کا پایا جانا ان کے نزدیک تکلیف کے لئے کافی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: موہوم چونکہ کوئی شئ نہیں ہوتی، اس لئے اشاعرہ کا مذہب بھی بمنزلہ جبریہ ہی تصور کیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک قدرت کاسبہ

حنفیہ کے نزدیک قدرتِ مخلوقہ کو فعل کا جو قصد مصمم ہوتا ہے اس کی جانب صرف کرنے کا نام قدرت کاسبہ ہے۔ بنابراس کے قدرتِ کاسبہ کی تاثیر صرف قصد مصمم میں ہوگی۔ جب اس کی تاثیر قصد مصمم میں ہوتی ہے، اس وقت باری تعالیٰ فعل مقصود کو عادۃً پیدا کر دیتا ہے۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ قدرتِ کاسبہ کو مصمم میں مؤثر نہ مانا جائے گا تو قدرت قصدِ مصمم کی خالق ٹھیرے گی اور یہ کلیت ''اللّٰہ خالق کل شئ'' کے منافی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ: قصد نہ موجود ہے نہ معدوم، بلکہ از قبیل احوال ہے۔ جب قصد از قبیل احوال ہوا تو قدرتِ کاسبہ کی اس میں جو تاثیر ہوگی اسے خلق نہ کہا جائے گا، کیونکہ خلق موجود شئ کے ساتھ مخصوص ہے، بلکہ اسے احداث کہا جائے گا، اور احداث کا رتبہ چونکہ خلق سے کم تر ہے، اس لئے قدرت کاسبہ کو محدث تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ اور یوں بھی جواب دیا گیا ہے کہ: قصد مصمم حال نہیں بلکہ موجود ہے اور ''اللّٰہ خالق کل شئی '' سے قصد مذکور عقلاً مخصوص ہے، اس لئے کہ قدرت عبد بالکل بے سود ثابت نہ ہو، اور تکلیف کی وجہ بھی ظاہر ہو جائے۔ بنابراس کے حنفیہ کا مذہب جبر وتفویض کے درمیان ہوگا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: نماز روزہ وغیرہ امور شرعیہ جو بندے کے افعال ہیں، ان کے لئے تخیل خاص وشوق خاص وارادہ خاص وغیرہ ادراکات جزئیہ جسمانیہ مبادی جزئیہ جسمانیہ مبادی جزئیہ ہیں، اور ارادہ کلیہ وغیرہ ادراکات کلیہ مبادی کلیہ ہیں، اور بندہ گو بہ نسبت مبادی کلیہ مجبور ہے مگر بہ نسبت مبادی جزئیہ چونکہ مختار ہے، اس لئے ان کی تکلیف مستحسن ہوگی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: اس کی توضیح میں نے رسالہ ”فطرت الٰہیہ“ میں کردی ہے اور لکھا ہے کہ: یہ رسالہ نہایت نافع ہے۔

چوتھی دلیل:...... حسن وقبح اگر عقلی ہوں گے تو خداوندکریم احکام میں مختار نہیں بلکہ مجبور ہوگا، کیونکہ جب یہ عقلی ہوئے تو ان کے خلاف حکم کرنا عقل ہوگا، اور خلاف عقل حکم کرنا چونکہ قبیح ہے اس لئے یہ احکام واجب ہوں گے اور واجب غیر اختیاری ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: احکام کے موافق عقل ہونے سے ان کی ضد سے چونکہ قدرت سلب نہیں ہوتی، اس لئے وہ دائرہ اختیار سے خارج نہ ہوں گے۔

پانچویں دلیل:...... حسن وقبح اگر عقلی ہوں گے تو پھر قبل بعثت جن احکام کی خلاف ورزی کی گئی ان پر بھی عذاب جائز ہونا چاہئے، حالانکہ قولہ تعالیٰ ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا ﴾ کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس کا مفاد یہ ہے کہ بدون رسول بھیجے ہمارے لئے عذاب کرنا ناجائز ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: قبل بعثت اس حکمت کے لئے عذاب ناجائز ہے تاکہ نقصان عقل وغیرہ کسی عذر کا کسی کو موقع نہ ملے، چنانچہ قولہ تعالیٰ ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ اس پر دال ہے، اور ایک شئ کا کسی حکمت کی وجہ سے ناجائز ہونا یہ اس کو مستلزم نہیں کہ عقلاً بھی وہ ناجائز ہو۔

علاوہ اس کے یہ دلیل ہے حنفیہ پر حجت نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ عذاب کا مدار اس پر

ہے کہ قبل بعثت حکم ثابت ہو، اور حنفیہ کے نزدیک قبل بعثت حکم غیر ثابت ہوتا ہے۔ البتہ معتزلہ چونکہ قبل بعثت بھی احکام کو تسلیم کرتے ہیں، اس لئے ان پر یہ دلیل حجت ہوگی، مگر وہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں عذاب سے دنیاوی عذاب مراد ہے، چنانچہ قولہ تعالیٰ ﴿ وَ اِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُهْلِکَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا ﴾ اس پر شاہد ہے، اور یہ کہ رسول سے مراد یہاں عقل ہے، کیونکہ عقل گو ظاہری نہیں مگر باطنی رسول سمجھی جاتی ہے۔

پہلی دلیل:...... یہ ہے کہ حکم اگر عقلی نہیں بلکہ شرعی ہوں گے تو رسول جب کہ کسی شخص کو نظر فی المعجز ات کے لئے امر کریں گے تو وہ ان کو بایں حجت ساکت کردے گا کہ جب تک نظر میرے پر واجب نہ ہوگی، نظر فی المعجز ہ میں نہ کروں گا، اور جب تک نظر فی المعجز ہ نہ کروں گا' نظر میرے پر واجب نہ ہوگی۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک وجوب چونکہ عقلی و بدیہی ہے، اس لئے وجوب نظر' نظر فی المعجز ہ پر موقوف نہ ہوگا اور نہ یہ اسکات لازم ہوگا۔

اس کا یہ جواب ہے کہ: یہ اسکات جب لازم کہ وجوب نظر' نظر فی المعجز ات پر موقوف ہوتا، حالانکہ اس پر نہیں بلکہ شریعت پر موقوف ہوا، اور شریعت سے چونکہ وہ شخص ناواقف ہے اس لئے اس کی تکلیف از قبیل تکلیف غافل نہ ہوگی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: وہ شخص اگر حسن ذیل اپنی حجت کی تقریر کرے گا تو اس سے مخلصی حاصل کرنے کے لئے جواب مذکورہ کافی نہ ہوگا (کہ میں آپ کے اس امر کا) امتثال نہ کروں گا۔ جب تک میں آپ کے اس امر کا امتثال نہ کروں گا) اس لئے کہ علم وجوب امتثال شریعت پر نہیں، بلکہ امتثال امر پر موقوف ہے تو حق یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ رسول کو نظر فی المعجز ہ کے لئے امر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، کیونکہ معجزہ کو دکھانا

معتزلہ کے نزدیک عقلاً اور اشاعرہ کے نزدیک عادۃً اللہ تعالیٰ پر بطور مہربانی واجب ہے، "لِاَنَّه مُتِمُّ نُوْرِهٖ وَلَوْ کَرِهَ الْکَافِرُوْنَ"۔

دوسری دلیل:...... حکم اگر عقلی نہیں بلکہ شرعی ہوگا، تو پھر باری تعالیٰ کے لئے کذب ممتنع نہ ہوگا اس لئے کہ وہ شرعیات کا مکلّف نہیں ہے اور جب کذب اس کیلئے ممتنع نہ ہوگا تو پھر کاذب شخص سے اظہار معجزہ ممتنع نہیں بلکہ جائز ہوگا، اور یہ جواز ایسا ہے کہ اس سے بابِ نبوت بالکل منسد ہو جائے گا۔

اس کا یہ جواب ہے کہ: کذب کو قبیح اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ نقص ہے، اور نقص کے عقلی ہونے میں کسی کا نزاع نہیں ہے۔ باقی مواقف میں جو لکھا گیا ہے کہ افعال میں جو نقص ہوتا ہے وہ از قبیل اس قبیح کے ہے جس میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ نقص وجوب ذاتی کے منافی ہے اور جو شئ وجوب ذاتی کو منافی ہو' فعل ہو یا کیف' بالاتفاق عقلاً محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ نے استحالہ کی تصریح کردی ہے۔ البتہ بنابراس کے حنفیہ اور معتزلہ کی طرح اشاعرہ کو بھی تعذیب طائع کو ممتنع تسلیم کرنا پڑے گا، کیونکہ یہ بھی نقص ہے جو باری تعالیٰ کے لئے عقلاً محال ہے۔

مسئلہ: شکر منعم اشاعرہ کے نزدیک عقلاً واجب نہیں

مسئلہ:...... جو لوگ احکام کو شرعی مانتے ہیں' وہ کہتے ہیں کہ: اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ احکام عقلی ہیں تاہم شکرِ منعمِ حقیقی جو ایک مخصوص حکم ہے' عقلاً واجب نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اس کا وجوب اگر ہوگا تو فائدہ کے لئے ہوگا، اور اس میں کسی کا فائدہ نہیں ہے نہ منعم کا نہ بندہ کا، منعم کا اس لئے نہیں کہ وہ فائدے سے منزّہ ہے، اور بندہ کا دنیا میں اس لئے نہیں کہ نماز روزہ وغیرہ جو شکریہ ہے' اس میں اس کو سراسر محنت و مشقت ہے' اور آخرت میں اس لئے

نہیں کہ اخروی فائدہ کو عقل ادراک نہیں کرسکتی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: معتزلہ کے دعویٰ کو تسلیم کرتے ہوئے کہ احکام عقلی ہیں' یہ کہنا کہ اخروی فائدہ کو عقل ادراک نہیں کرسکتی، ایک مشکل امر ہے، کیونکہ جب تسلیم کیا گیا کہ حکم عقلی ہے تو پھر کہہ ہی نہیں سکتے کہ عقل اخروی فائدہ کو ادراک نہیں کرسکتی۔

علاوہ اس کے اگر مانا بھی جائے کہ دلیل تمام ہے تو اس سے خاص وجوب شکریہ کی نہیں بلکہ مطلق وجوب کی نفی ثابت ہوگی، کیونکہ ہر ایک واجب کے اخروی فائدہ کو عقل ادراک نہیں کرسکتی، حالانکہ کلام اس میں نہیں خاص وجوب شکریہ میں تھا۔ دیگر یہ کہ شکریہ کا محنت و مشقت ہونا یہ اس کے فائدہ ہونے کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ فوائد محنت ہی کے نتائج ہیں۔ قال تعالیٰ: ﴿ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾۔

معتزلہ کے نزدیک شکر منعم عقلاً واجب ہے

معتزلہ جو کہتے ہیں کہ: شکریہ عقلا واجب ہے، ان کی یہ دلیل ہے کہ ترک شکریہ میں جو احتمال عذاب کا ہوتا ہے وہ شکریہ سے رفع ہوجاتا ہے، اور جس شئ سے احتمال عذاب رفع ہوتا ہو وہ واجب ہے۔ اس دلیل کا دووجہ سے معارضہ کیا گیا ہے۔

اولاً:...... یہ کہ بندہ چونکہ بنفسہٖ و مالہ خداوند کریم کا مملوک ہے، اس لئے بنفسہ یا بمالہ اس کا شکریہ ادا کرنا بلا اجازت غیر کی ملک میں تصرف کرنا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

اس کا یہ جواب ہے کہ: بلا اجازت ملک غیر میں یہ تصرف نہیں، بلکہ عقلاً مالک کی جانب سے اس کی اجازت ثابت ہے، جس طرح غیر شخص کے چراغ سے چراغ روشن کرنا یا غیر شخص کی دیوار کے سایہ میں آرام کرنا عقلاً مالک کی جانب سے اس کی اجازت سمجھی جاتی ہے۔

ثانیاً:...... خداوند کریم نے جو نعمتیں بندوں کو عطا کی ہیں، اس کے خزائن غیر متناہی کے مقابل میں چونکہ ایک لقمہ سے بھی کمتر ہیں، اس لئے بذریعہ شکریہ ان کا اظہار کرنا گویا اس کا استہزاء ہے۔ یہ وجہ بھی ضعیف ہے، کیونکہ شکریہ کا مدار نعمت کی عظمت پر نہیں، بلکہ خلوص و تعظیم پر ہے، بنابراس کے نعمت گو اقل قلیل ہی ہو مگر جب شکریہ خلوص و تعظیم سے ہوگا تو ہرگز وہ استہزاء نہ ہوگا۔ علاوہ اس کے شکریہ اگر استہزاء ہوتا تو پھر شریعت میں اس کا امر کیوں کیا جاتا؟

مسئلہ:...... ہر ایک فعل کا حکم گو قدیم ہی ہو مگر اس پر اتفاق ہے کہ بعض مخصوص احکام کا علم قبل بعثت ممکن ہے کہ حاصل نہ ہو۔ معتزلہ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے نزدیک گو حکم شریعت پر موقوف نہیں ہے تاہم بعض احکام کے حسن و قبح کی علت نامعمول ہونے کی وجہ سے قبل بعثت وہ احکام معلوم نہیں ہو سکتے اور غیر معتزلہ کے نزدیک اس لئے نہیں کہ علت حکیم اُن کے نزدیک گو کلام نفسی قدیم ہے، مگر اس کا ظہور چونکہ کلام نفسی کے تعلق سے ہوتا ہے اور تعلق حادث بعد بعثت ہوتا ہے، اس لئے قبل بعثت اس کا علم نہ ہوگا۔ قبل بعثت بعض احکام کے نامعلوم ہونے سے اہل سنت کے نزدیک تو کوئی حرج نہ ہوگا، اس لئے کہ قبل بعثت ان کے نزدیک بندہ احکام کا مکلّف نہیں ہوتا۔ البتہ معتزلہ کے نزدیک قبل بعثت بھی چونکہ بندہ مکلّف ہوتا ہے، اس لئے نامعلوم ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہ کر سکے گا جس سے وہ گنہگار مستحق عذاب ہوگا۔

اہل سنت میں اصل افعال میں کیا ہے؟

اہل سنت میں اختلاف ہے کہ افعال میں اصل کیا ہے؟ اکثر حنفیہ وشافعیہ کا مختار یہ ہے کہ افعال میں اصل اباحۃ ہے، اور بعض کے نزدیک اصل حرمت ہے، اور صدرالاسلام کا

قول ہے کہ: جن افعال کا تعلق اموال سے ہو ان میں اصل اباحت ہے، اور جن کا تعلق نفس سے ان میں اصل حرمت ہے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اہل سنت کے نزدیک احکام کا ثبوت بدون شریعت نہیں ہوتا ہے تو پھر اباحۃ یا حرمت کے اصل ہونے کے کیا معنیٰ؟

اس کا یہ جواب ہے کہ: اس کا ثبوت بھی شریعت ہی سے ہے، اس لئے کہ بعد ورود شریعت دلائل شرعیہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جس پر دلیل تحریم قائم نہ ہو وہ مباح ہے یا حرام وفیہ مافیہ۔

معتزلہ کے نزدیک افعال اختیاری کی دو قسمیں ہیں

معتزلہ کے نزدیک افعال اختیاری جن کے بغیر انسان کا بقا ممکن ہو دو قسم پر ہیں:

اول وہ ہیں:......جن کی علت حسن وقبح عقلاً معلوم ہو۔ اس کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱)......واجب۔ واجب وہ ہے: جس کی علت حسن عقل کے نزدیک ایسی قوی ہو کہ اس کا امتثال موجب ثواب اور ترک موجب عذاب ہو۔

(۲)......حرام۔ حرام وہ ہے: جس کی علت قبح عقل کے نزدیک ایسی قوی ہو کہ اس کا ارتکاب موجب عذاب ہو۔

(۳)......مکروہ۔ مکروہ وہ ہے: جس کی علت قبح سے اس کا ترک اولیٰ ثابت ہو۔

(۴)......مندوب۔ مندوب وہ ہے کہ: جس کی علت حسن سے اس کا امتثال اولیٰ ثابت ہو،

(۵)......مباح۔ مباح وہ ہے کہ: جس کا فعل وترک دونوں مساوی ہوں۔

(دوم) وہ ہیں کہ......جن کی علت حسن یا قبح نا معلوم ہو۔ قبل ورود شرع ان افعال کے متعلق ان کے تین اقوال ہیں:

(اولاً)...... یہ کہ یہ مباح ہیں، کیونکہ اگر مباح نہ ہوں گے تو ان کی ایجاد کی حکمت جو انتفاع ہے وہ حاصل نہ ہوگی، جس سے ان کی ایجاد بے سود ہوگی۔ اس پر یہ خدشہ وارد ہوتا ہے کہ ان کے ایجاد کی حکمت صرف انتفاع ہی نہیں بلکہ ابتلاء و آزمائش بھی ہوسکتی ہے، بنابراس کے ان کو حرام قرار دینے سے بھی ان کی ایجاد بے سود نہ ہوگی، بلکہ ابتلا جو اس کی پیدائش کی ایک حکمت ہے، اس پر مترتب ہوگی۔

(ثانیاً) یہ کہ...... یہ حرام ہیں، کیونکہ مباح ہونے کی صورت میں بلا اجازت غیر کی ملک میں تصرف لازم ہوگا۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ جب تسلیم کیا گیا کہ ان کی علت حسن و قبح نامعلوم ہے تو پھر کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ وہ مباح ہیں یا حرام؟ تو اس کا یہ جواب ہے کہ: تسلیم یہ کیا گیا ہے کہ ہر ایک فعل کا حکم اس کی علت سے تفصیلا نامعلوم ہے اور یہ اس کے منافی نہیں کہ کسی عام علت سے اس کا حکم اجمالاً معلوم ہو جائے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ بنابراس کے ایک ہی فعل نفس الامر میں دو متضاد حکم سے متصف ہوگا، اس لئے کہ ایک فعل کے لئے جب فرض کیا گیا کہ اس کا حکم نامعلوم ہے تو ممکن ہے کہ وہ واجب ہو، اور یہاں ثابت کیا گیا ہے کہ وہ مباح ہے یا حرام ہے۔ رہا اجمال و تفصیل کا اختلاف چونکہ یہ علت میں ہے، اس لئے فعل میں جو اجتماع متضادین ہوا اس کو یہ اختلاف رفع نہ کر سکے گا۔

(ثالثاً)...... ان کے لئے حکم معین ہے مگر بہ سبب نامعلوم ہونے کے کہ کونسا حکم ان کے لئے واقع میں ہے، توقف کیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ: معین حکم میں توقف کرنا اس کے منافی نہیں کہ اس کا علم اجمالا کسی قانون سے حاصل ہو۔

حنفیہ کے نزدیک فعل کے چند اقسام ہیں...... حسن لذاتہ...... حسن لغیرہ

تنبیہ:...... حنفیہ کے نزدیک بلحاظ استقراء فعل چند اقسام ہے:

اول:...... حسن لذاتہ: عام ازیں کہ نا قابل سقوط ہو، چنانچہ ایمان قلبی یا قابل سقوط ہو، چنانچہ صلوٰۃ، ایمان قلبی ایسا حسن لذاتہ ہے کہ کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتا، بخلاف صلوٰۃ کہ وہ بھی حسن لذاتہ ہے مگر بعض وقت ساقط ہو جاتی ہے۔

حسن لغیرہ ملحق لذاتہ...... حسن لغیرہ غیر ملحق بحسن لذاتہ

دوم:...... حسن لغیرہ۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)...... حسن لغیرہ ملحق لذاتہ: اس قسم میں فعل کا اتصاف حسن ہے گو بواسطہ غیر ہوتا ہے مگر چونکہ غیر اختیاری ہوتا ہے، اس لئے فعل کا اتصاف گویا بلا واسطہ ہی سمجھا جاتا ہے، چنانچہ زکوٰۃ، صوم اور حج۔ زکوٰۃ کے لئے صفت حسن گو بواسطہ حاجت فقیر ثابت ہے، مگر حاجت فقیر چونکہ غیر اختیاری ہے اس لئے یوں سمجھا جاتا ہے کہ زکوٰۃ کے لئے صفت حسن بلا واسطہ ثابت ہے، اور صوم کے لئے صفت حسن گو بواسطہ شہوت نفس ثابت ہے۔ مگر شہوت نفس چونکہ غیر اختیاری ہے، اس لئے یوں سمجھا گیا کہ صوم کے لئے صفت حسن بلا واسطہ ثابت ہے، اور حج کے لئے صفت حسن گو بواسطہ عظمت بیت اللہ ثابت ہے، مگر عظمت چونکہ غیر اختیاری ہے، اس لئے یوں سمجھا گیا کہ صفت حسن حج کے لئے بلا واسطہ ثابت ہے۔

(۲)...... حسن لغیرہ غیر ملحق بحسن لذاتہ۔ اس قسم میں واسطہ چونکہ اختیاری ہوتا ہے، اس لئے صفت حسن سے واسطہ بالذات اور فعل بالتبع متصف ہوتا ہے، چنانچہ جہاد، حد اور صلوٰۃ جنازہ۔ جہاد بواسطہ اعلائے کلمۃ اللہ حسن ہے، اور اعلائے کلمۃ اللہ چونکہ اختیاری ہے، اس لئے وہ بالذات اور جہاد بالتبع حسن سے متصف ہوتا ہے، اور حد بواسطہ زجر عن المعاصی حسن ہے، اوز جز عن المعاصی چونکہ اختیاری ہے، اس لئے وہ بالذات اور حد بالتبع حسن سے متصف ہوتی ہے، اور صلوٰۃ جنازہ بواسطہ تعظیم مسلم حسن ہے، اور تعظیم چونکہ اختیاری ہے اس

لئے وہ بالذات، اور صلوٰۃ جنازہ بالتبع جن سے متصف ہوتی ہے۔

اقسام قبح

جتنے اقسام حسن کے بیان کئے گئے، اتنے قبیح کے بھی ہیں، چنانچہ:

اول:......قبیح لذاتہ نا قابل سقوط: چنانچہ کفر یا قابل سقوط، چنانچہ اکل میتہ۔

دوم:......قبیح لغیرہ ملحق بقبیح لذاتہ: چنانچہ غصب۔

سوم:......قبیح لغیرہ غیر ملحق بقبیح لذاتہ: چنانچہ صوم یوم العید وبیع وبیع بوقت اذان جمعہ۔

جو امر قرینہ سے معرا ہو، اس میں اختلاف ہے۔ شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ حسن لذاتہ غیر قابل سقوط ہے، کیونکہ حسن کا یہ فرد کامل ہے، اور کتاب بدیع میں ہے کہ: نہیں وہ حسن لغیرہ ہے، اس لئے کہ مامور بہ کو حسن اس ضرورت سے کہا جاتا ہے کہ آمر حکیم ہے، اور یہ ضرورت جب حسن لغیرہ مان لینے سے پوری ہو جاتی ہے تو پھر اسے حسن لذاتہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے؟

باب ثانی در بیان حکم......تعریف حکم اور چند مباحث

اہل سنت کے نزدیک حکم اس خطاب الٰہی کا نام ہے جس کا تعلق فعل مکلّف سے ہو، لیکن بایں طور کہ فعل یا ترک فعل اس سے طلب کیا گیا یا فعل وترک فعل میں اسے تخییر یعنی اختیار دیا گیا ہو۔ یہاں چند مباحث قابل ذکر ہیں:

اولاً:...... یہ کہ یہ تعریف حکم کی غیر جامع ہے، اس لئے کہ احکام وضعیہ جن میں طلب اور تخییر نہیں ہوتی وہ اس تعریف سے خارج ہو گئے۔ بعض نے اس شبہ کو تسلیم کر کے تعریف مذکور میں وضعاً کی قید زائد کر دی۔

اور بعض نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ: یہ تعریف بلا زیادت قید وضع احکام وضعیہ کو

شامل ہے، اس لئے کہ طلب دو قسم پر ہے: صریح و ضمنی۔ اور احکام وضعیہ میں طلب گو صریح نہیں مگر ضمنی ہوتی ہے، چنانچہ وقت کا نماز کے لئے سبب ہونا یہ حکم وضعی ہے، اس میں گو طلب صریح نہیں مگر ضمنی پائی جاتی ہے، اس لئے کہ نماز کے لئے وقت کے سبب ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ جب وہ آجائے تو نماز ادا کرو، باقی اگر یوں کہا جائے کہ طلب چونکہ وضع سے مؤخر ہوتی ہے، اس لئے وضع طلب کو شامل نہ ہوگی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلب صریح گو وضع سے مؤخر ہوتی ہے مگر عام مؤخر نہیں ہوتی۔

اور بعض نے اصلی شبہ کا یوں جواب دیا ہے کہ: احکام وضعیہ احکام ہی نہیں، اور اگر کسی نے ان کو احکام کہا ہے تو یہ اس کی خاص اصطلاح ہے: **ولا مشاحة فی الاصطلاح**۔

رہے قصص ان میں اگر صرف حکایت ونقل وقائع کا لحاظ ہوگا تو تعریف علم سے خارج ہو جائیں گے، اور اگر اس کے ساتھ عبرت کا بھی لحاظ ہوگا تو تعریف حکم اس کو بھی شامل ہوگی، اس لئے کہ بنابر اس کے اس سے عبرت مطلوب ہوگی۔

ثانیاً:......اہل سنت کے نزدیک خطاب کلام نفسی کا نام ہے جو قدیم ہے اور حکم حادث ہے، کیونکہ منسوخ ہونے کی وجہ سے کبھی معدوم ہو جاتا ہے، اور حادث کی تعریف قدیم سے نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: حکم فی نفسہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے، البتہ اس کا تعلق جو فعل کے ساتھ ہوتا ہے وہ حادث ہے اور نسخ سے حکم نہیں بلکہ اس کا یہ تعلق معدوم ہو جاتا ہے۔

ثالثاً:......اس تعریف میں چونکہ قید مکلّف کی موجود ہے، اس لئے یہ تعریف ان احکام پر جو نابالغ کے افعال سے متعلق ہیں صادق نہ ہوگی، چنانچہ نماز کا اس پر مندوب ہونا، اس کی بیع کا صحیح ہونا، اور حقوق مالی کا وجوب اس کے ذمہ اولاً ثابت ہونا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: نماز کی مندوبیت کا خطاب صبی کونہیں ہے، بلکہ اس کے ولی کو چاہئے کہ اسے ترغیب دیتا رہے، اسی طرح وجوب حقوق کا خطاب بھی صبی کونہیں بلکہ اس کے ولی کو ہے کہ وہ اسے ادا کرے۔ رہی صحت بیع تو صحت خطاب نہیں، بلکہ ایک امر عقلی ہے، کیونکہ صحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل شریعت کے مطابق ہو اور مطابقت عقل سے معلوم کی جاتی ہے۔

رابعاً:...... جو احکام اصول ثلٰثہ' سنت واجماع وقیاس سے ثابت ہوتے ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہ ہوگی، کیونکہ یہ خطاب الٰہی نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: سنت واجماع وقیاس چونکہ کاشف خطاب الٰہی ہیں، اس لئے جو احکام ان سے ثابت ہوں گے وہ حقیقۃً خطاب ہی سے ثابت ہوں گے۔ رہی نظم قرآن گو وہ بھی خطاب الٰہی کے لئے کاشف ہے، مگر چونکہ وہ اس پر دال ہے اور دال بمنزلہ مدلول ہوتا ہے، اس لئے اسے کاشف نہیں کہا جاتا۔ اور حنفیہ نے سنت واجماع کونہیں بلکہ صرف قیاس ہی کو جو کاشف ومظہر کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اثبات حکم میں چونکہ مقیس علیہ کا محتاج ہوتا ہے، بخلاف سنت واجماع کے کہ اثبات حکم میں وہ مستقل ہیں، اس لئے صرف قیاس ہی کو انہوں نے کاشف سے تعبیر کیا ہے۔

کلام فی الازل میں خطاب ہے یا نہیں؟

فائدہ:...... اولاً کلام فی الازل کو خطاب کہا جاتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، حق یہ ہے کہ خطاب کی تفسیر اگر یوں کی جائے کہ: جس میں افہام کی صلاحیت موجود ہو تو بنا بر اس کے کلام فی الازل کو خطاب فی الازل کہا جائے گا، کیونکہ اس میں افہام کی صلاحیت موجود ہے، اور اگر اس کی یوں تفسیر کی جائے کہ جس سے افہام ہو چکا تو بنا بر اس کے کلام فی الازل

کوخطاب فی الازل نہ کہا جائے گا، اس لئے کہ کلام فی الازل سے افہام ازل میں نہیں بلکہ بعد کو ہوا اس بیان پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلام فی الازل اگر خطاب ہے تو حکم ازلی ہوگا ورنہ نہیں۔

ثانیاً:......طلب جو تعریف حکم میں ماخوذ ہے، دوقسم پر ہے: طلب فعل وطلب کف النفس۔

طلب فعل دوقسم پر ہے:

طلب کی دو قسمیں ہیں

(اول)......طلب فعل بطور وجوب اسے ایجاب کہا جاتا ہے اور ایجاب بعینہ امر نفسی قدیم ہے۔

(دوم)......طلب فعل بطور اولیت اسے ندب کہا جاتا ہے۔

طلب کف بھی دوم قسم پر ہے:

(اول)......طلب کف بطور وجوب اسے تحریم کہا جاتا ہے۔

(دوم)......طلب کف بطور اولیت اسے کراہت کہا جاتا ہے۔ اور تخییر جو تعریف حکم میں ماخوذ ہے مراد اس سے اباحت ہے۔ حنفیہ نے کلام نفسی پر جو دال ہے اس کا بھی چونکہ اس تقسیم میں لحاظ کیا ہے، اس لئے انہوں نے تقسیم طلب کی یوں کی ہے کہ: طلب فعل یا کف اگر دلیل قطعی سے ہے تو اسے فرض یا تحریم کہا جاتا ہے، اور اگر دلیل ظنی سے ہے تو اسے ایجاب یا کراہت تحریم کہا جاتا ہے۔ ترک ایجاب وکراہت استحقاق عذاب میں ترک فرض وتحریم کے ساتھ شریک ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ: ''کل مکروہ حرام'' مگر مجازاً، ورنہ حقیقۃً کراہت حرام نہیں بلکہ قریب الی الحرام ہے، چنانچہ شیخین کا قول ہے۔

ایجاب وجوب میں اتحاد ہے یا تغایر؟

(ثالثاً)......اقسام حکم کو کبھی ایجاب وتحریم سے تعبیر کیا گیا اور کبھی وجوب وحرمت سے۔ وجوب وحرمت سے ان کی تعبیر کرنا بعض کے نزدیک مجازاً ہے اور بعض کے نزدیک حقیقۃً، کیونکہ ایجاب وجوب اور تحریم وحرمت گو اعتباراً مختلف ہیں مگر ذواتاً متحد ہیں، اس لئے کہ فعل جو امر ہے جب اس کا انتساب آمر کی جانب کیا جاتا ہے تو اسے ایجاب کہا جاتا ہے اور جب اس کا انتساب فعل کی جانب کیا جاتا ہے تو اسے وجوب کہا جاتا ہے۔

باقی اگر یوں کہا جائے کہ وجوب چونکہ ایجاب پر مترتب ہوتا ہے یعنی اس سے ثابت ہوتا ہے، اس لئے دونوں متحد نہیں ہو سکتے۔ ورنہ ترتب الشیٔ علی نفسہ لازم ہوگا۔

تو اس کا یہ جواب ہے کہ: چونکہ دونوں میں تغایر اعتباری ہے اس لئے ترتب الشی علیٰ نفسہٖ لازم نہ ہوگا، کیونکہ جائز ہے کہ ایک شیٔ ایک اعتبار سے مترتب ہو اور دوسرے اعتبار سے مترتب علیہ۔ حاصل اس کا یہ ہوا کہ ایک اعتبار کا ترتب دوسرے اعتبار پر جائز ہے، اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ایجاب مقولۂ فعل سے ہے اور وجوب مقولۂ انفعال سے، اور ان دونوں مقولوں میں چونکہ تباین ہے، اس لئے دونوں میں اتحاد نہ ہوگا، تو بقول سید شریف اس کا جواب بھی وہی جواب سابق ہوگا، کیونکہ جب دونوں میں تغایر اعتباری ہوا تو پھر مختلف اعتبار سے ایک کا دوسرے پر صادق ہونا جائز ہوگا، اور یہ دعویٰ جو کیا جاتا ہے کہ مختلف اعتبار سے بھی ایک مقولہ دوسرے پر صادق نہیں ہوسکتا، یہ غیر قابل تسلیم ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ مقولات دو قسم پر ہیں: مقولات حقیقیہ ومقولات اعتباریہ۔ مقولات حقیقیہ کا تصادق باعتبار مختلفہ گو ممتنع ہے مگر صورت مذکورہ میں لازم نہیں آتا۔ اور مقولات اعتباریہ کا تصادق باعتبار مختلف صورت مذکورہ میں گو لازم آتا ہے مگر یہ

ممتنع نہیں ہے۔ بنابراس کے شیخ نے شفا میں جو لکھا ہے کہ مقولات چونکہ متبائن ہوتے ہیں اس لئے مختلف اعتبار سے بھی ان میں تصادق نہیں ہوتا۔ یہ چونکہ مقولات حقیقیہ کے متعلق ہے اس لئے یہ بیان سابق کے منافی نہ ہوگا۔

حکم وضعی کے اقسام

(رابعاً)......حکم وضعی تین قسم پر ہے:

(اولاً)......کسی صفت پر حکم کرنا کہ فلاں شئ کے لئے یہ سبب واقع ہے یہ سبب استقراءً دو قسم پر ہے:

۱:......وقتی چنانچہ دلوک شمس کہ وجوب صلوٰۃ کے لئے یہ سبب واقع ہے۔

۲:......غیر وقتی جسے معنوی بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ اسکار' کہ مسکرات حرمت کا سبب واقع ہے۔

(ثانیاً)......کسی صفت پر حکم کرنا کہ باوجود سبب وہ مانع حکم ہے، چنانچہ ابوت کہ باوجود سبب قصاص جو قتل بالظلم ہے مانع حکم قصاص ہے، یا کہ سبب کی سببیت کو وہ مانع ہے، چنانچہ دین کہ نصاب جو سبب زکوٰۃ ہے اس کی سببیت کو مانع ہے۔

(ثالثاً)......کسی صفت پر حکم کرنا کہ وہ حکم کے لئے شرط واقع ہے، چنانچہ قدرت تسلیم مبیع صحت کے لیے جو ایک حکم ہے شرط واقع ہے یا کہ سبب کے لئے شرط واقع ہے، چنانچہ طہارت کہ تعظیم الٰہی جو سبب صلوٰۃ ہے اس کے لئے شرط واقع ہے۔

مسائل احکام......تعریف واجب

واجب وہ ہے: جس کے ترک سے عقلاً یا عادۃً استحقاق عذاب ثابت ہو۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ ترک واجب سے جب استحقاق عذاب ثابت ہوتا ہے تو پھر ترک واجب سے

عذاب مختلف نہ ہونا چاہئے، حالانکہ درصورت عفو متخلف ہوجاتا ہے۔

تو اس کا یہ جواب ہے کہ: عفو چونکہ از قبیل فضل وکرم الٰہی ہے، اس لئے یہ استحقاق عذاب کے منافی نہ ہوگا۔ بعض نے واجب کی یوں بھی تعریف کی ہے کہ واجب وہ ہے: جس کے ترک پر عذاب کی وعید کی گئی ہو۔ اور لکھا ہے کہ خلف فی الوعید چونکہ جائز ہے اس لئے عفو اس تعریف سے خارج نہ ہوگا۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ خلف فی الوعید چونکہ خبر ہے اس لئے اس میں تخلف جائز نہیں ہوسکتا۔ ورنہ کلام الٰہی میں کذب جائز ہوگا جو محال ہے۔ تو فاضل مرزا جان نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ: وعید خبر نہیں بلکہ تہدیداً انشاء ہے، مگر اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ وعید چونکہ حقیقۃً خبر ہے، اس لئے اسے انشاء ماننے سے بلاضرورت داعی عدول عن الحقیقۃ لازم ہوگا۔ علاوہ اس کے جب کہ وعید بطور تہدید انشاء قرار دی گئی تو پھر وعد بھی بطور ترغیب انشاء قرار دیا جائے گا۔ اور یہ ایسی تاویل ہے کہ اس سے باب مُعاد بالکل مُنسد ہوجائے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ فاضل کی دلیل تمام ہے مگر وعید کو انشاء قرار دینے سے عفو بالکل باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا ثبوت عذاب پر مبنی ہے اور وعید کو انشاء قرار دینے سے عذاب ہی ثابت نہ ہوگا، حالانکہ کلام بطلان عفو میں نہیں بلکہ اسے تسلیم کرنے کے بعد تعریف واجب سے جو وہ خارج ہوجاتا ہے اس میں ہے، بلکہ جواب صحیح یہ ہے کہ کلام الٰہی میں جس قدر مواعید ہیں سب خبر ہیں، اگر عدم عفو کے ساتھ مقید ہیں کہ عفو اگر نہ ہوا تو ان کا وقوع ہوگا ورنہ نہیں۔

واجب علی الکفایہ ہر ایک شخص پر واجب ہے یا بعض غیر معین پر

مسئلہ:......واجب علی الکفایہ ہر ایک شخص پر واجب ہے یا بعض غیر معین پر؟ اس میں

اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک ہر شخص پر واجب ہوتا ہے، مگر اتنا ہے کہ بعض کے ادا کرنے سے کل کے ذمے سے ساقط ہوجاتا ہے، اور بعض کے ادا سے دوسروں سے بلا ادا جو ساقط ہوجاتا ہے یہ بوجہ نسخ نہیں، کیونکہ فسخ کے لئے مستقل نص درکار ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ وجوب کی جو علت تھی وہ منتفی ہوگئی، چنانچہ جہاد کہ واجب کفائی ہے اور علت اس کی اعلائے کلمۃ اللہ ہے بعض کے جہاد سے چونکہ اعلائے کلمۃ اللہ حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے کل کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔

جمہور کی یہ دلیل کہ: واجب کفائی اگر کسی نے ادا نہ کیا تو کل افراد گنہگار ہوتے ہیں۔ پس اگر کل پر واجب نہ ہوتا تو کل افراد کیوں گنہگار ہوتے؟ اور بعض کا قول ہے کہ: واجب کفائی بعض ہی پر واجب ہوتا ہے ان کی دلیل:

(اولاً)...... یہ ہے کہ اگر کل پر واجب ہوتا تو بعض کے ادا سے کل سے نہ ساقط ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ: واجب کفائی میں فعل کہ ہستی میں لانا مقصود ہوتا ہے، اور بعض کے ادا سے چونکہ وہ ہستی میں آجاتا ہے اس لئے سب سے وہ ساقط ہوجاتا ہے، چنانچہ ادائے دین دونوں کفیل پر واجب ہوتا ہے مگر جب ایک نے ادا کیا تو دوسرے سے ساقط ہوجاتا ہے۔

(ثانیاً)......جس طرح کفارۂ یمین میں واجب مبہم ہوتا ہے اسی طرح یہاں مکلّف مبہم ہے، اور واجب مبہم میں جمہور کے نزدیک بھی بعض ہی واجب ہوتا ہے تو مکلّف مبہم میں بھی بعض ہی پر واجب ہونا چاہئے۔ باقی اگر اس کا یوں جواب دیا جائے کہ بعض مکلّف چونکہ مبہم ہے، اس لئے درصورت ترک مبہم شخص گنہگار ہوگا اور یہ خلاف عقل ہے، تو اس پر یہ شبہ ہوگا کہ درصورت ترک مبہم جب گنہگار ہوتا کہ مبہم گنہگار ٹھہرایا جاتا حالانکہ مبہم نہیں م بلکہ کل افراد اتفاقاً گنہگار ہوتے ہیں اور اگر اس کا یوں جواب دیا جائے کہ جب تسلیم کیا گیا کہ بعض افراد پر واجب ہے تو درصورت ترک اولاً و بالذات بعض مبہم ہی گنہگار ہوگا، اور ثانیاً و

بالعرض کل افراد گنہگار رہوں گے، اور بعض مبہم کا اولاً و بالذات گنہگار ہونا یہ بھی غیر معقول ہے تو اس پر یہ شبہ ہوگا کہ بعض مبہم کا ایک فرد ہے اور ایسے بعض مبہم کا گنہگار ہونا جس کا فرد کل بھی ہو یہ غیر معقول نہیں بلکہ معقول کیونکہ یہ تعین کے منافی نہیں ہے، البتہ بعض مبہم جس کا فرد کل نہ ہو اس کا بحیثیت ابہام گنہگار ٹھہرانا یہ غیر معقول ہے، کیونکہ اس میں تعین نہیں ہوتی۔

(ثالثاً)......قوله تعالٰی : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ ﴾ صریح دال ہے کہ تفقہ جو واجب کفائی ہے، ہر ایک فریق کے بعض افراد پر واجب ہے۔اس کا یہ جواب ہے کہ: یہ آیت ماؔوّل ہے۔اس کی یوں تاویل کی جاتی ہے کہ ہر ایک فریق کے بعض افراد کے ادا کرنے سے یہ واجب کل کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اور یہ تاویل اس لئے کی گئی تاکہ دلائل میں تدافع نہ رہے بلکہ تطبیق ثابت ہو جائے۔

تحریر ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ میں یہ اشکال بیان کیا گیا ہے کہ: نماز جنازہ باوجودیکہ نابالغ عاقل پر واجب نہیں ہے تاہم شافعیہ کا اصح یہ قول ہے کہ صرف نابالغ عاقل اگر اسے ادا کرے گا تو کل کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ: واجب کفائی صرف فعل کو ہستی میں لانا ہی چونکہ مقصود ہوتا ہے، اس لئے جس پر واجب نہ ہو اس کے ادا کرنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے، جس طرح ادائے دین مدیون پر واجب ہے تاہم اگر کسی نے اس کی جانب سے تبرعاً ادا کیا تو اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔

امور معلومہ سے ایک غیر معین کو واجب قرار دینا

مسئلہ:......چند امور معلومہ سے ایک غیر معین کو واجب قرار دینا جمہور کے نزدیک صحیح اور

واقع ہے، اصطلاح میں اسے واجب مخیّر کہا جاتا ہے، چنانچہ کفارۂ یمین میں اطعام والباس اورتحریر تینوں میں سے ایک غیر معین ہی ان کے نزدیک واجب ہے۔اور بعض کا قول ہے کہ کفارۂ یمین میں واجب تو تینوں ہیں مگر بعض کی ادا سے کل ساقط ہوجاتے ہیں۔ بنابراس قول کے کل کوادا کرنے سے واجبات کا ثواب حاصل ہوگا۔مصنف کہتے ہیں کہ: کل کوادا کرنے سے واجبات کا ثواب حاصل ہونا یہ کلیۃً غیر صحیح ہے بلکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ کل کا اجتماع صحیح ہو، کیونکہ کبھی کل کا اجتماع غیر صحیح ہوتا ہے، چنانچہ دوشخص جب کہ قابل امامت کبریٰ ہوں تو دونوں کا معاً امام ہونا غیر صحیح ہے۔علاوہ اس کے یہ قول کس کا ہے؟ یہ غیر مشہور ہے۔

اور بعض کا قول ہے کہ جوواجب ہے وہ باری تعالیٰ کے نزدیک تو معین ہے، مگر بندے کے نزدیک غیر متعین ہے۔ بندے کے نزدیک اس کا تعین فعل سے ہوجاتا ہے جن کو وہ اختیار کرے گا وہی اس کے نزدیک واجب ہوگا، بنابراس کے واجب مختلف ہوگا جس نے جواختیار کیا وہی اس کے نزدیک واجب ہوگا۔اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ بنابراس کے وجوب کا تحقق بعد امتثال ہوگا، حالانکہ اس کا تحقق بعد امتثال نہیں بلکہ قبل امتثال ہوتا ہےاور بعض کے نزدیک جوواجب ہے وہ باری تعالیٰ کے نزدیک تو متعین ہے مگر بندے غیر متعین ہےاوراس کے فعل سے اس کا تعین بھی نہیں ہوتا ہے، بنابراس کے ہر شخص کی نسبت واجب مختلف ہوگا، البتہ اس کو یا دوسرے کوادا کرنے سے وہ ادا ہوجائے گا۔جمہور کی یہ دلیل ہے کہ:امور معلومہ سے غیر معین کوواجب قرار دینا عقلاً جائز ہےاور قولہ تعالیٰ : ﴿ فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ ﴾ الآیۃ اس پر دال ہے کیونکہ ’’ أو ‘‘غیر معین ہی کے لئے آتا ہے۔ جمہور کی تردید اولاً یہ ہے کہ: غیر معین چونکہ مجہول ہےاور مجہول کا ایقاح چونکہ محال ہے

اس لئے اس کی تکلیف نہیں دی جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ: غیر معین بحیثیت واجب معلوم ہے اور اسی حیثیت سے وہ واحد من الثلاثہ کا مفہوم ہے اور ہر ایک کے وقوع سے چونکہ اس کا وقوع ہوتا ہے اس لئے اس کی تکلیف محال نہ ہوگی۔ محال جب ہوتی کہ بحیثیت غیر معین خارج میں اس کے ایقاع کی تکلیف دی جاتی۔

(ثانیاً)......احد الثلاثہ کا واجب ہونا اور پھر اس میں اختیار دیا جانا یہ اجتماع متناقضین ہے، اس لئے کہ وجوب وتخییر میں منافات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجتماع تناقضین جب ہوتا ہے کہ محل وجوب تخییر ایک ہی شئ ہوتی ہے، حالانکہ دونوں کا محل جداگانہ ہے وجوب کا محل مبہم ہے اور تخییر کا محل ہر ہر واحد معین ہے، اور یہ جائز ہے، چنانچہ احد النقیضین غیر متعین واجب ہے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم ہوگا اور ہر ایک نقیض ممکن ہے۔

(ثالثاً)......واجب مخیّر چونکہ بمنزلہ واجب کفائی ہے، کیونکہ مفہم سے مصلحت حاصل ہونا یہی دونوں کا مقتضی ہے، اس لئے جس طرح واجب کفائی کل افراد پر واجب ہوتا ہے، واجب مخیّر میں بھی کل امور واجب ہونے چاہئیں۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: دونوں میں فرق ہے، کیونکہ واجب کفائی اگر کل افراد پر واجب نہ ہوگا تو درصورت ترک غیر معین شخص گنہگار ہوگا اور یہ غیر معقول ہے، بخلاف واجب مخیّر کے کہ واجب اگر کل نہ ہوں گے تو درصورت ترک واحد غیر معین کے ترک سے گناہ لازم ہوگا اور یہ معقول ہے جو کہتے ہیں کہ واجب باری تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے اور ہر شخص کی نسبت مختلف ہوسکتا ہے۔ ان کی یہ دلیل ہے کہ: بندہ جس کا ارتکاب کرتا ہے اس کا چونکہ باری تعالیٰ کو علم ہے اس لئے وہی اس کے نزدیک واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ: باری تعالیٰ کو اس کا علم ہے لیکن نہ بحیثیت خصوصیت، بلکہ بایں حیثیت کہ وہ غیر معین ہے، اور جو کہتے ہیں کہ واجب باری تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے مگر ہر شخص کی نسبت مختلف نہیں ہوتا ان کی دلیل:

(اولاً)...... یہ ہے کہ آمر کے لئے چونکہ واجب کا علم ضروری ہے، اس لئے اس کے نزدیک ضرور وہ بلافعل متعین ہوگا۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: علم چونکہ معلوم کا تابع ہوتا ہے، اس لئے جس طرح وہ واجب ہے اسی طرح اس کا اس کو علم ہوگا، اور واجب چونکہ غیر معین مانا گیا ہے اس لئے علم بھی غیر معین ہی ہوگا۔

(ثانیاً)...... مکلّف نے اگر کل امور کا ارتکاب کیا تو سوال کیا جائے گا کہ اس صورت میں امتثال کس سے ہوا؟ آیا کل سے یا ہر واحد سے یا واحد غیر معین سے؟ کل سے تو ہو نہیں سکتا، ورنہ کل واجب ہوں گے، اسی طرح ہر ہر واحد سے بھی نہیں ہوسکتا، ورنہ امتثال جو معلول ہے اس کے لئے متعدد علت تامہ ثابت ہوں گی جو باطل ہے، اسی طرح واحد غیر معین سے بھی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ خارج میں غیر موجود ہے، جب ان تینوں سے نہ ہوا تو تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ امتثال واحد معین سے ہوا' جس میں اختلاف نہیں ہوتا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: اگر مانا جائے کہ امتثال کل سے ہوا تو یہ لازم نہیں آتا کہ کل واجب ہوں۔ کل واجب جب ہوتی کہ کل واحد غیر معین کا فرد نہ ہوتا حالانکہ یہ اس کا فرد ہے، بنابراس کے کل کے ارتکاب سے امتثال اس لئے ہوگا کہ وہ واحد غیر معین کا فرد ہے جس طرح عدم کل کے لئے عدم جزوئین کو اس لئے علت تامہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدم جزو واحد کا جو علت تامہ ہے فرد ہے۔ صاحب منہاج نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ امتثال ہر واحد کے ارتکاب سے حاصل ہوا اور ہر واحد چونکہ علت تامہ نہیں بلکہ معرف شرعی ہے، اس لئے امتثال کے لئے متعدد علت تامہ ثابت نہ ہوگی۔

واجب کی تقسیم

واجب دو قسم پر ہے: مطلق، موقت۔

مطلق:...... مطلق وہ ہے: جس کا تعلق کسی محدود وقت کے ساتھ بطور مظروفیت نہ ہو، چنانچہ زکوٰۃ۔

مؤقت:......اور موقت وہ ہے: جس کا تعلق محدود وقت کے ساتھ بطور مظروفیت ہو، چنانچہ نماز روزہ اور حج۔

پھر وہ وقت جس کے ساتھ واجب موقت کا تعلق ہوتا ہے دو قسم پر ہے: ظرف و معیار۔

ظرف:......ظرف جسے موسع بھی کہا جاتا ہے وہ وقت ہے کہ اس میں واجب ادا کرنے کے بعد بھی اس کا کچھ حصہ بچ رہے، چنانچہ وقت نمام کہ نماز ادا کرنے کے بعد بھی اس کا ایک حصہ بچ رہتا ہے اس وقت میں تین اوصاف موجود ہیں:

(۱):...... یہ کہ یہ وجوب کے لئے سبب ہے۔

(۲):...... یہ کہ یہ ادا شدہ واجب کے لئے ظرف ہے۔

(۳):...... یہ کہ یہ ادائے واجب کے لئے شرط ہے، کیونکہ ادا بدون وقت نہیں پایا جاتا، بخلاف وقت کے بلکہ وہ بدون ادا پایا جاتا ہے، اور یہی معنی شرط کے ہیں۔

پھر وقت کا شرط ہونا یہ ہر ایک موقت کے لئے لازم ہے، پھر مظروف عین مشروط نہیں بلکہ اس کے مغایر ہے، کیونکہ مشروط ادا کا نام ہے بخلاف مظروف کے کہ وہ مودی کا نام ہے، اور ان دونوں میں تغائر ہے، جس طرح ضرب و مضروب میں۔

باقی صاحب تحریر نے جو لکھا ہے کہ: دونوں متحد ہیں، کیونکہ ادا سے فعل فاعل یعنی مصدری نہیں، اس لئے کہ وہ اعتباری غیر موجود ہے بلکہ مودی مراد ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: ادا بمعنی مصدری گو اعتباری ہے مگر چونکہ حادث ہے اس لئے مشروط ہونے کی صلاحیت اس میں موجود ہے۔

معیار:......معیار جسے مضیق بھی کہا جاتا ہے، وہ وقت ہے جو واجب سے زائد نہیں بلکہ

مساوی ہو۔ معیار کبھی واجب کا سبب ہوتا ہے، چنانچہ ماہ رمضان کہ صوم فرض کے لئے شرعاً معین کیا گیا ہے، چونکہ صوم فرض کے لئے یہ معین ہے اس لئے صوم اس میں مشروع نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک غیر کے لئے صوم رمضان کے واسطے نیت تعیین شرط نہیں ہے بلکہ سنت نفل یا دوسرے واجب کے بھی ادا ہوجائے گا، بخلاف جمہور کے کہ ان کے نزدیک نیت تعیین شرط ہے۔

اور کبھی معیار وجوب کا سبب نہیں ہوتا، چنانچہ نذر معین کہ جمعہ کو میں روزہ اللہ کے لئے رکھوں گا، اس کا سبب وجوب وقت نہیں بلکہ نذر ہے، چونکہ ناذر نے اس روزہ کو صوم نذر کے لئے معین کردیا ہے، اس لئے مطلق نیت سے بلکہ باستثنائے روایت غیر معتبرہ نفل کی نیت سے بھی ادا ہوجائے گا، البتہ دوسرے واجب کی نیت سے اتفاقاً ادا نہ ہوگا، بخلاف رمضان کے کہ صوم رمضان اس میں دوسرے واجب کی نیت سے بھی ادا ہوجاتا ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صوم رمضان چونکہ باری تعالیٰ کا واجب کیا ہوا ہے، اس لئے بجائے اس کے دوسرا واجب ادا نہیں ہوسکتا، بخلاف صوم نذر کے وہ چونکہ بندہ کا واجب کیا ہوا ہے اس لئے بجائے اس کے دوسرا واجب ادا ہوسکتا ہے، رہا وقت حج، اس میں معیار وظرف دونوں کی مشابہت موجود ہے اس لئے کہ اس میں چونکہ ایک ہی حج ہوسکتا ہے، اس لئے معیار سے مشابہ ہوگا، اور یہ وقت چونکہ افعال حج سے بچ رہتا ہے اس لئے ظرف سے مشابہ ہوگا۔

معیار کی مشابہت کی وجہ سے مطلق نیت سے بھی فرض ادا ہوجائے گا اور ظرف کی مشابہت کی وجہ سے نفل کی نیت سے فرض نہیں بلکہ نفل ہی ادا ہوگا۔

واجب موسع کا وقت ادا کونسا ہے؟

مسئلہ:...... اکثر حنفیہ کے نزدیک واجب موسع کے لئے تمام وقت وقت ادا ہے، اور ابوبکر

باقلانی اور اکثر شوافع کا قول ہے کہ واجب موسع کو اول جزو وقت میں واقع کیا جائے، اور اگر اس میں واقع نہ کیا گیا تو بجائے اس کے اس کے ایقاع عزم کیا جائے۔ اسی طرح دوسرے پھر تیسرے جزو میں کیا جائے۔ یہاں تک کہ جب وقت اس قدر باقی رہے کہ افعال واجب کے مساوی ہو تو پھر عزم نہیں بلکہ ایقاع واجب متعین ہو جائے گا، پھر اول جزو میں جو عزم کیا گیا وہی باقی اجزاء کے لئے کافی ہوگا، باقی اجزاء کے لئے تجدید عزم کی ضرورت نہیں۔ صاحب منہاج نے گو یہاں یہ شبہ کیا ہے کہ ہر ایک کے جزو میں عزم کرنے سے ایک مبدل منہ کے لئے متعدد ابدال ثابت ہوں گے اور یہ خلاف ہے مگر بیان سابق سے یہ ساقط ہو گیا اس لئے کہ یہ جب ہوتا کہ ہر ایک جزو کے لئے جدید عزم مانا جاتا۔ علاوہ اس کے جس قدر اجزاء ہیں اسی قدر ایقاعات بھی ہیں، کیونکہ جب اول جزو میں ایقاع نہ ہوا تو دوسرے میں واجب ہوگا اور اگر اس میں بھی نہ ہوا تو تیسرے میں واجب ہوگا علیٰ ہٰذا القیاس، بنابراس کے ایقاع اور عزم تعداد میں مساوی ہوں گے۔ اور بعض شافعیہ بلکہ بعض متکلمین سے بھی منقول ہے کہ اول وقت ہی واجب موسع کے لئے وقت ادا ہے۔ بنابراس کے اگر اول وقت سے اس میں تاخیر کی گئی تو قضاء ہوگی۔

اور بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ آخر وقت اس کے لئے وقت ادا ہے۔ بنابراس کے اگر واجب مقدم کیا جائے گا تو نفل ہوگا، مگر اس سے فرض ساقط ہو جائے گا، اور کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ مکلّف اخیر وقت تک اگر بصفت تکلیف رہا تو واجب ہوگا ورنہ نفل ہوگا۔

جمہور حنفیہ کی یہ دلیل ہے کہ وقت کے کسی جزو میں واجب کو ادا کرنے سے اجماعاً گناہ لازم نہ ہونا یہ دلیل ہے کہ وقت میں توسیع ہے اور اول یا آخر وقت کو ادا کے لئے معین کرنا یہ تضیق ہے جو توسیع کے منافی ہے، اور ہر ایک جزو میں ایقاع یا اس کا عزم کرنا، چنانچہ

قاضی اوراس کے اتباع کا قول ہے یہ زیادت علی النص ہے۔ جمہور حنفیہ کی جانب سے یہ دلیل بھی بیان کی گئی ہے کہ مکلّف اگر اول یا اوسط وقت میں نماز پڑھے تو اس کو تمثل جو کہا جاتا ہے یہ اس لئے نہیں کہ ایقاع اور عزم ایقاع دونوں میں سے ایک کو اس نے کیا بلکہ یقیناً اس لئے کہ اس نے نماز ہی پڑھی۔ یہ مقدمہ کہ اسے متمثل اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس نے نماز ہی پڑھی گو اس پر منع وارد کیا جاتا ہے مگر چونکہ اس پر اجماع قطعی ہو چکا ہے اس لئے یہ منع وارد نہ ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں: یہ اجماع اس اجماع پر مبنی ہے کہ نماز ہر ایک جز و وقت میں واجب ہے اور یہ غیر صحیح ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف بیان ہو چکا۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: قاضی طرفین سے بدلیت کے قائل نہیں جس طرح خصال کفارۂ یمین میں طرفین سے بدلیت ہوتی ہے بلکہ ان کے نزدیک ایقاع نماز اصل ہے اور اس کا عزم بدل ہے۔ جب ایقاع ان کے نزدیک اصل ہے تو یہ کہنا کہ امتثال خاص ایقاع کی وجہ سے ہوا یہ منافی نہیں کہ عزم اس کا بدل ہو، چنانچہ وضو چونکہ وہ اصل ہے اس لئے بعد وضو یہ کہنا کہ امتثال خاص ایقاع وضو ہی سے ہوا یہ اس کے منافی نہیں کہ تیمّم کا بدل ہے۔

قاضی اوراس کے اتباع کی یہ دلیل ہے کہ: ایقاع وعزم دونوں میں سے ایک اگر بہم پہنچایا گیا تو کافی ہے اور اگر دونوں ترک کئے گئے تو گناہ ہے۔ یہ دلیل ہے کہ دونوں میں سے ایک واجب ہے، مگر اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ اول یا اوسط وقت میں دونوں کو ترک کرنے سے گناہ لازم ہونا یہ ممنوع ہے، باقی اگر یوں کہا جائے کہ عزم سے مراد ارادۂ فعل نہیں بلکہ عدم ارادۂ ترک ہے اور شک نہیں کہ اول یا اوسط میں اگر عدم ارادۂ ترک اس کو نہیں بلکہ ارادۂ ترک کیا گیا تو گناہ لازم ہوگا۔ تو اس کا یہ جواب ہے کہ: عزم بمعنی عدم ارادۂ

ترک اس کو وقت سے کچھ تعلق نہیں یہ عقائد کا مسئلہ ہے۔یہی وجہ ہے کہ قبل از وقت بھی اگر ارادۂ ترک کیا گیا تو گناہ لازم ہوتا ہے۔

بدیع میں مذہب قاضی پر یہ شبہ کیا گیا ہے کہ: اگر ادا کا بدل عزم ہوتا تو عزم سے ادا ساقط ہوجاتی، کیونکہ بدل کی تعمیل سے مبدل منہ ساقط ہوجاتا ہے، چنانچہ تیمّم کہ اس کی تعمیل سے وضو ساقط ہوجاتا ہے۔اس کا یہ جواب ہے کہ: عزم کے بدل ہونے کے لئے یہ لازم نہیں کہ مبدل منہ جو ادا ہے وہ ساقط ہوجائے، بلکہ یہ لازم ہے کہ اس کا وجوب اس وقت ساقط ہوجائے اور اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔اور بعض حنفیہ جو کہتے ہیں کہ: اخیر وقت' وقت ادا ہے ان کی یہ دلیل کہ اول یا اوسط میں ادا اگر واجب ہوتا تو تاخیر سے گناہ لازم ہوتا حالانکہ لازم نہیں ہوتا۔اس کا یہ جواب ہے کہ: گناہ جب لازم ہوتا کہ وقت مضیق ہوتا، حالانکہ وقت مضیق نہیں بلکہ موسع ہے۔

مسئلہ:......موسع میں سبب کونسا جزو ہے اس میں اختلاف ہے۔شافعیہ کے نزدیک وقت کا پہلا جزو بوجہ تقدم اس کا سبب واقع ہے۔اور اکثر حنفیہ کے نزدیک ادا کے قبل جو جزو ہوتا ہے وہی اخیر تک اس کا سبب ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ واجب کی طرح اس میں بھی ان کے نزدیک توسیع ہوتی ہے۔امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی سبب میں توسیع ہوتی ہے، مگر اس جزو تک کہ اس کے بعد توسیع ہونے سے بقیہ وقت واجب کے لئے کافی نہ ہوا، اور اگر وقت فوت ہوگیا تو پھر کل وقت سبب ہوگا، البتہ ابوالیسر سے مروی ہے کہ اس صورت میں ان کے نزدیک وقت کا اخیر جزو سبب ہوتا ہے۔حنفیہ کی یہ دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص اوسط یا اخیر وقت میں مسلمان یا بالغ ہوا تو اجماعاً نماز اس پر واجب ہوتی ہے پس اگر وقت کا پہلا ہی جزو سبب ہوتا تو اس پر نماز واجب نہ ہوتی، کیونکہ پہلا جزو اس سے فوت ہوچکا ہے، مگر اس

پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس جزو میں وہ مسلمان یا بالغ ہوا وہی اس کے لئے حقیقۃً پہلا جزو ہے۔

تفریع:...... ناقص وقت میں جب کہ آفتاب غروب ہونے لگا ہوا گر اسی روز کی نماز عصر پڑھی جائے گی تو صحیح ہوگی، اور اگر گذشتہ نماز عصر کی اس میں قضا کی جائے گی تو یہ صحیح نہ ہوگی، اس کے لئے صورت اولیٰ میں نماز کا جو سبب تھا وہ چونکہ ناقص ہے، اس لئے ناقص وقت میں اس کا پڑھنا صحیح ہوگا، بخلاف صورت ثانیہ کے کہ اس میں نماز کا سبب چونکہ کل وقت ہے، اور کل وقت گو باعتبار بعض اجزائے ناقص مگر باعتبار اکثر اجزاء کامل ہے، اس لئے اس کے سبب سے جو نماز واجب ہوئی اسے ایسے وقت میں پڑھنا جو بالکل ناقص ہے غیر صحیح ہوگی، چونکہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بنا بر اس کے گذشتہ فوت شدہ نماز عصر اگر آج عصر کے ایسے وقت میں پڑھی گئی جس کے بعد اجزاء ناقص اور بعض کامل ہوں تو صحیح ہونی چاہئے، کیونکہ جیسا اس کا ثبوت تھا ایسے ہی وقت میں وہ پڑھی گئی اس لئے گویا توجیہ کی گئی کہ کل وقت کے اکثر اجزا چونکہ کامل ہوتے ہیں اس لئے کل وقت تغلیباً کامل ہوگا جب کل وقت تغلیباً کامل ہوا تو جس نماز کے لئے وہ سبب واقع ہے اس کو ایسے وقت میں پڑھنا جو من وجہ ناقص اور من وجہ کامل ہو نا جائز ہوگا، مگر اس توجیہ سے چونکہ یہ شبہ نہیں اٹھ سکتا کہ اگر کوئی شخص عصر کے ناقص وقت میں مسلمان یا بالغ ہوا مگر نماز نہ ادا کر سکا تو یہ شخص آج اگر عصر کے ناقص وقت میں اس کی قضا کرے تو صحیح ہونی چاہئے، کیونکہ جیسا سبب تھا ایسے ہی وقت میں وہ پڑھی گئی، حالانکہ یہ غیر صحیح ہے، اس لئے اعتراض مذکور کا یوں جواب دیا گیا کہ: نماز مذکور کے عدم صحت پر متقدمین میں سے چونکہ کوئی صریح روایت نہیں ہے اس لئے اس کی صحت تسلیم کی جائے گی۔

مصنف کہتے ہیں کہ: حق یہ ہے کہ وقت میں نقص ذاتی نہیں ہے، کیونکہ بلحاظ ذات تمام اوقات مساوی ہیں بلکہ غیر اللہ کی چونکہ اس میں عبادت کی جاتی ہے اس وجہ سے اس میں نقص پیدا ہوتا ہے، اور ادا چونکہ بہ نسبت قضا کے قوی ہوتی ہے، اس لئے یہ عارضی نقص اس کے مزاحم نہ ہوگا، بخلاف قضا کے کہ اس کے لئے مزاحم ہوگا۔

مسئلہ:...... وجوب وجوب ادا سے منفک و منفصل ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نماز' روزہ غیر واجب بدنی میں منفک نہیں ہوتا، بخلاف زکوٰۃ وغیرہ واجب مالی کے کہ اس میں منفک ہوجاتا ہے، بایں دلیل کہ زکوٰۃ میں تاخیر کرنے سے گناہ لازم نہیں ہوتا اور تعجیل یعنی قبل حولان حول دینے سے ادا ہوجاتی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: وضو حالانکہ بدنی ہے تاہم اس میں تاخیر سے گناہ لازم نہیں ہوتا اور قبل از وقت کرنے سے ادا ہوجاتا ہے۔ پس اس میں بھی انفصال ماننا پڑے گا۔ حنفیہ کے نزدیک واجب خواہ بدنی ہو یا مالی دونوں میں وجوب' وجوب ادا سے منفک ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک نماز واجب اول وقت میں مگر واجب الادا اخیر وقت میں ہوتی ہے۔ بنا بر اس کے جس عورت کو اخیر وقت میں حیض آ گیا اس پر قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ قضاء وجوب ادا پر مبنی ہے اور وجوب ادا نہیں پایا گیا، اور جو عورت اخیر وقت میں حیض سے پاک ہوگئی اس پر قضا واجب ہوگی، کیونکہ وجوب ادا جس پر قضا مبنی ہے وہ پایا گیا۔ حنفیہ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جو شخص تمام وقت نماز میں سوتا رہا اس پر اجماعاً قضا واجب ہے اور یہ اس پر موقوف ہے کہ وجوب اس پر ثابت ہے اور نائم کو خطاب کرنا چونکہ لغو ہے اس لئے ادا اس پر اتفاقاً واجب نہیں ہے۔ گو اس پر یہ خدشہ ہوتا ہے کہ نائم کو خطاب کرنا لغو اس وقت ہوتا کہ بحالت نوم مخاطب بنایا جاتا حالانکہ بحالت نوم نہیں بلکہ بعد نوم بحالت بیداری مخاطب بنایا

جاتا ہے، چنانچہ خطاب معدم کہ بعد وجود چونکہ وہ اس کا مخاطب ہوتا ہے اس لئے لغو لازم نہیں ہوتا، مگر اس کا یہ جواب ہے کہ: یہ خطاب تعلیقی ہے کیونکہ معدوم کو جو خطاب ہوتا ہے وہ تعلیقی ہی ہوتا ہے اور خطاب بالغ سے مخصوص نہیں بلکہ نابالغ کو بھی ہوتا ہے، اور کلام اس میں نہیں بلکہ خطاب تنجیزی میں ہے، کیونکہ وجوب ادا کا مدار اسی پر ہے اور نائم کو خطاب تنجیزی کرنا یہ واقعی لغو ہے، نائم پر جو تمام وقت سوتا رہے چونکہ قضاء واجب ہوتی ہے، اسی لئے اگر نابالغ تمام وقت سوتا رہا اور اس نے بعد بیداری علامت بلوغ کو دیکھا تو گو اس پر قضا نہیں مگر اسے قضا کرنا چاہئے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ بوقت نماز بالغ ہو گیا ہو۔

حنفیہ کی جانب سے یہ دلیل بھی انفاک کی بیان کی گئی ہے کہ ان کے نزدیک حسن چونکہ علی ہے اس لئے وجوب کا ثبوت عقلاً ہوگا بخلاف وجوب ادا کے کہ اس کا ثبوت عقلاً نہیں بلکہ خطاب سے ہوتا ہے، مگر اس پر یہ خدشہ ہوتا ہے کہ بنا بر اس کے وجوب کا ثبوت بدون شریعت ہوگا' جس کا کوئی حنفی قائل نہیں، کیونکہ بنا بر اس کے عقل وجوب میں فعل کا مطالبہ نہیں ہوتا بلکہ شارع کی جانب سے وہ صرف ایک اعتبار ہے کہ مکلّف کے ذمہ فلاں فعل جبراً لازم ہے، مگر اس پر یہ خدشہ کیا گیا ہے کہ بنا بر اس کے قبل حولان حول اگر زکوٰۃ دی گئی تو یہ دینا بلا مطالبہ ہوگا، اور جو فعل بلا مطالبہ ہو اس سے واجب جو مطالبہ سے ثابت ہوتا ہے چونکہ ساقط نہیں ہوتا، اس لئے زکوٰۃ واجب اس سے ساقط نہ ہوگی حالانکہ ساقط ہو جاتی ہے، باقی اگر یوں کہا جائے کہ: جب زکوٰۃ قبل حولان حول بقصد امتثال ادا کی گئی تو اس سے واجب ساقط ہو جائے گا، تو کہہ سکتے ہیں کہ قصد امتثال علم بالواجب پر موقوف ہے اور علم بالواجب مطالبہ پر موقوف ہے اور قبل حولان حول جب مطالبہ نہیں ہے تو پھر قصد امتثال جو مطالبہ پر موقوف ہے کیونکر ہوگا؟ اس کا یہ جواب ہے کہ: یہ امر کہ واجب بدون مطالبہ

واجب نہیں ہوتا' یہ غیر مسلم ہے بلکہ واجب سبب سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ کبھی ایک شی ٔ بلا مطالبہ بھی واجب ہو جاتی ہے، چنانچہ دین مؤجل کہ سبب سے واجب ہوتا ہے، مگر اس کا مطالبہ نہیں ہوتا، اسی طرح جو کپڑا کہ ہوا اس کو اگر کسی شخص کے مکان پر اڑا کے لے جائے اور اس کا مالک نا معلوم ہو تو اس کا مالک کو پہنچانا واجب ہے، مگر اس کا مطالبہ نہیں ہوتا۔ رہا قصد امتثال یہ مطالبہ پر نہیں بلکہ اصل وجوب پر موقوف ہے، اور وہ ثابت ہے، جب قصد امتثال پر موقوف نہ ہوا تو بلا مطالبہ امتثال سے واجب ساقط ہو جائے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: تحقیق یہ ہے کہ خطاب دو قسم پر ہے: خطاب وضع و خطاب تکلیف۔ خطاب وضع سے وجوب کا سبب بیان کا جاتا ہے کہ فلاں شیٔ واجب کا سبب ہے، اور خطاب تکلیف سے فعل کا مطالبہ کیا جاتا ہے، جب دونوں خطاب جدا گانہ ہوئے تو ان دونوں سے جو شیٔ ثابت ہوگی وہ بھی جدا گانہ ہوگی، خطاب وضع سے نفس وجوب جو ثبوت فعل علی الذمہ تاکیداً سے عبارت ہے ثابت ہوگا، اور خطاب تکلیف سے وجوب ادا ثابت ہوگا جو عبارت ہے اس مطالبہ سے کہ فعل خارج میں واقع کیا جائے۔ اس بیان سے معلوم ہوا کہ وجوب' وجوب ادا دونوں متغائر ہیں، اور اول ثانی سے منفصل، اور یہ کہ وجوب میں مطالبہ نہیں ہوتا بخلاف وجوب ادا کے کہ اس میں مطالبہ ہوتا ہے ورنہ قلب وضع لازم ہوگا۔

ادا و قضا کی تعریف

مسئلہ:...... واجب کو اپنے وقت میں جو شرعاً مقرر ہے واقع کرنا اس کا نام ادا ہے، اور بعض کا قول ہے کہ واجب کے لئے جو شرعاً وقت مقرر ہے اس کی ابتدا کرنا یہ ادا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ابتداء تحریمہ سے اور شافعیہ کے نزدیک ایک رکعت سے ہوتی ہے، کسی خلل کی وجہ

سے اگر نماز کا اعادہ اس کے وقت میں کیا گیا تو اسے بھی ادا کہا جاتا ہے، مگر بقول اصح یہی معاد واجب ہے اور واجب کو اپنے وقت مقررہ کے بعد ادا کرنا تاکہ واجب جو وقت مقررہ سے عمداً یا سہواً فوت ہو گیا اس کی تلافی ہوؤ اسے قضا کہا جاتا ہے عام ازیں کہ واجب کا اپنے وقت میں واقع کرنا ممکن تھا، چنانچہ مسافر کے لئے روزہ یا غیر ممکن پھر عدم امکان یا شرعی مانع کی وجہ سے ہو، چنانچہ حیض کے روزے کے لئے شرعی مانع ہے یا عقلی مانع کی وجہ سے، چنانچہ نوم کہ بوجہ غفلت کے عقلاً مانع ادائے واجب ہے۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حج فاسد ہو جانے کے بعد اس کی تلافی کے لئے جو صحیح کیا جاتا ہے اس کو قضا کہنا یہ حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً ہے، اس لئے کہ وہ اپنے وقت میں کیا گیا ہے جو لوگ صرف واجب میں ادا و قضا مانتے ہیں ان کے نزدیک تو ادا و قضا کی وہی تعریف ہوگی جو بیان کی گئی باقی لوگ غیر واجب میں بھی ادا و قضا کی وہی تعریف ہوگی جو بیان کی گئی، باقی جو لوگ غیر واجب میں بھی ادا و قضا کو تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک بھی ان کی یہی تعریف ہے صرف اس قدر فرق ہوگا کہ بجائے لفظ واجب لفظ عبادت جو عام ہے رکھا جائے گا۔

مسئلہ:......جس شخص کو یہ گمان ہو کہ قبل انقضائے وقت' وقت کے فلاں جزو میں' میں مر جاؤں گا اس کے لئے واجب میں تاخیر کرنا اتفاقاً معصیت ہے، پھر اگر وہ شخص اس جزو میں جس میں موت کا اس نے گمان کیا تھا نہ مرا اور وقت ہی میں اس نے کو کیا تو ادا کی تعریف ہے چونکہ اس پر صادق ہوتی ہے اس لئے جمہور کے نزدیک تو وہ ادا ہی ہے، مگر قاضی ابوبکر کے نزدیک وہ قضا ہے، اس لئے کہ اس کے گمان کے لحاظ سے اس کے لئے شرعی وقت قبل اس کے تھا، اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ قبل دخول وقت اگر کسی نے انقضائے وقت کا گمان کیا پھر معلوم ہوا کہ گمان مذکور غلط تھا اور نماز کو وقت میں ادا کیا تو بقول قاضی یہ ادا نہ ہونی چاہئے حالانکہ اتفاقاً ادا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ: اس میں اور پہلی صورت میں فرق ہے اس لئے کہ پہلی صورت میں جزو مفروض کے بعد وقت ادا و وقت قضا دونوں کے عدم کا گمان کیا گیا تھا، بخلاف اس صورت کے کہ اس میں صرف عدم وقت ادا کا گمان کیا گیا ہے، بنابراس کے پہلی صورت میں وقت میں دونوں وجہ سے تنگی ہوئی، بخلاف اس صورت کے کہ اس میں صرف ایک ہی وجہ سے تنگی ہوئی فافترقا۔

ایک شخص نے باوجود اس گمان کے کہ اخیر وقت تک میں زندہ رہوں گا اگر نماز میں تاخیر کی اور بدون ادا اچانک وہ مرگیا تو تحقیق یہی ہے کہ وہ گنہگار نہ ہوگا، اس لئے کہ تاخیر جائز ہے اور جائز سے گناہ لازم نہیں ہوتا۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ جواز تاخیر کے لئے علم سلامت شرط نہیں کیونکہ یہ عادۃً محال ہے، بلکہ نفس سلامت شرط ہے اور نفس سلامت چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے تاخیر سے گناہ لازم ہوگا۔ تو کہا جائے گا کہ بنابراس کے ممکن و ممتنع میں تخییر لازم ہوتی ہے بایں طور کہ بحالت سلامت تاخیر ممکن ہوگی اور بحالت عدم سلامت تاخیر ممتنع ہوگی، اور اس تخییر سے نماز میں جو توسع مدنظر تھا وہ فوت ہوجائے گا، کیونکہ جب عدم سلامت کا احتمال موجود ہے تو اول وقت میں نماز پڑھنا ضرور ہوگا، اور یہ توسع کے منافی ہے۔

ابن حاجب نے حج میں جس کا وقت تمام عمر ہے اور غیر میں فرق کیا ہے کہ حج میں باوجود گمانِ سلامت اگر تاخیر کی اور بدون ادا اچانک مرگیا تو گنہگار ہوگا بخلاف اور واجب موسع کے کہ اس میں گنہگار نہ ہوگا، مگر یہ غیر صحیح ہے کیونکہ جب دونوں واجب وجوب میں شریک ہیں اور اچانک مرجانا بھی دونوں صورت میں پایا جاتا ہے تو پھر کونسی وجہ ہے کہ ایک میں معصیت ہو اور دوسرے میں نہ ہو۔

وجوب قضا کے لئے امر جدید ضروری ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......اس میں اختلاف ہے کہ وجوب قضا امر جدید سے ہوتا ہے یا نہیں؟ جمہور کا یہ مسلک ہے کہ وجوب قضا امر جدید سے ہوتا ہے بخلاف اکثر حنفیہ کے کہ ان کا مختار یہ ہے کہ جس شئ سے ادا واجب ہوتی ہے اسی سے قضا بھی واجب ہوتی ہے پھر یہ اختلاف کس میں ہے، گو بعض نے تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف قضا بمثل معقول میں ہے، مگر ظاہر یہ ہے کہ یہ اختلاف عام قضا میں ہے۔ جمہور کی یہ دلیل ہے کہ: جس سے وجوب ادا ثابت ہوتا ہے اگر اسی سے وجوب قضا بھی ثابت ہوگا تو پھر یہ قول: صم یوم الخمیس مثلاً صوم خمیس کی طرح جو ادا ہے صوم جمعہ کو بھی جو قضا ہے مقتضی ہوگا، حالانکہ یہ بداہۃً خلاف ہے ورنہ دونوں ادا ہوں گے، اور دونوں رتبۃً بھی مساوی ہوں گے، مگر یہ دلیل اس وقت تمام ہوگی کہ حنفیہ یہ دعویٰ کرتے کہ نص ادا و قضا دونوں کو لفظاً شامل ہوتی ہے، حالانکہ یہ ان کا دعویٰ نہیں بلکہ شاید ان کا دعویٰ یہ ہے کہ ادا کا مطالبہ چونکہ اس کی قضا کے مطالبہ کو جو مانند اس کے ہے بوقت فوت مستلزم ہوتا ہے، اس لئے جس سے وجوب ادا ثابت ہوتا ہے اسی سے وجوب قضا بھی ثابت ہوتا ہے، مگر ادا کا ثبوت اس سے لفظاً ہوگا، بخلاف قصا کے کہ اس کا ثبوت اس سے التزاماً ہوگا، حاصل کلام اصل سبب وجوب دونوں کا ایک ہی ہے، البتہ قضا بمثل معقول یا غیر معقول اس کا بیان سبب وجوب ادا سے ضروری نہیں غیر سے بھی جائز ہے عام ازیں کہ وہ نص ہو یا قیاس۔

دلیل مذکور کا مشہور جواب یوں دیا گیا ہے کہ صوم یوم الخمیس دوشئ کو مقتضی ہے: مطلق صوم اور صوم خمیس۔ جب صوم خمیس فوت ہوگیا تو صم یوم الخمیس میں صرف مطلق صوم کا اقتضا باقی رہ جائے گا جو قضا ہے، مگر یہ جواب ساقط ہے، اس لئے کہ صم یوم الخمیس سے جو وجوب

ثابت ہوتا ہے وہ قید خمیس سے ثابت ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ قبل خمیس یہ صوم واجب نہ تھا، جب وجوب قید خمیس سے ثابت ہوا تو صم یوم الخمیس سے صرف وجوب مقید ہی ثابت ہوگا، اور وجوب مقید بیشک وجوب مطلق کو مستلزم ہوتا ہے لیکن اس کے اسی حصہ کو جو اس کے ضمن میں پایا جاتا ہے نہ کہ مطلق کو۔

شرح مختصر میں لکھا ہے کہ اختلاف مذکور اس پر مبنی ہے کہ مطلق وقید جن کو مقید شامل ہوتا ہے ہر ایک کا وجود خارج میں متغایر ہے یا متحد ہے؟ جو لوگ دونوں میں تغایر مانتے ہیں ان کے نزدیک قضا وادا دونوں کا ایک ہی سبب ہے اور جو لوگ دونوں کو متحد مانتے ہیں ان کے نزدیک ہر ایک کا علیحدہ سبب ہے، اس لئے کہ اتحاد کی صورت میں قید کے انتفا سے چونکہ مطلق کا انتفا ہو جاتا ہے اس لئے قضا کا جداگانہ سبب ہوگا، بخلاف صورت تغایر کہ اس میں قید کے انتفاء سے چونکہ مطلق منتفی نہیں ہوتا، اس لئے قضا کے واسطے جدید سبب کی ضرورت نہ ہوگی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صم یوم الخمیس میں یوم الخمیس جو قید ہے ظرف زمان اور مقولہ شیٔ سے ہے، اور مقولہ شیٔ کا مظروف کے ساتھ متحد ہونا اگر صحیح بھی تسلیم کیا جائے مگر خمیس جو اس کا فرد ہے اس کے انتفا سے مظروف کا جو مطلق صوم ہے منتفی ہونا اتفاقاً غیر لازم ہے، اس کو کون نہیں جانتا کہ خمیس کے انتفاء سے زید کا جو اس کا مظروف ہے منتفی ہونا لازم نہیں ہے، وجہ اس کہ یہ ہے کہ یہ اتحاف بالعرض ہے اور اتحاد بالعرض میں قید کے انتفا سے مطلق کا انتفاء لازم نہیں ہے جب اتحاد کی صورت میں بھی قید کے انتفاء سے مطلق کا انتفاء نہ ہوا تو پھر یہ قول کہ اتحاد کی صورت میں قضا کے لئے جداگانہ سبب ہوگا، کیونکہ صحیح ہوگا مختار حنفیہ پر یہ نقض وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ آئندہ رمضان

کو میں اعتکاف کروں گا مگر کسی وجہ سے اس میں وہ اعتکاف نہ کرسکا تو اس پر اس کی قضا واجب ہوگی، مگر دوسرے رمضان کے صوم کے ساتھ نہیں، بلکہ اور صوم جدید مقصود کے ساتھ، حالانکہ صوم جدید کو نذر مقتضی نہ تھی، اس کا یہ جواب ہے کہ دراصل نذر اعتکاف صوم جدید مقصود ہی کو مقتضی تھی، کیونکہ اعتکاف کے لئے صوم مقصود ہی شرط ہے، لیکن قبل اس کے وجوب صوم رمضان چونکہ اس شرط کا مانع موجود تھا، اس لئے اس کا اثر ظاہر نہ ہوسکا، پھر جب یہ مانع زائل ہوگیا تو اس کا اثر جو صوم مقصود تھا وہ ظاہر ہوگیا، یہی وجہ ہے کہ دوسرے رمضان میں یا اور کسی واجب صوم میں اس کا قضا کرنا ناجائز ہے، البتہ قضائے رمضان اول چونکہ رمضان اول کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کے لئے حکم اصل ثابت ہوتا ہے، اس لئے اس میں اس کی قضا جائز ہوجائے گی۔

واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہے یا نہیں؟

مسئلہ:...... واجب مطلق کا مقدمہ واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک واجب مطلق کا مقدمہ مطلقاً واجب ہوتا ہے خواہ مقدمہ اس کا سبب ہو یا شرط، پھر شرط خواہ شرعاً ہو چنانچہ وضو نماز کے لئے یا عقلاً ہو، چنانچہ ترک ضد واجب کہ واجب کو ادا کرنے کے لئے عقلاً شرط ہے یا عادۃً ہو، چنانچہ منہ دھونے کے ساتھ سر کے کسی جزو کا دھویا جانا۔ اور بعض کا قول ہے کہ جو مقدمہ واجب مطلق کے لئے شرط شرعی ہو وہی واجب ہوتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ جو مقدمہ واجب مطلق کے لئے شرط شرعی ہو وہی واجب ہوتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ مقدمہ خواہ شرط ہو یا سبب مطلقاً واجب نہیں ہے۔

فائدہ:...... واجب مطلق وہ ہے کہ مقدمہ کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اس سے وہ واجب خارج ہوگیا جو کسی مقدمہ کے ساتھ مقید ہو، چنانچہ زکوٰۃ کہ تملک نصاب کے ساتھ اور حج کہ

استطاعت کے ساتھ مقید ہے۔

جمہور کی یہ دلیل ہے کہ: بدون مقدمہ صرف واجب کی تکلیف دینا یہ تکلیف بالمحال کو مستلزم ہے، اس لئے کہ جب مقدمہ واجب نہ ہوگا تو اس کا ترک جائز ہوگا، اور واجب چونکہ مقدمہ پر موقوف ہے اس لئے اس کا ترک بھی جائز ہوگا، اور جواز ترک وجوب کے منافی ہے، چونکہ بدون مقدمہ واجب کی تکلیف محال ہے اس لئے اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ واجب کے اسباب بہم پہنچانا واجب' اور احرام کے اسباب کو بہم پہنچانا حرام ہے، گو اس پر یہ شبہ کیا گیا ہے کہ بدون مقدمہ صرف واجب کی تکلیف اس وقت محال ہوتی کہ مقدمہ کا وجوب اور کسی دلیل سے سے بھی ثابت نہ ہوتا، ممکن ہے کہ مقدمہ کا وجوب موجب واجب سے نہیں بلکہ اور کسی دلیل سے ثابت ہو، چنانچہ ایمان کہ نماز وغیرہ واجبات کے لئے حالانکہ مقدمہ ہے تاہم اس کا وجوب موجوب نماز سے نہیں بلکہ اور دلائل سے ثابت ہے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ: کلام اس مقدمہ میں ہے جس کا وجوب اور کسی دلیل سے ثابت نہ ہو، باقی اگر یوں کہا جائے کہ واجب کے لئے جو امر ہے وہ مقدمہ کیے لئے امر صراحۃً نہیں ہوتا پس کیونکر واجب ہوگا؟ تو کہا جائے گا کہ کلام واجب بالذات میں نہیں بلکہ واجب بالتبع میں ہے کہ مقدمہ واجب بالتبع واجب ہوتا ہے، اور وجوب بالتبع کے لئے صریح امر ضروری نہیں، فقہاء جو لکھا کرتے ہیں کہ ایجاب مشروط ایجاب شرط ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ مشروط کے وجوب سے شرط بالتبع واجب ہوتی ہے، شرائط کا وجوب چونکہ بالتبع ہوتا ہے اس لئے شرائط کے ترک سے متعدد نہیں بلکہ صرف ایک ہی گناہ ترک مشروط لازم آتا ہے۔

جو کہتے ہیں کہ واجب مطلق کا مقدمہ مطلقاً واجب نہیں ہوتا ان کی یہ دلیل ہے کہ اگر مقدمہ واجب ہوتا تو موجب کو اس کا علم ضروری ہوتا، حالانکہ کبھی اس کو اس کا علم نہیں، اس کا یہ

جواب ہے کہ: مقدمہ کا وجوب بالتبع ہے، اور وجوب بالتبع کا علم موجب کے لئے ہونا ضروری نہیں ہے، مقدمہ کا وجوب چونکہ بالتبع ہوتا ہے اس لئے اس کے واسطے نہ بالذات خطاب ہوتا ہے اور نہ اس کے ادا کے لئے نیت شرط ہے۔

تفریع:...... ایک وکیل نے کسی شخص کا نکاح جس کو وہ نہیں پہچانتا تھا کر دیا اور وکیل غائب ہوگیا اب وہ عورت اگر کسی اجنبی عورت کے ساتھ مشتبہ ہوگئی تو دونوں عورتیں اس پر حرام ہوگئیں، اس لئے کہ وطی حرام سے اجتناب واجب ہے۔اور یہ اجتناب جب ہی ہوگا کہ دونوں اس پر حرام قرار دی جائیں۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنی دونوں منکوحہ سے خطاب کر کے کہا کہ: تم میں سے ایک حرام ہے، تو دونوں اس پر حرام ہوں گی، اس لئے کہ اجتناب عن الحرام اسی پر موقوف ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ: بنابراس کے غایۃ مغیا کے حکم میں داخل ہوگا، اس لئے کہ وجود مغیا کا علم دخول غایۃ پر موقوف ہے، مگر یہ حکم عام نہیں بلکہ جب کہ غایۃ اس کے لئے مقدمہ واقع ہو۔

ایک شئ کا وجوب اس کی ضد کی حرمت کو متضمن ہوتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ:...... حنفیہ کے نزدیک ایک شئ کا وجوب اس کی ضد کی حرمت کو متضمن ہوتا ہے، اور بعض کے نزدیک اس کی ضد کی کراہت کو مقتضی ہوتا ہے، اور بعض کا قول ہے کہ ایک شئ کا وجوب یعنی امر بعینہٖ اس کی ضد کی نہیں ہے۔ پھر بعض نے تعمیم کی ہے کہ امر وجوب بعینہٖ نہی تحریمی عن الضد ہے، اور امر ندب بعینہٖ نہی تنزیہی عن الضد ہے، اور بعض نے تخصیص کی ہے کہ امر ندب نہیں بلکہ صرف امر وجوب بعینہ نہی عن الضد ہے، اور بعض کا قول ہے کہ امر بالشئ نہ نہی عن الضد ہے اور نہ عقلاً نہی عن الضد کو متضمن ہے۔ معتزلہ اور اکثر شوافع کا یہی

مسلک ہے۔ پھر جو اختلاف امر میں بیان کیا گیا وہ نہی میں بھی ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ امر بالشئ اس کی جمیع اضداد کی نہی ہوتا ہے، اس لئے کہ ہر ایک ضد مفوت امر ہے بخلاف نہی کے کہ نہی عن الشئ اس کی اضداد میں سے صرف ایک ضد کی علی سبیل التخییر امر ہوتی ہے اور بعض کا قول ہے کہ اختلاف مذکور نہی میں نہیں صرف امر سے مختص ہے۔

حنفیہ کی یہ دلیل ہے کہ وجوب فعل کے لئے امتناع عن ضدہ لازم ہے اور لازم کا ثبوت علیحدہ نص سے نہیں بلکہ اسی نص سے ہوتا ہے جس سے ملزوم کا ثبوت ہوتا ہے، ورنہ لازم ملزوم سے منفک ہوسکے گا وعلیٰ القیاس النہی، البتہ ملزوم و لازم میں اس قدر فرق ہوگا کہ ملزوم کا ثبوت امر یا نہی سے بالذات ہوگا، بخلاف لازم کے کہ اس کا ثبوت اس سے (بمنزلہ وجوب مقدمہ) واجب بالتبع ہوگا، چونکہ ضد کا ثبوت بالذات نہیں بلکہ بالتبع ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ وجوب فعل تحریم ضد کو نہیں بلکہ کراہت ضد کو مقتضی ہوتا ہے، اس لئے کہ صریح خطاب سے ضمنی خطاب کا رتبہ کمتر ہوتا ہے، البتہ بنابراس کے ممتنع پر جو حرام ہے مکروہ کا اطلاق ہوگا حالانکہ دونوں میں تباین ہے۔ یہاں پر یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ جب امر بالشئ ہر ایک ضد کی نہی علی التعین کو مستلزم ہوگا اور نہی عن الشئ اس کی ایک ضد کے امر علی التخییر کو مستلزم ہوگا تو بنابراس کے کہ ایک ہی شئ منہی عنہ عینی بھی ہوگی اور مامور بہ تخییری بھی، اور یہ باطل ہے، چنانچہ امر بالقیام چونکہ نہی عینی عن القعود کو بھی مستلزم ہے اور نہی عینی عن الاضطجاع کو بھی، اور نہی عن القعود امر تخییری اضطجاع کو مستلزم ہے، اس لئے کہا جائے گا کہ اضطجاع منہی عنہ عینی بھی ہے اور مامور بہ تخییری بھی، وہو باطل۔

تو اس کا یہ جواب ہے کہ: ایک شئ کا بلحاظ کسی خاص شئ کے مامور بہ تخییری ہونا یہ اس کا منافی نہیں کہ وہ شئ بالذات و بلحاظ قیام منہی عنہ بھی ہو۔ بنابراس کے ممکن ہے کہ اضطجاع

بلحاظ قعود مامور بہ تخییری ہو اور بالذات و بلحاظ قیام منہی عنہ بھی ہو۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ جب وجوب شیٔ اس کی ضد کی حرمت کو مستلزم ہوگا تو پھر ہر ایک واجب جو ایک دوسرے کا ضد ہو حرام ہونا چاہئے، چنانچہ نماز کہ وہ حج کی ضد ہے اور حج کہ چونکہ وہ نماز کا ضد ہے اس لئے ہر ایک حرام ہونا چاہئے، اور جب کہ حرمت شیٔ اس کی ضد کے وجوب کو مستلزم ہوگی تو پھر ہر ایک حرام جو ایک دوسرے کا ضد ہو واجب ہونا چاہئے، چنانچہ زنا کہ چونکہ وہ لواطت کا ضد ہے اور لواطت کہ چونکہ وہ زنا کی ضد ہے اس لئے ہر ایک واجب ہونا چاہئے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ امر وجوب شیٔ ہمیشہ کے لئے ثابت نہیں ہوتا، پس جو واجب کہ اس کا ضد ہے اس کی حرمت کو وہ مستلزم ہوگا مگر ہمیشہ کے لئے نہیں، بلکہ جب وہ واجب واجب ہوگا، چنانچہ حج کہ نماز کی ضد ہے اس لئے حرام ہے مگر ہمیشہ کے لئے نہیں بلکہ بوقت وجوب نماز، باقی اگر بعد نماز کیا جائے تو حرام نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض نے شرط کی ہے کہ یہ جب ہے کہ واجب موسع نہیں بلکہ مضیق ہو، مگر بنا براس کے جب بوقت وجوب نماز حج حرام نہ ہوا تو پھر حج کے لئے تمام عمر وقت نہ ہوگا، لیکن کہہ سکتے ہیں کہ تمام عمر کو حج کا وقت قرار دیا گیا، یہ بایں حیثیت نہیں کہ وہ واجب ہے بلکہ بایں حیثیت کہ وہ حج ہے۔ رہا زنا اور لواطت چونکہ ان کی حرمت دلیل اصلی سے ثابت ہے اس لئے ان میں یہ صلاحیت نہ رہی کہ وجوب تخییری بالتبع کو قبول کرلیں۔ باقی مذاہب کے دلائل ضعیفہ مبسوط میں مذکور ہیں جس کو شوق ہو ان کی مراجعت کرے۔

وجوب منسوخ ہونے سے جواز بھی منسوخ ہوتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......وجوب منسوخ ہونے سے جواز بھی منسوخ ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے شافعیہ کے نزدیک منسوخ نہیں بلکہ باقی رہتا ہے بخلاف امام غزالی اور حنفیہ رحمۃ اللہ

علیہم کے کہ ان کے نزدیک وجوب کے ساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے، مگر جب اس کے بقا پر کوئی مستقل دلیل موجود ہو تو پھر ان کے نزدیک بھی باقی رہتا ہے۔ شافعیہ کی یہ دلیل ہے کہ وجوب جواز فعل مع حرمت ترک کا نام ہے اور ناسخ چونکہ حرمت ترک کو منسوخ کرتا ہے اس لئے وہ بقائے جواز کا منافی نہ ہوگا۔ اس کا یہ جواب ہے کہ جواز جنس ہے اور جنس کا تقوم چونکہ فصل کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے حرمت ترک جو فصل ہے اس کے انتفا سے جواز کا بھی انتفا ہو جائے گا۔ مگر اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ فصل کے انتفا سے جنس کا انتقا اس وقت ہوتا ہے کہ جنس کا تقوم اور کسی فصل سے نہ ہو۔ باقی اگر اس کا تقوم دوسری فصل سے ہوگا (چنانچہ عدم جرح علیٰ ترک کہ حرمت ترک کے انتفاء سے جواز فعل کا اس کے ساتھ تقوم ہوتا ہے) تو پھر فصل کے انتفاء سے اس کا انتفاء نہ ہوگا۔ مثلاً جسم نامی کے باوجود یہ نمو اس کی فصل ہے تاہم اس کے انتفاء سے جسم منتفی ہوگا، بلکہ دوسری فصل کے ساتھ جو جمادیت ہے متقوم ہو کے جماد ہو جائے گا۔

جائز کا اطلاق چند امور پر کیا جاتا ہے

یہ معلوم ہو کہ جائز کا اطلاق چند امور پر کیا جاتا ہے:

(اولاً):......مباح پر۔

(ثانیاً):......اس شئی پر جو شرعاً ممنوع نہ ہو۔ بنابر اس کے جائز کا اطلاق واجب، مندوب اور مباح تینوں پر ہوگا۔

(ثالثاً):......اس شئی پر جو عقلاً ممتنع نہ ہو۔

(رابعاً):......اس شئی پر جس کی دونوں جانب عقلاً یا شرعاً مساوی ہوں۔

(خامساً):......اس شئی پر جس کے ثبوت و نفی کے دلائل عقلاً یا شرعاً مساوی ہیں، چنانچہ

مشکوک۔

واحد بالجنس جنس میں اجتماع وجوب وحرمت جائز ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......واحد بالجنس جنس کے نیچے مختلف انواع درج ہوں اس میں وجوب وحرمت کا اجتماع جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اہل تسنن ومعتزلہ کا اختلاف ہے۔اہل سنت کے نزدیک جائز ہے،اور مثال اس کی سجود ہے کہ سجود واحد بالجنس ہے،اور سجود الٰہی وسجود شمس وغیرہ اس کی انواع ہیں،چونکہ سجود الٰہی واجب اور سجود شمس حرام ہے،اس لئے وجوب وحرمت دونوں کا اجتماع اس میں پایا گیا،بخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک یہ ناجائز ہے مگر یہ ان کا مکابرہ ہے۔

رہا ان کا یہ قول کہ:مطلق سجود شمس حرام نہیں بلکہ تعظیم کے قصد سے حرام ہے،تو یہ ان کو مفید نہیں ہوسکتا،اس لئے کہ جب سجود بقصد تعظیم شمس حرام ہے اور بقصد تعظیم الٰہی واجب ہے،تو اس صورت میں بھی واحد بالجنس میں اجتماع وجوب وحرمت پایا گیا،غرض واحد بالجنس میں تو وجوب وحرمت کا اجتماع تو جائز ہی ہے،کلام اگر ہے تو واحد بالنوع میں ہے، مگر واحد بالنوع میں اجتماع کی دو صورتیں ہیں:

(اول)...... یہ کہ وجوب وحرمت کا اجتماع اس میں جہت واحدہ سے ہو یا دو جہت سے،مگر تلازم کی وجہ سے دونوں میں مساوات ہو یہ محال ہے اور اس کی تکلیف بھی محال ہے۔

(دوم)...... دونوں کا اجتماع اس میں ایک جحت سے نہیں بلکہ حقیقۃً متعدد جہت سے ہو، چنانچہ دار مغصوبہ میں نماز کہ اس میں وجوب اس جہت سے ہے کہ وہ نماز ہے،اور حرمت اس جہت سے ہے کہ یہ نماز دار مغصوبہ میں ہے،اس نماز میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک تو صحیح ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور اکثر متکلمین اور جبائی کے نزدیک غیر صحیح ہے،

اور اس سے وجوب ساقط نہیں ہوتا، قاضی ابوبکر نے بھی اسے غیر صحیح تو بتایا ہے مگر ان کے نزدیک اس سے وجوب ساقط ہو جاتا ہے، امام رازی نے کہا یہ مستبعد ہے۔ جمہور کی دلیل: (اولاً) یہ ہے کہ...... وجوب وحرمت کا تعلق اس صورت میں گو کون فی مکان مغصوب سے ہوا، مگر مختلف جہت سے وجوب کا تعلق اس سے بایں جہت ہوا کہ وہ کون نماز ہے، اور حرمت کا تعلق اس سے بایں جہت ہوا کہ وہ کون غصب ہے، جب جس جہت سے وجوب کا تعلق کون مذکور سے ہوا اسی جہت سے حرمت کا تعلق اس سے نہ ہوا تو نماز صحیح ہو جائے گی۔ اس پر یہ شبہ کیا گیا ہے کہ کون فی مکان مغصوب سے نہی کرنا یہ دال ہے کہ امر بالصلوٰۃ سے جو کون مطلوب ہے وہ اس کے مغایر ہے اور وہ کون چونکہ اس صورت میں نہیں پایا گیا اس لئے یہ نماز صحیح نہ ہونی چاہئے۔ مصنف کہتے ہیں کہ امر بالصلوٰۃ سے جو کون مطلوب ہے وہ مطلق ہے اور مطلق کون' کون فی مکان مغصوب کے مغائر نہیں ہے، کیونکہ مغائرت تضاد پر موقوف ہے اور مطلق اور مقید میں تضاد نہیں ہوتا، امر بالصلوٰۃ ونہی عن الصلوٰۃ فی مکان مغصوب کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو خیاطت کا امر کیا اور سفر کی نہی کی، پس اگر غلام نے خیاطت کی مگر سفر کیا تو جس طرح اس کو ایک جہت سے مطیع کہا جاتا ہے، اور ایک جہت سے عاصی، اسی طرح مکان مغصوب میں نماز پڑھنے والے کو بھی ایک جہت سے مطیع کہا جائے گا اور دوسری جہت سے عاصی۔

باقی اگر یہ نقض وارد کیا جائے کہ جو مختلف جہت سے اجتماع رجوع حرمت مانع صحت صلوٰۃ نہیں ہے تو پھر اگر کسی نے صوم یوم النحر کی نذر کی اور اس میں روزہ رکھا تو اس کا روزہ صحیح ہونا چاہئے، کیونکہ اس میں بھی اجتماع وجوب وحرمت دو جہت سے ہے ایک کونہ' صوماً کی اور دوسری کونہ فی یوم النحر کی، حالانکہ یہ غیر صحیح ہے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اولاً تسلیم نہیں

کیا جاتا کہ یہ صوم غیر صحیح ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اس میں روزہ رکھنے سے بالنوع ذمہ داری سے براءت حاصل ہو جاتی ہے۔

اور اگر تسلیم کیا جائے کہ غیر صحیح ہے جیسے شوافع کا مذہب ہے تو کہا جائے گا کہ عدم صحت یہاں مانع کی وجہ سے ہے۔ اس صوم کے متعلق جو نہی وارد ہے چونکہ وہ دال ہے کہ اس یوم میں صوم فاسد ہے، اس لئے یہ صوم نہیں ہوگا، بخلاف صلوٰۃ فی مکان مغصوب کے کہ اس کے متعلق جو نہی وارد ہے وہ چونکہ اس کے فساد پر دال نہیں ہے، اس لئے وہ صحیح ہوگی، اور بعض نے دعوے میں تخصیص مان کے گو اس کا یوں بھی جواب دیا ہے کہ اجتماع وجوب و حرمت اس وقت جائز ہے کہ دونوں جہت میں نسبت عموم وخصوص من وجہ ہو اور صوم یوم النحر میں چونکہ عموم وخصوص دونوں میں من وجہ نہیں بلکہ مطلقاً ہے، اس لئے وہ غیر جائز ہوگا، مگر نقض مذکور چونکہ دلیل تھا اور دلیل عام ہے اس لئے دعویٰ میں تخصیص ماننے سے یہ نقض نہیں اٹھے گا، تاہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں جہت میں جب کہ عموم وخصوص مطلق ہوگا تو اجتماع دو جہت سے نہیں بلکہ ایک ہی جہت سے ہوگا، اس لئے کہ عام مطلق وخاص مطلق چونکہ ایک ہی جعل سے صادر ہوتے ہیں، اس لئے کہ دونوں کی حقیقت بلحاظ وجود متعدد نہیں بلکہ ایک ہی ہوتی ہے، اور بیان کیا گیا کہ ایک جہت سے وجوب وحرمت کا اجتماع محال ہے ورنہ ایک حقیقت موجود میں اجتماع حسن وقبح لازم ہوگا، بخلاف عموم وخصوص من وجہ کے کہ اس میں چونکہ عموم وخاص کی حقیقت جدا گا ہوتی ہے، اس لئے اس میں اجتماع ایک جہت سے نہیں بلکہ مختلف جہت سے ہوگا جو نا جائز ہے۔

(ثانیاً)......نماز اگر اجتماع وجوب وحرمت کی وجہ سے ناجائز ہے تو پھر وجوب وکراہت کے اجتماع سے بھی ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ ان دونوں میں بھی تضاد ہے اور دونوں

کا تعلق نماز سے ہے، گو کراہت ترک سنن وغیرہ وصف سے ہوتی ہے مگر وجوب کی طرح اس کا تعلق بھی نماز سے ہوتا ہے۔

(ثالثاً)......اگر یہ نماز غیر صحیح ہوتی تو پھر اس سے تکلیف ساقط نہ ہوتی، حالانکہ قاضی نے کہا ہے کہ اس سے اجماعاً تکلیف ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس پر یہ خدشہ ہوتا ہے کہ سقوط پر اگر اجماع ہوتا تو پھر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ پر مخفی نہ رہتا، کیونکہ علم میں وہ قاضی سے کم پایہ نہ تھے۔ غاصب جب مکان مغصوب سے خروج کرتا ہے تو ابو ہاشم نے لکھا ہے کہ اس خروج کے ساتھ وجوب وحرمت کا تعلق ماننے سے تکلیف بالمحال بلکہ تکلیف محال لازم ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں کا امتثال جب ہوگا کہ خروج بدون شغل مکان مغصوب ہو، اور یہ عادۃ محال ہے، باقی امام الحرمین نے جو لکھا ہے کہ خروج واجب ہے اور تا فراغ اس کے ساتھ جو معصیت باقی رہتی ہے یہ حرمت کے سبب سے نہیں بلکہ زجراً ہے کہ آئندہ اس قسم کے فعل سے احتراز کیا جائے، گو یہ بھی مستبعد نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ خروج بیت جب توبہ ہے اور توبہ گناہ کو مٹانے والی ہے تو پھر زجراً بھی تا فراغ اس کے ساتھ معصیت قائم نہ رہے گی۔

چند امور معلومہ میں سے ایک غیر معین کی تحریم جائز ہے یا نہیں؟

(مسئلہ):...... چند امور معلومہ سے جس طرح ایک غیر معین کا ایجاب جائز ہے اسی طرح ان میں سے ایک غیر معین کی تحریم بھی جائز ہے۔ فرق دونوں میں اس قدر ہے کہ ایجاب میں مقصود منع خلو ہے کہ کسی پر بھی عمل کیا جائے، بخلاف تحریم کے کہ اس میں مقصود منع جمع ہوتا ہے کہ کل پر عمل نہ کیا جاوے خواہ کل ترک کئے جائیں یا بعض رہے۔ اختلافات ودلائل جو ایجاب میں بیان کئے گئے وہ یہاں بھی بیان کئے جائیں گے۔

چند امور میں سے واحد کے ساتھ ترک کا تعلق کتنا ہوتا ہے

البتہ یہ امر یہاں قابل ذکر ہے کہ چند امور میں سے یہاں واحد کے ساتھ ترک کا جو تعلق ہوتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں:

(اول)...... یہ کہ ترک کا تعلق کبھی مفہوم واحد کے ساتھ ہوتا ہے، یہ ترک مفید عموم ہوتا ہے، اس لئے کہ مفہوم کا واحد ترک جب ہی ہوتا ہے کہ تمام افراد منتفی ہوں، چنانچہ قولہ تعالیٰ ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا﴾ ۔یعنی ان میں سے کسی کی بھی چاہے آثم ہو یا کفور طاعت نہ کرو۔

(دوم)...... یہ کہ ترک کا تعلق کبھی مفہوم واحد کے ساتھ نہیں بلکہ اس کے مصداق کے ساتھ ہوتا ہے، بنابراس کے ترک کا تعلق اس فرد کے ساتھ بالذات ہوگا اور فرد جس کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس کے ساتھ اس کا مفہوم بھی چونکہ بالعرض متصف ہوتا ہے، اس لئے ترک کا تعلق مفہوم کے ساتھ بھی ہوگا مگر بالعرض، اس صورت میں مفہوم واحد کے ساتھ تعلق چونکہ العرض ہوتا ہے اس لئے یہ عموم سلب کو نہیں بلکہ سلب عموم کو مفید ہوگا۔

(سوم)...... یہ کہ ترک کا تعلق کبھی مجموعہ افراد کے ساتھ ہوتا ہے اس سے افراد کا عدم اجتماع مقصود ہوتا ہے، افراد کا عدم اجتماع اس جگہ مقصود ہوتا ہے جہاں عطف بذریعہ واؤ عاطفہ ہو، چنانچہ ''لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَاللَّبَن ''یعنی کھانے میں سمک ولبن جمع نہ کئے جائیں۔

(چہارم)...... یہ کہ متروک نہیں بلکہ نفس ترک مبہم ہو، اور متروک میں ابہام ترک کی وجہ سے آیا ہو، اور یہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں عطف بذریعہ واؤ عاطفہ ہو اس ترک سے بھی افراد کا عدم اجتماع مقصود ہوتا ہے، چنانچہ '' لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَاللَّبَن ''اس صورت میں بظاہر چونکہ جملہ کا عطف جملہ پر ہوتا ہے اس لئے تقدیر عبارت یوں ہوں گی ''لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ اَوْلَا

تَاْكُلِ اللَّبَنَ ‘‘ جملہ کا عطف جملہ پر اس لئے مانا گیا تاکہ تردید ترک میں واقع ہو۔

مسئلہ......: مندوب حقیقۃً مامور بہ ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک مندوب مامور بہ ہوتا ہے مگر حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً، اور محققین کے نزدیک حقیقۃً مامور بہ ہوتا ہے۔ حنفیہ کی یہ دلیل ہے کہ امر حقیقۃً صرف قول مخصوص کے لئے موضوع ہے، اور یہ قول حقیقۃً صرف ایجاب ہی کے لئے مخصوص ہے۔

نیز مندوب اگر حقیقۃً مامور بہ ہوتا تو ترک مامور بہ سے چونکہ گناہ لازم آتا ہے اس لئے اس کے ترک سے بھی گناہ لازم ہوتا حالانکہ گناہ لازم نہیں ہوتا، نیز مندوب اگر حقیقۃً از مامور بہ ہوتا تو قولہ ﷺ: لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰی اُمَّتِیْ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاکِ عِنْدَ کُلِّ وَضُوْءٍ، صحیح نہیں ہوتا، اس لئے کہ باوجودیکہ سواک مندوب ہے تاہم اس حدیث سے مفہوم ہوتا ہے کہ وہ مامور بہ نہیں ہے۔

جو لوگ قائل ہیں کہ مندوب حقیقۃً مامور بہ ہوتا ہے، ان کی دلیل:

(اولاً)...... یہ ہے کہ: طاعت کا اطلاق فعل مامور بہ پر کیا جاتا ہے، پس مندوب اگر مامور بہ نہ ہوتا تو اس کو طاعت نہ کہا جاتا، حالانکہ اجماعاً کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ: طاعت کا اطلاق صرف مامور بہ پر ہی نہیں بلکہ مندوب پر بھی کیا جاتا ہے، کمالا یخفی۔

(ثانیاً)...... ارباب لغت نے ایجاب وندب کی جانب امر کی تقسیم کی ہے، اور مقسم چونکہ اقسام میں مشترک ہوتا ہے، اس لئے جس طرح ایجاب کو امر کہا جاتا ہے ندب کو بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: یہ تقسیم امر حقیقی کی نہیں بلکہ امر کو ایک عام معنی میں لے کر ان کی جانب تقسیم کی گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ امر تہدید وامر اباحت بھی اس کے اقسام قرار دیئے گئے ہیں۔

مندوب تکلیف ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......مندوب تکلیف ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک تکلیف نہیں، بایں دلیل کہ اگر تکلیف ہوتی تو اس کے ترک کا اختیار نہ ہوتا، حالانکہ اختیار ہے، بخلاف استاد ابواسحاق کے کہ ان کے نزدیک مندوب تکلیف ہے۔ شاید استاد کی اس سے یہ مراد ہے کہ اس کی مندوبیت کا اعتقاد رکھنا یہ تکلیف ہے، یہی وجہ ہے کہ مباح کو بھی انہوں نے تکلیف کہا ہے، لیکن یہ اصول کا نہیں بلکہ عقائد کا مسئلہ ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ تکلیف اگر نفس خطاب کا نام ہے تو پھر مندوب کو تکلیف کہنا مستبعد نہ ہوگا، کیونکہ اس کا ثبوت بھی خطاب ہی سے ہوتا ہے۔

مکروہ تنزیہی بمنزلہ مندوب ہے

مسئلہ:......مکروہ تنزیہی چونکہ ثبوت میں بمنزلہ مندوب ہے، اس لئے جو اختلاف اس میں تھا اس میں بھی ہوگا، اور جو دلیل اس کی تھی اس کی بھی ہوگی۔

مسئلہ:......اباحت چونکہ خطاب شرع تخییراً کا نام ہے اس لئے اس کو حکم شرعی کہنا جائز ہوگا۔ رہی اباحت اصلی وہ بھی حکم شرعی کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ کسی شئ کے فعل یا ترک کے جرح کی شرعی دلیل کا نہ ہونا یہ بعینہٖ شارع کی جانب سے اس کی اباحت کی دلیل ہے۔ بنابر اس کے اباحت کا تحقق بھی بعد شریعت ہی ہوگا، بخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک اباحت وغیرہ کل احکام کا ثبوت قبل شرع ہوتا ہے۔

مباح واجب کی جنس ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......مباح واجب کی جنس ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے جمہور نے انکار کیا ہے،

بایں دلیل کہ دونوں حکم کی دونوعیں متباین ہیں، مگر بعض کا قول ہے کہ اس کی جنس ہے، اس لئے کہ مباح وہ ہے جس کے فعل کا اذن دیا گیا ہواور یہ حقیقت واجب کا ایک جزو ہے، مگر اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ معنی مباح کی پوری حقیقت نہیں بلکہ اس کی حقیقت کا ایک جزو ہے جس شیٔ کا فعل وترک مساوی ہؤیہ مباح کی پوری حقیقت ہے۔مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: شاید یہ نزاع لفظی ہے باعتبار تفسیر اول مباح واجب کی جنس ہوگی، اور باعتبار تفسیر ثانی نہیں۔

مباح واجب ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......مباح واجب ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک نہیں، بخلاف کعبی کے کہ وہ اس کا قائل ہے، بایں دلیل کہ مباح ترک حرام ہےاور ترک حرام واجب ہے، اگر چہ تخییراً ہی ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ مقدمہ کہ مباح ترک حرام ہے یہ ممنوع ہے:

(اولاً)......اس لئے کہ ترک حرام اس وقت ہوتا کہ مباح اس کی علت ہوتا، حالانکہ جائز ہے کہ وہ اس کی علت نہ ہو، بلکہ اس کی علت عدم ارادۂ حرام ہو، اس لئے کہ جب وجود حرام کی علت وجود ارادہ ہےتو عدم حرام کی علت عدم ارادہ ہونا چاہئےٗبناء" علٰی اَنَّ عِلَّةَ العدم عَدَمُ عِلَّةِ الْوُجُوْدِ" عدم حرام کی علت جب مباح نہیں بلکہ عدم ارادہ ہواتو پھر ترک حرام کا انتساب مباح کی جانب نہیں بلکہ عدم ارادہ کی جانب ہوگا جو علت ہے۔

(ثانیاً)......مباح ترک حرام جب ہوتا کہ فعل مباح سے ترک حرام کا ارادہ کیا جاتا ہو، حالانکہ یہ اس کے لئے لازم نہیں ہے، کیونکہ کبھی فعل مباح کیا جاتا ہےمگر ترک حرام کا ارادہ نہیں ہوتا۔البتہ مکلّف نے اگر ارادہ حرام کا کیا اور فعل مباح سے اس کے ترک کا ارادہ کیا تو وہ واجب ہوگا، اور جمہور بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔کعبی کو جب یہ الزام دیا گیا کہ مباح کو

واجب تسلیم کرنا یہ خلاف اجماع ہے، کیونکہ اجماع اس پر ہو چکا ہے کہ مباح اور واجب دونوں میں تباین ہے، تو اس کا یہ جواب دیا گیا کہ: بیشک مباح واجب کا مباین ہے مگر بالذات، اور اس کو واجب جو کہا گیا یہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض کہ ترک حرام کو مستلزم ہے مگر اس پر یہ نقض وارد ہوتا ہے کہ بنابراس کے پھر ہر ایک حرام کو بھی واجب کہنا چاہئے، کیونکہ ہر ایک حرام دوسرا حرام جو اس کا ضد ہے اس کے ترک کو مستلزم ہوتا ہے، اس کا یہ جواب ہے کہ: ممکن ہے کہ کعبی اس کا بھی بحیثیت مختلفہ قائل ہو، کیونکہ جائز ہے کہ ایک شئ فی نفسہٖ حرام ہو مگر چونکہ وہ ترک حرام کو مستلزم ہے اس لئے واجب بھی ہو۔

شروع کرنے سے مباح واجب ہوتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......شروع کرنے سے مباح واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک کبھی واجب ہو جاتا ہے، چنانچہ نماز نفل کہ شروع سے ان کے نزدیک واجب ہو جاتی ہے، بخلاف شافعیہ کے کہ ان کے نزدیک واجب نہیں ہوتی۔

حنفیہ نے اس کے امکان و وقوع دونوں پر دلیل قائم کی ہے، امکان کی یہ دلیل ہے کہ ایک شئ کا ابتداءً جائز الفعل والترک ہونا یہ عقلاً شرعاً اس کو مستلزم نہیں کہ بعد ابتدا بھی وہ ایسی ہی رہے، چنانچہ حج نفل کہ ابتداءً جائز الفعل والترک ہے، مگر بعد ابتداء واجب ہو جاتا ہے، وقوع کی دلیل قولہ تعالیٰ ﴿ وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ ﴾ ہے، اس آیت سے جب ابطال عمل حرام ہوا تو اس کا اتمام واجب ہوگا اور اتمام جب واجب ہوا تو بلا اتمام فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگی۔

مسئلہ:......حکم دو قسم پر ہے: رخصت و عزیمت۔ جو حکم کہ سختی سے آسانی کی جانب کسی عذر سے لایا گیا ہو اسے رخصت کہا جاتا ہے۔ اور عزیمت اس کے خلاف ہے۔

رخصت وعزیمت

رخصت چار قسم پر ہے:

(اول)......حرام باوجودیکہ اس کی حرمت قائم ہواوراس کی حرمت کی دلیل موجود ہو تاہم مباح قرار دیا گیا ہو، چنانچہ تلفظ کلمہ کفر باوجودیکہ اس کی حرمت اوراس کی دلیل حرمت ہمیشہ کے لئے ہے تاہم بعذر اکراہ مباح قرار دیا گیا ہے، البتہ اس صورت میں بھی عزیمت اولیٰ ہے کہ اس کا تلفظ نہ کیا جائے یہاں تک کہ باوجود اکراہ اگر اس کا تلفظ نہ کیا گیا اور مارا گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا۔

(دوم)......تازوال ضرر باوجود قیام سبب حکم کا متراخی ہونا، چنانچہ مسافر ومریض کے لئے افطار کہ باوجود شہود رمضان تابقائے عذر سفر یا مرض افطار کی رخصت دی گئی ہے، تاہم عزیمت اولیٰ ہے کہ روزہ رکھا جائے، بشرطیکہ خوف ضرر موجود نہ ہو ورنہ رخصت اولیٰ ہے، بنابراس کے باوجود خوف ضرر اگر مرض یا سفر میں روزہ رکھا گیا اور ہلاک ہوگیا تو گنہگار ہوگا۔

(سوم)......وہ احکام جن کی امم سابقہ کو تکلیف دی گئی تھی مگر بوجہ سختی اس امت سے منسوخ کردیئے گئے، چنانچہ محل نجاست کو قطع کرنا' اور ربع مال کو زکوٰۃ میں دینا' اگلی امت پر فرض تھا، مگر بوجہ سختی اس امت سے منسوخ کیا گیا۔

(چہارم)......وہ حکم جو اگرچہ کسی عذر سے ساقط ہوگیا تاہم فی الجملہ اس کی مشروعیت باقی ہو، اس کا نام رخصت اسقاط ہے، چنانچہ حرمت میتہ کہ باوجود اضطرار ساقط ہوجاتی ہے تاہم زوال اضطرار سے پھر لوٹ آتی ہے۔

علماء اصول نے کہا ہے کہ: نسخ اور رخصت اسقاط پر رخصت کا اطلاق حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً

ہے، اس لئے کہ رخصت میں گو سختی آسانی سے مبدل ہوجاتی ہے مگر اصل حکم باقی رہتا ہے، اور ان دونوں میں اصل حکم باقی نہیں بلکہ ساقط ہوجاتا ہے، پھر نسخ میں حکم اصلی چونکہ کلیہ ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے اس کی مجازیت اتم ہوگی، بخلاف رخصت اسقاط کے کہ اس میں چونکہ حکم اصلی فی الجملہ باقی رہتا ہے، اس لئے اس کی مجازیت اتم نہیں بلکہ انقص ہوگی۔ اسی طرح قسم اول کا حقیقی ہونا اتم اور ثانی کا حقیقی ہونا انقص ہے، اس لئے کہ اول میں مطلقاً عزیمت اولیٰ ہے، بخلاف ثانی کے کہ اس میں بشرط عدم ضرر اولیٰ ہے۔

تفریع:...... فقہا نے لکھا ہے کہ: شرعاً خف چونکہ مانع سرایت ہے، اس لئے باوجود خف سقوط غسل رجل از قبیل رخصت اسقاط ہوگا، کیونکہ رخصت اسقاط میں عذر ہونے سے حکم ساقط ہوجاتا ہے ورنہ نہیں، اور اس صورت میں بھی یہی ہوتا ہے کہ خف ہونے سے غسل رِجل ساقط ہوجاتا ہے ورنہ نہیں۔ مگر اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ خف کے ہوتے ہوئے سقوطِ غسل کو از قبیل رخصت اسقاط قرار دینا جب صحیح ہوتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے غسل رِجل مشروع نہ ہوتا حالانکہ مشروع ہے، یہی وجہ ہے کہ خف کے ساتھ پانی میں چلنے سے پانی اگر خف میں داخل ہوگیا اور پاؤں مغسول ہوگیا تو مسح علی الخف باطل ہوجاتا ہے، اور بعد انقضائے مدت مسح دوبارہ غسل واجب نہیں ہوتا ہے، پس اگر خف کے ہوتے ہوئے غسل رجل مشروع نہ ہوتا تو غسل مذکور سے مسح باطل نہ ہوتا اور بعد انقضائے مدت مسح دوبارہ غسل واجب ہوتا، اس کا یہ جواب ہے کہ: صورت مذکورہ میں بطلان مسح کی جو روایت بیان کی گئی وہ غیر صحیح ہے، اور بعد انقضائے مدت مسح اس لئے دوبارہ غسل واجب نہیں ہوتا کہ پہلے ہوچکا ہے، ورنہ تحصیل حاصل لازم ہوگی، مگر اس کی تردید کی گئی ہے کیونکہ ظہیریہ وغیرہ معتبر کتب میں چونکہ یہ روایت مذکور ہے، اس لئے اسے غیر صحیح نہیں کہا جاسکتا

ہے، اور قبل انقضائے مدت جو غسل رجل حاصل ہوا ہے وہ بعد انقضائے مدت جو حدث طاری ہوا ہے اس کے ازالہ کے لئے کافی نہ ہوگا، بلکہ دوبارہ غسل کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ طہارت کے بعد جو حدث طاری ہوا اس کے ازالہ کے لئے وہ طہارت کافی نہیں، بلکہ دوبارہ طہارت واجب ہے، بلکہ جواب حق یہ ہے کہ: رخصت اسقاط میں عزیمت کے غیر مشروع ہونے کے یہ معنی نہیں کہ عزیمت جائز نہیں، بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے ارتکاب سے گناہ لازم ہوتا ہے، اور اس کو باطل کہنا ممنوع ہے، باقی یہ جو لکھا ہے کہ عزیمت اولیٰ ہے مراد اس سے یہ ہے کہ بعد زوال سبب رخصت عزیمت اولیٰ ہے۔

عبادات میں صحت کا حکم کرنا یہ عقلی ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......عبادات میں صحت کا حکم کرنا یہ عقلی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک عقلی ہے، اس لئے کہ صحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل اس طور سے کیا جائے کہ جو غایت اس کی ہے وہ اس پر مترتب ہو۔ متکلمین کے نزدیک عبادت میں غایت یہ ہے کہ فعل امر کے موافق ہو اگر چہ اس کی قضا واجب ہی ہو، چنانچہ نماز بظن طہارت کہ گمان طہارت غلط ثابت ہونے سے گو اس کی قضا واجب ہوتی ہے تاہم باعتبار گمان اسے صحیح کہا جاتا ہے۔ اور فقہاء کے نزدیک فعل کا مُسقط وجوب قضا ہونا یہ عبادات میں غایت ہے، چنانچہ ادا اور ترتب غایت خواہ بمعنی اول ہو یا بمعنی ثانی یہ بعد ورود امر شریعت پر موقوف نہیں بلکہ عقلاً پہچانا جاتا ہے، اور بعض کا گمان ہے کہ عبادات میں صحت از قبیل احکام وضع ہے، اور بعض کا قول ہے کہ بالمعنی الاول عقلی اور بالمعنی الثانی وضعی ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ: فعل کا مسقط وجوبِ قضا ہونا اس پر موقوف ہے کہ تمام ہو، اور

تمامیت موافقت سے حاصل ہوتی ہے، اور موافقت چونکہ عقلی ہے اس لے صحت بالمعنیٰ الثانی بھی عقلی ہی ہوگی، اور بعض کا قول ہے معاملات میں صحت اتفاقاً وضعی ہوتی ہے، اس لئے کہ بیع وغیرہ عقود پر انتفاع وغیرہ غایت جو مترتب ہوتی ہے اس کا علم شریعت پر موقوف ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ: عقود کو غایت کے لئے اسباب قرار دینا بیشک یہ از قبیل احکامِ وضع ہے مگر یہ صحت نہیں ہے، صحت یہ ہے کہ عقود حسب قرارداد شروع عمل میں لائے کیونکہ یہی ان کی غایت مترتب ہونے کا مدار ہے اور یہ عقلی ہے۔

باب ثالث در بیان محکوم فیہ یعنی فعل

ممتنع کی تکلیف جائز ہے یا نہیں؟

مسئلہ:...... جو شئی عقلاً ممتنع بالذات ہو، چنانچہ جمع بین الضدین، یا صرف مکلّف سے ممتنع ہو، چنانچہ خلق جواہر قدرت حاثہ سے اس کی تکلیف جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک ناجائز ہے، بخلاف اشاعرہ کے کہ وہ اس کے جواز کے قائل ہیں، لیکن یہ تکلیف واقع ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق ان میں اختلاف ہے۔ رہی جو شئی عقلاً نہیں عادۃً ممتنع ہو، چنانچہ حمل جبال اس کی تکلیف حنفیہ کے نزدیک عقلاً تو جائز ہے مگر شرعاً جائز نہیں، لقولہ تعالیٰ ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ﴾ الخ ، بخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک یہ عقلاً بھی ناجائز ہے۔ باقی جس شئ کے عدم وقوع کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اس کی تکلیف کی صحت پر سب کا اجماع منعقد ہے۔

حنفیہ کی یہ دلیل ہے کہ ممتنع بالذات کی تکلیف اگر صحیح ہے تو ضرور اس کا مطالبہ ہوگا، اور مطالبہ اس پر موقوف ہے کہ جس حیثیت سے اس کا مطالبہ کیا گیا اسی حیثیت سے اس کے

وقوع کا تصور ہو، اس لئے کہ اگر اس حیثیت سے نہیں بلکہ دوسری حیثیت سے اس کا تصور کیا گیا تو پھر ممتنع کا نہیں بلکہ دوسری شئ کا مطالبہ ہوگا اور وقوع ممتنع من حیث انہ ممتنع کا تصور بداہۃً باطل ہے، اس دلیل سے ثابت ہوا کہ ممتنع کی تکلیف حقیقی باطل ہے، باقی اس کی تکلیف صوری بایں طور کہ کہا جائے کہ'' اَوْجِدِ المحال'' یا'' آت اجتماع النقیضین '' یہ چونکہ بمنزلہ قولہ'' اجتماع النقیضین واقع '' ہے،اس لئے جس طرح یہ قول صحیح ہے وہ بھی صحیح ہوگی، البتہ بعض نے اس کو بھی ممتنع کہا ہے اور اس کے امتناع کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ جب اس تکلیف سے مطالبہ مقصود نہیں ہے تو لغو اور بے سود ہوگی، اور لغو چونکہ نقص ہے اس لئے اس کا انتساب' خداوند کریم کی جانب ممتنع ہوگا۔

یہ دلیل جو بیان کی گئی اس پر بعض فضلاء کے چند شبہات ہیں، اجمالاً تو ان کے دفع کے لئے اشارہ کیا گیا، مگر اب اس کی تفصیل کی جاتی ہے:

(اولاً)...... ممتنع کی تکلیف کے لئے اس کے وقوع کا تصور غیر ضروری ہے۔

(جواب)...... یہ محض مکابرہ ہے، اس لئے کہ اس کی تکلیف کے یہی معنی ہیں کہ اس کے وقوع کا مطالبہ کیا جائے، اور وقوع کا مطالبہ بدون تصور غیر ممکن ہے۔

(ثانیاً)...... ممتنع کی تکلیف کے لئے اس کے وقوع کا بوجہٍ مّا تصور کافی ہے، اور اس کا بوجہٍ مّا تصور محال نہیں ہے جواب وقوع کو بوجہٍ مّا تصور کرنے سے وقوع کا نہیں، بلکہ وجہٍ مّا کا تصور ہوگا، کیونکہ تصور سے مراد تصور بالکنہ ہے اور وجہٍ مّا کے تصور سے وقوع کا نہیں بلکہ وجہٍ مّا کا تصور بالکنہ حاصل ہوگا پس وہی وجہ مطلوب ہوگی حالانکہ مفروض یہ تھا کہ وہ مطلوب نہیں ہے، کیونکہ مطلوب ممتنع تھا اور ممتنع وجہ نہیں بلکہ ذوالوجہ یعنی وقوع ہے۔

(ثالثاً)...... ماہیت محال کا بصفت وقوع تصور کرنا خواہ واقع میں اس کے ساتھ متصف ہو یا

نہیں یہ محال نہیں ہے۔

(جواب)......اس صورت میں محال کو حیثیت استحالہ سے قطع نظر کیا گیا ہے اور کلام اس میں نہیں، بلکہ محال من حیث انہ محال میں ہے اس لئے کہ کلام طلب حقیقی میں ہے اور طلب حقیقی اسی کے تصور وقوع پر موقوف ہے۔

(رابعاً)......تکلیف کے لئے تصور وقوع مطلوب اگر ضروری ہوتا تو پھر صلوٰۃ کی تکلیف بھی ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ بوقت تکلیف چونکہ وہ غیر موجود ہوتی ہے اس لئے اس کا تصور بھی بصفت وقوع فی الخارج نہ ہوگا۔

(جواب)......صلوٰۃ چونکہ ممکن الوقوع ہے اس لئے اس کا تصور بصفت وقوع فی المستقبل صحیح ہے۔

(خامساً)......قول وجود النقیضین محال اس میں چونکہ اثبات ہے اس لئے وجود النقیضین جو مثبت لہ ہے اس کے تصور کو مستلزم ہوگا حالانکہ وہ محال ہے۔

(جواب)......اس قول میں حکم طبیعت پر باعتبار فرد کے ہے، کیونکہ جو حکم افراد پر ہوتا ہے وہ طبیعت پر بھی فی الجملہ ہوتا ہے، اور طبیعت فی نفسہٖ محال نہیں بلکہ باعتبار فرد کے محال ہے، جب طبیعت فی نفسہٖ محال نہ ہوئی تو اس کا تصور محال کے تصور کو مستلزم نہ ہوگا۔ علاوہ اس سے اگر ثابت ہوتا ہے تو محال کا مطلق تصور ثابت ہوتا ہے، مگر کلام اس میں نہیں بلکہ کلام وقوع محال کے تصور میں ہے اور یہ اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

اشاعرہ کے دلیل (اولاً)...... یہ ہے کہ: ممتنع کی تکلیف اگر غیر صحیح ہوتی تو اس کا وقوع نہ ہوتا حالانکہ واقع ہے، چنانچہ عاصی کو ایسے حکم کی تکلیف دی گئی جس کے متعلق خداوند کریم کو علم تھا کہ وہ اس سے واقع نہ ہوگا، اور جس کے عدم وقوع کا خداوند کریم کو علم ہو اس کا وقوع محال

ہے۔اسی طرح بعض شخص کوایسے حکم کی تکلیف دی گئی جس کے متعلق خداوند کریم کوعلم تھا کہ قبل تعمیل وہ مرجائے گا حالانکہ اس کا وقوع اس سے محال ہے۔اسی طرح بعض شخص کوایسے حکم کی تکلیف دی گئی جس کے متعلق خداوند کریم کوعلم تھا کہ اس کی تعمیل کے قبل وحکم منسوخ ہوجائے گا۔حالانکہ اس کا وقوع اس سے محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: عدم وقوع کے ساتھ علم الٰہی متعلق ہونے سے گواس کا وقوع خارج میں نہ ہوگا مگراس کا وقوع ممتنع نہ ہوگا، کیونکہ علم معلوم کا سبب نہیں بلکہ تابع ہے، جب علم معلوم کا تابع ہوا تو عدم وقوع کے ساتھ علم متعلق ہونے سے وقوع جوممکن تھا ممتنع نہ ہوگا، رہا یہ شبہ کہ جب علم باری تعالیٰ عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہوا تو عدم وقوع واجب ہوگا، جب عدم وقوع واجب ہوا تو وقوع ممتنع ہوگا، کیونکہ اگر ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہوگا تو پھر جہل جائز ہوگا، اس کا یہ جواب ہے کہ: علم چونکہ امرواقع کا کاشف ہوتا ہے اس لئے اس کا تعلق امر غیرواقع سے نہ ہوگا۔علاوہ اس کے جب وقوع ممکن ہے تو اس کے ساتھ تعلق علم بھی ممکن ہوگا، جب تعلق علم اس کے ساتھ ممکن ہوا تو پھر جہل کیونکر جائز ہوگا؟

نیز دلیل مذکوراگرصحیح تسلیم کی جائے گی تو لازم ہوگا کہ ہرایک تکلیف تکلیف بالمحال ہو، اس لئے کہ جس شئ کی تکلیف دی گئی علم الٰہی یااس کے وقوع کے ساتھ متعلق ہوگا یااس کے عدم وقوع کے ساتھ، اگر وقوع کے ساتھ متعلق ہے تو وقوع واجب اورعدم وقوع محال ہوگا، اوراگرعدم وقوع کے ساتھ متعلق ہے تو عدم وقوع واجب اور وقوع محال ہوگا۔اورواجب و ممتنع چونکہ مقدورنہیں ہوتے اس لئے ان کی تکلیف محال ہوگی۔

ابوالحسن اشعری پرایک الزام

واضح ہوکہ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ چونکہ قائل ہیں کہ قدرمع فعل ہوتی ہے اس لئے

ان پر یہ الزام رکھا گیا کہ تکلیف محال کے وہ قائل ہیں، اس لئے کہ جب بوقت فعل فعل پر قدرت مانی گئی تو بوقت تکلیف جو فعل پر مقدم ہوتی ہے فعل مقدور نہ ہوگا، اور غیر مقدور کی تکلیف محال ہے۔ نیز چونکہ وہ قائل ہیں کہ افعال عباد مخلوق الٰہی ہیں، اس لیے بھی ان کے اوپر یہ الزام رکھا گیا کہ تکلیف محال کے وہ قائل ہیں، اس لئے کہ جب افعال عباد مخلوق الٰہی ٹھہرے تو بندے کے مقدور نہ ہوں گے اور غیر مقدور کی تکلیف محال ہے، مگر حق یہ ہے کہ ان دونوں وجہ سے ان پر یہ الزام عائد نہیں ہوسکتا۔ اول وجہ سے اس لئے نہیں کہ قدرت بوقت تکلیف نہیں بلکہ بوقت ایقاع فعل واجب ہے، کیونکہ امتثال کا تحقق اس پر موقوف ہے، اور اشعری قائل ہیں کہ بوقت ایقاع بندہ کو فعل پر قدرت ہوتی ہے، اور ثانی وجہ سے اس لئے نہیں کہ تکلیف کا مدار خلق فعل پر نہیں، بلکہ کسب فعل پر ہے، اور اشعری رحمۃ اللہ علیہ قائل ہیں کہ افعال بندے کے مکسوب ہیں اور مکسوب کو غیر مقدور نہیں کہا جاتا۔

(ثانیاً)......ابوجہل کو جو ماجاء بہ النبی ﷺ کی تصدیق کی تکلیف دی گئی اور منجملہ ماجاء بہ چونکہ اس کی عدم تصدیق ماجا بہ بھی ہے، اس لئے عدم تصدیق کی تصدیق کرے۔ اور عدم تصدیق کی تصدیق مستلزم ہے انتفائے تصدیق کو اور جو شئ اپنے عدم کو مستلزم ہو وہ محال ہے۔

اس کا یہ جواب ہے کہ ابوجہل کو احکام شرعیہ کی تصدیق کی تکلیف دی گئی، اور اس کی عدم تصدیق کی بیشک اللہ نے خبر دی ہے، مگر تصدیق فی نفسہ چونکہ ممکن ہے اس لئے خبر سے وہ محال نہ ہوگی، اس لئے کہ خبر ممکن کو ممتنع نہیں کرسکتی۔ رہا یہ قول کہ ابوجہل کو اگر علم ہوتا کہ میں تصدیق نہ کروں گا تو تکلیف اس سے ساقط ہوجاتی یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ انسان باوجود بلوغ وعقل کسی حالت میں تکلیف سے بری نہیں ہوسکتا۔

بعض نے دلیل مذکور کا یہ بھی جواب دیا ہے کہ ابوجہل کو جمیع ماجاء کی اجمالاً تصدیق کی تکلیف دی گئی تھی، اور عدم تصدیق کی تصدیق عدم تصدیق کو اس وقت مستلزم ہوگی کہ وہ تصدیق تفصیلاً ہوتی حالانکہ تفصیلاً نہیں بلکہ اجمالاً ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ: جمیع ماجاء کی اجمالاً تصدیق ابوجہل سے محال ہے، کیونکہ اجمالاً تصدیق اس کے لئے ماننے سے تصدیق کا تحقق اس سے ہوگا، حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ تصدیق کا تحقق اس سے نہیں ہے۔

کافر فروع کے مکلّف ہیں یا نہیں؟

مسئلہ:......کافر فروع کا مکلّف ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک مکلّف ہے، بخلاف حنفیہ کے، اور بقول بعض بخلاف معتزلہ کے وہ اس کا انکار کرتے ہیں، اور بعض کا قول ہے کہ کافر اوامر کا نہیں صرف نواہی کا مکلّف ہے۔ رہے حدود وقصاص وغیرہ عقوبات اور معاملات بوجہ عقد ذمہ اتفاقاً کافر ان کا مکلّف ہے۔

تحریر ابن ہمام میں مرقوم ہے کہ: کافر کا فروع مذکورہ کا غیر مکلّف ہونا یہ صرف مشائخ سمرقند کا مذہب ہے، باقی جتنے احناف ہیں ان کا اتفاق ہے کہ کافر ان کا مکلّف ہے، البتہ ان میں اگر اختلاف ہے تو یہ ہے کہ کافر ادائے فروع اور اعتقاد وجوب فروع دونوں کا مکلّف ہے یا صرف اعتقاد وجوب فروع ہی کا مکلف ہے؟

شافعیہ کی طرح اہل عراق چونکہ دونوں کا اسے مکلّف مانتے اس لئے ان کے نزدیک ہر ایک کے ترک سے اس پر عقاب ہوگا، بخلاف اہل بخارا کے کہ ان کے نزدیک چونکہ وہ صرف اعتقاد ہی کا مکلّف ہے اس لئے ان کے نزدیک اس پر صرف ترک اعتقاد ہی سے عقاب ہوگا۔ اس مسئلہ کے متعلق امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے کوئی

روایت ثابت نہیں ہے، صرف مؤخر الذکر قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے استنباط کیا گیا ہے۔

جولوگ کافر کو فروع کا مکلّف نہیں مانتے ان کی دلیل:

(اولاً)...... یہ ہے کہ: کافر اگر فروع کا مکلّف ہوتا تو فروع کا ادا ان سے صحیح ہوتا حالانکہ اتفاقاً غیر صحیح ہے، مگر اس پر یہ نقض وارد ہوتا ہے کہ بنا بر اس دلیل کے جنبی کو بھی نماز کا مکلّف نہ کہنا چاہئے، کیونکہ اس کا نماز ادا کرنا بھی غیر صحیح ہے، حل اس کا یہ ہے کہ جس طرح صحت نماز محدث کے لئے طہارت شرط ہے اسی طرح صحت فروع کافر کے لئے بھی ایمان شرط ہے، پس کیا وجہ ہے کہ عدم صحت کو کافر کے غیر مکلّف ہونے کے لئے دلیل قرار دیا جائے اور جنبی کے غیر مکلّف ہونے کے لئے نہیں۔

(ثانیاً)......کافر اگر فروع کا مکلّف ہوتا تو امتثال فروع اس سے ممکن ہوتا حالانکہ اس سے نہ بحالت کفر ممکن ہے اور نہ بعد کفر۔ بحالت کفر اس لئے نہیں کہ وہ غیر ممکن ہے اور بعد کفر اس لئے نہیں کہ اسلام کی وجہ سے حالت کفر کے جس قدر مطالبے ہوتے ہیں سب ساقط ہوجاتے ہیں۔

اس کا یہ جواب ہے کہ امتثال فروع بحالت کفر گو بشرط کفر غیر ممکن ہے مگر فی نفسہٖ ممکن ہے، اس لئے کہ الکافر بمشثل یہ قضیہ ضروریہ شرطیہ ہے، اور ضروریہ شرطیہ میں ثبوت محمول گو بشرط وصف عنوانی غیر ممکن مگر فی نفسہٖ ممکن ہوتا ہے، علاوہ اس کے یہ دلیل اگر صحیح بھی تسلیم کی جائے تو بنا بر اس کے لازم ہوگا کہ کافر ایمان کا بھی مکلّف نہ ہو، بحالت کفر اس لئے نہیں کہ اس حالت میں ایمان غیر ممکن ہے، اور بعد کفر اس لئے نہیں کہ بعد کفر اسلام کی وجہ سے اس کا مطالبہ باقی نہیں رہتا: لِاَنَّ الْاِسْلَامَ یَھْدِمُ مَاقَبْلَہٗ۔

(ثالثاً)...... کافر اگر فروع کا مکلّف ہوتا تو بعد اسلام فروع کی قضا اس پر واجب ہوتی، حالانکہ اجماعاً غیر واجب ہے، اس کا یہ جواب ہے کہ ان کی قضا اس لئے اس پر واجب نہیں ہوتی کہ بعد اسلام قضا کا مطالبہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ اسلام ماقبل کے مطالبہ کو ساقط کر دیتا ہے، یا اس لئے واجب نہیں ہوتی کہ قضا امر جدید سے واجب ہوتی ہے اور امر جدید نہیں پایا جاتا۔

جو لوگ قائل ہیں کہ کافر بھی فروع کا مکلّف ہوتا ہے ان کی دلیل قولہ تعالیٰ ﴿ لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّیْنَ O وَلَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکِیْنَ O ای نؤدی الزکوٰۃ وقولہ تعالیٰ یَا اَیُّھا النَّاسُ اعْبُدُوْا، الآیۃ وقولہ تعالیٰ: وَ لِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ﴾ الآیۃ ہے، باقی آیت اولیٰ میں یہ تاویل کرنا کہ ﴿ لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّیْنَ ﴾ کے قائل کافر نہیں صرف مسلمان غیر عامل ہیں، اور آیت ثانیہ و ثالثہ میں یہ تاویل کرنا کہ ناس عام نہیں بلکہ خاص مسلمان ہیں یہ سب مستبعد ہے۔

تکلیف صرف فعل ہی کی دی جاتی ہے یا عدم فعل کی بھی؟

مسئلہ:...... تکلیف صرف فعل ہی کی دی جاتی ہے یا عدم فعل کی بھی؟ اس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک تکلیف صرف فعل ہی کی دی جاتی ہے بخلاف اکثر معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک عدم فعل کی بھی تکلیف دی جاتی ہے۔

اہل سنت کے نزدیک چونکہ تکلیف فعل کی دی جاتی ہے اس لئے وہ کہتے ہیں کہ نہی سے عدم فعل نہیں بلکہ کف النفس عن الفعل مطلوب ہوتا ہے، اور کف النفس یہ فعل ہے۔ عدم فعل دو وجہ سے ہوتا ہے:

(اول)...... اس لئے کہ اس کا ارادہ نہ کیا گیا ہو، کیونکہ وجود ارادہ جب وجود فعل کی علت

ہے تو عدم ارادہ عدم فعل کی ضرور علت ہوگا۔

(دوم)......اس لئے کہ اس کا ارادہ کیا گیا ہو۔ نزاع عدم فعل بالمعنی الاول میں نہیں، بلکہ بالمعنی الثانی میں ہے، کیونکہ نہی میں امتثال اسی سے ہوتا ہے، اور اس پر ثواب بھی مترتب ہوتا ہے۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ مشیت شئیت کو مقتضی ہے اور عدم من حیث ھوٗ ھو چونکہ لاشئ محض ہے اس لئے کہ اس کا تعلق بالذات عدم سے نہیں بلکہ کف عن الفعل اور عزم علی الترک جو اس کا وسیلہ ہے اس کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عدم مقدور ہے اور اس کا اثر استمراری ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کا وسیلہ مقدور ہے اور استمرار عدم علت وجود سے اس میں استمرار ہوتا ہے ورنہ عدم اصلی ہے اور قدرت سے اس میں استمرار نہیں ہوتا۔

مشیت کا تعلق بالذات عدم کے ساتھ نہیں بلکہ کف عن الفعل جو اس کا وسیلہ ہے اس کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے قدرت کی تعریف: ان شاء فعل وان شاء لم یفعل ' ہیں بلکہ: ان شاء فعل وان شاء ترک یا ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل' کی گئی۔ تاکہ ظاہر ہوجائے کہ ارادہ کا تعلق بالذات عدم کے ساتھ نہیں بلکہ ترک جو بمعنی کف ہے اس کے ساتھ ہوتا ہے اور عدم فعل عدم ارادہ وجود سے ہوتا ہے، باقی اگر یہ شبہ کیا جائے کہ نہی سے جب مطلوب کف ہی ہوا تو پھر جو شخص منہی عنہ مثلاً زنا سے ناواقف ہوگا اس سے کف جو واجب ہے چھوٹ جائے گا اور اس لئے وہ گنہگار اور معاقب ہوگا، تو اس کا یہ جواب ہے کہ جب وہ شخص منہی عنہ سے ناواقف ہے تو کف سے وہ غافل ہوگا اور غافل غیر مکلّف ہے، البتہ جب اس کو اس کا علم ہوگا تو اس کا وہ مکلّف ہوگا، اور چونکہ وہ مقدور ہے اس لئے اس

کے ترک سے وہ معاقب بھی ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ امتثال مقدور ہی سے ہوتا ہے، اور مقدور امر میں فعل اور نہی میں کف ہوتا ہے، رہا عدم امتثال یہ کبھی عدم مقدور سے ہوتا ہے، چنانچہ ترک واجب سے جو عدم امتثال ہوتا ہے وہ عدوم مقدور سے ہوتا ہے، اور کبھی فعل مقدور سے ہوتا ہے، چنانچہ فعل حرام سے جو عدم امتثال ہوتا ہے وہ مقدور کے فعل سے ہوتا ہے، باقی عدم مقدور بالذات چونکہ محض عدم ہے اس لے امتثال اور عدم امتثال کو اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

بنابراس تقریر کے اس شبہ کا بھی کہ جب عدم فعل غیر مقدور ہوا تو پھر بدون کف صرف ترک واجب سے گناہ نہ لازم ہونا چاہئے ، کیونکہ وہ غیر مقدور ہے اور غیر مقدور کے ترک سے گناہ لازم نہیں آتا' جواب ہوگیا کیونکہ اس سے ثابت ہوگیا کہ گوعدم فی نفسہٖ غیر مقدور ہے تاہم چونکہ گناہ عدم مقدور سے بھی لازم آتا ہے اور ترک واجب چونکہ عدم مقدور ہے اس لئے اس سے بھی گناہ لازم ہوگا۔

معتزلہ کی یہ دلیل ہے کہ ایک شخص اگر زنا کے لئے بلایا گیا مگر اس نے نہ کیا تو اس کی تعریف کی جاتی ہے باوجودیکہ کف کا خطرہ بھی اس کے دل میں نہیں گذرتا، پس اگر نہی سے کف مطلوب ہوتا تو پھر اس صورت میں اس شخص کی عدم زنا کی وجہ سے کیوں تعریف کی جاتی؟ مگر اس کا یہ جواب ہے کہ: تعریف مذکور عدم زنا کی وجہ سے نہیں بلکہ کف عن الزنا کی وجہ سے کی گئی، لیکن کف چونکہ عدم زنا کے ساتھ مقارن تھا، اس لئے کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف عدم زنا کی وجہ سے کی گئی۔

تکلیف قبل فعل ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......گو ابوالحسن اشعری کی جانب یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ تکلیف قبل فعل نہیں ہوتی

مگر یہ بداہۃً غلط ہے، کیونکہ بنابر اس کے لازم آتا ہے کہ کافر ایمان کا مکلّف نہ ہو، کیونکہ ایمان اس میں نہیں پایا جاتا اور کہ امتثال پایا نہ جائے اس لئے کہ امتثال یعنی اختیار فعل علم بالتکلیف کے بعد ہوتا ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ تکلیف قبل فعل ہو باوجودیکہ بداہۃً یہ قول غلط ہے۔ تاہم صاحب منہاج وغیرہ ایک جماعت نے اس قول میں ان کی پیروی کی ہے۔ آفرین ہے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ پر کہ انہوں نے صاف لکھ دیا کہ کوئی بھی عاقل اس مسلک کو اپنے لئے پسند نہیں کرسکتا۔

آمدی نے ''احکام'' میں لکھا ہے کہ: تکلیف قبل فعل پائی جاتی ہے، اور بعد فعل اتفاقاً منقطع ہوجاتی ہے، البتہ بحالت حدود فعل تکلیف باقی رہتی ہے، اس میں اختلاف ہے۔ اشعری کا قول ہے کہ باقی رہتی ہے مگر یہ باطل ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ہے کہ کہا جائے کہ بوقت وجود مطلوب مطالبہ باقی رہتا ہے، اور یہ قول جیسا کچھ ہے ظاہر ہے، باقی یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ تکلیف کا تعلق مجموعہ فعل کے ساتھ ہوتا ہے، اور فعل چونکہ بتدریج شیئاً فشیئاً حادث ہوتا ہے، اس لئے اس کے حدوث کے ساتھ تکلیف کی مقارنت باقی رہے گی۔ اس کا یہ جواب ہے کہ علاوہ اس کے کہ جو افعال آنی ہیں ان میں یہ توجیہ جاری نہیں ہوسکتی فی نفسہٖ بھی یہ توجیہ فاسد ہے، اس لئے کہ فعل جب کہ ممتد ہوگا اور اس کا حدوث شیئاً فشیئاً ہوگا تو مطالبہ جو تکلیف سے عبارت ہے اور جس کا تعلق فعل کے ساتھ ہے اس کی تحلیل بھی اجزاء کی جانب کی ہوگی، اور اس کا ہر ایک جزو فعل کے ہر ایک جزو سے مقدم ہوگا، ورنہ تحصیل حاصل لازم ہوگی۔ جب مطالبہ کا ہر ایک جزو فعل کے ہر ایک جزو پر مقدم ہوا تو پھر مطالبہ یعنی تکلیف حدود فعل کے ساتھ کیونکر مقارن ہوگی؟

اس دعوی پر بحالت حدود فعل باقی رہتی ہے اشاعرہ نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ: فعل

چونکہ اثر قدرت ہے اس لئے بوقت حدوث مقدور ہوگا جب بوقت حدوثمقدور ہوا تو اسی وقت اس کی تکلیف صحیح ہوگی، کیونکہ عدم قدرت جو مانع تکلیف تھا وہ رفع ہو گیا۔ اس کا جواب ہے کہ اولاً تسلیم نہیں کیا جاتا کہ فعل اثر قدرت ہے، اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک قدرت عبد کو کسی میں تاثیر نہیں ہے نہ ایجاد میں نہ کسب میں، اور اگر یہ تسلیم کیا جائے تو یہ تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ فعل جب اثر قدرت ہوا تو بوقت حدوث مقدور ہوگا، اس لئے کہ فعل اختیار کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، بایں دلیل کہ شئ جب تک واجب نہیں ہوتی موجود نہیں ہوتی، اور واجب غیر مقدور ہے، اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو یہ نہیں تسلیم کیا جائے گا کہ عدم قدرت مانع تکلیف ہے، بلکہ شئ موجود کا مطالبہ لازم ہونا یہ مانع تکلیف ہے۔

مسئلہ:......اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ تکلیف کے لئے فعل پر قدرت شرط ہے مگر قدرت کب شرط ہے قبل فعل یا مع فعل؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ اور معتزلہ کے نزدیک قبل فعل شرط ہے، بخلاف اشاعرہ کے کہ ان کے نزدیک مع فعل شرط ہے۔ حنفیہ اور معتزلہ کی دلیل:

(اولاً)...... یہ ہے کہ: قدرت فعل اختیاری کے لئے شرط واقع ہے اور شرط مشروط کے قبل ہوتی ہے۔

(ثانیاً)......قدرت اگر مع فعل ہوگی تو پھر تسلیم کرنا پڑے گا کہ قبل ایمان کافر ایمان کا مکلّف نہ ہو، اس لئے کہ بنابر اس کے ایمان بحالت کفر اس کے لئے غیر مقدور ہوگا، اور غیر مقدور کی تکلیف غیر صحیح ہے، گو اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ تکلیف کے لئے بیشک قدرت علی الفعل شرط ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ قدرت کا تعلق فعل کے ساتھ ہو بلکہ فعل کے ساتھ ہو یا اس کی ضد کے ساتھ اور کافر کو بحالت کفر گو ایمان پر نہیں مگر کفر جو اس کی ضد ہے اس پر چونکہ قدرت ہوتی ہے، اس لئے اس کی تکلیف صحیح ہوگی، مگر مصنف نے لکھا ہے کہ اس میں شک

نہیں کہ ایمان کافر کے لئے مقدور ہے، اس لئے کہ ایمان اس کے لئے اتفاقاً بمنزلہ خلق جواہر ممتنع بالذات نہیں ہے، بلکہ حنفیہ کے نزدیک کافر کے لئے ایمان ایسا ہے جیسے ساکن کے لئے حرکت اور اشاعرہ کے نزدیک کافر کے لئے ایمان ایسا ہے جیسے مقید کے لئے حرکت بلکہ حنفیہ کے نزدیک کافر کے لئے ایمان ایسا ہے جیسے مقید کے لئے حرکت کہ جس طرح مقید کے لئے حرکت ممکن ہے، مگر قید مانع حرکت ہے اسی طرح کافر کے لئے بھی ایمان ممکن ہے، مگر رسوخ عقائد باطلہ مانع ایمان ہے اور اشاعرہ کے نزدیک کافر کے لئے ایمان ایسا ہے جیسے اپاہج کے لئے حرکت کہ حرکت پر اس کو قدرت نہیں ہوتی، مگر ایمان کافر اور حرکت اپاہج میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اور اشاعرہ جو انکار کرتے ہیں یہ ان کا صریح مکابرہ ہے اشاعرہ کی دلیل:

فعل پر قدرت کب شرط ہے؟ حنفیہ کے دلائل

(اولاً)...... یہ ہے کہ: قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ ایسا ہے جیسے ضرب کا تعلق مضروب کے ساتھ، اور ضرب کا وجود بدون مضروب محال ہے، پس قدرت کا وجود بھی بدون مقدور محال ہوگا۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: یہ دلیل قدرت باری تعالیٰ سے منقوض ہے، کیونکہ قدرت بدون مقدور پائی جاتی ہے، اس لئے کہ مقدور اگر اس کے ساتھ پایا جاتا تو عالم قدیم ہوتا، بلکہ حق یہ ہے کہ قدرت ایک صفت ہے کہ تعلق کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور صلاحیت تعلق وجود مقدور کو مستلزم نہیں ہے۔

(ثانیاً)...... یہ کہ قدرت چونکہ عرض ہے اس لئے ایک زمانہ سے دوسرے زمانہ تک باقی نہیں رہ سکتی۔ پس قدرت اگر فعل سے متقدم ہوگی تو تا حدوث فعل باقی نہ رہے گی اور اس کا تعلق فعل سے نہ ہوگا۔ اس کا یہ جواب ہے کہ اگر تسلیم ہی کیا جائے کہ عرض ایک زمانہ سے

دوسرے زمانہ تک باقی نہیں رہ سکتی۔ پس قدرت اگر فعل سے متقدم ہوگی تو تاحدوث فعل باقی نہ رہے گی اوراس کا تعلق فعل سے نہ ہوگا۔اس کا یہ جواب ہے کہ اگر تسلیم ہی کیا جائے کہ عرض ایک زمانہ سے دوسرے زمانہ تک باقی رہے تو یہ جائز ہے، اور فعل کے لئے جو قدرت شرط ہے وہ مشخص نہیں بلکہ وہ مطلق ہے۔

(ثالثاً)......تقدم الشئ علیٰ نفسہ چونکہ محال ہے اس لئے فعل بھی قبل حدوث محال ہوگا اور محال مقدور نہیں ہوتا اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ دلیل قدرت باری تعالیٰ سے ٹوٹ جائے گی۔

تفریع:...... قیامٗ قعود اور حرکت‘ سکون وغیرہ امور متضاد سے حنفیہ کے نزدیک قدرت واحدہ متعلق ہوتی ہے، بخلاف اشاعرہ کے کہ ان کے نزدیک مطلقاً ان سے متعلق نہیں ہوتی نہ معاً نہ علی سبیل االبدلیت معاً ،اس لئے نہیں کہ معاً اگر متضادین سے اس کا تعلق ہوگا تو اجتماع ضدین ہوگا، اور علی سبیل البدلیت یکے بعد دیگرے، اس لئے نہیں کہ قدرت جب ایک ضد سے متعلق ہوگی اس وقت اگر دوسرے متعلق نہ ہوگی تو قدرت دوسری ضد سے متقدم ہوگی، اوراشاعرہ کے نزدیک قسمت کا تقدم فعل پرنا جائز ہے، بخلاف احناف کے کہ ان کے نزدیک چونکہ یہ جائز ہے، اس لئے علی سبیل البدلیت دونوں کے ساتھ اس کا تعلق جائز ہوگا۔

مسئلہ:......قدرت جو تکلیف کے لئے شرط ہے حنفیہ نے اس کی تقسیم قدرت ممکنہ ومیسرہ کی جانب کی ہے قدرت ممکنہ ایک صفت ہے مگر سلامت آلات وصحت اسباب چونکہ اس کے لئے ملازم ہے، اس واسطے اسی کے ساتھ اس کی تفسیر کی جاتی ہے۔ اور قدرت میسرہ کو خداوندکریم نے بلحاظ سہولت وآسانی قدرت ممکنہ پر اپنے فضل سے زائد کردی ہے باوجود ارادۂ فعل قدرت ممکنہ سے فعل کا امتثال اگر غالباً متحقق ہوتو بعینہ اس کا ادا کرنا واجب ہوگا اور

اگر بلا تقصیر اس سے فوت ہو گیا تو گنہگار نہ ہوگا، لیکن اس کا خلیفہ اگر ہے تو اس کی قضا اس پر واجب ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر تقصیر کی وجہ سے فوت ہو گیا تو خواہ اس کا خلیفہ ہے یا نہیں مطلقاً گنہگار رہوگا، اور اگر باوجود ارادۂ فعل قدرت ممکنہ سے فعل کا امتثال غالباً غیر ممکن ہے تو اس وقت بھی ادا واجب ہوگا، لیکن نہ اس لئے ادا کیا جائے بلکہ اس لئے کہ اس پر اس کی قضا مترتب ہو، چنانچہ وقت کے اخیر جزو میں بالغ یا مسلمان ہونے سے ادا واجب ہوتی ہے، لیکن نہ اس لئے کہ ادا کی جائے بلکہ اس لئے کہ اس کی قضا اس کے ذمہ ثابت ہو، بخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے کہ ان کے نزدیک ترتب وجوب قضا کے لئے اس قدرت باقی رہنا چاہئے کہ افعال واجب کے لئے کافی ہو ورنہ قضا واجب نہ ہوگی۔ بنابراس کے ان کے نزدیک اخیر جزو میں بالغ یا مسلمان ہونے سے قضا واجب نہ ہوگی، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے نزدیک واجب ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ کی جانب سے تحریر میں یہ دلیل لکھی گئی ہے کہ وقوف آفتاب ممکن ہے، بلکہ یوشع علیہ السلام کے لئے واقع ہوا ہے، اور وقوف آفتاب سے چونکہ وقت میں امتداد ممکن ہے، اس لئے جزو اخیر کا اخیر ہونا قطعی و یقینی نہ ہوگا، جب جزو اخیر کا اخیر ہونا قطعی نہ ہوا تو واجب کو اس میں ادا کرنا ممکن ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ: بنابراس کے پھر وقت کا مضیق ہونا قطعی نہ ہوگا، کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ امتداد ممکن ہے، حالانکہ کبھی اس کی تضییق کا یقین کیا جاتا ہے۔ نیز امتداد اس میں کس وجہ سے ہے، اگر اس وجہ سے ہے کہ اور اجزاء کا اس میں اضافہ ہوجاتا ہے تو پھر وقت میں تضیُّق نہیں بلکہ اتساع ہوگا، اور نزاع اتساع میں نہیں بلکہ تضیق میں تھا، اور اگر اس وجہ سے ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ جزو اخیر کے اخیر ہونے کا ہم کو علم قطعی نہیں ہوتا، مگر ترتب

قضا کا مدار یہاں اخیر علمی پر نہیں کہ اس کے اخیر ہونے کا ہم کو علم قطعی نہیں، بلکہ اخیر واقعی پر ہے اور واقع میں چونکہ وہ اخیر ہے اس لئے قضا اس پر کیونکہ مترتب ہوگی؟ بلکہ اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جاتا ہے جزو اخیر کا بقا چونکہ ممکن ہے اس لئے اس کا منقضی ہونا قطعی نہیں ہے، باقی اگر یوں کہا جائے کہ جزو اخیر کا بقا اگر چہ ممکن ہے، مگر نماز جو ایک کبیر المقدار ہے اس جزو میں جو نہایت صغیر ہے ادا نہیں ہوسکتی، کیونکہ کبیر کا انطباق صغیر پر نہیں ہوسکتا، پس اس کا ممکن البقا ہونا نافع نہ ہوگا، تو اس کا یہ جواب ہے کہ سرعت کے لئے چونکہ کوئی حد متعین نہیں اس لئے کبیر کا صغیر پر منطبق ہونا باطل نہیں بلکہ جائز ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ: یہ سب جدل ہے اس لئے تکلیف کے لئے امکان عادی شرط ہے اور کسی دلیل سے امکان عادی ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ حق یہ ہے کہ ترتب قضا کا مدار یا نفس وجوب پر ہے، چنانچہ اخیر وقت تک سونے والے پر اس لئے قضا واجب ہے کہ وجوب اس کے ذمہ ثابت ہے یا وجوب جزو ادا پر، چنانچہ نماز نفل کو شروع کر کے فاسد کرنے والے پر اس لئے قضا واجب ہوتی ہے کہ ادا کا ایک جزو اس پر واجب ہوگیا تھا۔ بنابر اس کے اخیر جزو وقت میں بالغ یا مسلمان ہونے والے پر اس جزو میں نماز شروع کرنا واجب تھا مگر جب اس نے نہیں کیا تو اس پر اس کی قضا واجب ہوگی۔ قدرت میسرہ یہ وجوب کے لئے قید ہوتی ہے، چنانچہ زکوٰۃ کہ اس کا وجوب بغیر آسانی حولان حول سے مقید ہے، وجوب زکوٰۃ چونکہ قدرت میسرہ سے مقید ہے اس لئے نصاب ہلاک ہوجانے سے اور دین داری کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔

مسئلہ:...... قضا کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے، اس لئے کہ صرف تکلیف ثابت کرنے کے لئے وجوب ادا کے لئے

قدرت شرط قرار دی گئی، اور تکلیف وجوب ادا سے ثابت ہوگئی، اور ادا وقضا کا سبب چونکہ متحد ہے اس لئے قضا کا وجوب جداگانہ نہیں، بلکہ وہی ادا کا وجوب ہے۔ جب قضا کا وجوب جداگانہ نہ ہوا تو اس کے لئے جداگانہ قدرت کی ضرورت نہیں بلکہ وہی قدرت کافی ہوگی جو وجوب ادا کے لئے تھی، نیز وجوب قضا کے لئے اگر جداگانہ قدرت شرط ہوتی تو وہ شخص گنہگار نہ ہوگا، جس نے اخیر زندگی تک بلا عذر نماز کی قضا نہیں کی اس لئے کہ قضا چونکہ موسع ہے اس لئے اخیر زندگی میں واجب الادا ہوتی ہے، اور اس وقت اسے قدرت نہیں، حالانکہ اجماعاً وہ گنہگار ہوتا ہے۔ قضا کے لئے جب قدرت شرط نہ ہوئی تو قولہ تعالیٰ ﴿ لا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ﴾ میں جو بیان کیا گیا ہے کہ تکلیف کے لئے وسعت یعنی قدرت شرط ہے، مراد اس سے قضا نہیں بلکہ صرف ادا ہوگی۔ اور قضائے صوم وصلوٰۃ کے متعلق جو نص وارد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا اَوْعَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرِ ﴾ و قولہ ﷺ : مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوة اَوْ نَسِيهَا فَلْيُصلها اذا ذكرَهَا، آیت بالا کے لئے مخصص ہوگی، کیونکہ یہ عام ہے قادر غیر قادر دونوں کو شامل ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ: بنا براس مسئلہ کے کہ جو شخص اخیر جزو وقت میں مسلمان ہوا اور عدم قدرت کی وجہ سے اس نے اس کی قضا نہیں کی تو وہ گنہگار ہوگا، حالانکہ اس کو گنہگار ٹھہرانا مشکل ہے، کیونکہ ترک ادا و ترک قضا دونوں میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

باب رابع: در بیان محکوم علیہ یعنی مکلّف

مکلّف کے لئے فہم خطاب شرط تکلیف ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......مکلّف کے لئے فہم خطاب شرط تکلیف ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور بعض مجوزین تکلیف بالمحال کے نزدیک شرط ہے، بایں دلیل کہ تکلیف جو خطاب سے عبارت ہے وقوع فعل کے مطالبہ کا نام ہے خواہ بغرض امتثال ہو یا بغرض ابتلا، اور جس شخص کو مطالبہ وقوع کا علم نہ ہو اس سے وقوع محال ہے، اور محال کا مطالبہ محال ہے۔ اس پر یہ شبہ کیا گیا ہے کہ اس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تکلیف بشرط عدم فہم محال ہے، مگر دعویٰ یہ نہیں بلکہ یہ تھا کہ بوقت عدم فہم تکلیف محال ہے، اور یہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا۔ مصنف کہتے ہیں کہ: تکلیف چونکہ بغرض امتثال یا ابتدال ہوتی ہے، اس لئے ان کا تصور ضروری ہے، اور ان کا تصور تکلیف کے تصور پر چونکہ موقوف ہے، اس لئے بدون تصور تکلیف محال ہوگی، اور محال چونکہ ہر وقت محال ہوتا ہے اس لئے بوقت عدم تصور بھی تکلیف بلا تصور محال ہوگی۔

حنفیہ کی جانب سے یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ بدون فہم تکلیف اگر صحیح ہوتی تو پھر بہائم کے لئے بھی تکلیف صحیح ہوگی، اس لئے کہ ان میں مانع تکلیف یہی عدم فہم خیال کیا گیا ہے، اور مخالفین اس کو مانع نہیں تسلیم کرتے۔ اس کا یہ جواب ہے کہ ان میں مانع تکلیف عدم فہم نہیں بلکہ عدم قابلیت فہم خیال کیا گیا ہے، اور تکلیف کے لئے قابلیت فہم یہ ایک ایسی شرط ہے کہ اس میں کسی کا نزاع نہیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ: اس میں بھی نزاع ہے جو لوگ تکلیف بالمحال کو جائز سمجھتے ہیں وہ اس کو شرط تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ جب تکلیف بالمحال ان کے نزدیک جائز ہوئی تو بلا قابلیت فہم کیوں ان کے نزدیک تکلیف جائز نہ ہوگی؟ بلکہ بنابر

اس مذہب کے جواب حق یہ ہے کہ: بہائم کی تکلیف صحیح ہے، اس لئے کہ اس مذہب میں جب جمع بین الضدین کی تکلیف دینا انسان کو صحیح ہے تو پھر بہائم کو تکلیف دینا کیوں صحیح نہ ہوگا؟ اس لئے کہ جمع بین الضدین کی تکلیف سے تکلیف بہائم زیادہ مستبعد نہیں ہے۔ علاوہ اس کے جب انسان و بہائم دونوں کا ترکب جواہر فردہ سے ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہر شئ کا خالق بالاختیار ہے تو پھر کونسی وجہ ہے کہ انسان میں قابلیت فہم موجود ہو اور بہائم میں نہیں۔

جو لوگ فہم خطاب کو شرط تکلیف نہیں تسلیم کرتے ان کی دلیل:

(اولاً)...... یہ ہے کہ: بحالت سکر بالحرام حالانکہ سکران کو فہم خطاب نہیں ہوتا تاہم اس کی اطلاق اور ایلا کا شرعا اعتبار کیا جاتا ہے، پس فہم خطاب اگر شرط تکلیف ہوتا تو اس کی طلاق و ایلا کا کیوں شرعاً اعتبار کیا جاتا؟ اس کا یہ جواب ہے کہ: اعتبار طلاق و ایلا از قبیل تکلیف نہیں بلکہ از قبیل مسبب بالسبب ہے، جب سبب موجود ہوگا تو مسبب ضرور پایا جائے گا، چنانچہ شہود رمضان چونکہ سبب وجود صوم ہے، اس لئے جب وہ پایا جائے گا تو صوم واجب ہو جائے گا۔ مگر مصنف کہتے ہیں کہ: یہ جواب مشکل ہے، کیونکر سکران کا اسلام صحیح ہے، اور صحت اسلام دلیل ہے کہ بحالت سکر اسلام کا وہ مکلّف ہے، بلکہ جواب حق یہ ہے کہ سکران گو مکلّف مگر زجراً اسی لئے طلاق وعتاق وغیرہ اس کی عبارت صحیح مانی جاتی ہے اور احکام اس پر لازم ہو جاتے ہیں، البتہ چونکہ اس میں قصد نہیں ہوتا اس لئے بلحاظ ترجیح اسلام اس کی ردت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، کیونکہ جب کفر اس کا بلا قصد ہے تو اس کا ثبوت التزاماً نہیں، بلکہ لزوماً ہوگا اور لزوم کفر کفر نہیں ہے۔

(ثانیاً)...... حالانکہ سکران کو فہم خطاب نہیں ہوتا تاہم قولہ تعالیٰ ﴿لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ﴾ میں اس کو بحالت سکر ترک صلوٰۃ کی تکلیف دی گئی۔ مصنف کہتے ہیں کہ: یہ قول

اس پر دلیل ہوسکتا ہے کہ بحالت سکران کو فی الجمہ فہم خطاب ہوتا ہے، کیونکہ یہ خطاب اس وقت کیا گیا تھا جب کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نماز میں تھے، اور نماز کے لئے فی الجملہ فہم ضروری ہے، سکران کو چونکہ فی الجملہ فہم ہوتا ہے اس لئے سکر کی تعریف اختلاط کلام و ہذیان سے کی گئی جو فی الجملہ فہم کے منافی نہیں ہے۔ البتہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سکر کی تعریف جو عدم تمیز سے کی ہے وہ بیشک اس کے منافی ہے، مگر یہ مطلق سکر کی نہیں بلکہ خاص اس سکر کی کی ہے جو موجب حد ہوتی ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حدود مدافعت پر مبنی ہے، اور اس تعریف سے مدافعت کی صورت نکل آتی ہے، باقی اگر یوں کہا جائے کہ قول مذکور کے ساتھ ''حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَاتَقُوْلُوْنَ'' جو مذکور ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سکران کو فہم فی الجملہ بھی نہیں ہوتا، تو اس کا یہ جواب ہے کہ علم سے مراد یہاں یقین ہے اور یقین کی نفی سے ظن وغیرہ کی جو اس کے مباین ہیں نفی نہیں ہوسکتی۔ بعض علماء نے آیت مذکورہ کی یوں تاویل کی ہے کہ اس آیت میں قرب صلوٰۃ سے نہیں بلکہ سکر سے جو اس کی قید ہے نہیں کی گئی ہے جس طرح قولھم '' لا تمت وَانت ظالم '' میں موت سے نہیں بلکہ ظلم سے نہی کی گئی ہے، اس لئے کہ اس کے معنی یوں ہیں لا تظلم فتموت ظالماً۔

معدوم مکلّف ہوتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......معدوم مکلّف ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک مکلّف ہے، بخلاف معتزلہ کے کہ وہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک معدوم کے ساتھ تکلیف کا تعلق تنجیزاً نہیں بلکہ تعلیقاً ہوتا ہے، یعنی بشرط وجود مکلّف ہوگا۔ اہل سنت کی یہ دلیل ہے کہ معدوم اگر مکلّف نہ ہوگا تو تکلیف کا تعلق بعد وجود ہوگا۔ جب بعد وجود اس کا تعلق ہوگا تو تکلیف ازلی نہ ہوگی، حالانکہ وہ ازلی ہے، کیونکہ تعلق بعد وجود ہوگا، جب

بعد وجود اس کا تعلق ہوگا تو تکلیف ازلی نہ ہوگی، حالانکہ وہ ازلی ہے کیونکہ تکلیف عبارت کلام الٰہی سے ہے۔ اور کلام الٰہی ازلی ہے ورنہ ذات باری تعالیٰ سے قیام حوادث لازم ہوگا جو ممتنع ہے۔ معتزلہ کی دلیل:

(اولاً)...... یہ ہے کہ: معدوم کو مکلّف ماننے سے معدوم کے لئے امر و نہی ہوگی، اور معدوم کو امر و نہی کرنا یہ سفاہت و عبث ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ: عبث جب لازم آتا ہے کہ ازل میں معدوم سے مطالبہ تنجیزی ہوتا، باقی اگر معدوم سے مطالبہ تنجیزی نہیں، بلکہ تعلیقی ہو کہ بشرط وجود مکلّف ہوگا تو عبث لازم نہ ہوگا، چنانچہ آنحضرت ﷺ کا امر ان لوگوں کے لئے جو آپ کے بعد موجود ہوئے چونکہ تعلیقاً تھا، اس لئے اسے عبث نہیں کہا جاتا۔ اس تقریر سے یہ شبہ دفع ہوگیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ تعلق اضافت ہے اور اضافت کا تحقق بدون تحقق مضاف الیہ غیر ممکن ہے۔ پس تعلق تکلیف کا تحقق بدون تحقق مکلّف جو متعلق ہے، کیونکر ممکن ہوگا؟ اس لئے کہ بدون تحقق متعلق تعلق کا تحقق اس وقت غیر ممکن ہے کہ تعلق تنجیزی ہو، باقی اگر تعلیقی ہوگا تو غیر ممکن نہ ہوگا، کیونکہ تعلق تنجیزی کے لئے متعلق کا تحقق ضروری نہیں بلکہ اس کا علم کافی ہے۔

بعض نے دلیل مذکور کا یوں بھی جواب دیا ہے کہ: عبث از قبیل صفات افعال ہے، اور کلام نفسی از قبیل صفات افعال نہیں بلکہ از قبیل صفات ہے، اس لئے وہ عبث سے متصف نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ: امر مطالبہ کا نام ہے اور مطالبہ اجماعاً عبث سے متصف ہوتا ہے خواہ کسی قبیل سے بھی ہو۔

عبداللہ بن سعید کا قول اور اس کی تردید

جاننا چاہئے کہ اشاعرہ میں سے عبداللہ بن سعید لزوم عبث سے مخلصی حاصل کرنے کے

لئے اس طرف گئے ہیں کہ کلام الٰہی ازل میں نہ امر ہے نہ نہی بلکہ وہ ایک مشترک اور قدیم ہے، اور امر ونہی وغیرہ اس کے اقسام حادث ہیں، جب اس پر یہ شبہ کیا گیا کہ بنا بر اس کے امر ونہی وغیرہ کلام الٰہی قدیم کی انواع ہوں گی اور جنس چونکہ بدون نوع نہیں پائی جاتی اس لئے ضروری ہے کہ کلام قدیم ازل میں کسی نہ کسی نوع کے ضمن میں ہوگی، جب کلام قدیم ازل میں کسی نوع کے ضمن میں پائی گئی تو وہ نوع حادث نہیں، بلکہ قدیم ہوگی اور کلام قدیم کا تحقق بدون قسم کے نہ ہوگا، تو عبداللہ بن سعید نے اس کا یہ جواب دیا کہ اقسام مذکورہ کلام قدیم کی انواع نہیں، بلکہ باعتبار تعلق اس کے عوارض ہیں، اور معروض کا تحقق بدون عوارض جائز ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ: امر ونہی جب اس کے اقسام ٹھہرے تو ضرور اس کا تحقق ازل میں کسی قسم کے ضمن میں ہوگا، کیونکہ مقسم کا تحقق بدون کسی قسم کے محال ہے جب قسم کا وجود مقسم کے ساتھ ازل میں پایا گیا تو تقسیم باعتبار عوارض نہ ہوگی، ورنہ تحقق قسم کا بدون عوارض لازم ہوگا جو باطل ہے، علاوہ اس کے جب قسم کا وجود مقسم کے ساتھ ازل میں پایا گیا تو قدیم صرف مشترک ہی نہیں بلکہ قسم بھی ہوگا وَهٰذا خُلفٌ، نیز اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ عبداللہ بن سعید کا قول صحیح ہے تو بنا بر اس کے لازم ہوگا کہ معدوم مکلّف نہ ہو اس لئے کہ یہ اس پر مبنی ہے کہ تعلق قدیم ہو اور بنا بر اس کے تعلق حادث ہوگا۔

(ثانیاً)...... یہ ہے کہ معدوم اگر مکلّف ہوگا تو معدوم چونکہ غیر متناہی ہے، اس لئے خطاب بھی جو ہر ایک معدوم کے ساتھ متعلق ہے غیر متناہی ہوگا، اور خطاب چونکہ قدیم ہے اس لئے لازم ہوگا کہ قدیم غیر متناہی ہو، اس کا یہ جواب ہے کہ باعتبار تعدد متعلقات کے خطاب میں جو تعدد ہوتا ہے وہ اعتباری ہے، اس لئے کہ خطاب مانند علم قدرت کے صفت واحدہ ازلیہ ہے، اور انواع وافراد کی جانب اس کی تقسیم باعتبار اختلاف ذاتیات نہیں کہ اس میں

حقیقی تعدد ثابت ہو، بلکہ باعتبار متعلقات کے ہے، اور متعلقات کی جانب انقسام سے جو تعدد لازم ہے آتا ہے وہ حقیقی نہیں، بلکہ اعتباری ہوتا ہے اور اعتباریات کا غیر متناہی ہونا یہ جائز ہے۔

فعل ممکن کی کوئی شرط وقوع آمر کے علم میں ہو اس کی تکلیف جائز ہے؟

مسئلہ:...... فعل ممکن جس کی تمام شرطیں وجوب کی پائی جاتی ہوں، اگر مامور کو نہیں صرف آمر کو معلوم ہو کہ بروقت اس کے وقوع کی فلاں شرط منتفی ہوگی تو کیا ایسے فعل کی تکلیف صحیح ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک صحیح ہے، بخلاف معتزلہ اور امام الحرمین کے کہ وہ اس کا انکار کرتے ہیں، باقی مامور کی طرح آمر کو بھی شرط وقوع کے منتفی ہونے کا اگر علم نہ ہو تو اس وقت بالاتفاق تکلیف صحیح ہے، باقی اگر یہ شبہ کیا جائے کہ یہ بیان ہو چکا کہ جس فعل کے عدم وقوع کا علم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو ہو اس کی تکلیف بالاجماع صحیح ہے اور اس کا عدم وقوع اسی لئے ہوتا ہے کہ وقوع کی شرط جو ارادۂ قدیم یا حادث ہے منتفی ہوتی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمر کو اگرچہ معلوم ہو کہ وقوع فعل کی فلاں شرط منتفی ہے تاہم بالاجماع اس کی تکلیف صحیح ہے، اور اس مقام سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔

تو اس کا یہ جواب ہے کہ: محل اجماع واختلاف جداگانہ ہے، اجماع بہ نسبت صحت وامکان ذاتی کے ہے کہ ایسی فعل کی تکلیف اجماعاً صحیح وممکن ہے، چنانچہ اجماع نقل کرتے ہوئے بعض محققین نے لکھا ہے کہ ''وان ظن قوم انہ ممتنع بغیرہ '' یہ اس پر صریح دال ہے، کیونکہ امتناع امکان کا مقابل ہے، اور محل اختلاف وقوع ہے کہ ایسے فعل کی تکلیف کے وقوع میں اختلاف ہے۔ جمہور کی یہ دلیل ہے کہ امر کے اس علم سے کہ فلاں شرط وقوع منتفی

ہے اگر تکلیف صحیح نہ ہوگی تو بنا بر اس کے لازم ہوگا کہ کوئی شخص قبل از وقت وقوع فعل معلوم نہ کر سکے گا کہ میں اس فعل کا مکلّف ہوں، اس لئے کہ جائز ہے کہ وقوع کی کوئی شرط منتفی ہو، گو ایک قوم نے انکار کیا ہے کہ قبل از وقت وقوع فعل علم بالتکلیف ضرور نہیں، مگر یہ باطل ہے اس لئے کہ اس پر اجماع ہے کہ وجوب یعنی تکلیف کا تحقق قبل از تمکن بر فعل ہوتا ہے، بایں دلیل کہ یہ نیت ادائے واجب واجب کو شروع کرنا اجماعاً واجب ہے، اور یہ اس پر موقوف ہے کہ وجوب قبل شروع ثابت ہو۔

معتزلہ کی دلیل (اولاً)...... یہ ہے کہ وقوع فعل کی شرط جب منتفی ہوئی تو فعل غیر ممکن ہوگا، اور غیر ممکن کی تکلیف غیر صحیح ہے، کیونکہ تکلیف کے لئے امکان شرط ہے، اور اس کا یہ جواب ہے کہ تکلیف کے لئے امکان عادی شرط ہے اور امکان عادی امتناع لغیرہ کے منافی نہیں ہے، علاوہ اس کے بنا بر اس کے آمر کو جب کہ انتفائے شرط وقوع کا علم نہ ہو اس وقت بھی تکلیف صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اس میں بھی یہ دلیل جاری ہوسکتی ہے حالانکہ صحیح ہے، باقی اگر یوں کہا جائے کہ انتفائے شرط کا چونکہ علم نہیں اس لئے فعل غیر ممکن نہ ہوگا، تو اس کا یہ جواب ہے کہ: جب علم نہ ہونے سے غیر ممکن نہ ہوا تو علم سے بھی غیر ممکن نہ ہوگا، کیونکہ علم چونکہ معلوم کا تابع ہوتا ہے، اس لئے امکان امتناع میں اس کو کوئی دخل نہیں ہوسکتا۔

(ثانیاً)...... باوجود علم آمر کہ فلاں شرط وقوع منتفی ہے اگر تکلیف صحیح ہے تو باوجود علم امور بھی تکلیف صحیح ہوگی، اس لئے کہ دونوں مساوی ہیں دونوں صورت میں فعل کا وقوع نہیں ہوتا، حالانکہ یہ بالاتفاق غیر صحیح ہے، اس کا یہ جواب ہے کہ دونوں میں فرق ہے باوجود علم مامور امتثال یا ابتلاء جو فائدہ تکلیف کا ہے وہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ بخلاف آمر کے کہ جب اس کو علم ہوتا ہے تو یہ فائدہ حاصل ہوسکتا ہے۔

نابالغ عاقل کا اسلام صحیح ہے

مسئلہ:……نابالغ عاقل کا اسلام صحیح ہے، بایں دلیل کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ باوجودیکہ نابالغ تھے مگر چونکہ عاقل تھے اس لئے ان کا اسلام صحیح مانا گیا۔فخر الاسلام نے لکھا ہے کہ: نابالغ عاقل کا اسلام صحیح مانا جاتا ہے، مگر اس لئے نہیں کہ وجوب ادا اس کے ذمہ ثابت ہے، بلکہ اس لئے کہ اصل وجوب اس کے ذمہ ثابت ہے، بنابراس کے جب وہ اسلام لاتا ہے تو اس کا فرض ادا ہوجاتا ہے اور تجدید کی ضرورت نہیں رہتی، چنانچہ مسافر کہ باوجودیکہ صوم اس پرواجب الادا نہیں مگر رکھنے سے اس کا فرض ادا ہوجاتا ہے، کیونکہ اصل وجوب اس کے ذمہ ثابت تھا، بخلاف شمس الائمہ کے وہ کہتے ہیں کہ: وجوب ادا چونکہ اصل وجود کا حکم ہے اس لئے جب وجوب ادا ثابت نہ ہوا تو اصل وجوب بھی ثابت نہ ہوگا، مگر یہ مخدوش ہے اس لئے کہ وجوب ادا اصل وجوب کا حکم نہیں بلکہ اس کا حکم صحت ادا ہے کہ ادا کرنے سے واجب کا ادا صحیح ہوجاتا ہے، بخلاف وجوب ادا کے کہ وہ حکم خطاب ہے۔

تکلیف کے لئے عقل شرط ہے

مسئلہ:……فہم خطاب چونکہ عقل سے ہوتا ہے اس لئے عقل تکلیف کے لئے شرط قرار دی گئی ہے، اور مراتب عقل چونکہ متفاوت ہیں، اور ہر ایک مرتبہ تکلیف کا مدار نہیں ہوسکتا اس لئے بلوغ بحالت عقل اس کا مدار وجوداً وعدماً قرار دیا گیا۔بیہقی نے لکھا ہے کہ احکام کا تعلق بلوغ کے ساتھ بعد ہجرت قرار دیا گیا، باقی قبل ہجرت عام خندق تک اس کا تعلق تمیز کے ساتھ تھا۔مدار تکلیف جب بلوغ ٹھہرا تو نابالغ پر کوئی شئ واجب الادا نہ ہوگی، بخلاف ابومنصور ومعتزلہ کے کہ ان کے نزدیک ایمان اس پر واجب الادا ہے، اس لئے کہ ان کا مذہب ہے کہ ترک ایمان سے نابالغ پر عقاب ہوتا ہے، اور بخلاف قاضی ابوزید کے کہ ان کے

نزدیک نابالغ پر تمام حقوق الوہی واجب ہوتے ہیں، البتہ عدم بلوغ کی وجہ سے ادا اس پر واجب نہیں ہوتا۔

جمہور کی دلیل (اولاً) یہ ہے کہ...... آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے ”رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل“ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نابالغ بالکل مرفوع القلم ہے، باقی اگر یوں کہا جائے کہ جب نابالغ پر کوئی شئ واجب نہیں تو پھر اس کی زوجہ مسلمان ہونے سے اس پر اسلام کیوں پیش کیا جاتا ہے؟ اور دس سال کا ہونے سے نماز کے لئے اسے کیوں مارا جاتا ہے؟ تو اس کا یہ جواب ہے کہ: اسلام اس پر اس لئے نہیں پیش کیا جاتا ہے کہ اس پر واجب ہے، بلکہ اس لئے کہ قبول کرنے سے صحیح ہوجاتا ہے، اسی طرح نماز کے لئے اس لئے نہیں مارا جاتا ہے کہ نماز اس پر واجب ہے بلکہ اس لئے تاکہ نماز کا وہ عادی ہوجائے۔

(ثانیاً)...... یہ ہے کہ مراہقہ قریب البلوغ کا نکاح صفت ایمان بیان نہ کرنے سے فسخ نہیں ہوتا، بخلاف بالغہ کے کہ اس کا نکاح فسخ ہوجاتا ہے، پس نابالغ پر اگر ایمان واجب ہوتا تو صفت ایمان بیان نہ کرنے سے بالغہ کی طرح مراہقہ کا نکاح بھی فسخ ہوجاتا۔

مصنف کہتے ہیں کہ: یہ دلیل مخدوش ہے اس لئے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وجوب اس کے ذمہ ثابت نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ وجوب اس پر ثابت ہو مگر بوجہ عدم بلوغ ادا اس سے ساقط ہوگیا ہو، اسی وجہ سے صفت ایمان بیان نہ کرنے سے اس کا نکاح فسخ نہیں ہوتا، رہے ابوزیدان پر یہ حجت ہے کہ نابالغ پر اگر تمام حقوق الٰہی واجب ہوتے اور بوجہ عدم بلوغ ان کا ادا اس سے ساقط ہوجاتا تو ادا کرنے سے یہ کہا جاتا کہ اس نے واجب ادا کیا، جس طرح مسافر کو روزہ رکھنے سے کہا جاتا ہے کہ اس نے واجب ادا کیا حالانکہ بالاتفاق یہ

نہیں کہا جاتا۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ یہ اس لئے نہیں کہا جاتا کہ واجب اس کے لئے رخصت اسقاط ہے، اور رخصت اسقاط کو ادا کرنے سے نہیں کہا جاتا کہ واجب کو ادا کیا، تو اس کا یہ جواب ہے کہ: اس کو رخصت اسقاط نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ رخصت اسقاط کو عمل میں لانے سے گناہ لازم ہوتا ہے اور حقوق الٰہی کو ادا کرنے سے نابالغ پر بالاتفاق گناہ لازم نہیں ہوتا۔

اہلیت کاملہ وقاصرہ

مسئلہ:......اہلیت احکام دو قسم پر ہے: کاملہ، قاصرہ۔ کمال عقل وکمال بدن سے اہلیت کاملہ حاصل ہوتی ہے، چنانچہ بالغ عاقل میں اس اہلیت سے ادا واجب ہوتا ہے، اور عقل یا بدن کے نقصان سے اہلیت قاصرہ حاصل ہوتی ہے، چنانچہ نابالغ عاقل اور مختل العقل بالغ میں اس سے ادا گو واجب نہیں ہوتا مگر ادا سے صحیح ہو جاتا ہے، بہ نسبت نابالغ۔

حقوق الٰہی کی تین قسمیں ہیں

حقوق کی تفصیل اس طرح ہے کہ: حقوق دو قسم کے ہیں: (۱): حقوق الٰہی، (۲): و حقوق عبد۔

پھر حقوق الٰہی کی تین قسمیں ہیں: (۱): محض حسن، (۲): محض قبیح، (۳): بین بین۔

محض حسن کی مثال ایمان ہے، سعادت دارین چونکہ ایمان پر مبنی ہے اس لئے یہ محض نفع ہی نفع ہے، اور اس کا حسن کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتا۔ ایمان چونکہ محض نفع ہے اس لئے نابالغ کا ایمان صحیح سمجھا جاتا ہے، اور شریعت بھی اس کا انکار نہیں کرتی، اور شارع چونکہ حکیم ہے اس لئے انکار لازم بھی نہیں۔ باقی اگر یوں کہا جائے کہ ایمان جب محض نفع تھا تو نابالغ مسلمان ایمان کی وجہ سے اپنے مورث کافر کی میراث سے محروم کیوں رہتا ہے؟ اور

ایمان کی وجہ سے اس کا نکاح جو کافرہ سے ہوتا ہے ٹوٹ کیوں جاتا ہے؟ کیا یہ ضرر نہیں؟ تو اس کا یہ جواب ہے کہ بیشک یہ ضرر ہے، مگر یہ ضرر اس کو ایمان کی وجہ سے نہیں بلکہ مورث اور زوجہ کے کفر کی وجہ سے پہنچا، اور اگر مانا بھی جائے کہ یہ ضرر ایمان ہی کی وجہ سے پہنچا ہے تو کہا جائے گا کہ یہ ضرر ایمان سے بالذات نہیں بلکہ بالتبع پہنچا ہے، اور شریعت میں بعض شئ قصداً نہیں مگر تبعاً ثابت ہوجاتی ہے۔

چنانچہ نابالغ جب اپنے قرابت دار غلام کو ہبۃً قبول کرتا ہے تو وہ غلام اس پر قصداً نہیں مگر تبعاً آزاد ہوجاتا ہے، اور محض قبیح کی مثال کفر ہے۔ کفر چونکہ قبیح محض ہے اس لئے قیاس تو اسی کے مقتضی تھا کہ دنیاوی احکام کے متعلق نابالغ کا کفر صحیح نہ ہو، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مسلک ہے، مگر استحساناً صحیح سمجھا جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفر چونکہ مطلقاً قبیح وممنوع ہے اس لئے عدم بلوغ ہونے کی وجہ سے جو ناقابل سماعت عذر ہے اس کی قباحت ساقط نہیں ہوسکتی، بنابراس کے اگر وہ مرتد ہوگیا تو اس کی عورت مسلمہ اس کے نکاح سے خارج ہوجائے گی، اور اپنے مورث مسلمان کی میراث سے وہ محروم ہوجائے گا، البتہ ارتداد کی وجہ سے وہ قتل نہیں بلکہ قید کیا جائے گا، اس لئے کہ قتل صرف کفر سے واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ مرتد میں قابلیت حرب بھی ہونی چاہئے، اور یہ نابالغ میں مفقود ہے البتہ بعد بلوغ یہ قابلیت اس میں پیدا ہوجاتی ہے مگر اس کے ارتداد میں بوجہ اختلاف علماء چونکہ اشتباہ ہے، اس لئے بعد بلوغ بھی وہ قتل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ حد اشتباہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ رہے احکام اخروی ان کے متعلق نابالغ کا کفر حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح، اور بین بین کی مثال نماز وغیرہ عبادات بدنی ہیں کہ اوقات ثلاثہ میں حرام ہے اور دوسرے اوقات میں جائز ہے، بغرض ثواب وخوگیری نابالغ اگر اس کا کاربند ہوگا تو صحیح ہوگا، مگر چونکہ اس پر وہ واجب نہیں اس لئے شروع کرنے

سے اس کا تمام کرنا یا فاسد کرنے سے اس کی قضا کرنا یا احرام میں جنایت کرنے سے اس کی جزا دینا اس پر لازم نہیں ہے، بخلاف مالی عبادت کے، چنانچہ زکوٰۃ کہ یہ اس سے صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں اس کا ضرر ہے۔

حقوق عبد کی تین قسمیں ہیں

حقوق عبد کی بھی تین قسمیں ہیں: (۱): محض نافع، (۲): محض ضار، (۳): بین بین۔

محض نافع کی مثال قبول ہبہ ہے، قبول ہبہ چونکہ محض نافع ہے اس لئے نابالغ اگر بلااذن ولی ہبہ قبول کرے گا تو صحیح ہو جائے گا۔ نافع شیٔ بلااذن ولی بھی چونکہ نابالغ کے لئے صحیح ہے اس لئے نابالغ مجور کا عقد اجارہ گو باطل ہے تاہم اگر وہ حر ہے تو اجرت اس کے لئے واجب ہوگی۔ باقی اگر غلام ہے تو اس کے لئے بھی اجرت واجب ہوگی مگر بایں شرط کہ وہ سالم رہے، کیونکہ اگر وہ سالم نہیں بلکہ ہلاک ہو گیا تو پھر اجرت نہیں بلکہ قیمت مستاجر پر واجب ہوگی، اسی طرح نابالغ کے لئے بلااذن جہاد میں شریک ہونا ناجائز ہے، تاہم اگر حاضر ہوا تو رضخ یعنی حصہ سے کم غنیمت میں سے بالاجماع اس کو دیا جائے گا۔

محض ضار کی مثال طلاق و مانند اس کے ہے۔ طلاق چونکہ محض ضار ہے اس لئے باذن ولی بھی نابالغ اس کا مالک نہیں ہوسکتا، جس طرح غیر شخص اس کی جانب سے اس کا مالک نہیں ہوسکتا۔ شمس الائمہ نے لکھا ہے کہ گو ہمارے بعض مشائخ نے گمان کیا ہے کہ طلاق نابالغ کے لئے بالکل غیر مشروع ہے، یہاں تک کہ اس کی زوجہ محل طلاق ہی نہیں ہوتی، مگر یہ وہم ہے اس لئے کہ ملک طلاق ملک نکاح پر مبنی ہے اور ملک نکاح چونکہ اسے حاصل ہے اس لئے ملک طلاق بھی حاصل ہوگی، اور اس میں کوئی ضرر بھی نہیں ہے، البتہ ایقاع طلاق میں چونکہ اس کا ضرر ہے اس لئے دفع ضرر کے واسطے اگر اس کی حاجت محسوس ہوئی اور دی

گئی تو صحیح ہو جائے گی۔

قاضی نابالغ کا مال قرض دے سکتا ہے؟

قاضی نابالغ کا مالک اگر کسی غنی کو بطور قرض دے گا تو جائز ہے اس لئے کہ اس میں اس کے مالک کی حفاظت ہے اور قاضی کے ہاتھ سے چونکہ یہ معاملہ ہوا ہے اس لئے قاضی اپنے علم سے اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، بخلاف باپ کے کہ وہ اس کا مالک قرض نہیں دے سکتا الا فی روایۃ۔ بین بین کی مثال بیع اجارہ وغیرہ معاوضات ہیں ان میں نفع کے ساتھ، گو احتمال ضرر بھی ملا رہتا ہے مگر ولی کی رائے لینے سے چونکہ یہ احتمال رفع ہو جاتا ہے اس لئے ولی کے ساتھ مل کے نابالغ ان کا کاربند ہوسکتا ہے، پھر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ولی کے اذن سے چونکہ نابالغ کے قصور عقل کی تلافی ہو جاتی ہے اس لئے اذن سے وہ بمنزلہ بالغ ہوگا، جب بمنزلہ بالغ ہوا تو اجانب کے ساتھ غبن فاحش سے وہ معاملہ کرسکتا ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ ولی کے ساتھ بھی غبن فاحش سے معاملہ کرسکتا ہے، بخلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک کسی سے بھی غبن فاحش سے وہ معاملہ نہیں کرسکتا، اور یہی اظہر ہے اس لئے کہ اذن کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ ضرر نہ ہو اور غبن سے جب ضرر ہوا تو اذن کلا اذن ہوگا۔

مسئلہ:...... جو سفر معصیت کے لئے ہو وہ مانع رخصت ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک مانع ہے، حنفیہ کی دلیل قولہ تعالی: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ﴾ وحدیث مسلم: ''فرض اللّٰه تعالٰی الصلوٰۃ علی لسان نبیکم فی الحضر اربع رکعات وفی السفر رکعتین '' اس لئے کہ ان دونوں نص میں سفر بلا قید معصیت وطاعت مطلقاً مذکور ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی یہ دلیل ہے کہ رخصت چونکہ

نعمت ہے اس لئے معصیت سے یہ حاصل نہ ہوگی، چنانچہ سکر بالحرام چونکہ معصیت ہے اس لئے اور مزیلات عقل سے جو نعمت تخفیف حاصل ہوتی ہے وہ اس سے حاصل نہیں ہوتی، اس کا یہ جواب ہے کہ سبب رخصت معصیت نہیں بلکہ سفر ہے، اور معصیت عین سفر نہیں بلکہ اس کی مجاور ہے، جس طرح صلوٰۃ فی مکان مغصوب عین معصیت نہیں بلکہ معصیت اس کی مجاور ہے۔ معصیت جب سبب رخصت نہیں بلکہ اس کی مجاور ہوئی تو وہ مانع رخصت نہ ہوگی، جس طرح معصیت جو مجاور صلوٰۃ فی مکان مغصوب ہے مانع صحت صلوٰۃ نہیں ہوتی۔ بخلاف سکر بالحرام کے چونکہ وہ عین معصیت ہے اس لئے وہ مانع نعمت تخفیف ہوگی۔

خطا پر عقلاً مواخذہ جائز ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......اس میں شک نہیں کہ شرعاً تو خطا پر مواخذہ نہیں کیا جاتا، عقلاً بھی جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، اہل سنت کے نزدیک جائز ہے، بخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک ناجائز ہے۔ اہل سنت کی یہ دلیل ہے کہ: مواخدہ بالخطا اگر عقلاً ناجائز ہوگا تو محال ہوگا اور محال کا سوال کرنا باطل ہے حالانکہ قولہ تعالیٰ ﴿ ربّنا لاتُؤَاخِذْنَا اِنَّ نسِيْنَا اَوْ اَخْطَانَا ﴾ میں اس کا سوال کیا گیا ہے۔ معتزلہ کی یہ دلیل ہے کہ مواخذہ معصیت پر کیا جاتا ہے اور معصیت کے لئے قصد شرط ہے اور خطا میں چونکہ قصد نہیں ہوتا اس لئے وہ معصیت نہ ہوگی، جب معصیت نہ ہوئی تو اس کا مواخذہ بھی ناجائز ہوگا۔ اس کا یہ جواب ہے کہ مواخدہ خطا کی وجہ سے نہیں، بلکہ احتیاط جو واجب ہے اس کے ترک کرنے کی وجہ سے ہوگا، کیونکہ یہ بھی معصیت ہے، البتہ اس کے معصیت ہونے میں چونکہ شبہ ہے اس لئے خطا کا مواخذہ حد اور قصاص سے نہیں کیا جاتا، بخلاف اس مال کے جو خطا سے تلف کیا گیا ہو اس کا

مواخدہ زجراً ضمان سے کیا جائے گا، اور جو طلاق کہ خطا سے دی گئی ہو وہ بھی حنفیہ کے نزدیک واقع ہوگی، بخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے کہ ان کے نزدیک واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اعتبار کلام کا اس وقت پایا جاتا ہے کہ قصد سے ہو، اور کلام بالخطا مانند کلام نائم کے قصد سے نہیں ہوتا۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: قصد چونکہ ایک امر خفی ہے اس لئے تمیز بلوغ اس کی قائم مقام قرار دی گئی، اور تمیز بلوغ چونکہ مطلق میں موجود ہے اس لئے یونہی سمجھا جائے گا کہ طلاق بالخطا اس نے قصد ہی سے واقع کی ہے، بخلاف نائم کے چونکہ اس میں تمیز نہیں ہوتی اس لئے اس کا کلام قصد سے نہ ہوگا۔

اکراہ کی تقسیم

مسئلہ:...... کسی قول یا فعل پر کسی کو مجبور کرنا یہ اکراہ ہے۔ اکراہ دو قسم پر ہے: ملجی وغیر ملجی۔

اکراہ اگر قطع راس یا قطع ید یا مانند اس کے ایسی شئ سے کیا جائے کہ جس سے جان یا عضو تلف ہو اس کا نام ملجی ہے، اور اگر ضرب یا حبس یا کسی ایسی شئ سے کیا جائے کہ جس سے جان یا عضو تلف نہ ہو تو اس کا نام غیر ملجی ہے۔ جمہور اہل سنت کے نزدیک اکراہ خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی فعل مکروہ علیہ اور اس کی ضد دونوں کی تکلیف کو مانع نہیں ہے، چنانچہ نفس صلوٰۃ پر یا ترک صلوٰۃ پر اکراہ کرنا عین صلوٰۃ کی تکلیف کو مانع ہے، اور ایک جماعت کا قول ہے کہ اکراہ ملجی دونوں کی تکلیف کو مانع ہے، بخلاف غیر مُلجی کے کہ وہ کسی کی تکلیف کو مانع نہیں ہے، اور معتزلہ کا قول ہے کہ اکراہ مُلجی مانع ہے بخلاف غیر ملجی کے کہ وہ بھی مانع ہے مگر عین مکرہ علیہ کی تکلیف کو نہ اس کی ضد کی تکلیف کو۔ جمہور کی یہ دلیل ہے کہ فعل مکرہ علیہ اور اس کی ضد ممکن ہے، اور فاعل کو اس پر قدرت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ دونوں مکروہ میں سے جو آسان ہوتا ہے اس کو وہ اختیار کرتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مکرہ علیہ کبھی فرض ہوتا ہے،

چنانچہ شرب خمر پر جب بذریعہ قتل اکراہ کیا جاتا ہے تو شرب خمر فرض ہوتا ہے، اور ترک سے گنہگار ہوتا ہے، اور کبھی حرام ہو جاتا ہے، چنانچہ ظلماً قتل مسلم پر جب بذریعہ قتل اکراہ کیا جاتا ہے تو قتل مسلم حرام ہوتا ہے، اور ترک قتل سے ماجور ہوتا ہے جس طرح اجراء کلمۃ الکفر پر اگر اکراہ کیا گیا اور اس کا ارتکاب نہ کیا تو ماجور ہوتا ہے۔ جماعت کی یہ دلیل ہے کہ اکراہ ملجی میں عین مکرہ علیہ واجب الوقوع اور اس کی ضد ممتنع الوقوع ہوتی، اور واجب و ممتنع کی تکلیف محال ہے اس کا یہ جواب ہے کہ ایک شئ کا کسی پر شرعاً یا عقلاً واجب یا ممتنع قرار دینا یہ اس کے منافی نہیں کہ اس کو اس پر قدرت واختیار نہ ہو، کیونکہ ایجاب ومنع اس کے لئے موجب نہیں بلکہ مرجح ہوتے ہیں، جب مرجح ہوئے تو ان سے قدرت واختیار سلب نہ ہوں گے۔

معتزلہ کی یہ دلیل ہے کہ عین مامور بہ پر جب اکراہ کیا جاتا ہے تو اس کا ارتکاب چونکہ شرعی مطالبہ سے نہیں بلکہ اکراہ کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے اس سے ثواب حاصل نہ ہوگا اور جس کے ارتکاب سے ثواب حاصل نہ ہو اس کی تکلیف ناجائز ہے، بخلاف ضد مامور بہ کے کہ جب اس پر اکراہ کیا جاتا ہے تو مامور بہ کا ارتکاب چونکہ صرف مطالبہ شرعی کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے اس سے ثواب بھی حاصل ہوگا اور اس کی تکلیف بھی جائز ہوگی۔ اس کا یہ جواب ہے کہ: جب ضد مامور بہ پر اکراہ کرنے سے مامور کی تکلیف صحیح ہوئی تو ضرور مامور بہ پر قدرت ہوگی اس لئے کہ صحت تکلیف قدرت پر موقوف ہے، اور ایک شئ پر قدرت ہونے سے چونکہ اس کی ضد پر بھی قدرت ہوتی ہے اس لئے جب مامور بہ پر قدرت ثابت ہوئی تو اس کی ضد پر بھی قدرت ثابت ہوگی، اور صحت تکلیف کا مدار چونکہ قدرت پر ہے اس لئے ضد کی تکلیف بھی صحیح ہوگی۔

شریعت میں جرح نہ عقلاً جائز ہے نہ شرعاً

مسئلہ:......شریعت میں جرح نہ عقلاً جائز ہے نہ شرعاً۔ یہی وجہ ہے کہ نابالغ عاقل اور مختل العقل پر کوئی شئ واجب نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ حیض ونفاس سے صوم کی قضا واجب ہوتی ہے مگر صلوٰۃ کی نہیں، یہی وجہ ہے کہ بحالت مرض بیٹھے ہوئے اور لیٹے ہوئے نماز جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ خطائی الاجتہاد اور نسیان سے گناہ نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ صائم کے لئے نسیاناً کھانا پینا معاف قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ سفر میں چار رکعت کو دو رکعت قرار دی گئی، اور مسح علی الخف تین روز تک مشروع کیا گیا، اور سفر شروع کرنے ہی سے رخصت کا حکم دیا گیا، مسافر نے اگر قبل اختتام مدت سفر جنگل میں بھی نیت اقامت کرلی تو اس کی اقامت صحیح ہوگی، اور احکام اقامت اس پر واجب ہوں گے، اور اگر بعد اختتام مدت سفر جنگل میں اس نے نیت اقامت کی تو اقامت صحیح نہ ہوگی، اور اگر آبادی میں کی صحیح ہوگی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صورت اولیٰ میں چونکہ سفر کا تحقق نہیں ہوا اس لئے نیت اقامت رخصت کو اٹھائی نہیں بلکہ ثابت ہونے سے روک دیتی ہے، جب نیت اقامت نے رخصت کو ثابت ہونے سے روک دیا تو احکام اقامت اس پر لازم ہو جائیں گے، بخلاف صورت ثانیہ کے کہ اس میں چونکہ سفر کا تحقق ہو گیا ہے اس لئے نیت اقامت سے رخصت کو جو ثابت ہو چکی ہے اس کو اٹھانی پڑے گی، اور اس کو اٹھانے کے لئے محل میں اقامت کی قابلیت ہونی چاہئے اور جنگل قابل اقامت نہیں ہوتا۔

غلام میں اہلیت تصرف وملک ید ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ:......غلام میں تصرف وملک ید کی اہلیت ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ہوتی ہے، بخلاف شوافع کے کہ ان کے نزدیک یہ اہلیت اس میں بدون

اذن مولیٰ پیدا نہیں ہوتی۔ حنفیہ کی یہ دلیل ہے کہ اہلیت تصرف وملک ید اہلیت تکلم واہلیت ذمہ داری پر موقوف ہے، اوران دونوں کی اہلیت غلام میں موجود ہے۔ اہلیت تکلم اس لئے کہ اہلیت تکلم عقل سے حاصل ہوتی ہے، اور عقل اس میں رقیت کی وجہ سے مختل نہیں، بلکہ ثابت رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی روایت واجب العمل سمجھی جاتی ہے، اوراہلیت ذمہ داری اس لئے کہ اس میں اہلیت ہے کہ غیر کا حق اس پر واجب ہو، اوراس کا حق غیر پر واجب ہو یہی وجہ ہے کہ غلام حقوق الٰہی سے مخاطب کیا گیا اور حدود وقصاص کے متعلق اس کا اقرار صحیح قرار دیا گیا اور یہ اہلیت بدون اہلیت ذمہ داری نہیں ہوسکتی۔

الحاصل غلام میں اہلیت تصرف موجود ہے، باقی تصرف سے جو وہ روکا جاتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس میں اہلیت غیر موجود ہے بلکہ اس لئے کہ مولیٰ کا حق جو اس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ مانع ہے جب مولیٰ اس کو تصرف کا اذن دیتا ہے تو اس سے جدید اہلیت تصرف نہیں پیدا ہوتی بلکہ مانع مذکور رفع ہوجاتا ہے۔

شافعیہ کی یہ دلیل ہے کہ غلام میں اگر اہلیت تصرف ہوتی تو اس میں اہلیت ملک بھی پائی جاتی، اس لئے کہ تصرف ملک کا سبب بھی ہے اور مسبب بھی حالانکہ بالاجماع اس میں اہلیت ملک نہیں پائی جاتی، جب غلام میں اہلیت تصرف نہیں پائی گئی تو اہلیت ملک ید بھی نہیں پائی جائے گی، اس لئے کہ ملک ید ملک رقبہ وتصرف سے حاصل ہوتی ہے، اور یہ دونوں اس میں منتفی ہیں۔

اس کا یہ جواب ہے کہ باوجود اہلیت تصرف اہلیت ملک جو اس میں نہیں پائی جاتی اس کا سبب یہ نہیں کہ اس کا مقتضی موجود نہیں ہے، کیونکہ اہلیت تصرف اس کا مقتضی موجود ہے، بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ حق مولیٰ جو اس کا مانع ہے موجود ہے، باقی اگر یوں کہا جاوے کہ ملک جب تصرف کے لئے سبب ہوا اور وہ اس میں نہیں پائی جاتی تو پھر اس میں اہلیت

تصرف کیونکر پائی جائے گی؟ تو اس کا یہ جواب ہے کہ: جائز ہے کہ اہلیت تصرف کے لئے اور ایک شئ کے لئے متعدد اسباب ہونا یہ جائز ہے۔

تفریع:......مولیٰ نے اگر غلام کو خاص نوع کی تجارت کا اذن دیا تو اس سے وہ عموماً ہر ایک نوع کی تجارت کرسکتا ہے، اس لئے کہ حق مولیٰ جو مانع تصرف ہے وہ اس سے اٹھ جاتا ہے، بنابراس کے مکاتب کی طرح تمام مکاسب پر اس کا ید ثابت ہوگا، البتہ اتنا ہے کہ ماذون کو مولیٰ تصرف سے روک سکتا ہے، بخلاف مکاتب کے کہ اس کو روک نہیں سکتا، اس لئے کہ ماذون کا فک حجر چونکہ بمنزلہ ہبہ بلاعوض ہے، اس لئے اس کو واپس کرسکتا ہے، بخلاف کتابت کے چونکہ بمنزلہ بیع بعوض ہے، اس لئے اس سے جو فک حجر مکاتب کو حاصل ہوا اس کو واپس نہیں کرسکتا۔

موت مسقط تکلیف ہے

مسئلہ:......موت چونکہ تکلیف کو ساقط کرنے والی ہے اس لئے میت کے ذمہ کوئی حق باقی نہیں رہتا، الا وہ حق جو کسی معین چیز کے ساتھ متعلق ہو، چنانچہ ودیعت ومغصوب کو مودِع و مغصوب منہ اس کو بعینہ واپس لے سکتے ہیں، اور وہ حق جو اُس کے مال متروک کے ساتھ متعلق ہو، چنانچہ دین اور وصیت اور تجہیز۔ تجہیز چونکہ دین وصیت سے زیادہ ضروری ہے اس لئے بالاجماع دونوں سے مقدم کی جاتی ہے۔

میت کے ذمہ چونکہ کسی حق کا مطالبہ باقی نہیں رہتا، اس لئے بعد موت اگر اس کے دین کا کوئی کفیل ہوگا تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ کفالت غیر صحیح ہوگی، اس لئے کہ کفالت کے یہ معنی ہیں کہ اصیل کے ساتھ کفیل بھی مطالبہ میں شریک کیا جائے، اور میت کے ذمہ جب مطالبہ ہی نہیں تو پھر شریک کرنے کے کیا معنی، بخلاف صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے نزدیک یہ کفالت صحیح ہے، بدلیل حدیث جابر رضی اللہ عنہ قال: کان

رسول اللّٰه صلی الله عليه وسلم لايصلی علیٰ رجل مات وعليه دين ' فاُتِی بميت فقال أعليه دين ؟ قالوا : نعم ! عليه ديناران ' قال : صلوا علیٰ صاحبكم ، فقال ابوقتادة رضی اللّٰه عنه : هما علیّ يا رسول اللّٰه ! فصلّی عليه رسول اللّٰه صلی الله عليه وسلم ، رواه ابوداؤد ۔اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ میت کی کفالت صحیح ہے۔
دیگر اینکہ موت دین وغیرہ حقوق سے بری نہیں کرتی، یہی وجہ ہے کہ اخروی مطالبہ اس کے ذمہ بالاجماع باقی رہتا ہے اور اگر کوئی تبرعاً اس کے دین کو ادا کرے تو ادا ہوجاتا ہے، اس کا یہ جواب ہے کہ قول ابوقتادہ رضی اللہ عنہ: ''هما علیٰ يا رسول اللّٰه '' اس میں یہ احتمال بھی نکلتا ہے کہ اس قول سے ابوقتادہ نے کفالت نہیں کی بلکہ آنحضرت ﷺ سے بھی وعدہ کیا ہو کہ میں ان کو ادا کروں گا، اور یہ احتمال بھی نکل سکتا ہے کہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے میت کی زندگی میں جو کفالت کی تھی اس کا انہوں نے آنحضرت ﷺ کے روبرو اس قول سے اقرار کیا ہو:اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

رہا اخروی مطالبہ چونکہ یہ باعتبار گناہ کے ہوتا ہے، اس لئے یہ اس کو مستدعی نہیں کہ میت پر ذمہ بھی باقی رہے، اور یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تبرعاً میت کے دین کو ادا کرنے سے ادا ہوجاتا ہے، مگر اس کا یہ سبب نہیں کہ میت ذمہ دار ہوتا ہے، بلکہ اس کا یہ سبب ہے کہ دین جس کو داین و مدیون دونوں کے ساتھ نسبت ہوتی ہے مدیون کے مرنے سے محل فوت ہونے سے گو بہ نسبت اس کے دین ضرورۃ ساقط ہوجاتا ہے مگر بہ نسبت دائن کے باقی رہتا ہے، اسی وجہ سے جب کوئی اسے تبرعاً ادا کرتا ہے تو ادا ہوجاتا ہے۔

هٰذا واللّٰه اعلم بما فی احكامه من الاسرار العالية ' ومافی شرائعه من الحكم المك الاستعار الغالية ' فانه محيط بكل شئٍ علمًا وحكمة ' فله الحمد فی الاولیٰ والاٰخرة ' والصلوٰة والسلامُ علیٰ نبيه المبعوث بالرسالة الباهرة ' وعلیٰ وصحبه وَمَن تبع ملة الطاهرة

اطیَبُ المَرام فی فرائضِ الاسلام

اس رسالہ میں مسائل وقواعد میراث کو بہت مختصر اور جامع انداز میں عربی نظم میں جمع کیا گیا ہے۔اس میں تقریبا تین سوتین (۳۰۳) اشعار ہیں۔ یہ رسالہ مدارس عربیہ کے طلباء کے لئے ایک قیمتی تحفہ ہے، اگران اشعار کو زبانی یاد کر لیا جائے تو قواعد میراث حافظہ میں مستحضر ہو جائیں گے۔

حضرۃ العلام مولانا عبدالحئی صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

مقدمہ:......از: مرغوب احمد لاجپوری

مقدمہ علم فرائض

علم فرائض کی تعریف، غرض وغایت، موضوع، اس فن کی اہم کتابیں،
اہمیت، فضیلت وغیرہ امور پر مشتمل قابل مطالعہ تحریر

مرغوب احمد لاجپوری

علم فرائض کی تعریف......موضوع......غرض وغایت

لغوی تعریف:......''فرائض'' جمع ہے ''فریضة'' کی، اور فرض کے ایک لغوی معنی ہے اور ایک اصطلاحی تعریف ہے۔

فرض لغت میں چھ معانی کے لئے آتا ہے:

(۱)......التقدیر: جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ ﴾۔

(سورۂ بقرہ، آیت نمبر: ۲۳۷)

(۲)......القطع: جیسے ﴿ نَصِيۡبًا مَّفۡرُوۡضًا ﴾۔ (سورۂ نساء، آیت نمبر: ۷)

(۳)......الانزال: جیسے ﴿ اِنَّ الَّذِیۡ فَرَضَ عَلَیۡکَ ﴾۔ (سورۂ قصص، آیت نمبر: ۸۵)

(۴)......التبیین: جیسے ﴿ قَدۡ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ اَيۡمَانِكُمۡ ﴾۔ (سورۂ تحریم، آیت نمبر: ۲)

(۵)......الاحلال: جیسے ﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنۡ حَرَجٍ فِيۡمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ ﴾۔

(سورۂ احزاب، آیت نمبر: ۳۸)

(۶)......اور وہ چیز جو بغیر عوض دی جائے، جیسے عربوں کا یہ مقولہ ہے: ''ما اصبت منه فرضا ولا قرضا''۔

علم فرائض میں یہ سب معانی پائے جاتے ہیں، اس لئے اس کو ''فرائض'' کہتے ہیں۔

اصطلاحی تعریف:......علم فرائض: علم فقہ اور علم حساب کی چند جزئیات اور ان کے قواعد کے جاننے کا نام ہے، جن سے ترکۂ میت اور مستحقین ترکہ اور ان کے درمیان صحیح (شرعی) طریقہ سے ترکہ کی تقسیم کرنے کا طریقہ معلوم ہو۔ اس میں کچھ چیزیں فقہ سے تعلق رکھتی ہیں اور کچھ چیزیں حساب سے۔

موضوع:...... ہر علم کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس کے احوال پر اس علم میں بحث کی جاتی

ہے، مثلاً: ایک آدمی بڑھئی ہے، بڑھئی لکڑی سے شغل رکھتا ہے تو لکڑی اس کا موضوع ہے۔
اس علم کا موضوع: میت کا ترکہ اور اس کے مستحقین ہیں۔
غرض وغایت:......علم فرائض کی غرض وغایت یہ معلوم کرنا ہے کہ ترکۂ میت میں سے اس کے ہر ہر مستحق کو کتنا حصہ ملتا ہے۔

غرض وغایت کسے کہتے ہیں

غرض وغایت: ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، حاصل کرنے سے پہلے وہ چیز ''غرض'' کہلاتی ہے، اور حاصل ہو کر وہ ''غایت'' کا نام پاتی ہے، مثلاً: یہاں سے آپ برائے ''بمبئی'' کسی کام کے لئے چلے تو ''بمبئی'' آپ کے سفر کی ''غرض'' ہے، اور جب ''بمبئی'' پہنچ گئے تو آپ کا سفر ختم ہوگیا، یہ ''غایت'' ہوئی، ''غایت'' کا معنی ہے انتہا۔

اس فن کا نام ''علم فرائض'' کیوں رکھا گیا؟

''فرائض'' یہ ''فریضة'' کی جمع ہے، اور ''فرض یَفرِض '' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے مقرر کرنا۔ ''فریضة ' فعیلة '' کے وزن پر ''مفروضة'' (مقرر کیا ہوا حصہ) کے معنی میں ہے، یعنی مقرر کیا ہوا حصہ۔ وارثوں کے حصے شریعت نے مقرر کردیئے ہیں، کسی کو آدھا ملے گا، کسی کو چوتھائی، کسی کو دوتہائی، کسی کو تہائی۔ یہ مقرر ہے، اس لئے اس کو ''فرائض'' کہتے ہیں۔

علم فرائض کی تدوین اور چند مشہور اور مفید کتابیں

چونکہ فرائض، علم فقہ کے اس خاص شعبہ کا نام ہے جو میت کے ترکہ کی تقسیم سے متعلق ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ اس کی تدوین کا زمانہ بھی وہی ہوگا جو عام فقہ کی تدوین کا ہے،

چنانچہ تاریخ میں سعید بن جبیر عبیدہ سلیمانی' امام شعبی' فقہاء سبعہ' ان کے بعد قبیقہ بن ذویب اور ابوالزناد وغیرہ کا سراغ ملتا ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں ''فرائض ابن ابی لیلی'' اور ''فرائض شبرمہ'' کا ذکر ملتا ہے۔امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے اصحاب کی کتابیں بھی ملتی ہیں۔ ویسے اصولی طور پر علم فرائض' علم فقہ ہی کا ایک حصہ ہے، لیکن اپنے مسائل اور جزئیات کی کثرت اور تنوع کی بنا پر اس نے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کرلی۔اسی لئے عہد اول میں اس کے احکام و مسائل کا ذکر دوسرے ابواب فقہ سے الگ نہ تھا، پھر رفتہ رفتہ جب اس فن کی فروعات بڑھ گئیں، اور کثرت مباحث کی وجہ سے اس کی ایک امتیازی شان پیدا ہوگئی تو فقہاء نے تفصیلی جزئیات کے واسطے ''فرائض'' میں علیحدہ طور پر کتابیں لکھیں۔

غرض اگلے اور پچھلے حنفی' شافعی' مالکی' اور حنبلی سبھی علماء نے اس علم پر بیش قدر کتابیں تصنیف کیں۔ان میں امام مالک رحمہ اللہ کے مسلک پر ''کتاب ابن ثابت'' بہتر کتاب ہے۔اور مختصر قاضی ابی القاسم الخوفی' علماء افریقہ میں ''کتاب ابن النمر الطرابلسی' کتاب الجعدی' کتاب الصردی'' بھی بڑے پیمانہ کی کتابیں ہیں، لیکن ان میں بھی تمغہ امتیاز ''خوفی'' ہی کو حاصل ہے۔اس فن میں سب سے زیادہ مشہور و متداول کتاب شیخ سراج الدین محمد بن عبدالرشید سجاوندی کی ''فرائض سجاوندی ہے، جس کو الفرائض السراجیہ'' بھی کہتے ہیں۔

چند مشہور اور قابل ذکر کتابوں کے نام درج ذیل ہیں:

(۱)......الفرائض، از: ابن اللبان محمد بن عبداللہ مصری (م:۴۰۲ھ)۔

(۲)......الفرائض، از: ابن عبدالبر یوسف بن عبداللہ قرطبی (م:۴۶۳ھ)۔

(۳)......ارکانی، از: اسحاق یوسف رضی یمنی (م:۵۵۰ھ)۔

(۴)......فرائض فی الفرائض، از: محمود بن عمر جار اللہ زمخشری۔

(۵)......فرائض فی الفرائض، از: ابو القاسم احمد بن محمد خلف۔

(۶)......الفرائض، از: شبیلی (م:۵۸۰ھ)۔

(۷)......الفرائض، از: ابو الرشید مبشر بن علی بن حمد الحاسب الرازی (م:۵۸۹ھ)۔

(۸)......الفرائض، از: ابو الرجاء مختار بن محمود حنفی (م:۶۵۸ھ)۔

(۹)......فرائض فی الفرائض، از: ابو غانم محمد بن عمر بن احمد بن العدیم حلبی (م:۶۹۹ھ)۔

(۱۰)......کتاب ابن ثابت، مالکی مسلک پر اس فن کی بہترین کتاب ہے۔

(۱۱)......مختصر قاضی ابی القاسم الخوفی۔

(۱۲)......کتاب ابن النمر الطرابلسی۔

(۱۳)......کتاب الجعدی۔

(۱۴)......کتاب الصردی۔

(۱۵)......فرائض سجاوندی (اس کو ''الفرائض السراجیہ'' بھی کہتے ہیں) از: شیخ سراج الدین محمد بن عبد الرشید سجاوندی (م:۶۰۰ھ یا ۷۰۰ھ)۔

(۱۶)......**احکام المواریث فی الشریعة الاسلامیه علی مذاهب الائمة الاربعة**، از: شیخ محی الدین عبد الحمید (نہایت نفیس اور عمدہ کتاب ہے)۔

(۱۷)......معین الفرائض۔ از: حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب اجمیری رحمہ اللہ۔

(۱۸)......مفید الوارثین۔ از: حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ۔

(۱۹)......آسان فرائض: از: حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ۔

(۲۰)......تسہیل المیراث، از: حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمہ اللہ۔

(۲۱)......ثمرۃ المیراث، از: مولانا ثمیر الدین قاسمی صاحب مدظلہم۔
(۲۲)......نوادر المیراث، از: مولانا عبدالحئی سیدات صاحب لاجپوری مدظلہم۔

علم فرائض کی اہمیت

علم میراث بہت قابل قدر علم ہے۔ حق تعالیٰ نے قرآن کریم میں وضاحت کے ساتھ اس کی تعلیم فرمائی ہے، اور ہر ایک وارث کے حصے کو جدا جدا مقرر و معین فرما دیا ہے۔ (نساء)

قرآن پاک میں وصیت و میراث کے احکام جہاں بیان کئے گئے ہیں' ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

سورۂ بقرہ آیت: ۱۸۰/۱۸۲/۲۴۰، پ۲۔ سورۂ نساء آیت: ۷/۸/۱۱/۲۱/۳۳/۱۷۶/ پ:۴/۔ سورۂ مائدہ آیت: ۱۰۶ تا ۱۰۸، پ۷۔ سورۂ انفال آیت: ۷۵، پ۷۔

علم فرائض نہایت ضروری اور قابل قدر علم ہے۔ قرآن پاک میں نہایت وضاحت کے ساتھ خاص طور پر اس کی تعلیم فرمائی گئی ہے اور ہر ایک وارث کے حصے جدا جدا مقرر فرما دیئے ہیں، اس لئے اس کو فرائض (مقرر و متعین شدہ) کہتے ہیں۔

ان احکام کے اخیر میں خدا نے فرمایا کہ: صاف اور صریح احکام اس لئے مقرر فرمائے گئے کہ تم لوگ میراث تقسیم کرنے میں گمراہ نہ ہو جاؤ۔ ﴿ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا ﴾۔

(سورۂ نساء آیت ۱۷۶ پ ۶)

علم فرائض کی اہمیت کا اس سے بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس علم کا تعلق جہاں اللہ تعالیٰ کی کتاب اور احکام سے اور نبی کریم ﷺ کی سنت سے ہے، وہاں اس علم کا تعلق حقوق العباد سے بھی ظاہر اور باہر ہے، اس اعتبار سے اس کی دوہری اہمیت ہے کہ یہ علم گویا حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں پر مشتمل ہے۔

علم فرائض کی تاکید کی وجہ

درحقیقت میراث کی تقسیم میں بوجہ مال کی محبت کے عدل وانصاف سے کام لینے والے اورحق دار کواس کا واجبی حق دینے والے بہت کم لوگ ہیں۔ بہت سے لوگ بیٹیوں اور بہنوں کو وراثت مطلقاً نہیں دیتے اور جو دیتے ہیں وہ ہزار مصیبت اورمقدمات بازی اور دھینگا مستی کے بعد۔ ایسے لوگوں کے بارے میں جو میراث کھاجاتے ہیں اور دینے میں ظلم و زیادتی کرتے ہیں قرآن شریف میں دوزخ کی وعید ہے: ﴿ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا ص وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ ﴾۔ (سورۂ نساء آیت ۱۴، پ۴)

ترجمہ:......اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کی مقرر کی ہوئی حدود سے تجاوز کرے گا، اسے اللہ دوزخ میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا، اور اس کو ایسا عذاب ہوگا جو ذلیل کر کے رکھ دے گا۔

اس لئے اس علم کو سیکھنے اور سکھلانے کی بڑی تاکید شرع میں وارد ہوئی ہے۔

علم فرائض کے فضائل

احادیث مبارکہ میں نبی کریم ﷺ نے اس علم کے حاصل کرنے اور تعلیم دینے اور عمل کرنے کے بے شمار فضائل بیان فرمائے ہیں۔

(۱)......عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تعلّموا القرآن وعلّموه الناس وتعلّموا العلم و علّموه الناس وتعلّموا الفرائض وعلّموه الناس ' فانّ العلم سينزع و تظهر الفتن حتى يختلف الاثنان فى الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما، وفى رواية ابى هريرة رضـ :

(۲)......ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : تعلّموا الفرائض وعلّموه النّاس فانّه

نصف العلم وهو ينسى وهو اوّل شئى ينتزع من امّتى۔

(سنن الكبرى للبيهقى ص۲۰۸ ج۶۔ سنن دارمی ص۷۸ ج۱)

ترجمہ:......رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ: اے لوگو! میں تم میں ہمیشہ رہنے والا نہیں، اس لئے علم فرائض کو سیکھ لو اور یکے بعد دیگرے لوگوں کو سکھلایا کرو، اس لئے کہ یہ آدھا علم ہے اور سب سے پہلے جو علم میری امت سے اُٹھالیا جائے گا وہ علم فرائض ہوگا۔ وہ وقت قریب ہے کہ میری وفات ہوجائے گی اور وحی کا دروازہ بند ہوجائے گا اور علم دنیا سے اُٹھتا جائے گا اور لوگوں میں فتنہ وفساد پھیل جائے گا اور علم فرائض سے لوگوں کی بے خبری اور جہالت کا یہ عالم ہوجائے گا کہ دو آدمی ایک ضروری مسئلہ میراث میں جھگڑا کریں گے اور کوئی فیصلہ کرنے والا نہ ملے گا۔

حضور ﷺ کے ارشاد عالی وپیشینگوئی کی تصدیق آنکھوں سے نظر آرہی ہے۔ عوام کا تو کیا ذکر ہے، جو لوگ علمائے دین کہلاتے ہیں ان میں بھی فی صدی نوے عالم اس متبرک اور نہایت ضروری علم سے عاری ہیں۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس شریف علم کی طرف بڑی توجہ تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بڑی تاکید سے فرمایا کرتے تھے کہ:

(۳)......قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "تعلّموا الفرائض واللحن والسنن كما تتعلّمون القرآن"

(۴)......وفى رواية "تعلّموا الفرائض فانّها من دينكم"۔ (سنن الدارمی ص۷۹۹ ج۲)

ترجمہ:......اے لوگو! علم فرائض کو ایسی ہی توجہ اور محنت سے سیکھو جس طرح قرآن مجید سیکھتے ہو، اس لئے کہ وہ تمہارے دین کا ایک ضروری علم ہے۔

(۴)...... قال ابو موسى رضى الله عنه : من علم القرآن ولم يعلم الفرائض فان مثله مثل الرأس لا وجه له ،او ليس له وجه۔(سنن الدارمی ص۸۰۰ ج ۲)

ترجمہ:......حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ: جوشخص قرآن سیکھے اور فرائض نہ سیکھے وہ ایسا ہے جیسے بے چہرہ کا سر ہو یعنی بغیر علم فرائض کے علم بے رونق اور بے زینت رہتا ہے۔

()......روى ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعا : من قرأ القرآن فليتعلم الفرائض۔

(احسن الفتاوی ص۳۵۰ ج ۹)

ترجمہ:......حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: جوشخص قرآن پڑھتا ہو وہ فرائض بھی سیکھے۔

()......عن ابى هريرة رضى الله عنه مرفوعا : ان مثل العالم الذى لا يعلم الفرائض كمثل البرنس لا رأس له۔(جمع الفوائد۔احسن الفتاوی ص۳۵۰ ج ۹)

ترجمہ:......حضور اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ: وہ عالم جو فرائض نہ جانتا ہو ایسا ہے جیسا کہ بے سر کے ٹوپی۔

یعنی بدون فرائض کے علم بے رونق اور بے زینت بلکہ بے کار رہتا ہے۔

آپ ﷺ کے ان ارشادات کی وجہ سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور علماء عظام رحمہم اللہ نے اس علم کی طرف خود بھی توجہ فرمائی اور دوسروں کو بھی رغبت دلائی۔

علم فرائض کے سب سے بڑے عالم

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سب سے بڑے عالم فرائض حضرت زید بن ثابت (م ۴۵ھ) تھے، اور حضرت ابوبکر (م ۱۳ھ) حضرت عمر (م ۲۴ھ) حضرت عثمان (م ۳۴ھ) حضرت علی (م ۴۰ھ) حضرت عبداللہ بن مسعود (م ۳۲ھ) حضرت ابن عباس (م ۶۸ھ)

اور حضرت ابوموسی اشعری (م۴۴ھ) رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہ اس فن میں خاص امتیاز رکھتے تھے' اور میراث کی مشکلات کوحل فرماتے اور مسائل فرائض تعلیم فرماتے اور ساتھ ساتھ لوگوں کوتوجہ دلاتے تھے۔

علم فرائض کی اس اہمیت کی وجہ سے علماء مجتہدین نے اس میں خاص حصہ لیا' اور مستقل کتابیں اور شروح وحواشی تحریر فرمائے، چنانچہ گیارہویں صدی تک تقریباً ستر کتابیں جن میں چالیس کے قریب اصل اور چوبیس شروحات اور پانچ چھ حاشئے اس فن میں لکھے گئے۔

کتاب پر ایک طائرانہ نظر

یہ رسالہ حضرۃ العلام مولانا عبدالحیٔ صاحب رحمہ اللہ نے اسی اہم فن کے قواعد اور مسائل میں تحریر فرمایا ہے، بڑا ہی قابل قدر کام ہے۔ تقریبا:۳۰۳/اشعار اس میں ہیں، ان اشعار میں علم فرائض کے قواعد کو بڑے سلیقہ سے بیان فرمایا ہے۔

حضرۃ العلام رحمہ اللہ سے پہلے بھی علماء امت نے اس فن کو منظوم بیان کیا ہے، مثلا:

(۱)......منظومہ: فخر الدین احمد بن علی بن الفصیح ہمدانی (م:۷۵۵ھ)۔

(۲)......منظومہ: ابوعبداللہ تاج الدین عبداللہ بن علی سنجاری (م:۷۹۹ھ)۔

(۳)......منظومہ: محمود بن عبداللہ بدرالدین گلستانی (م:۸۰۱ھ)۔

(۴)......منظومہ: ابوالعز عزالدین طاہر بن حسن معروف بابن حبیب حلبی (م:۸۰۸ھ)۔

نام رسالہ کا مفہوم

''اطیبُ المَرام فی فرائضِ الاسلام''......''اطیب''''طاب'' سے اسم تفضیل ہے، زیادہ اچھا، زیادہ خوش گوار۔ مــــرام: مقصد۔ فرائض اسلام کو بیان کرنے کا یہ پاکیزہ اور خوشگوار مقصد ہے۔

مأخذ ومراجع

نوٹ:......اس مقدمہ کی ترتیب کے وقت درج ذیل کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے:

(۱)......قرآن کریم۔

(۲)......آسان ترجمہ۔از: حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم۔

(۳)......سنن الکبری للبیہقی۔از: امام ابوبکر احمد بن حسین بیہقی رحمہ اللہ۔

(۴)......سنن دارمی۔از: امام ابوعبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی رحمہ اللہ۔

(۵)......مفید الوارثین۔از: حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ۔

(۶)......الصّدّیقیّہ فی شرح السّراجیّۃ۔از: حضرت مولانا عبدالصادق صاحب۔

(۷)......معین الفرائض۔از: حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب اجمیری رحمہ اللہ۔

(۸)......احسن الفتاوی: از: حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمہ اللہ۔

(۹)......تسہیل السراجی۔از: حضرت مولانا مفتی احمد صاحب خانپوری مدظلہم۔

(۱۰)...... قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون۔از: حضرت مولانا محمد حنیف گنگوہی رحمہ اللہ۔

(۱۱)......قاموس الفقہ۔از: حضرت مولانا مفتی خالد سیف اللہ صاحب رحمانی مدظلہم۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اطیب المرام فی فرائض الاسلام

يَقُوْلُ عَبْدُ الْحَيِّ ذُو الْعِصْيَانِ ۱ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الشَّأْنِ

وَاَزْهَرُ الصَّلٰوةِ وَالتَّسْلِيْمِ ۲ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمُصْطَفَى الْكَرِيْمِ

وَآلِهِ الْاَمَاجِدِ الْاَطْهَارِ ۳ وَصَحْبِهِ الْاَمَاثِلِ الْاَخْيَارِ

مَا لَاحَتِ النُّجُوْمُ فِي السَّمَاءِ ۴ وَطَارَتِ الطُّيُوْرُ فِي الْهَوَاءِ

وَبَعْدُ هٰذَا اَطْيَبُ الْمَرَامِ ۵ فِيْ عِلْمِ مِيْرَاثٍ بِنَظْمٍ سَامِ

مُرَصَّعاً بِجَوْهَرِ الْاِيْجَازِ ۶ وَصَافِياً عَنْ وَّصْمَةِ الْاَلْغَازِ

وَنَاظِماً لِّنِصْفِ عِلْمِ الدِّيْنِ ۷ وَرَافِعاً لِّلشَّكِّ بِالْيَقِيْنِ

فَارْسَمْ عَلٰى قَلْبِكَ مَا فِيْهِ انْتَظَمْ ۸ لِكَيْ تَصِيْرَ اُسْوَةً م بَيْنَ الْاُمَمْ

وَاِنَّمَا نَظَمْتُهُ لِئَلَّا ۹ يَكُوْنَ حِفْظُهُ عَلَيْكَ مُشْكِلَا

وَاخْتَرْتُ فِيْهِ مَا عَلَيْهِ الْفَتْوٰى ۱۰ لَوِ اخْتِلَافٌ فِيْ مَقَامٍ يُّرْوٰى

وَلَمْ اُرِدْ فِيْهِ سِوَى الْاِفَادَهْ ۱۱ وَلَوْ تَرَانِيْ لَسْتُ ذَا الْاِجَادَهْ

وَلَمْ يَكُنْ اِظْهَارُ فَضْلٍ مَّذْهَبِيْ ۱۲ بَلِ احْتِسَابٌ كَانَ مِنْهُ مُطْلَبِيْ

وَسَوْفَ يَرْضٰى عَنْهُ ذُوْ اِنْصَافٍ ۱۳ وَاِنْ يَّذُمَّهُ اُوْلُوْ اعْتِسَافٍ

وَاِنَّمَا الرَّجَاءُ مِنْ ثِقَاتٍ ۱۴ اَنْ يُّصْلِحُوْا مَا فِيْهِ مِنْ زَلَّاتٍ

لِاَنَّنِيْ لَمْ اُزَكِّيْ نَفْسِيْ ۱۵ عَنْ نَقْصِ عِرْفَانٍ وَّ سُوْءِ حَدْسٍ

وَاِنَّمَا اَرْجُوْ مِنَ الْعَلَّامِ ۱۶ اَنْ يُّجْعَلَ الْمَقْبُوْلَ فِي الْاَنَامِ

وَحَانَ اَنْ اَشْرَعَ فِي الْمَرَامِ ۱۷ بِعَوْنِ ذِي الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ

(۱)......کہتا ہے عبدالحئی گنہگار، کہ تمام تعریفیں اللہ بزرگ شان والے ہی کے لئے ہیں۔

(۲)......اور روشن رحمت اور تسلیم نازل ہوئیں، اس رسول پر جو برگزیدہ جوان مرد ہیں۔

(۳)......اور ان کی آل پر جو بزرگ پاک ہیں، اور ان کے اصحاب پر جو شریف نیکو کار ہیں۔

(۴)...... جب تک کہ ظاہر ہوئیں ستارے آسمان میں، اور اڑیں پرندے ہوا میں۔

(۵)......اور بعد اس کے یہ نہایت پاکیزہ مقصد ہے، علم میراث میں ساتھ بزرگ نظم۔

(۶)......جڑاؤ کیا ہوا ساتھ جوہر اختصار کے، اور صاف ہے عیب چیستانوں سے۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على رسوله محمد واله وصحبه اجمعين ، اما بعد!

ناظم کتاب ''اطیبُ المَرام فی فرائضِ الاسلام'' کمترین انام محمد عبدالحئی سورتی ارباب بصیرت کی خدمت عالی میں نہایت ادب سے گذارش کرتا ہے کہ یہ بدیہی امر ہے کہ طبیعت انسان کو نظم سے گو کسی زبان میں ہو بوجہ موزوں ہونے کے ایک خاص مناسبت ہوتی ہے کہ بوجہ اس کے اس کو حفظ کر لینا انسان پر شاق نہیں معلوم ہوتا ہے۔ تاہم نظم عربی سے افادہ اور استفادہ جو مقصود بالذات ہیں اس شخص سے غیر متصور ہیں کہ سوائے محاورۂ اردو کے علوم عربیہ سے بالکل ناواقف ہے، بدیں وجہ مسائل میراث کو اولاً عربی زبان میں اس کمترین نے نظم کیا، اور ثانیاً اس کا ترجمہ کیا، اور ثالثاً اس کی تحشی کشف مطالب کے لئے کی۔ اس کمترین گجراتی اللسان نے اس کتاب کے مرتب کرنے میں جس قدر عرق ریزی اور جانفشانی سے کی ہے کہ اس کا موازنہ صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کی طبائع انصاف پر ہیں، اور اس کتاب کے کمال اور خوبی کو وہی لوگ جان سکتے ہیں کہ وہ نظم گوئی کا خاص مذاق رکھتے ہیں۔ حاشا وکلا یہ کمترین ارباب کمال سے اس کتاب پر داد نہیں طلب کرتا ہے، اس لئے کہ یہ کتاب قابل داد نہیں ہے، ہاں صرف اسی قدر توقع رکھتا ہے کہ اگر نظم یا ترجمہ یا حواشی میں کسی جگہ مقتضائے بشریت سے لغزش ہوگئی ہو تو اس کو بذیل عفو پوشیدہ فرمادیں، یا بنظر تامل اس کی اصلاح دیویں،

وما توفيقى الا بالله' عليه توكلت واليه انيب۔

(۷)......اور نظم کرنے والا ہے نصف علم دین کو، اور دور کرنے والا ہے شک کو ساتھ یقین کے۔ا

(۸)......پس نقش کر اپنے دل پر جو اس میں منتظم ہے، تا کہ درمیان امتوں کے پیشوا ہوگا تو۔

(۹)......اور اسی واسطے نظم کیا میں نے اس کو تا کہ نہ ہوئے اس کا یاد کرنا تیرے پر مشکل۔

(۱۰)......اور اختیار کیا میں نے اس میں اس روایت کو جس پر فتوی ہے، جس جگہ میں کہ اختلاف مروی ہوا۔۲

(۱۱)......اور کچھ ارادہ نہیں کیا میں نے اس میں سوا فائدہ پہنچانے کے، گو تو مجھ کو جانتا ہے کہ میں نہیں ہوں لائق نیک بات کہنے کے۔

(۱۲)......اور نہیں ہے بزرگی ظاہر کرنا میرا مذہب، بلکہ اس سے ثواب طلب کرنا میرا مطلب ہے۔

(۱۳)......اور قریب ہے کہ اس سے منصف شخص خوش ہو جاوے گا، گو مذمت کریں گے اس کی کجرو۔۳

ا......مراد نصف علم دین سے علم فرائض ہے، اس لئے کہ بیہقی اور حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ: تم علم فرائض کو سیکھو اور لوگوں کو اس کی تعلیم کرو، اس لئے کہ یہ نصف علم ہے۔ اور آپ ﷺ نے اس کو نصف علم اس لئے فرمایا ہے کہ: اس علم کا تعلق موت سے ہے بخلاف اور علوم کے کہ ان کا تعلق حیات اور زندگی سے قائم ہے۔

۲......یعنی اختلافی مقام میں وہ روایت اختیار اس کتاب میں کی گئی ہے کہ جس پر فتوی ہے، اور بلحاظ اختصار کے باقی روایتیں چھوڑ دی گئی ہیں۔

۳......اس لئے کہ کجرو شخص کو چونکہ کمال بصورت عیب نظر آتا ہے، لہذا وہ اس کی مذمت اور ہجو کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

(۱۴)......اور امید ہے معتمد شخصوں سے، یہی کہ جو لغزشیں اس میں ہیں ان کی اصلاح کریں۔

(۱۵)......اسی لئے میں اپنے نفس کو بری نہیں قرار دیتا ہوں، نقصان معرفت اور بری دانست سے۔

(۱۶)......اور امید رکھتا ہوں میں اللہ خوب جاننے والے ہی سے کہ کی جاوے یہ کتاب مقبول جہاں میں۔

(۱۷)......اور وقت آیا کہ شروع کروں میں مقصد کو، ساتھ مدد صاحب عظمت اور بزرگی عطا کرنے والے کے۔

باب فيما يتعلق بتركة الميت من حقوق اربعة مترتبة

يَاصَاحِ جَهِّزْ مَيِّتًا بِمَا وَذَرْ ۱ ثُمَّ اقْضِ مِنْهُ دَيْنَهُ لَوْ يَظْهَرُ

مِنْ بَعْدِ هٰذَا نَفِّذِ الْوَصِيَّهْ ۲ مُحْتَسِبًا مِّنْ ثُلُثِ الْبَقِيَّهْ

ثُمَّ اقْسِمِ الْبَاقِيَ بِالتَّرْتِيْبِ ۳ فِي الْوُرَثَاءِ يَا اَخَا التَّهْذِيْبِ

یہ باب ہے بیچ بیان حقوق اربعہ کے جو کہ ترتیب وار ترکۂ میت سے متعلق ہوتے ہیں

(۱)......اے صاحب! میری تجہیز کر تو میت کی اس کے ترکہ سے، [۱] پھر اسی سے اس کے دین کو ادا کرا گر ظاہر ہوئے۔[۲]

[۱]......یعنی میت کے لئے کفن وغیرہ اسباب دفن کے مہیا کئے جاویں، مگر کفن بلحاظ قیمت اور عدد کے حد شرعی سے نہ زائد ہوئے نہ کم، یعنی کفن قیمت میں مساوی اس کپڑے سے کہ جس کا استعمال میت حالت زندگانی میں اپنے احباب کی ملاقات کے لئے کرتا تھا۔ اور مرد صرف تین ہی کپڑوں میں دفنایا جاوے اور عورت صرف پانچ ہی کپڑوں میں کفنائی جاوے۔

[۲]......اور بلحاظ ادا کے دین بندے کا اللہ کے دین پر جس کے ادا کرنے کے لئے میت نے وصیت کی

(۲)......بعد اس کے نافذ کر تو اس کی وصیت کو[۱] بطور طلب ثواب تہائی مابقی سے۔
(۳)......پھر تقسیم کر باقی کو ترتیب وار، وارثوں میں اے صاحب تہذیب۔

فصل فی اسباب المیراثِ

اَسۡبَابَ اِرۡثٍ فِی الۡبَیَانِ نَنۡظِمُ ۱ تَــــزَوُّجٌ ثُــمَّ وَلاءٌ وَّ رَحِــمُ

یہ فصل ہے بیان میں اسباب میراث کے

(۱)......اسباب[۲] میراث کو ہم نظم کرتے ہیں بیان میں، وہ نکاح ہے اور ولا ہے[۳] اور قرابت۔

فصل فی مستحقی الترکة وهم عشرة اصناف

اِبۡدَأۡ بِاَصۡحَابِ الۡفُرُوۡضِ وَالرُّتَب ۱ ثُـمَّ ذَوِیۡ عُـصُبَةٍ مِّـنَ الـنَّسَـبُ

ثُـمَّ الَّـذِیۡ اَفَـادَ عِتۡقَ الرَّقَبَهۡ ۲ ثُـمَّ الَّـذِیۡ اَخۡـلَـفَـهُ مِنۡ عَصَبَـهۡ

وَبَـعۡـد هٰـؤُلَاءِ طُرَّام بِـالرَّدُ ۳ ثُـمَّ ذَوِی الۡاَرۡحَـامِ اِنۡ لَمۡ یُوۡجَدُ

ثُـمَّ الۡـمَـوَالِیۡ ثُمَّ بِالۡمُحَمَّلۡ ۴ ثُـمَّ الۡـمُـزَادِ اِنۡ یَّـکُنۡ بِلَا خَلَلۡ

ہوئے، مقدم کیا جاوے، پھر بندے کے دین میں جس دین کا ثبوت بحالت صحت ہوئے اس کو مقدم کیا جاوے اس دین پر جس کا ثبوت بحالت مرض موت ہوئے۔

[۱]......وصیت خواہ کسی معین چیز کی ہوئے یا غیر معین چیز کی مثلا نصف یا ربع کی۔

[۲]......اسباب: جمع ہے سبب کی، سبب اس کو کہتے ہیں کہ جس کا نفس وجود دوسری چیز کے وجود کو اور اس کا نفس عدم دوسری چیز کے عدم کو مستلزم ہوئے۔

[۳]......ولا: ایک صفت ہے کہ آزاد کنندہ اور مولی الموالاۃ میں پائی جاتی ہے، اسی کے سبب سے آزاد کنندہ خود کے آزاد غلام کا اور مولی الموالاۃ مجہول النسب کا شرعا وارث ہوتا ہے، اور تعریف مولی الموالاۃ کی عنقریب مرقوم ہوگی۔

وَاخُتِمُ بِبَیُتِ الُمَالِ هٰذِی عَشُرَهُ ۵ فَـاظُـفَـرُ بِهَـا دِرَایَةً وَّ فِـکُـرَهُ

یہ فصل ہے بیچ بیان مستحقین ترکہ کے‘ وہ دس قسم ہیں

(۱)......مقدم کرتو اصحاب فروض ۱ کو، پھر عصبہ ٔنسبی کو۔۲

(۲)......پھر اس شخص کو جس نے آزاد کیا ہے غلام کو، پھر اس کے عصبہ کو جو اس نے چھوڑا ہے۔

(۳)......اور بعد ان سب کے رد کو ۳، پھر ذوی الارحام ۴ کو اگر رد نہ ہوئے۔

(۴)......پھر مولی الموالات کو ۵ پھر محمّل کو،۶ پھر بلا خلل مزاد کو اگر ہوئے۔۷

۱......اصحاب فرائض وہ ہیں کہ جن کے لئے شرعاً حصے معین کئے گئے ہیں۔

۲......عصبہ وہ ہے کہ بحالت عدم وجود اصحاب فرائض کل مال کا مستحق ہوئے، اور بحالت وجود اصحاب فرائض ان سے جس قدر باقی رہے صرف اسی کا مستحق ہوئے۔

۳......یعنی اگر عصبہ ٔنسبی اور آزاد کنندہ اور اس کے عصبہ ٔنسبی یہ سب نہ ہوویں تو پھر ترکہ سوائے زوجین کے اصحاب فرائض کے جانب بقدر حقوق کے رد کیا جاوے۔

۴......ذوی الارحام وہ قرابت دار ہیں جو نہ ذوی الفروض ہوویں اور نہ عصبہ۔

۵......موالی جمع ہے مولی کی۔ مولی سے یہاں مولی الموالاۃ مراد ہے۔ مولی الموالاۃ‘ وہ شخص ہے کہ اس سے کسی مجہول النسب نے عہد کیا ہوئے کہ اگر میں مروں تو‘ تو میرا وارث ہے بشرطیکہ اگر مجھ سے جنایت صادر ہوئے تو اس کا تاوان تیرے ذمہ ہے، پس اگر شخص مذکور نے شرط ہذا منظور کر لی تو وہ اس کا وارث شرعاً تصور کیا جاوے گا۔

۶......محمّل: وہ شخص ہے کہ جس کے لئے اقرار کیا ہوئے میت نے نسب علی الغیر کا ضمناً، اور نسب علی نفسہ کا اصالۃً، بشرطیکہ اقرار مذکور سے نسب علی الغیر ثابت نہ ہوئے، اور مقر بھی اسی اقرار پر مر جاوے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی مجہول النسب کے لئے اقرار کرلے کہ یہ میرا بھائی ہے تو چونکہ یہ اقرار درحقیقت متضمن اور شامل ہے اس اقرار کو کہ یہ میرے والد کا بیٹا ہے، لہذا اگر اقرار مذکور سے کسی طور سے مجہول النسب کا اس کے باپ کا بیٹا ہونا ثابت نہ ہوئے اور مقر اپنے اقرار پر مر جائے تو بلا شک مجہول النسب مقر کا اس درجہ

(۵)......اورختم کرتو بیت المال پر۔ یہ دس ہوئے، پس کامیاب ہوتوان سے از روئے سمجھ اور فکر کے۔

فصل فی موانع المیراث

مَوَانِعُ الْمِيرَاثِ بِالْيَقِينِ ا رِقٌّ وَّ قَتْلٌ وَّاخْتِلَافُ دِيْنِ

اَعْنِىْ بِقَتْلٍ مُّوْجِبَ الْكَفَّارَهْ ٢ اَوْ مُوْجِبَ الْقِصَاصِ فِى الْعِبَارَهْ

ثُمَّ ارْتِدَادٌ وَّ اخْتِلَافُ دَارِ ٣ فَهٰذِهٖ خَمْسٌ بِلَا تَكْرَارِ

یہ فصل ہے بیچ بیان موانع میراث کے

(۱)......مانع [۱] میراث کا یقیناً، غلامی [۲] ہےاور قتل ہےاور اختلاف فی الدین ہے۔

(۲)......مراد رکھتا ہوں میں عبارت میں قتل سے [۳] وہ جوواجب کرنے والا ہے کفارہ کو،

میں وارث ہوگا۔

ے......مزادوہ شخص ہے جس کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت کی گئی ہوئے۔

ا......موانع: جمع ہے مانع کی۔ مانع وہ ہے کہ باوجود تحقیق سبب کے بوجہ اس کے حکم منتفی ہوجاوے۔

۲......رق: کہتے ہیں غلامی کو، غلامی خواہ کامل ہوئے جیسے غلام میں، یا ناقص ہووے جیسے مکاتب اور مدبر اور ام ولد میں مانع ارث ہے۔

۳......جو قتل کہ موجب کفارہ ہے وہ تین قسم پر ہے:

اول: قتل شبہ عمد:......قتل شبہ عمد: اس کو کہتے ہیں کہ قاتل مقتول کو ایسی چیز سے قتل کرے کہ غالبا اس سے قتل نہیں کیا جاتا ہے، مانند کوڑے وغیرہ کے۔

دوسرا: قتل خطا ہے:......مثلاً کسی نے عمداً کسی شکار کی جانب تیر پھینکا، مگر اتفاقاً کسی آدمی کو جا کر لگا اور وہ مرگیا۔

تیسرا:......وہ قتل ہے جو بمنزلہ قتل خطا کے ہوئے، مثلا ایک آدمی چھت پر سویا تھا اتفاقاً وہ بحالت نوم دوسرے شخص پر جو نیچے سویا تھا گرا اور وہ مرگیا۔

یا واجب کرنے والا قصاص کو ہے۔[۱]

(۳)......پھر مرتد[۲] ہوجانا اور اختلاف فی الدار ہے،[۳] پس یہ بلاتکرار پانچ ہوئے۔

فصل فی عدِّ الفروض و تعریف اهلها و کمية ذويها

اَلْفَرْضُ طُرًّا سِتَّةٌ كَنِصْفٍ	۱	وَرُبُعٍ وَّ ثُمُنٍ ذِیْ ضِعْفٍ
وَثُلُثٍ وَ ضِعْفِهٖ ثُمَّ سُدُسْ	۲	اَنْزَلَهَا مِنْ رَّبِّنَا رُوْحُ الْقُدُسْ
اُوْلُو الْفَرَائِضِ الَّذِيْنَ قُدِّرُ	۳	لَهُمْ سِهَامٌ مِّنْ عَزِيْزٍ مُّقْتَدِرُ
وَكُلُّهُمْ فِی الْعَدِّ كَانُوا اثْنَیْ عَشَر	۴	وَبَحْثُهُمْ مُسْتَوْعَبًا سَيُذْكَرُ

یہ فصل ہے بیچ شمار حصوں کے اور اصحاب حصے کی تعریف میں اور ان کی تعداد میں

(۱)......حصۂ مقررہ کل چھ ہیں مانند نصف کے، اور چوتھائی کے اور آٹھویں کے جو صاحب ضعف ہے۔

(۲)......اور تہائی کے اور دو تہائی کے پھر چھٹے کے، نازل کیا ان کو ہمارے پروردگار کی جانب سے جبرئیل نے۔

(۳)......اور اہل حصہ وہ لوگ ہیں کہ معین کئے گئے ہیں، ان کے لئے حصے زبردست

---

[۱]......جو قتل کہ موجب قصاص ہے وہ قتل عمد ہے، قتل عمد اس کو کہتے ہیں کہ قاتل مقتول کو بذریعہ کسی آلہ قتل کے یا ایسی چیز کے کہ تفریق اجزاء میں بمنزلہ آلہ قتل کے ہوئے، قتل کرے، مثلاً تلوار اور تیر، پتھر وغیرہ۔

[۲]......مرتد مسلمان کا وارث نہیں ہوتا ہے، لیکن نہ اس وجہ سے کہ وہ مسلمان سے مخالف دین میں ہے، اس لئے کہ مرتد کے لئے کوئی ملت نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ ارتداد جو اس میں موجود ہے وہ خود ایک مانع مستقل ہے۔

[۳]......اختلاف دار خواہ حقیقۃً .....اس وقت میرے پاس فوٹو کاپی والا نسخہ ہے، جس میں حاشیہ سمجھ میں نہ آیا اس لئے جگہ خالی چھوڑ دی ہے، کسی وقت اور نسخہ مل جائے تو وہ عبارت شامل کی جاسکے۔ مرغوب احمد

قدرت والے کی جانب سے۔

(۴)......اور کل اہل حصہ شمار میں بارہ ہیں، اور ان کی بحث کامل طور سے عنقریب مذکور ہوگی۔

باب فی احوال ذوی الفروض

احوال الاب

لِلْوَالِدِ سُدُسٌ مَعَ ابْنٍ قَطْعًا ۱ وَبِابْنَةٍ فَرْضٌ وَّ تَعْصِيبٌ مَّعًا

ثُمَّ ابْنُ الْاِبْنِ مِثْلُهُ وَلَوْ نَزَلْ ۲ وَبِنْتُ الْاِبْنِ مِثْلُ بِنْتٍ فِی الْعَمَلْ

وَهٰؤُلَاءِ كُلُّهُمْ اِنْ عَدِمُوْا ۳ فَمَحْضُ تَعْصِيبٍ لَّهُ يُرَقَّمُ

یہ باب ہے حالات ذوی الفروض میں

حالات والد کے

(۱)......والد کے لئے چھٹا حصہ ہے مع بیٹے کے یقیناً، اور ساتھ بیٹی کے حصۂ مذکورہ اور عصوبہ دونوں ہیں۔

(۲)......پھر پوتا[۱] مانند بیٹے کے ہے گو کتنا ہی نیچے ہو، اور پوتی[۲] مثل لڑکی کے ہے اثر میں۔

(۳)......اور اگر یہ سب نہ ہووں، پس صرف عصوبہ اس کے لئے تحریر کی جاتی ہے۔

---

[۱]......یعنی والد مع بیٹے کے جس طرح مستحق سدس کا ہوتا ہے، اسی طرح سے مع پوتے کے بھی مستحق سدس ہی کا ہوتا ہے، گو پوتا کتنے ہی نیچے درجے کا ہوئے۔

[۲]......یعنی جس طرح سے والد مع لڑکی کے مستحق سدس اور تعصیب کا ہوتا ہے، اسی طرح سے مع پوتی کے گو کتنی ہی نیچے درجے کی ہوئے مستحق سدس اور تعصیب کا ہوتا ہے۔

احوال الجد الصحیح

جَدٌّ صَحِیْحٌ کَـاَبِیْـهِ اِلَّا ۱ فِـیْ اَرْبَـعٍ خِلَافُـهُ قَـدْ جُعِلَا

وَاِنَّـهُ بِـوَالِدٍ لِّیُحْجَبْ ۲ لِاَنَّـــهُ بِـــهِ اِلَیْـــهِ یُـنْسَبْ

حالات جدصحیح کے

(۱)......جدصحیح ۱ مثل والدمیت کے ہے لیکن، بیچ چار مسئلہ کے خلاف اس کے گردانا گیا ہے۔۲

(۲)......اور جد البتہ مع والد کے مجوب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ بسبب والد کے بجانب میت کے منسوب ہوتا ہے۔۳

۱......جدصحیح وہ ہے کہ درمیان میت کے اور اس کے ماں واقع نہ ہوئے، مانند دادا اور پردادا کے۔

۲......وہ چار جگہ یہ ہیں:

اول:......دادی مع والد کے وارث ہوتی ہے، اور مع جد صحیح کے محروم۔

دوم:......اگر والدین مع زوج یا زوجہ کے مل جاویں تو اتفاقا اس صورت میں والدہ کو بعد ادا کرنے حصۂ زوج یا زوجہ کے جس قدر باقی رہے اس کا ثلث دیا جاتا ہے۔ اور اگر صورت ہذا میں والد کی جگہ جدصحیح ہوئے تو امام اعظم وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک والدہ کو ثلث کل دیا جاوے گا، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس صورت میں بھی والدہ کو ثلث ما بقی دلاتے ہیں۔

سوم:......جمیع بھائی اور بہن خواہ اعیانی ہوویں یا علاتی اتفاقا مع والد کے محروم ہوجاتے ہیں، اور مع جد مذکور کے صرف امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک محروم ہوجاتے ہیں، اور اسی پر فتوی ہے، اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مع جد کے محروم نہیں ہوتے ہیں۔

چہارم:......اگر آزاد غلام خود کے مولا کے والد اور اس کے بیٹے کو چھوڑ کر مرے تو صرف امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک والد کو سدس دلایا جاوے گا اور ما بقی بیٹے کو، اور اگر والد کی جگہ جد ہوئے تو اتفاقا کل ولا بیٹے ہی کو دیا جاوے گا اور جد محروم ہوجائے گا۔

۳......یعنی انتساب میت کا بطرف والد کے اصالۃً بالذات ہے، اور دادا کی جانب بتبعیت والد کے

اَحْوَالُ اَوْلَادِ الْاُمِّ

لِوَلَدِ الْاُمِّ اِذَا تَفَرَّدُ　۱　سُدُسٌ وَ ثُلُثٌ حَيْثُمَا تَعَدَّدُ

وَاِنَّمَا ذُكُوْرُهُمْ وَالْاُنْثٰى　۲　لَافَرْقَ فِيْهِمْ قِسْمَةً وَ اِرْثًا

وَمَالَهُمْ شَيْئٌ اِذَا كَانَ الْوَلَدُ　۳　وَالْاَبُ وَالْجَدُّ اِتِّفَاقٍ انْعَقَدُ

حالات اخیافی بھائی بہن کے

(۱)......واسطے اخیافی کے جب ایک ہی ہوئے، چھٹا حصہ ہے اور اس کے لیے تہائی ہے جہاں زائد ہوئیں۔[۱]

(۲)......اور اخیافی مذکر اور مؤنث ہیں۔ کچھ فرق نہیں ہے بلحاظ تقسیم اور ارث کے۔[۲]

(۳)......اور ان کے لیے کچھ نہیں ہے جب میت کا لڑکا ہوئے۔ یا والد ہوئے یا دادا ہوئے از روئے اتفاق کے جو منعقد ہوا ہے۔

اَحْوَالُ الزَّوْجِ

اَلرُّبُعُ لِلْاَزْوَاجِ لَوْ مَعَ الْوَلَدُ　۱　وَ اَعْطِهِمْ نِصْفًا اِذَا لَمْ يُوْجَدُ

حالات خاوند کے

(۱)......اور چوتھائی خاوند کے لئے ہے اگر مع بچے کے ہوئے، اور اس کو نصف دے جب

ہے، اور اصل کے ہوتے ہوئے فرع کو بشرطیکہ جہت قرابت قوی ہوئے نہیں مل سکتا۔

[۱]......یعنی ایک سے زائد ہوئے۔

[۲]......یعنی اخیافی بھائی اور بہن جب باہم مجتمع ہوئیں تو جس قدر کہ بھائی کو دیا جائے گا اسی قدر بہن کو بھی دیا جائے گا، دونوں میں کسی طور سے فرق نہیں کیا جائے گا، اور جس طور سے ایک اخیافی بھائی مستحق ارث ہوتا ہے اسی طرح سے ایک اخیافی بہن بھی مستحق ارث ہوتی ہے، دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔

بچہ نہ ہوئے۔

فِیْ حَالاَتِ النِّسَاء اَحْـوَالُ الـزَّوْجَةِ

اَلثُّمنُ لِلزَّوْجَاتِ لَوْ مَعَ الْوَلَدْ ۱ وَاَعْطِهِنَّ الرُّبْعَ اِنْ لَّمْ يُوْجَدْ

وَذِكْرُ اَوْلاَدِ الْبَنِيْنَ قَدْ قُصِدْ ۲ مَهْمَا ذَكَرْنَا الْقَوْلَ فِيْمَنْ قدْ وُلِدْ

حالات عورتوں کے......حالات بیوی کے

(۱)......آٹھواں حصہ زوجہ کے لیے ہے اگر مع لڑکے کے ہے، اوران کو چوتھائی دے اگر بچہ نہ ہوئے۔

(۲)......اور ذکراولاد بیٹوں کا مقصود ہے، جہاں کہیں ذکر کیا ہم نے ولد کو۔[۱]

اَحْوَالُ الْبَنَاتِ الصُّلْبِيَّةِ

وَلاِبْنَةٍ صُلْبِيَّةٍ تَفَرَّدُ ۱ نِصْفٌ وَّ ثُلْثَانِ اِذا تَعَدَّدُ

وَ الْبِنْتُ بِابْنٍ عُصِّبَتْ يَا ذا النَّظَرُ ۲ فَخُذْ نَصِيْبَ الْاُنْثَيَيْنِ لِلذكَرْ

حالات میت کی خود کی بیٹیوں کے

(۱)......واسطے ایک صلبی بیٹی کے نصف ہے، اور اس کے لئے دوتہائی ہیں جب متعدد ہوئے۔[۲]

(۲)......اور بیٹی ساتھ بیٹے کے عصبہ قرار دی گئی ہے اے صاحب نظر، پس لے تو دوعورتوں کا حصہ مذکر کے لئے۔

---

[۱]......یعنی حالات اخیافی اور زوج اور زوجہ میں جو لفظ ولد کا مذکور ہوا ہے اس کے ساتھ ولد الابن بھی مراد ہے، یعنی جو تاثیر کہ ولد کرتا ہے وہی تاثیر ولد الابن بھی کرتا ہے گو ولد الابن کتنا ہی نیچے درجہ کا ہوئے۔

[۲]......یعنی لڑکی ایک سے زائد ہوئے۔

اَحْوَالُ بَنَاتِ الْاِبْنِ

بِنْتُ ابْنِہٖ مِثْلُ ابْنَۃٍ قَدْ عُہِدَتْ ۱ اِلَّا ثَـلٰـثٌ تِـلْـکَ فِیْھَا انْفَرَدَتْ

فَـاَعْـطِھَـا مَـعَ ابْـنَـۃٍ تَفَـرَّدُ ۲ سُـدْسًـا وَّجَـنِّبْھَـا مَتٰـی تَعَدَّدُ

اِلَّاغُلَامٌ حَـذْوَھَـا اَوْ اَسْفَلُ ۳ فَـعُـصِّبَـتْ قَـطْـعًا بِـہٖ بِلَاخَلَلُ

فَخُذْ نَصِیْبَ الْاُنْثَیَیْنِ لِلذَّکَر ۴ ثُـمَّ مَـعَ ابْـنِ نَـحِّھَـا مِمَّـا وَذَرُ

حالات پوتی کے

(۱)......پوتی میت کی مثل بیٹی کے تصور کی گئی ہے،مگر تین حالات کہ پوتی ان میں متفرد ہے۔[۱]

(۲)......پس دے اس کو مع ایک لڑکی کے، چھٹا حصہ اور اس کو ایک طرف کر جب وہ متعدد ہوئے۔

(۳)......لیکن لڑکا[۲] اس کے مقابلہ میں ہوئے یا اس سے نیچے، پس بلا خلل یقیناً ساتھ اس کے عصبہ قرار دی گئی ہے۔

(۴)......پس لے تو دو عورتوں کا حصہ واسطے مذکر کے، پھر با وجود بیٹے کے یکطرف کر اس کو ترکۂ میت سے۔[۳]

---

[۱]...... یعنی لڑکی کے جو تین حالات مرقوم ہوئے وہ پوتی کے بھی ہیں، مگر پوتی کے واسطے اور تین حالات ہیں جو پوتی ہی اس کے ساتھ مختص ہے، اور جو حالات مختصہ ہیں وہی یہاں رقم ہوتے ہیں۔

[۲]......خواہ وہ لڑکا پوتی کا بھائی ہوئے یا اس کا بھتیجا ہوئے یا اس کے چچا کا لڑکا ہوئے یا اس کے چچا کے لڑکے کا لڑکا ہوئے۔

[۳]......یعنی مع میت کے بیٹے کی پوتی محروم ہو جاتی ہے۔

اَحْوَالُ الْاَخوَاتِ لِاَبٍ وَ اُمٍّ

لِاُخْتِهٖ نِصْفٌ مَتٰى تَفَرَّدُ ۱ وَ ثُلُثَانِ اِنْ تَكُنْ تَعَدَّدُ

وَ عُصِّبَتْ بِالْاَخِ يَا اَخَا النَّظَرُ ۲ فَخُذْ نَصِيبَ الْاُنْثَيَيْنِ لِلذَّكَرُ

وَ عُصِّبَتْ مَعَ ابْنَةٍ صُلْبِيَّهْ ۳ وَبِنْتِ الْاِبْنِ فَلَهَا الْبَقِيَّهْ

وَهٰذِهٖ الْاَحْوَالُ لِلشَّقِيقَهْ ۴ فَاظْفَرْ بِهَا بِفِطْنَةٍ اَنِيقَهْ

حالات عینی بہنوں کے

(۱)......میت کی بہن کے لیے نصف ہے اگر اکیلی ہوئے، اور اس کے لیے دو تہائی ہیں اگر متعدد ہوئے۔[۱]

(۲)......اور عصبہ قرار دی گئی ہے ساتھ بھائی کے اے صاحب نظر، پس لے تو دو عورتوں کا حصہ مذکر کے لئے۔

(۳)......اور وہ عصبہ قرار دی گئی ہے مع میت کی بیٹی کے، اور پوتی کے پس اس کے لئے ما بقی ہے۔

(۴)......اور یہ حالات عینی بہن کے ہیں، پس کامیاب ہو تو اس سے ساتھ عمدہ سمجھ کے۔

اَحْوَالُ الاخوات لام

وَالْاُخْتُ لِلْاَبِ فَكَالشَّقِيقَهْ ۱ اِلَّا بِاُخْرٰى وَانْفَرَدَتْ حَقِيقَهْ

فَخُذْ لَهَا سُدْسًا اِذَا تَفَرَّدُ ۲ وَنَحِّهَا مَحْرُوْمَةً اِنْ تَزْدَدُ

وَاطْرَحْ بَنِى الْعَلَّاتِ وَالْاَعْيَانِ ۳ بِالْاِبْنِ اَوْ بَنِيهِ بِالْوِجْدَانِ

وَحُطَّهُمْ بِالْاَبِ مَهْمَا يُوْجَدُ ۴ وَالْجَدِّ فِى قَوْلِ اِمَامٍ اَمْجَدُ

[۱]......یعنی ایک سے زائد ہوئے۔

وَامۡنَعۡ بَنِی الۡعَلَّاتِ یَا اَخَا النَّظَرۡ ۵ مَعَ بَنِی الۡاَعۡیَانِ مِنۡ مَّالٍ وَّ ذَرۡ

لٰکِنۡ مَّعَ الۡاُخۡتِ اِذَا مَا عُصِّبَتۡ ۶ مَعَ ابۡنَةٍ اَوِ ابۡنَةِ ابۡنٍ کُتِبَتۡ

حالات علاتی بہن کے

(۱)......اور علاتی بہن [۱] مثل عینی بہن کے ہے، مگر دوسرے حالات میں درحقیقت علاتی بہن تنہا ہے۔

(۲)......پس لے تو واسطے علاتی کے سدس جب ایک عینی ہوئے، اور اس کو بے نصیب ایک طرف کر دے جب عینی زیادہ ہوئے۔

(۳)......اور ساقط کر دے علاتی بھائی اور بہن [۳] اور اعیانی بھائی اور بہن کو [۴] ہوشیاری سے ساتھ بیٹے کے اور پوتے کے۔

(۴)......اور ان کو گرا مع والد کے جب پایا جاوے، [۵] اور مع جد کے بیچ قول امام بزرگ

---

[۱]......اخت عینی اور شقیقہ میت کی وہ ہے کہ دونوں کے والدین ایک ہوئیں۔

[۲]......عینی بہن کے جو حالات ہیں وہ کل علاتی بہن کے لئے ثابت ہیں، اور علاتی بہن کے لئے دوسرے حالات بھی ہیں کہ وہی اس کے ساتھ مختص ہیں، اور یہی حالات اس بحث میں بیان کئے گئے ہیں۔

[۳]......بنی العلات: علاتی بھائی اور بہن کو کہتے ہیں، اور میت کے علاتی بھائی اور بہن وہ ہیں کہ دونوں کا والد صرف ایک ہوئے۔

[۴]......بنی الاعیان: اعیانی بھائی اور بہن کو کہتے ہی، میت کے اعیانی بھائی اور بہن وہ ہیں کہ دونوں کے والدین ایک ہوئے۔

[۵]......یعنی اعیانی اور علاتی مع والد کے اتفاقاً ساقط ہوتے ہیں، اور مع جد صحیح کے صرف امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور بقول صاحبین رحمہما اللہ مع جد کے نہیں ساقط ہوتے ہیں۔

ابوحنیفہ کے۔

(۵)......اور اے صاحب نظر! باز رکھ تو علاتی بھائی اور بہن کو، ترکہ سے باوجود اعیانی بھائی اور بہن کے۔

(۶)......لیکن مع عینی بہن کے [۱] اس وقت باز رکھ کہ وہ عصبہ ہوئے، مع بیٹی یا پوتی کے جو مرقوم ہوچکی۔

اَحْوَالُ الام

اِجْلِبْ لِاُمٍّ سُدُسًا مَّعَ الْوَلَدُ ۱ اَوْ وَلَدِ الْبَنِيْنَ فَامْدُدْ مَا يُمَدْ

ثُمَّ مَعَ الْاَخِ اِذَا تَعَدَّدُ ۲ وَالْاُخْتِ لَوْ تَعَدَّدَتْ يَا ذَاالرَّشْدِ

وَلَا جُنَاحَ اِنْ يَّكُنْ هٰذَانِ ۳ مِنْ اَىِّ صَوْبٍ يَا اَخَا الْوِجْدَانِ

وَهٰؤُلَاءِ كُلُّهُمْ اِنْ عَدِمُوْا ۴ فَاَعْطِهَا ثُلُثًا اِذَا نُقَسِّمُ

وَلَوْ مَعَ الْاَبَوَيْنِ زَوْجٌ اصْطَحَبْ ۵ فَادْفَعْ اِلَيْهَا ثُلُثَ بَاقٍ تَطْرَبُ

وَلَوْ مَحَلَّ الزَّوْجِ كَانَتْ زَوْجَةُ ۶ فَاعْمَلْ كَذَاكَ يَا اَخِىْ بِبَهْجَةٍ

وَلَوْ مَحَلَّ الْاَبِ جَدٌّ كَانَا ۷ فَادْفَعْ اِلَيْهَا ثُلُثَ كُلٍّ بَانَا

حالات ماں کے

(۱)......تو لے ماں کے لئے چھٹا حصہ مع بچے میت کے [۲] یا اس کے بیٹوں کے بچے کے پس کھینچ تو اس کو جہاں تک کھینچا جاوے۔

---

[۱]......یعنی علاتی بھائی اور بہن مع عینی بہن کے اس وقت محروم ہو جائیں گے کہ عینی بہن مع بیٹی یا پوتی کے عصبہ ہوگئی ہوئے۔

[۲]......یعنی ان کو مع ولد کے سدس دیا جاتا ہے گو کتنا ہی نیچے درجے کا وہ ہوئے۔

(۲)......اورمع بھائی کے جب متعدد ہوئے[۱] اوراے رہنما! مع بہن کے بھی جب متعدد ہوئے۔

(۳)......اوراے صاحب سمجھ! کچھ حرج نہیں ہے اگر[۲] منسوب ہوں دونوں بھائی اور بہن کسی جانب سے۔

(۴)......اور یہ سب اگر نہ ہوں، پس دے تو ماں کو تہائی جب تقسیم کرے تو۔

(۵)......اوراگرمع والدین کے خاوند ہوئے، پس دے تو اس صورت میں بقیہ کی تہائی کو وہ خوش ہوگی۔

(۶)......اوراگراس صورت میں خاوند کی جگہ بیوی ہو، پس اسی طرح اے میرے بھائی خوشی سے کر۔

(۷)......اوراگرصورت مرقومہ میں والد کی جگہ دادا ہوئے، پس دے تو ماں کو کل ترکہ کی تہائی جو ظاہر ہے۔[۳]

اَحوَالُ الجدات الصحیحات

ثَوَابِتُ الْجَدَّاتِ فِی الْحِذَاءِ ۱ اِقْطَعْ لَھُنَّ السُّدُسَ بِالسَّوَاءِ

[۱]......یعنی ماں کو مع بھائی اور بہن کے سدس ملتا ہے بشرطیکہ دونوں متعدد ہوئیں، یعنی ایک سے زائد ہوئیں۔

[۲]......یعنی بھائی اور بہن خواہ اعیانی ہوئیں خواہ علاتی ہوئیں خواہ اخیافی ہوئیں' ان میں کچھ تخصیص شرط نہیں ہے۔

[۳]...... یہ مذہب امام ابوحنیفہ اورامام محمد رحمہما اللہ کا ہے اور یہی مفتی بہ ہے، اورامام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں بھی بعد ادائے حصۂ زوج اور زوجہ کے جس قدر باقی رہے گا اسی کا ثلث والدہ کو دیا جائے گا۔

ثُمَّ اطْرَحِ الْجَدَّاتِ طُرًّا بِالْاُمْ ۲ وَ بِـــالْاَبِ الْاَبُــوِيَّةَ فَتَـحْــرُمُ
وَهٰـذِهٖ بِالْجَدِّ اَيْضًا اُهْمِلَتْ ۳ مِــنْ دُوْنِ اُمِّ وَالِــدٍ وَّ اِنْ عَـلَـتْ
وَاَسْقِطِ الْبُعْدَى بِذَاتِ الْقُرْبٰى ۴ وَاِنْ تَـكُـنْ بِـالْغَيْـرِ اَنْ تَخَيَّبَـا
وَاِنْ تَـكُـنْ فِـيْ نِسْبَةٍ هَاتَانِ ۵ مِنْ اَىِّ طَـرْفٍ يَـا اَخَـا الْعِرْفَانِ
وَ اِنَّـمَــا قَـالُوْا بِـاَنْ لَا عِبْرَهْ ۶ بِـوَحْـدَةٍ فِيْ جِهَةٍ وَّ كَثْرَهْ
وَجَـدَّةٌ اَدْلَتْ بِجَدٍّ فَاسِدْ ۷ فَـمَـا نَرٰى فَرْضًا لَهَا مِنْ شَاهِدْ

حالات جدۂ صحیحہ کے

(۱)......جدات صحیحہ[۱] جو باہم درجہ میں برابر ہوئیں، قطع کرتو ان سب کے لئے ایک ہی سدس برابر۔[۲]

(۲)......پھر ساقط کرتو کل جدات کو ساتھ ماں کے، اور صرف باپ کی طرف والی کو ساقط کردے ساتھ باپ کے پس محروم ہو جائے گی۔

(۳)......اور یہ ابو یہ جد کے ساتھ بھی مہمل ہوتی ہے، سوا والد کی ماں کے گو کتنے ہی اونچے درجے کی ہوئے۔

(۴)......اور ساقط کرتو بعیدہ کو ساتھ قریبہ کے،[۳] گو قریبہ ساتھ غیر کے مجحوب ہی ہوگئی

[۱]......جدۂ ثابتہ وہ ہے کہ درمیان اس کے اور میت کے جد فاسد واقع نہ ہوئے، خواہ اس کا انتساب میت کے جانب صرف بذریعہ عورتوں کے ہوئے' مانند نانی اور نانی کی ماں کے، یا صرف بذریعہ مردوں کے ہوئے' مانند باپ کی ماں اور دادا کی ماں کے، یا بذریعہ دونوں کے' مانند دادی کی ماں کے۔

[۲]......جدۂ ثابتہ گو کتنی ہی ہوئیں ان کو ایک ہی سدس دیا جاوے گا، بشرطیکہ درجے میں ہم مساوی اور محاذی ہوئیں۔

[۳]...... یعنی جدۂ بعیدہ مع جدۂ قریبہ کے محروم ہو جاتی ہے گو قریبہ بھی مع دوسرے شخص کے مجحوب ہوگئی ہوئے۔

ہوئے۔

(۵)......اور اے صاحب عرفان گو نسبت میں دونوں، کسی جانب سے منسوب ہوویں۔[۱]

(۶)......اور علماء نے فرمایا ہے کہ کچھ اعتبار نہیں ہے، ایک اور زائد جہت کا۔[۲]

(۷)......اور جو جدہ بذریعہ جد فاسد کے منسوب ہو، پس اس کے لیے نہیں جانتے ہم کوئی حصہ کسی دلیل سے۔[۳]

بَابٌ فِیْ تَعْرِیْفِ الْعَصَبَاتِ وَاَقْسَامِهٖ

عَصَبَةٌ مَّنْ حَازَ بَاقِیًا تَرَکْ ۱ اُلُوْ فُرُوْضٍ بَحْثُهُمْ قَدِ انْسَلَکْ

اَوْ کُلَّ مَتْرُوْکٍ اِذَا تَفَرَّدْ ۲ وَعَاصِبٌ ذُوْ نَسَبٍ تَعَدَّدْ

لِاَنَّهٗ بِالذَّاتِ اَوْ بِالغَیْرِ ۳ ثُمَّ مَعَ الْغَیْرِ بِغَیْرِ الضَّیْرِ

یہ باب ہے عصبات کی تعریف اور اس کے اقسام میں

(۱)......مطلق عصبہ وہ ہے کہ لیوے مابقی کو جو چھوڑا ہے، اصحاب فروض نے جن کی بحث

---

[۱]......یعنی جدۂ قریبہ حاجبہ خواہ ابویہ ہوئے یا امویہ اسی طور سے جدۂ محجوبۂ بعیدہ خواہ ابویہ ہوئے یا امویہ بلا تخصیص کے۔

[۲]...... یعنی اگر ایک عورت ایک ہی جہت سے جدہ ہوئے اور دوسری عورت متعدد جہت سے تو سدس دونوں پر برابر تقسیم کیا جائے گا اور تعدد جہت اور عدم تعدد جہت کا کچھ اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ عدم اعتبار جہت کا امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اعتبار جہت کا فرمایا ہے پس مثلاً ایک عورت اگر دو جہت سے جدہ ہوئے اور دوسری ایک ہی جہت سے پس ان کے نزدیک سدس کے تین حصہ کر کے دو جہت والی جدہ کو دو حصہ دیے جاویں گے اور ایک جہت والی کو ایک حصہ دیا جاوے گا۔

[۳]...... یعنی جو جدہ کہ میت کی جانب بذریعہ جد فاسد کے منسوب ہوئے مانند نانا کی ماں اور والد کے نانا کی ماں کے پس اس کے لیے کوئی حصہ کسی دلیل سے ثابت نہیں ہے مانند جد فاسد کے۔

مذکور ہوئی۔

(۲)......یا کل ترکہ لے جاوے جب تنہا ہوئے، اور عصبۂ نسبی متعدد ہیں۔[۱]

(۳)......اس لئے کہ وہ بلا حرج بالذات ہوتا ہے اور بالغیر ہوتا ہے، اور مع الغیر ہوتا ہے نقصان۔

تَعْرِيفُ الْعَصَبَةِ بِالذَّاتِ وَ اَقْسَامِهٖ

عَصَبَةٌ بِالذَّاتِ مَرْأٌ قَدْ نُسِبْ ۱ بِغَيْرِ مَرْأَةٍ اِلَى الَّذِىْ نُدِبْ

اَعْنِىْ بِهٖ فُرُوْعَهٗ وَ اَصْلَهٗ ۲ ثُمَّ فُرُوْعَ الْاَبِ ثُمَّ الْجَدِّ لَهٗ

مِثْلُ ابْنِهِ الْقَرِيْبِ وَالْبَعِيْدِ ۳ وَ الْاَبِ ثُمَّ جَدِّهٖ الْمَدِيْدِ

ثُمَّ اَخِيْهِ وَابْنِهٖ وَلَوْ سَفَلْ ۴ وَالْعَمِّ ثُمَّ ابْنٍ لَّهٗ وَ لَوْ نَزَلْ

ثُمَّ بِاَقْوٰى نَسَبٍ وَ اَقْرَبُ ۵ ضِدُّهُمَا عَنْ حَظِّهٖ يُخَيَّبُ

تعریف عصبہ بالذات کی اور اس کے اقسام

(۱)......عصبہ بالذات وہ شخص ہے کہ منسوب ہوئے، بذریعہ غیر عورت کے بجانب میت کے کہ جس پر ندبہ کیا گیا ہے۔[۲]

(۲)......مراد میری اس سے میت کے فروع ہیں اور اس کی اصل، پھر اس کے باپ کے فروع پھر اس کے دادا کے۔[۳]

---

[۱]......عصبۂ نسبی متعدد یعنی تین ہیں: بالذات ہے، اور بالغیر ہے، اور مع الغیر ہے۔

[۲]......عصبہ بالذات وہ شخص ہے جو بلا واسطے عورت کے میت کی جانب منسوب ہوئے۔

[۳]......یعنی عصبہ بالذات چار قسم پر ہیں: اول میت کے فروع، دوم میت کے اصول، سوم میت کے باپ کے فروع، چہارم میت کے دادا کے فروع۔

(۳)......مثلاً میت کا بیٹا خواہ قریب ہوئے یا بعید[۱] اور اس کا باپ پھر اس کا دادا جو جہاں تک چاہے کھینچا جاوے۔

(۴)......پھر اس کا بھائی اور اس کا بیٹا گو کتنا ہی نیچے ہو، اور اس کا چچا پھر اس کا بیٹا گو کتنا ہی نیچے اترا ہوا ہو۔

(۵)......پھر قوی النسب سے اور قریب القرابت سے، ضعیف النسب اور بعید القرابت حصہ سے ناامید ہوتے ہیں۔[۲]

فِیْ اَقْسَامِ الْعَصَبَةِ بِالْغَیْرِ

عَصَبَةٌ م بِغَیْرِهٖ فَاَرْبَعٌ ۱ مِنْ نِّسْوَةٍ نِّصْفٌ لَّهُنَّ یُقْطَعُ

کَاُخْتِهٖ شَقِیْقَةً وَّ لِلْاَبِ ۲ وَ بِنْتِ الْاِبْنِ ثُمَّ بِنْتِ الصُّلْبِ

فَعُصِّبَتْ بِالْاَخِ هٰؤُلَاءِ ۳ کَمَا قَرَعْنَا السَّمْعَ یَا ذَا الرَّاءِ

وَ مَرْأَةٌ لَیْسَتْ بِذَاتِ الْفَرْضِ ۴ فَلَمْ یُعَصِّبْهَا اَخُوْهَا الْمَرْضِیْ

---

[۱]......میت کے فروع کی مثال اس کا بیٹا ہے اور اس کا پوتا ہے گو کتنا ہی نیچے درجہ کا ہوئے، اور میت کے اصول کی مثال اس کا والد ہے اور اس کے والد کا والد ہے گو کتنا ہی اونچے درجہ کا ہوئے، اور میت کے باپ کے فروع کی مثال میت کا بھائی ہے اور اس کا لڑکا ہے گو کتنا ہی نیچے درجہ کا ہوئے، اور میت کے دادا کے فروع کی مثال اس کا چچا ہے اور اس کا لڑکا گو کتنا ہی نیچے درجہ کا ہوئے۔

[۲]......یعنی جو عصبہ کہ قوی النسب ہے وہ مقدم کیا جاتا ہے ضعیف النسب پر، پس علاتی بھائی پر عینی بھائی مقدم کیا جائے گا، اور عینی بھائی کا لڑکا علاتی بھائی کے لڑکے پر مقدم کیا جائے گا، اور یہی حال ہے میت کے چچا اور اس کے فروعات کا، اور میت کے والد کے چچا اور اس کے فروعات کا، اور اس کے دادا کے چچا اور اس کے فرعات کا، اور جو عصبہ نسبت میں قریب ہے وہ مقدم کیا جائے گا بعید پر، پس میت کے فروع اس کے اصول پر مقدم کئے جاویں گے، اور اصول اس کے اس کے باپ کے فروع پر، اور اس کے باپ کے فروع اس کے دادا کے فروع پر مقدم کئے جائیں گے۔

اقسام عصبہ بالغیر کے بیان میں

(۱)......عصبہ بالغیر وہ چار عورتیں ہیں جن کے لیے نصف قطع کیا جاتا ہے۔

(۲)......مثلاً میت کی عینی بہن اور علاتی بہن، اور اس کی پوتی پھر اس کی لڑکی۔

(۳)......پس یہ سب عصبہ قرار دی گئی ہیں بھائی کے ساتھ، جیسا کہ گوشزد کیا ہم نے اے عاقل۔

(۴)......اور جو عورت کہ نہیں ہے صاحبۂ حصہ، پس عصبہ نہ بناویگا اس کو اس کا بھائی پسندیدہ۔[۱]

فِیْ الْعَصَبَۃِ مَعَ الْغَیْرِ

عَصَبَۃٌ مَّعْ غَیْرِہٖ قَدْ لُقِّبَتْ ۱ اُخْتٌ اِذَا مَعَ ابْنَۃٍ قَدْ عُصِّبَتْ

وَ ھٰھُنَا عَصَبَۃٌ مِنَ النَّسَبْ ۲ قَدْ تَمَّ جَزْمًا بَحْثُہٗ یا ذا الرُّتَبْ

عصبہ مع الغیر کے بیان میں

(۱)......عصبہ مع الغیر لقب دی گئی ہے، بہن جب مع بیٹی کے عصبہ قرار دی جاوے۔[۲]

(۲)......اور یہاں اے صاحب مراتب عصبۂ نسبیہ کی، یقیناً بحث تمام ہو چکی۔

فَصْلٌ فِیْ الْعَصَبَۃِ السَّبَبِیِّ

اَلْاٰنَ فِیْ عَصَبَۃٍ مِّنَ السَّبَبْ ۱ اَقُوْلُ قَوْلاً مُّوْجَزًا بِمَا وَجَبْ

---

[۱]......مثلاً پھوپھی کہ چونکہ وہ فی نفسہا ذوی الفروض میں سے نہیں ہے، لہٰذا وہ مع اپنے بھائی یعنی چچا کے عصبہ نہیں ہو سکتی ہے۔

[۲]......اخت عام ہے کہ عینی ہوئے یا علاتی، اور بنت بھی عام ہے کہ بنت صلبی ہوئے یا بنت الابن ہوئے۔

فَهُوَ مَنْ اَفَادَ عِتقَ الرَّقَبَهْ ۲ وَ بَعْدُ مَنْ اَعْقَبَهُ مِنْ عَصَبَهْ

لٰكِنَّهُمْ كَانُوْا مِنَ الذُّكُوْرِ ۳ فَاحْفَظْ كَذَا يَاصَاحِبَ الشُّعُوْرِ

وَ مَرْاَةٌ لَّا تَرِثُ الْعَتِيْقَا ۴ اِلَّا الَّتِیْ قَدْ اَعْتَقَتْ رَقِيْقَا

وَلَوْ عَتِيْقٌ مَّاتَ ثُمَّ اَعْقَبْ ۵ اِبْنًا لِّمُعْتِقٍ كَرِيْمٍ وَّ الْاَبْ

فَغَيْرُ يَعْقُوْبَ اتِّفَاقًا صَرَّحُوْا ۶ اَنَّ ابْنَهُ جَمِيْعُ مَالٍ يُّمْنَحْ

وَلَوْ مَقَامَ الْاَبِ قَامَ الْجَدُّ ۷ فَالْكُلُّ لِابْنِهِ اتِّفَاقًا يُّعْهَدْ

وَمَحْرَمٌ ذُوْ رَحِمٍ جَزْمًا عُتِقْ ۸ عَلَى الَّذِیْ مَلَكَهُ كَمَا نُمِقْ

فَخُذْ لَهُ الْوَلَا حَسْبَمَا مَلَكْ ۹ وَ لَا تَكُنْ فِیْ مِرْيَةٍ مِّنْهُ وَ شَكْ

یہ فصل ہے عصبہ ٔ سببی کے بیان میں

(۱)......اب میں عصبہ ٔ سببیہ میں کہتا ہوں بقدر ضرورت کے مختصر بات۔

(۲)......پس عصبہ ٔ سببی وہ ہے جس نے غلام آزاد کیا ہوئے، [۱] اور بعد اس کے عصبہ ٔ سببی وہ ہے جو اس کے پیچھے اس کا عصبہ ہے۔

(۳)......لیکن یہ مذکر ہوئیں، پس اسی طرح جسے یاد رکھا اے شعور والے۔

(۴)......اور کوئی عورت آزاد غلام کی وارث نہیں ہوتی ہے، [۲] مگر وہ جس نے آزاد کیا ہو

---

[۱]......یعنی آزاد کنندہ اور اس کے عصبہ ٔ نسبی جو مذکر ہوئیں غلام آزاد کے عصبہ ٔ سببی ہیں۔

[۲]......یعنی عورت آزاد غلام کی وارث نہیں ہوسکتی ہے، مگر جس عورت نے بذات خود کسی غلام کو آزاد کیا ہوئے، پس اس آزاد کے مرنے کے بعد یہ عورت اس کی وارث ہوگی، بشرطیکہ اس کا عصبہ ٔ نسبی کوئی نہ ہوئے، اسی طرح جیسے اگر کسی عورت نے ایک غلام کو آزاد کیا پھر اس آزاد نے بھی ایک غلام کو خرید کر کے آزاد کیا' اور وہ خود مر گیا پھر ثانی آزاد بھی مر گیا' تو دونوں غلام آزاد کی وارث وہ عورت قرار دی جائے گی بشرطیکہ دونوں کے عصبہ ٔ نسبی نہ ہوئیں، اور یہی حکم ہے جب عورت کسی غلام کو مکاتب یا مدبر بناوے یا اس کا مکاتب اور مدبر کسی کو مکاتب اور مدبر بناوے۔

غلام کو۔

(۵)......اور اگر غلام آزاد مر جاوے اور چھوڑے، اپنے مولیٰ سے آزاد کنندۂ بزرگ کے بیٹے اور باپ کو۔

(۶)......پس اس صورت میں سوائے امام ابو یوسف کے سب نے اتفاقاً تصریح کی ہے کہ، بلاشک بیٹے ہی کو کل مال دیا جاوے۔

(۷)......اور اگر اس صورت میں باپ کی جگہ دادا قائم ہوئے، پس کل مال بیٹے کے لیے بلاخلاف سمجھا جاتا ہے۔

(۸)......اور ذو رحم محرم قطعاً آزاد قرار دیا گیا ہے،[۱] اس شخص پر جو مالک ہوا ہے اس کا جیسا کہ اپنی جگہ مرقوم ہوا ہے۔

(۹)......پس لے تو اس کے لیے ولا بقدر ملکیت کے، اور اس بات میں شک میں مت ہو۔

بَابٌ فِیْ الْحَجْبِ

اَلْحَجْبُ حَجْبُ النَّقْصِ وَالْحِرْمَانِ ۱ فَاحْفَظْهُمَا بِالْجِدِّ وَالْاِذْعَانِ

وَحَجْبُ نُقْصَانٍ لِخَمْسٍ يُكْتَبُ ۲ اُمٌّ وَّ زَوْجَانِ وَاُخْتٌ لِلْاَبِ

وَ خَامِسٌ بِنْتُ ابْنِهٖ وَ قَدْ ظَهَرْ ۳ تَفْصِيْلُهُنَّ فِیْ مُضِیٍّ وَّ اسْتَقَرْ

[۱]......یعنی جو شخص کہ خود کے ذو رحم محرم کا مالک ہوگا، پس وہ اس پر آزاد ہو جائے گا، اور ذو رحم محرم اس کے ولا کا بقدر ملک مستحق ہوگا، مثلاً اگر تین لڑکیوں میں سے بڑی اور چھوٹی نے مل کر اپنے والد کو پچاس روپیہ میں خریدا، بڑی کے تیس روپیہ اور چھوٹی کے بیس، پس اگر ان کا والد ان سے پیشتر مر جاوے تو ان کے ترکہ میں سے تینوں لڑکیوں کو بطور فرض کے اول دو ثلث دیئے جاویں گے، باقی رہا جو ایک ثلث اس کے پانچ حصے کر کے تین حصے بڑی لڑکی کو دیئے جاویں گے اور دو حصے چھوٹی کو، اور تصحیح مسئلہ کی پینتالیس سے ہوگی۔

وَ الْاُمُّ وَالْبِنْتُ وَالْاِبْنُ وَالْاَب ۴ وَالزَّوْجُ وَالزَّوْجَةُ مِنْهُمْ يَحْسَبُ

فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَاحِدٌ مَّحْجُوْبًا ۵ فَاحْكُمْ كَذٰلِكَ تَكُنْ مَّثُوْبًا

وَمَنْ عَدَاهُمْ يَرِثُوْنَ مَرَّهْ ۶ وَ يُحْجَبُوْنَ بَتَّةً فِىْ كَرَّهْ

فَاِنَّهُ بِنَفْسِهِ قَدِ انْتَمٰى ۷ بِوَاحِدٍ اِلَى الَّذِىْ قَدْ عَدِمَا

فَمَعَهُ لَيْسَ يُصِيْبُ شَيْأً ۸ اِلَّا بِاُمٍّ وُلْدُهَا لَنْ تُدْرَىٔ

ثُمَّ بِاَقْوٰى نَسَبٍ وَّ اَقْرَبُ ۹ ضِدُّهُمَا عَمَّا يُصِيْبُ يُحْجَبُ

وَاُمُّ اُمٍّ بِاَبٍ لَّا تُحْجَبُ ۱۰ فَلَيْسَ فِيْهِمَا اِتِّحَادٌ فِى السَّبَبُ

وَابْنُ اَخٍ لِّلْوَالِدَيْنِ لَا يُرَدُّ ۱۱ مَعَ اَخٍ لِّلْاُمِّ فَاحْفَظْ تَسْعَدُ

وَاِنَّمَا الْمَحْرُوْمُ لَيْسَ يَحْجُبُ ۱۲ وَيَحْجُبُ الْمَحْجُوْبُ قَطْعًا فَاكْتُبُ

یہ باب ہے حجب کے بیان میں

(۱)...... حجب (دو قسم ہیں) حجب نقصان اور حجب حرمان، پس یاد رکھ ان کو کوشش اور اعتقاد سے [۱]

(۲)...... اور حجب نقصان پانچ شخص کے لیے لکھا جاتا ہے، ماں اور زوجہ اور زوج اور علاتی بہن [۲]

---

[۱]...... حجب نقصان میں وارث کے حصۂ معینۂ زائد کو کم کر دیا جاتا ہے، اور حجب حرمان میں بالکل حصۂ معینہ سے باز رکھا جاتا ہے۔

[۲]...... پس والدہ مع ولد کے اور متعدد بھائی یا بہن کے ثلث سے بجانب سدس کے منتقل ہوتی ہے اور نیز مع ولد کے زوج نصف سے بجانب ربع کے اور زوجہ ربع سے بجانب ثمن کے منتقل ہوتے ہیں اور مع ایک اخت عینی کے علاتی اخت اور پوتی مع ایک بنت صلبی کے نصف سے بجانب سدس کے منتقل ہوتی ہیں۔

(۳)......اور پانچویں میت کی بیٹی ہے اور ظاہر ہوچکی، اور ثابت ہوچکی ان کی تفصیل سابق میں،
(۴)......اور ماں اور بیٹی اور بیٹا اور والد، اور زوج اور زوجہ بھی انہیں سے شمار کی جاتی ہے۔
(۵)......پس ان میں سے کوئی محجوب بحجب حرمان نہیں ہے، پس مثل اسی کے حکم کر تو ثواب دیا جاویگا۔[۱]
(۶)......اور جو لوگ کہ سوا مذکورین کے ہیں وہ کبھی وارث ہوتے ہیں، اور قطعاً کبھی محجوب ہوجاتے ہیں۔
(۷)......اس لئے کہ وہ بذات خود منسوب ہیں، بذریعہ دوسرے شخص کے بجانب میت کے۔[۲]
(۸)......پس مع اس شخص کے وہ کچھ نہیں پاتے ہیں، لیکن باوجود ماں کے اس کی اولاد میراث سے دفع نہیں کی جاتی ہے۔
(۹)......پھر بسبب قوی النسب اور قریب کے، ان کے ضد اپنے نصیب سے محجوب ہوجاتے ہیں۔[۳]

۱......یعنی یہ لوگ کسی حالت میں محجوب بحجب حرمان نہیں ہوتے ہیں۔
۲......یعنی جو لوگ کہ کبھی وارث ہوتے ہیں اور کبھی میراث سے محروم ہوجاتے ہیں، اس کا سبب یہ ہے کہ چونکہ وہ بجانب میت کے بذریعہ دوسرے شخص کے منسوب ہوتے ہیں، پس جب وہ شخص موجود ہوتا ہے تو وہ بالکلیہ میراث سے محروم ہوجاتے ہیں، اور جب وہ نہیں ہوتا ہے تو وہ مستحق ارث ہوتے ہیں، مگر اس قاعدے سے اخیافی بھائی اور بہن مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ گو وہ بذریعہ اپنی والدہ ہی کے میت کی جانب منتسب ہوتے ہیں تاہم وہ مع والدہ کے مستحق ارث ہوتے ہیں۔
۳......یعنی وہ لوگ جو کبھی بالکلیہ محروم ہوجاتے ہیں، اس کا دوسرا سبب یہ ہے کہ یہ لوگ جب قوی النسب اور قریب النسب کے ساتھ جمع ہوجاتے ہیں، پس باوجود ان کے یہ لوگ بالکلیہ ارث سے محروم ہوجاتے ہیں۔

(۱۰)......اور نانی بسبب باپ کے نہیں مجوب ہوتی ہے، اس لئے کہ دونوں میں اتحاد فی السبب نہیں ہے۔[۱]

(۱۱)......اور عینی بھتیجا نہیں رد کیا جاتا ہے، مع اخیافی بھائی کے پس یاد رکھ اسے نیک ہوگا۔

(۱۲)......اور بلا شک محروم حاجب نہیں ہوتا ہے، اور قطعا مجوب حاجب ہوتا ہے پس لکھ لے اس کو۔

بَابٌ فِیْ مخارج الفروض

فَرَائِضُ نَوْعَانِ بِالتَّیَقُّنِ	۱	فَاَوَّلٌ نِّصفٌ وَّ رُبُعٌ وَّثُمُنٌ
وَالثَّانِ ثُلُثَانِ وَثُلُثٌ وَّ سُدُسٌ	۲	اَنْزَلَهَا مِنْ رَّبِّنَا رُوْحُ الْقُدُسُ
ثُمَّ اَخِیُ فِیْ مَسْلَةٍ اِنْ یُّوْجَدُ	۳	مِمَّا عَدَدْنَا وَاحِدٌ مُّجَرَّدُ
فَاِنَّمَا سُمِّیَ فَرْضٍ مَّخْرَجُ	۴	مِنْ دُوْنِ نِصْفٍ فَاذْرِهِ یَا ذَا الدَّرَجُ
فَذَا مِنْ اِثْنَیْنِ یَقِیْنًا یُّنْظَرُ	۵	وَالثُّلُثُ مِنْ ثَلٰثَةٍ یُّصَوَّرُ
وَالرُّبُعُ مِنْ اَرْبَعَةٍ یُّصَرَّحُ	۶	وَالسُّدُسُ مِنْ سِتَّةِ اَسْهُمٍ یَّضَحُ
وَالثُّمُنُ اِنْ کَانَ فَمِنْ ثَمَانِیَهْ	۷	فَاحْکُمْ کَذَا فِی السِّرِّ وَالْعَلَانِیَهْ
وَالْفَرْضُ مِنْ نَوْعٍ اِذَا تَعَدَّدُ	۸	فَمَخْرَجُ الْجُزْءِ لِکُلٍّ یُقْصَدُ
وَاِنْ تَکُ الْفُرُوْضُ مِنْ نَوْعَیْنِ	۹	فَاعْمَلْ کَمَا اُمْلِیْ بِفَهْمٍ زَیْنِ
اَلنِّصْفُ لَوْ کَانَ بِکُلِّ الثَّانِیْ	۱۰	اَوْ بَعْضِهٖ یَاصَاحِبَ الْعِرْفَانِ

[۱]......یعنی قریب کے سبب سے بعید مجوب ہوجاتا ہے، مگر نانی باوجودیکہ والد سے بعید ہے مع والد کے مجوب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ دونوں میں اتحاد فی السبب نہیں پایا جاتا ہے، جس طرح سے کہ نانی اور ماں میں پایا جاتا ہے، اسی طرح سے بھتیجا عینی باوجودیکہ اخیافی بھائی سے بعید ہے مگر مع اس کے نہیں مجوب ہوتا ہے۔

فَمَخرَجٌ مِّنْ سِتَّةٍ قَدْ کَانَا ۱۱ وَلَا تَکُنْ فِی الشَّکِّ مِمَّا بَانَا

وَکُلُّهُ اَوْ بَعْضُهُ لَوْ یُذْکَرُ ۱۲ بِالرُّبْعِ فَالْمَخْرَجُ عُدَّ اثْنَیْ عَشَرُ

وَکُلُّهُ اَوْ بَعْضُهُ اِنْ یَّظْهَرُ ۱۳ بِالثُّمْنِ فَالْمَخْرَجُ ضِعْفُ اثْنَیْ عَشَرُ

یہ باب ہے مخارج فروض کے بیان میں

(۱)......کل فرائض یقیناً دوقسم ہیں، پس اول قسم آدھا اور چوتھائی اور آٹھواں ہے۔

(۲)......اور دوسری قسم دو تہائی اور تہائی اور چھٹا ہے، نازل کیا ہے ان کو ہمارے رب کی جانب سے جبرئیل نے۔

(۳)......پھر مسئلہ میں اگر پایا جاوے اے بھائی میرے، صرف ایک حصہ حصص مذکورہ میں سے۔[۱]

(۴)......پس بلا شک ہمنام اس حصہ کا مخرج ہوگا، سوائے نصف کے پس جان تو اس کو اے صاحب مراتب۔

(۵)......پس وہ نصف یقیناً دو سے نظر کیا جاتا ہے، اور ثلث تین سے تصور کیا جاتا ہے۔

(۶)......اور ربع چار سے تصریح کیا جاتا ہے، اور سدس چھ سہام سے واضح ہوتا ہے۔

(۷)......اور ثمن اگر ہے پس آٹھ سے ہے، پس حکم کر اسی طور سے باطن اور ظاہر میں۔

(۸)......اور حصہ ایک ہی نوع سے جب ایک سے زائد ہوئے، [۲] پس مخرج چھوٹے جز

---

[۱]......یعنی اگر فرائض مذکورہ میں سے ایک ہی فرض پایا جاوے تو اس فرض کا ہمنام مسئلہ کا مخرج قرار دیا جاوے گا، پس اگر فرض ربع ہے تو مخرج اربعہ سے ہوگا، اور اگر ثمن ہے تو ثمانیہ سے ہوگا، اور اگر ثلث یا ثلثان ہے تو ثلثہ سے ہوگا، اور اگر سدس ہے تو ستہ سے ہوگا، مگر اس قاعدہ سے نصف مستثنی ہے، اس لئے کہ نصف کا حالانکہ اثنین ہمنام نہیں ہے، تاہم وہ اس کا مخرج قرار دیا گیا ہے۔

[۲]......یعنی اگر فرض ایک ہی نوع سے ہوئے مگر متعدد ہوئے، یعنی دو یا تین ہوئیں تو جو فرض کہ سب کا جز

کا کل کے لئے مخرج قصد کیا جاوے گا۔

(۹)......اور اگر ہوئے متعدد حصے دونوں قسم سے، پس عمل کر جیسا کہ املا کرتا ہوں میں عمدہ سمجھ سے ۱

(۱۰)......نصف اگر نوع ثانی کے کل حصہ کے ساتھ، یا بعض کے ساتھ اے صاحب عرفان ہوئے۔

(۱۱)......پس مخرج چھ سے ہوگا، اور جو ظاہر ہوا اس میں تو شک مت کر۔

(۱۲)......اور نوع ثانی کے کل یا بعض حصے اگر مذکور ہوں، ربع کے ساتھ پس مخرج بارہ سے شمار کیا گیا ہے۔

(۱۳)......اور اگر نوع ثانی کے کل یا بعض حصے ظاہر ہوں، ثمن کے ساتھ پس مخرج چوبیس ہوگا۔۲

بَابٌ فِی الْعَوْلِ

لَوْ مَخْرَجٌ یَّضِیْقُ عَنْ فَرْضٍ فَرْدٌ ۱ عَلَیْهِ بَعْضَ جُزْئِهٖ عَوْلاً تُجِدُ

وَلاَ یَعُوْلُ مَخْرَجٌ ذَا اِثْنَانِ ۲ ثُمَّ ثَلٰثَةٌ بِلاَ کِتْمَانٍ

وَلاَ یَعُوْلُ مَوْضِعًا ثَمَانِیَهٗ ۳ وَمِثْلُهَا اَرْبَعَةٌ عَلاَنِیَهٗ

واقع ہوگا اسی کا ہمنام سب کا مخرج قرار دیا جاوے گا، مثلاً اگر مسئلہ میں نصف اور ربع واقع ہوں گے تو مخرج چار کا عدد ہوگا، اور اگر نصف اور ربع اور ثمن واقع ہوئیں تو مسئلہ آٹھ سے قرار دیا جاوے گا، علی ہذا القیاس۔

۱......یعنی اگر فروض دونوع کے باہم مل جاویں تو اس کا حکم مرقوم ہوتا ہے۔

۲......کل فروض نوع ثانی کا ثمن کے ساتھ جمع ہونا مطابق ہمارے مذہب کے اس کی کوئی صورت متصور نہیں ہوتی ہے۔

وَاعْلَمْ اِلٰی عَشَرَۃٍ تَعُوْلُ　۴　وَتْرًا وَّ شَفْعًا سِتَّۃٌ مَعْمُوْلُ
وَ اِنَّہٗ وَ تْرًا یَّعُوْلُ اثْنَا عَشَرُ　۵　اِلَی الَّذِیْ یُقَالُ سَبْعَۃ عَشَرُ
وَاعْلَمْ بِاَنَّ عَوْلَ ضِعْفِ اثْنَیْ عَشَرْ　۶　جَزْمًا اِلٰی سَبْعٍ وَّ عِشْرِیْنَ ظَھَرُ
وَاِنَّہٗ فِیْ مَسْئَلَۃٍ سَنِیَّہْ　۷　مَقُوْلَۃٍ یَّا صَاحِ مِنْبَرِیَّہْ

یہ باب ہے بیان میں عول کے

(۱)......اگرمخرج تنگ ہوئے حصہ سے پس زیادہ کرتو،اس مخرج پرازروئے عول کےاس کی بعض کسرکوکامل کرے گا تو۔[۱]

(۲)......اور بلاخفامخرج جودو ہے،اورتین ہے عول نہیں ہوتا ہے۔

(۳)......اورکسی جگہ عول نہیں ہوتا ہے آٹھ،اورمثل اس کے ظاہراًچار ہے۔

(۴)......اورجان تو دس تک عول ہوتا ہے، چھ کا جومعمول ہے بحالت طاق اور جفت۔

(۵)......اور بلاشک بحالت طاق عول ہوتا ہے بارہ کا،سترہ تک جولوگوں میں مشہور ہے۔

(۶)......اورجان تو کہ بلاشک عول چوبیس کا،ستائیس تک ظاہرہوا ہے۔

(۷)......اور بلاشک یہ عول اے صاحب میرے اس مسئلۂ روشن میں ہے، جومشہورمنبریہ ہے۔

بَابٌ فِیْ مَعْرِفَۃِ التَّمَاثُلِ وَالتَّدَاخُلِ وَالتَّوَافُقِ وَالتَّبَایُنِ

اَقُوْلُ قَوْلاً مُّسْتَقِیْمًا فِی النِّسَب　۱　فَاِنَّ عِلْمَھَا عَلَیْکَ قَدْ وَجَبْ

---

[۱]......یعنی اگراعدادمخرج کے کل حصہ کے لیے مکتفی نہ ہوئیں تو ضرور ہے کہ اس مخرج کے کسی جزء کومثلاً سدس یا ثلث وغیرہ کواس مخرج پرزائدکیا جاوے اس طورسے کہ کل حصے کے لیے مخرج مزید فیہ کافی ہوجاوے۔

فَنِسَبٌ فِیْ عَدَدَیْنِ اَرْبَعُ	۲	وَ اِنْ تَکُنْ تَشُکُّ فِیْهِ فَاسْمَعُ
فَاِنْ هُمَا تَسَاوَیَا فَیُفْهَمُ	۳	بَیْنَهُمَا تَمَاثُلٌ یَا ذَا الْکَرَمُ
ثُمَّ اِذَا اَفْنٰی صَغِیْرٌ اَکْبَرُ	۴	فَفِیْهِمَا تَدَاخُلٌ یُّصَوَّرُ
وَاِنْ یَّعُدَّ ثَالِثٌ اِیَّاهُمَا	۵	فَفِیْهِمَا تَوَافُقٌ تَحَتَّمَا
ثُمَّ اِذَا لَمْ یَکُ کُلٌّ مَا ذُکِرُ	۶	فَفِیْهِمَا تَبَایُنٌ قَدِ اعْتُبِرُ
وَ اطْرَحْ بِقَدْرِ اَصْغَرٍ مِّنْ اَکْبَرُ	۷	فِیْ مَرَّةٍ اَوْ فِیْ مِرَارٍ بِالنَّظَرُ
فَاِنْ هُمَا فِیْ وَاحِدٍ تَوَاطَأٰ	۸	فَفِیْهِمَا تَبَایُنٌ قَدْ طَرَأٰ
وَاِنْ هُمَا فِیْ عَدَدٍ قَدْ وَقَفَا	۹	فَفِیْهِمَا تَوَافُقٌ تَعَلَّقَا
وَاعْلَمْ بِهٖ اِمْتَازَ مِنَ التَّفَارُقُ	۱۰	یَا صَاحِبَ الْمَحَاسِنِ التَّوَافُقُ

یہ باب ہے معرفت نسبت تماثل اور تداخل اور توافق اور تباین میں

(۱)......کہتا ہوں میں سیدھی بات نسبتوں میں، اس لیے کہ بلاشک ان کا جاننا تیرے پر واجب ہے۔

(۲)......پس نسبت دو عدد میں چار ہیں، اور اگر تو اس میں شک کرتا ہے پس سن لے۔

(۳)......پس اگر دونوں مساوی ہوئیں پس سمجھی جائے گی، ان دونوں میں نسبت تماثل کی اے بزرگ۔[۱]

(۴)......پھر جب چھوٹا عدد بڑے کو فنا کرے، [۲] پس ان دونوں میں نسبت تداخل کی تصور کی جائے گی۔

---

[۱]......مثلاً تین اور تین دونوں برابر ہیں۔

[۲]......مثلاً تین اور چھ کہ تین کو چھ میں سے دو مرتبہ ساقط کرتے ہیں تو چھ بالکل فنا ہو جاتا ہے، اسی طرح جیسے نو سے تین کو تین مرتبہ ساقط کرتے ہیں تو نو بالکل فنا ہو جاتا ہے۔

(۵)......اور اگر تیسرا عدد فنا کرے دونوں کو،[۱] پس دونوں میں نسبت توافق کی ہے وجوباً۔

(۶)......پھر جب نہ ہوئے کل مذکور بات، پس بلا شک دونوں میں نسبت تباین کی اعتبار کی جاوے گی۔[۲]

(۷)......اور ساقط کر تو از روئے نظر کے بقدر چھوٹے عدد کے بڑے سے، ایک مرتبہ یا متعدد مرتبہ میں۔[۳]

(۸)......پس اگر دونوں ایک پر متفق ہوئے ہیں، پس دونوں میں نسبت تباین کی عارض

---

[۱]......یعنی اگر چھوٹا عدد بڑے کو نہ فنا کرے، بلکہ دونوں کو ایک تیسرا عدد فنا کرتا ہے، تو دونوں میں نسبت تداخل کی ہوگی، مثلاً چھ اور آٹھ کہ چھ آٹھ کو کسی حالت میں نہیں فنا کرسکتا ہے، لیکن تیسرا عدد جو دو ہے وہ دونوں کو فنا کر دیتا ہے، اس لئے کہ چھ سے دو کو تین دفعہ ساقط کرنے سے چھ فنا ہو جاتا ہے، اور آٹھ میں سے چار دفعہ دو کو گرانے سے وہ بھی فنا ہو جاتا ہے۔

[۲]......یعنی اگر دونوں عدد برابر نہ ہوئیں اور نہ چھوٹا بڑے کو فنا کر سکے اور نہ تیسرا دونوں کو فنا کر سکے تو دونوں عدد میں نسبت تباین کی ہوگی، مثلاً تین اور چار کہ دونوں مساوی بھی نہیں ہیں اور نہ تین چار کو فنا کرسکتا ہے اور نہ دونوں کو تیسرا فنا کرسکتا ہے۔

[۳]...... چونکہ توافق اور تباین میں تمیز کرنا فی الجملہ مشکل تھا، لہٰذا اس کا یہاں دستور بیان کیا جاتا ہے کہ چھوٹے عدد کو بڑے عدد میں سے دونوں طرف سے ایک مرتبہ یا متعدد مرتبہ ساقط کیا جاوے، اخیر میں اگر دونوں کا اتفاق ایک پر جو محققین کے نزدیک عدد نہیں ہو جاوے گا تو معلوم کیا جاوے گا کہ دونوں میں نسبت تباین کی ہے، اور اگر دونوں کا اتفاق دو یا اس کے مافوق کسی عدد میں ہو جاوے گا تو یقین کیا جاوے گا کہ دونوں میں نسبت توافق کی ہے، مثلاً تین اور چار کہ تین کو چار میں سے ایک مرتبہ ساقط کیا جاوے تو باقی رہے گا ایک، اور ایک کو جو تین سے دو مرتبہ ساقط کیا جاوے تو بھی باقی رہے گا ایک، تو معلوم ہوا کہ دونوں میں تباین ہے، اور اٹھارہ اور آٹھ کہ آٹھ کو اٹھارہ میں سے دو دفعہ ساقط کیا جاوے تو باقی رہیں گے دو، اور دو کو آٹھ میں سے تین دفعہ ساقط کیا جاوے تو بھی باقی رہیں گے دو، تو معلوم ہوا کہ دونوں میں نسبت توافق کی ہے۔

ہوگی۔

(۹)......اور اگر دونوں کسی عدد پر ٹھہر جاویں، پس دونوں میں نسبت توافق کی متعلق ہوگی۔

(۱۰)......اور جان تو بذریعہ اس دستور کے ممتاز ہوئی تباین سے، نسبت توافق کی اے بہت خوبی والے۔

بَابٌ فِی تَصْحِیْحِ مَسَائِلِ الْفُرُوْضِ

اِنَّا نُجِیْلُ الطَّرْفَ فِی التَّصْحِیْحِ ۱ فَـاِنَّـهُ اَجْـدَرُ بِـالتَّـنْـقِیْحِ

وَکَـانَتِ الْاُصُوْلُ فِیْهِ سَبْعَهُ ۲ فَاحْفَظْ فَحِفْظُهَا سَیُجْدِیْ نَفْعَهُ

فَاعْلَمْ اِذَا السِّهَامُ طُرًّا تَنْقَسِمْ ۳ عَلٰی ذَوِیْ الْمِیْرَاثِ فَاقْسِمْ فِیْهِمْ

وَاِنْ تَکُنْ عَلٰی فَرِیْقٍ انْفَرَدْ ۴ سِهَـامُهُـمْ مَـکْسُـوْرَةً اِذَا تُعَدْ

فَـلَـوْ تَـرٰی تَـوَافُـقًـا بَیْنَهُمَا ۵ فَـخُذْ مِنَ الرُّؤُوْسِ وِفْقًا مُعْلَمَا

فَاضْرِبْهُ فِیْ مَسْئَلَةٍ یَا ذَا النَّظْرْ ۶ اَوْ عَـوْلِهَـا لَـوْ کَـانَ فِیْهَا یَظْهَرْ

وَلَـوْ تَـرٰی تَـفَـارُقًـا بَیْـنَـهُمَا ۷ فَـاضْـرِبْ رُؤُسًـا کُـلَّهَا تَحَتُّمَا

فِیْ اَصْلِهَا اَوْ عَوْلِهَا لَوْ عَائِلَهْ ۸ وَلَـمْ تَـکُـنْ فِیْـمَـا ذَکَرْنَا غَائِلَهْ

وَاِنْ تَـکُـنْ عَلٰی فَرِیْقٍ اَکْثَرْ ۹ سِهَـــامُهُـــمْ قَــاطِبَةً تَـکَسَّـــرْ

فَـخُـذْ فَرِیْقًا مِّنْهُمْ فَحَسْبُ ۱۰ وَاضْرِبْ رُؤُوْسَهُمْ یُعْنِکَ الرَّبُّ

فِیْ اَصْلِهَا اَوْ عَوْلِهَا لَوْ عَائِلَهْ ۱۱ وَاحْکُمْ عَلٰی نَفْسِکَ اَنْ تُزَاوِلَهْ

هٰـذَا اِذَا بَیْـنَهُـمْ تَـمَـــاثُلْ ۱۲ وَلَــوْ یُــرٰی بَیْــنَهُـمْ تَـدَاخُـلْ

فَاضْرِبْ فَرِیْقًا اَکْثَرًا فِی الْعَدَدْ ۱۳ فِـیْ اَصْـلِهَـا اَوْ عَـوْلِهَـا لَاتُبْعِدْ

وَ بَیْــنَهُـــمْ تَـوَافُـقٌ اِذَافُهِـمْ ۱۴ فَـخُـذ مِنَ الْفَرِیْقِ وِفْقًا قَدْ عُلِمْ

فَاضْرِبْهُ فِیْ کُلِّ فَرِیْقٍ ثَانِیْ ۱۵ ثُمَّ احْفَظِ الْحَاصِلَ بِالْاِذْعَانِ

وَاضْرِبْهُ فِیْ وِفْقِ فَرِیْقٍ ثَالِثُ ۱۶ لَوْ وَافَقَ الثَّالِثَ اِذْ تُبَاحِثُ

وَاِنْ یَّکُنْ تَبَایُنٌ بَیْنَهُمَا ۱۷ فَاضْرِبْهُ فِیْ جَمِیْعِهٖ تَحَتُّمًا

ثُمَّ اضْرِبِ الْحَاصِلَ یَا اَخَا الْکَرَمْ ۱۸ فِیْ مَسْأَلَةٍ اَوْ عَوْلِهَا اِذَا اخْتَتَمْ

وَ بَیْنَهُمْ تَبَایُنٌ اِذَا ظَهَرْ ۱۹ فَاضْرِبْ فَرِیْقًا اَوَّلاً فِیْ اٰخَرْ

ثُمَّ اضْرِبِ الْحَاصِلَ بِالذُّکَاءِ ۲۰ فِیْ ثَالِثٍ یَا صَاحِبَ الْاِفْتَاءِ

ثُمَّ اضْرِبِ الْحَاصِلَ یَا اَخَا النُّهٰی ۲۱ فِیْ مَسْأَلَةٍ اَوْ عَوْلِهَا اِذَا انْتَهٰی

فَحَاصِلُ الضَّرْبِ یُرٰی تَصْحِیْحًا ۲۲ فِیْ کُلِّ صُوْرَةٍ مَّضٰی تَصْرِیْحًا

الْاٰنَ تَمَّ الْقَوْلُ فِیْ التَّصْحِیْحِ ۲۳ وَاللّٰهُ اَدْرٰی السِّرِّ وَالصَّرِیْحِ

یہ باب ہے تصحیح مسائل فروض کے بیان میں

(۱)......ہم جولانی دیتے ہیں نظر کو تصحیح میں، اس لئے کہ یہ لائق تحقیق ہے۔

(۲)......اور کل اصول اس میں سات ہیں، پس یاد رکھ ان کو، پس یاد کرنا اس کا فائدہ دیوے گا۔[۱]

(۳)......پس جان لے جب کل سہام تقسیم ہو جاویں، وارثوں پر پس تقسیم کردے ان میں ان کو۔[۲]

---

[۱]......یعنی در باب تصحیح کل سات اصول ہیں، تین ان میں سے متعلق ہیں رؤس وارثین سے جب ان کا لحاظ سہام کے ساتھ کیا جاوے، اور چار ان میں سے متعلق ہیں رؤس ایک فریق سے جب ان کا لحاظ دوسرے فریق کے رؤس کے ساتھ کیا جاوے۔

[۲]......یعنی ان تین اصول میں سے پہلا اصل یہ ہے کہ اگر سہام کل وارثوں پر بلا کسر تقسیم ہو جاویں تو رؤس کو مسئلہ میں ضرب دینے کی حاجت نہیں ہے، بلکہ سہام بلا ضرب رؤس پر تقسیم کئے جاویں۔

(۴)......اور اگر اوپر ایک ہی فریق کے، سہام ان کے جب شمار کئے جاویں ٹوٹتے ہوئیں۔

(۵)......پس اگر توافق دیکھے تو درمیان افراد فریق اور سہام کے، پس لے تو رؤوس فریق سے وفق کو جو نشان کیا گیا ہوئے۔[۱]

(۶)......پس ضرب دے تو اس کو اے صاحب نظر مسئلہ میں، یا اس کے عول میں اگر عول اس میں ظاہر ہوئے۔

(۷)......اور اگر تباین کو دونوں میں دیکھے تو، پس ضرب دے تو کل رؤوس کو وجوباً۔[۲]

(۸)......اصل مسئلہ میں یا اس کے عول میں اگر مسئلہ عائلہ ہوئے، اور نہیں ہے جو ذکر کیا ہم نے اس میں برائی۔

(۹)......اور اگر متعدد فریق پر، کل ان کے سہام ٹوٹتے ہوئیں۔[۳]

(۱۰)......پس ان میں سے صرف ایک فریق کو لے تو، اور ضرب دے تو اس کے سہام کو مدد دیوے گا تجھ کو پروردگار۔

(۱۱)......اصل مسئلہ میں یا اس کے عول میں اگر وہ عائلہ ہوئے، اور حکم کر تو اپنے نفس کو کہ

---

[۱]......یعنی تین اصل میں سے دوسرا اصل یہ ہے کہ اگر منجملہ وارثین صرف ایک ہی فریق پر سہام بلا کسر تقسیم نہ ہوئیں تو دیکھا جاوے گا، اگر سہام مذکورہ اور فریق مذکور کے رؤس میں نسبت توافق کی ہے تو رؤوس مذکورہ کے وفق کو لے کر اصل مسئلہ یا اس کے عول میں ضرب دیا جاوے۔

[۲]......یعنی تین اصل میں سے تیسرا اصل یہ ہے کہ اگر رؤوس فریق اور سہام میں نسبت تباین کی ہووے تو کل رؤوس کو اصل مسئلہ میں یا اس کے عول میں ضرب دیا جاویں، حاصل ضرب تصحیح مسئلہ کی قرار دی جائے گی۔

[۳]......اصول اربعہ میں اول اصل یہ ہے کہ اگر سہام متعدد فریق پر ٹوٹتے ہوں، پس دیکھا جاوے گا اگر مابین رؤوس ان فریق کے نسبت تماثل کی ہے تو ضرب ایک ہی فریق کے رؤوس کو لے کر اصل مسئلہ یا عول مسئلہ میں ضرب دیئے جاویں گے، پس حاصل ضرب تصحیح قرار دی جاوے گی۔

مزاولت رکھے اس بات کی۔

(۱۲)...... یہ اُس وقت ہے کہ درمیان ان کے تماثل ہوئے، اور اگر ان میں تداخل دیکھا جاوے۔[۱]

(۱۳)......پس ضرب دے تو اس فریق کو جو اکثر ہو عدد میں، اصل مسأ لہ میں یا اس کے عول میں بعید نہ کرے گا تو۔

(۱۴)......اور جب ان فریقوں میں توافق تصور کیا جاوے، [۲] پس لے تو فریق واحد سے وفق کو جو معلوم ہو۔

(۱۵)......پس ضرب دے تو اس کو کل عدد فریق ثانی میں، پھر اعتقاد سے یاد رکھ تو حاصل ضرب کو۔

(۱۶)......اور ضرب دے اس کو فریق ثالث کے وفق میں، اگر بوقت بحث حاصل ضرب موافق ہوئے فریق ثالث کو۔

---

[۱]......یعنی اصول اربعہ میں سے دوسرا اصل یہ ہے کہ اگر مابین ان فریق کے رؤوس کے نسبت تداخل کی ہو تو جس فریق کے رؤوس شمار میں زیادہ ہوئیں ان کو لے کر اصل مسئلہ یا عول میں ضرب دیا جاوے حاصل ضرب تصحیح قرار دی جاوے گی۔

[۲]......یعنی اصول اربعہ میں سے تیسرا اصل یہ ہے کہ اگر مابین ان فریق کے رؤوس کے نسبت توافق کی ہوئے تو ایک فریق کے وفق لے کر کل دوسرے فریق میں ضرب دیا جاوے پھر حاصل ضرب دوسرے اور تیسرے فریق کے رؤوس میں دیکھا جاوے اگر دونوں میں نسبت توافق کی ہوئے تو حاصل کو ان رؤوس کے وفق میں ضرب دیا جاوے اور اگر دونوں میں نسبت تباین کی ہوئے تو کل رؤوس میں ضرب دیا جاوے پھر اس ضرب سے جو حاصل ہوئے اس کی نسبت چوتھے فریق کے ساتھ دیکھی جاوے اور اس کے ساتھ بھی یہی کارروائی کی جاوے جب سلسلہ فریق کا ختم ہو جاوے تو اخیر حاصل ضرب کو اصل مسئلہ میں یا اس کے عول میں ضرب دیا جائے حاصل ضرب تصحیح مسئلہ کی تصور کی جاوے گی۔

(۱۷)......اور اگر تباین ہوئے دونوں میں، پس ضرب دے تو اس کو وجوباً جمیع افراد فریق ثالث میں۔

(۱۸)......پھر ضرب دے تو حاصل کو اے بزرگ، مسئلہ میں یا اس عول میں جب ختم ہوجاوے ضرب۔

(۱۹)......اور جب ان میں تباین ظاہر ہوئے، پس ضرب دے تو اول فریق کو ثانی میں۔[۱]

(۲۰)......پھر ضرب دے تو حاصل کو ذکاوت سے، اے مفتی فریق ثالث میں۔

(۲۱)......پھر ضرب دے تو حاصل ضرب کو اے عاقل، مسئلہ میں یا اس کے عول میں جب ختم ہوئے ضرب۔[۲]

(۲۲)......پس حاصل ضرب تصحیح معلوم کی جاوے گی، کل صورت میں جو گذری ہے صراحۃً۔[۳]

(۲۳)......اب تمام ہوئی بات تصحیح میں، اور اللہ خوب جاننے والا ہے باطن اور ظاہر کا۔

---

[۱]......یعنی اصول اربعہ میں سے چوتھا اصل یہ ہے کہ اگر ان فریق کے رؤوس میں نسبت تباین کی ہوئے تو ایک فریق کے رؤوس کو دوسرے فریق کے رؤوس میں ضرب دیا جاوے، اور جو ضرب سے حاصل ہوئے اس کو تیسرے فریق کے رؤس میں میں ضرب دیا جاوے، اسی طرح سے جب تک کہ سلسلہ فریق کا باقی رہے یہ کارروائی کی جاوے، جب سلسلہ ختم ہوجاوے تو اخیر کا جو حاصل ضرب ہے اس کو لے کر اصل مسئلہ میں یا اس کے عول میں ضرب دیا جاوے، جو حاصل ضرب ہوگا وہی تصحیح مسئلہ کی قرار دی جاوے گی۔

[۲]......یعنی جس وقت کہ فریق ختم ہوجاوے بر تقدیر توافق اور تباین کے تو اخیر حاصل ضرب کو ضرب دیا جاوے مسئلہ یا عول مسئلہ میں۔

[۳]......یعنی ساتوں اصول میں اصل یا عول مسئلہ میں ضرب دینے کے بعد جو حاصل ضرب ہوگا وہی تصحیح قرار دی جاوے گی۔

فَصلٌ فِیْ مَعْرِفَۃِ نَصِیْبِ الْوَارِثِ مِنَ التَّصْحِیْح

اِذا اَرَدْتَ اَسْهُمَ الْفَرِیْقِ ۱ مِنْ عَدَدِ التَّصْحِیْحِ بِالتَّحْقِیْقِ

فَاضْرِبْ سِهَامًا جَرَّهَا فِیْمَا ضُرِبْ ۲ فِیْ مَسْأَلَةٍ اَوْ عَوْلِهَا اِذا یَجِب

فَحَاصِلُ الضَّرْبِ لَهُ النَّصِیْبْ ۳ فَاَعْطِهٖ فَاِنَّهٗ یَطِیْبْ

ثُمَّ اقْسِمِ الْحَاصِلَ یَا اَخَا السَّنَا ۴ عَلٰی رُؤُوْسِهِمْ جَمِیْعًا مُّتْقِنَا

فَخَارِجُ الْقِسْمَةِ حَظُّ وَاحِدٌ ۵ مِنَ الْفَرِیْقِ صَاحِبِ الْفَوَائِدُ

یہ فصل ہے نصیب وارث کو تصحیح سے پہچاننے میں

(۱)...... جب ارادہ کرے تو ایک فریق کے سہام کو، عدد تصحیح سے بذریعہ تحقیق کے۔[۱]

(۲)...... پس ضرب دے تو سہام کو جو حاصل کئے ہیں بیچ اس عدد کے جو مضروب ہے، مسئلہ میں یا اس کے عول میں جب عول واجب ہوئے۔

(۳)...... پس حاصل ضرب اس کا حصہ ہے، پس دے تو اس کو اس لیے کہ وہ بلاشک خوش ہوگا۔

(۴)...... پھر تقسیم کر تو حاصل کو اے روشنی والے، اتقان سے اوپر جمیع رؤوس اس فریق کے۔[۲]

[۱]...... یعنی اگر ارادہ کیا جاوے کہ ہر ایک فریق کو تصحیح مسئلہ سے کس قدر ملے گا تو اس کا دستور یہ ہے کہ ہر ایک فریق کو اصل مسئلہ یا عول مسئلہ سے جس قدر ملا ہے اس کو جو مضروب ہے اصل مسئلہ یا عول مسئلہ میں ضرب دیا جاوے، جو حاصل ضرب ہوگا وہی اس فریق کے سہام قرار دیئے جاویں گے، چونکہ صورت ہٰذا میں فریق بنت کو چار سہام ملے تھے اصل مسئلہ سے، لہٰذا ان چار کو ہم نے ضرب دیا مضروب میں جو تین ہیں، تو حاصل ہوئے بارہ پس بارہ فریق بنت کے سہام قرار دیئے جاویں گے، وقس علیٰ ھٰذا۔

[۲]...... یعنی اگر دریافت کیا جاوے کہ ہر ایک شخص کو فریق میں سے تصحیح سے کس قدر ملے گا؟ تو اس کا

(۵)......پس خارج قسمت ایک شخص کا حصہ ہے، منجملہ فریق کے جو صاحب فوائد ہے۔

فَصْلٌ فِیْ قِسْمَةِ التَّرِكَةِ بَیْنَ الْوَرَثَةِ

لَوْ بَیْنَ تَصْحِیْحٍ وَّبَیْنَ تَرِكَهْ ۱ تَبَایُنٌ عَرَّفْتُهُ لِتُدْرِكَهْ

فَاضْرِبْ سِهَامَ وَارِثٍ فِیْهَا بِجِدْ ۲ فَاقْسِمْ عَلَى التَّصْحِیْحِ مَا مِنْهُ اسْتَفِدْ

وَلَوْ بَدٰی تَوَافُقٌ بَیْنَهُمَا ۳ فَاضْرِبْ سِهَامَ وَارِثٍ تَحَتُّمَا

فِیْ وِفْقِهَا ثُمَّ اقْسِمِ الْحَاصِلَ مِنْ ۴ ضَرْبٍ عَلٰی وِفْقٍ لِتَصْحِیْحٍ فُطِنْ

فَخَارِجٌ فِیْ صُوْرَتَیْنِ قِسْمَهْ ۵ نَصِیْبُهُ الْمُتَاحُ یَا ذَا الْهِمَّهْ

وَالْكَسْرُ فِیْ تَرِكَةٍ اِذَا حَصَلْ ۶ فَاجْعَلْهُمَا مِنْ جِنْسِهٖ بِلَا خَلَلْ

فَاعْمَلْ كَمَا عَلِمْتَ مِنْ تَفْصِیْلٖ ۷ وَثَمَّ لَا یُعَادُ لِلتَّطْوِیْلٖ

وَیَسْتَوِی الْوَاحِدُ وَالْفَرِیْقْ ۸ فِیْهِ كَذَا اَنْبَئَنَا التَّحْقِیْقْ

یہ فصل ہے وارثوں میں تقسیم ترکہ کے بیان میں

(۱)......اگر درمیان تصحیح اور ترکہ کے، تباین ہوئے [۱] وہ تباین کہ جس کی تعریف کی میں نے

قانون یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جو سہام کہ فریق کو ملے ہیں وہ اس فریق کے رؤس پر تقسیم کئے جاویں اس سے، پس جو حاصل قسمت ہوگا وہی اس شخص کا حصہ قرار دیا جائے گا، مثلاً صورت مذکورہ میں فریق بنت کو تصحیح سے بارہ ملے تھے جب وہ ان کے رؤس پر جو تین ہیں تقسیم کئے جاویں گے تو خارج قسمت تین ہوں گے، پس تین ہر ایک بنت کا حصہ تصور کیا جاوے گا۔

[۱]......یعنی اگر معلوم کیا جاوے کہ ہر ایک وارث کو خواہ فریق ہوئے خواہ واحد ترکہ میت سے کس قدر ملے گا۔ تو اس کا دستور یہ ہے کہ پہلے دیکھا جاوے گا کہ ترکہ اور تصحیح میں کونسی نسبت ہے اگر دونوں میں نسبت تماثل کی ہوگی تو تکلف ضرب وتقسیم کی حاجت نہیں ہے اس لیے کہ جس قدر راس کو تصحیح سے ملا تھا اسی قدر حصہ ترکہ سے اس کے لیے تصور کیا جاوے گا اور اگر تصحیح اور ترکہ میں نسبت تباین کی ہوئے تو ہر ایک وارث کے سہام کو جو تصحیح سے ملے ہیں کل ترکہ میں ضرب دیے جاویں پھر حاصل ضرب کو کل تصحیح پر تقسیم کیا

تیرے ادراک کے لئے۔

(۲)……پس ضرب دے کوشش سے سہام وارث کو ترکہ میں، پس تقسیم کر کل تصحیح پر حاصل ضرب کو۔

(۳)……اگر توافق ظاہر ہوئے دونوں میں، پس ضرب دے تو وجوباً سہام وارث کو۔

(۴)……وفق ترکہ میں پھر تقسیم کر حاصل ضرب کو، وفق تصحیح پر جو معہود ہے۔

(۵)……پس خارج قسمت دونوں صورت میں، اے صاحب ہمت وارث کا حصہٗ مقدر ہے۔

(۶)……اور جب ترکہ میں کسر حاصل ہوئے، پس بناوے تو دونوں کو بلا خلل جنس کسر سے۔[۱]

(۷)……پس عمل کر مطابق تفصیل معلوم کے، اور یہاں وہ تفصیل نہیں اعادہ کی جاتی ہے

جاوے پس خارج قسمت ہر ایک وارث کا حصہ ترکہ سے تصور کیا جاوے گا۔ اور اگر تصحیح اور ترکہ میں نسبت توافق کی ہوئے تو ہر ایک وارث کے سہام کو وفق ترکہ میں ضرب دیے جاویں پھر حاصل ضرب کو وفق تصحیح پر تقسیم کیا جاوے پس خارج قسمت ہر ایک وارث کا حصہ قرار دیا جاوے گا۔

[۱]……یعنی اگر کسر ترکہ میں واقع ہوئے تو تصحیح اور ترکہ کو جنس اس کسر سے بناویں۔ اور دونوں کو جنس کسر بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ ترکہ میں سے جو صحیح ہے اس کو کسر کے مخرج میں ضرب دیا جاوے، پھر ضرب سے جو حاصل ہوئے اس پر وہ کسر زیادہ کی جاوے، یہ بمنزلہ ترکہ کے تصور کیا جائے گا، اور جو تصحیح ہے اس کو بھی مخرج مذکور میں ضرب دیا جاوے، حاصل ضرب بمنزلہ تصحیح کے قرار دیا جاوے گا، پھر بدستور سابق عمل کیا جاوے، مثلاً صورت مذکورہ میں ترکہ اگر سوا پچیس روپیہ فرض کئے جاویں تو پہلے پچیس کو ربع کے مخرج میں جو چار ہے ضرب دیا جاوے تو حاصل ضرب سو ہوئے اس پر ایک زائد کیا گیا، پھر تصحیح جو آٹھ ہے اس کو بھی چار میں ضرب دیا جاوے، حاصل ضرب چوبیس ہوں گے، پس ایک سو ایک بمنزلہ ترکہ کے قرار دیئے جاویں گے، اور چوبیس بمنزلہ تصحیح کے۔

بسبب تطویل کے۔ ۱

(۸)......اور واحد اور فریق برابر ہیں، اس حکم میں ایسی ہی تحقیق نے ہم کو خبر دی ہے۔ ۲

فَصۡلٌ فِیۡ قِسۡمَةِ التَّرِکَةِ بَیۡنَ الۡغُرَمَاءِ

اِعۡلَمۡ بِاَنَّ دَیۡنَ کُلِّ وَاحِدٗ ۱ کَاَسُهُمِ الۡوَارِثِ ذِیۡ الۡفَوَائِدُ

وَجُمۡلَةُ الدُّیُوۡنِ کَالتَّصۡحِیۡحِ ۲ یَاصَاحِبَ التَّحۡقِیۡقِ وَالتَّنۡقِیۡحِ

فَاقۡسِمۡ هِنا تَرِکَةً یَا ذَا الۡحِکَمۡ ۳ کَمَا قَرَعۡنَا السَّمۡعَ قَبۡلُ فَافۡهَمۡ

(۱)......جان تو بلاشک دین ہر ایک شخص کا، مثل سہام وارث صاحب فوائد کے ہے۔

(۲)......اور مجموعۂ دین مثل تصحیح کے ہے، اے صاحب تحقیق اور تنقیح۔

(۳)......پس اے صاحب حکم یہاں تقسیم کر ترکہ کو، جیسا کہ گوشزد کیا ہم نے سابق میں پس سمجھ لے۔

فَصۡلٌ فِیۡ التَّخَارُجِ

اِطۡرَحۡ سِهَامَ صَالِحِ اِذا صَلَحۡ ۱ عَلٰی بِضَاعَةٍ مِّنَ الۡمُصَحَّحۡ

ثُمَّ اقۡسِمِ الۡبَاقِیَ مِمَّا قدۡ وَزَرۡ ۲ عَلٰی سِهَامِ الۡبَاقِ حَسۡبَمَا اسۡتَقَرۡ

۱......یعنی جس طور سے ترکہ ہر ایک وارث کے سہام پر تقسیم کیا جاتا ہے، اسی طور سے یہاں بھی ترکۂ مفروض ہر ایک وارث کے سہام پر تقسیم کیا جاوے گا۔

اگر ترکہ کل دین کے ادا کے لئے کافی ہو جاوے تو ہر ایک دائن اپنا دین ترکہ سے بہ تمامہ حاصل کرے گا، اور اگر ترکہ کل دین کے ادا کے لئے مکتفی نہ ہوئے تو اس وقت جو ترکہ دیون پر تقسیم کیا جاتا ہے اس کا دستور یہ ہے کہ کل دین کو جمع کر کے مجموعۂ دین بمنزلہ تصحیح کے قرار دیا جاوے گا، اور ہر ایک شخص کا دین بمنزلہ سہام کے تصور کیا جاوے گا، پھر ان سہام پر ترکہ بدستور سابق تقسیم کیا جاوے گا۔

۲......یعنی واحد اور فریق تقسیم ترکہ میں مساوی ہیں دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔

یہ فصل ہے تخارج کے بیان میں

(۱)......ساقط کر صلح کرنے والے کے سہام کو تصحیح سے، جب اس نے کسی سرمایہ پر صلح کی ہوئے۔[۱]

(۲)......پھر تقسیم کر باقی ترکہ کو، باقی وارث کے سہام پر مطابق قانون گذشتہ کے۔

بَابٌ فِی الرَّدِّ

اَقُوْلُ قَوْلاً فَاصِلاً فِی الرَّدِّ ۱ فَاسْمَعْ فَرُبَّمَا تَرَاہُ یُجْدِیْ

فَالرَّدُّ رَدُّفَاضِلٍ عَنْ فَرْضٍ ۲ عَلٰی ذَوِی الْفُرُوْضِ عِنْدَ الْفَرْضِیْ

اِذْ مُسْتَحِقُّ ذٰلِکَ لَمْ یُوْجَدُ ۳ لٰکِنْ عَلَی الزَّوْجَیْنِ مِنْھُمْ لَنْ یُّرَدْ

ثُمَّ اُصُوْلُ الرَّدِّ کَانَتْ اَرْبَعَہْ ۴ فَاحْفَظْ فَفِی الْمِیْرَاثِ تُبْدِیْ مَنْفَعَہْ

فَاَھْلُ رَدٍّ اِنْ یَّکُنْ فَحَسْبُ ۵ فَمِنْ رُؤُوْسٍ مَّسْأَلَۃٌ تُرَتَّبُ

ھٰذَا اِذَا جِنْسُھُمْ تَفَرَّدُ ۶ وَاِنْ یَّکُنْ جِنْسُھُمْ تَعَدَّدُ

فَمَسْلَۃٌ کَانَتْ مِنَ السِّھَامِ ۷ کَذَا سَمِعْنَا مِنْ اُوْلِی الْاَحْلَامِ

وَضِدُّھُمْ اَیْضًا بِھِمِ اِنْ یُوْجَدُ ۸ فَجِنْسُھُمْ حِیْنَئِذٍ لَوِ اتَّحَدْ

فَادْفَعُہُ فَرْضًا مِّنْ اَقَلِّ مَخْرَجُ ۹ کَانَ لَہٗ وَ عَنْہُ لَاتَعَوَّجُ

ثُمَّ الَّذِیْ اَبْقَاہُ ذَا لَوْ یَسْتَقِمْ ۱۰ عَلٰی رُؤُسِھِمْ جَمِیْعاً فَاقْسِمْ

وَاِنْ تَرَی الْکَسْرَ عَلَیْھِمْ فَاضْرِبُ ۱۱ رُؤُوْسَھُمْ فِی الْمَخْرَجِ الَّذِیْ کُتِبُ

---

[۱]......یعنی اگر کسی وارث نے کسی معین چیز کو ترکہ سے لے کر ترکہ سے ہاتھ اٹھا لیا تو باقی ترکہ کو اس طور سے تقسیم کیا جاوے گا کہ پہلے مع شمول صلح کنندہ کے تصحیح مسئلہ کی کی جاوے بعدہٗ صلح کنندہ کے سہام تصحیح سے ساقط کیے جاویں پھر باقی ترکہ کو مابقی ورثاء پر تقسیم کیا جاوے بدستور سابق۔

هٰـذَا اِذَا بَيْـنَهُـمَـا تَـفَـارُقْ	۱۲	وَلَـوْ بَـدَا بَيْـنَهُـمَـا تَـوَافُـقْ
فَاضْرِبْ بِفَهْمٍ وِ فُقْهَا فِى الْمَخْرَجْ	۱۳	فَـحَاصِلٌ تَصْحِيْحُهَا بِلَا حَرَجْ
وَجِنْسُهُمْ يَا صَاحِ لَوْ تَكَثَّرْ	۱۴	فَـاقْسِـمْ عَلٰى مَسْلَتِهِمْ مَا قَدْ وَزَرْ
وَاضْرِبْ جَمِيْعَهَا اِذَا لَمْ يَسْتَقِم	۱۵	فِـىْ مَخْرَجِ الْفَرْضِ لِضِدٍّ قَدْ فُهِمْ
فَحَاصِلُ الضَّرْبِ بِغَيْرِ مَيْنِ	۱۶	خُـذْ مَـخْرَجَ الْفُرُوْضِ لِاَهْلَيْنِ
وَاضْرِبْ سِهَامَ الضِّدِّ يَا اَخَا الْكَرَمْ	۱۷	فِـىْ مَسْلَةِ لِاَهْلِ رَدٍّ ارْتَسَمْ
وَاضْرِبْ سِهَامَ اَهْلِ رَدٍّ بِالنَّظَرْ	۱۸	فِى الْبَاقِ مِنْ مَخْرَجِ ضِدٍّ مُّسْتَطَرْ
فَـحَـاصِلُ الضَّرْبِ لَهُمْ سِهَامُ	۱۹	كَـذَا اَفَـادَ ثُـلَّةٌ كِـرَامُ
وَلَـوْ سِهَـامُهُمْ عَلَيْهِمْ تَنْكَسِرْ	۲۰	فَـصَحِّحِ الْمَسْلَةَ حَسْبَمَا ذُكِرْ

یہ باب ہے رد کے بیان میں

(۱)......کہتا ہوں میں کلام فاصل رد میں، پس سن لے اس لیے کہ بسا اوقات دیکھے گا تو اسکو کہ فائدہ دیتا ہے۔[۱]

(۲)......پس رد نزدیک بحث کرنے والے فرائض کے لوٹانا ہے، فرض معین سے زائد کا ذوی الفروض پر۔

(۳)......بشرطیکہ مستحق اس کا نہ ہوئے، لیکن ذوی الفروض میں سے زوجین پر نہ رد کیا

[۱]......یعنی جو چیز کہ بعد ادائے حصۂ ذوی الفروض کے بچے اس کو پھر انہیں کی جانب بقدر حقوق کے رد کیا جاوے، بشرطیکہ اس بچے ہوئے کا مستحق جو عصبہ ہے موجود نہ ہوئے، گو متقدمین نے بوجہ انتظام بیت المال کے زوجین مستحق رد نہیں قرار دیئے تھے، مگر متاخرین نے بسبب بد انتظامی بیت المال کے ان کی طرف بھی رد کرنے کو جائز لکھا ہے، اور یہاں جو بحث رد کی لکھی جاتی ہے مطابق مذاہب متقدمین کے ہے۔

جاوے گا۔

(۴)......پھر اصول رد کے چار ہیں، پس یاد رکھ ان کو اس لیے کہ علم میراث میں یہ ظاہر کرتے ہیں نفع کو۔[۱]

(۵)......پس اگر صرف مستحق رد ہی ہیں، پس ان کے رؤس سے مسئلہ مرتب کیا جاوے گا۔

(۶)...... یہ اس وقت ہے کہ ان کی ایک ہی جنس ہوئے، اور اگر ان کی جنس متعدد ہوئے۔[۲]

(۷)......پس مسئلہ سہام سے ہوگا، ایسا ہی سنا ہم نے عقلمندوں سے۔

(۸)......اور زوجین بھی ان کے ساتھ جب ہوئیں، پس اس وقت ان کی جنس اگر ایک ہی ہے۔[۳]

(۹)......پس دے تو زوجین کو حصہ کمتر مخرج سے، جو اس کے لیے ہے اور اس سے کج مت ہو۔

---

[۱]......یعنی رد کے متعلق چار اصول ہیں: اول یہ کہ: ذوی الفروض میں سے صرف جو مستحق رد ہیں وہی موجود ہوئیں، اور مع ان کے زوجین جو غیر مستحق رد ہیں وہ نہ ہوئیں، تو مسئلہ انہیں کے رؤس سے ترتیب دیا جاوے گا بشرطیکہ مستحق رد ایک ہی جنس کے ہوئیں۔

[۲]......دوسرا اصل یہ ہے کہ صرف مستحق رد ہی موجود ہوئیں مگر دو یا تین جنس کے ہوئیں، تو اس صورت میں مسئلہ انہیں کے سہام سے قرار دیا جاوے گا۔

[۳]......تیسرا اصل یہ ہے کہ اگر اہل رد مع ان کے ضد کے جو زوجین ہیں موجود ہوئیں تو بشرط اتحاد جنس کے اس طور سے عمل کیا جاوے گا کہ پہلے زوجین کو ان کے فرض کے اقل مخرج سے حصہ دیا جاوے، اور جو باقی ہوئے اس مخرج سے وہ اگر اہل رد پر بلا کسر تقسیم ہو جاوے تو ان پر تقسیم کیا جاوے، اور اگر باقی اہل رد پر تقسیم بلا کسر نہ ہوئے، پھر اگر باقی میں اور اہل رد کے رؤس میں نسبت تباین کی ہوئے تو کل رؤس کو لے کر زوجین کے مخرج فرض میں ضرب دیا جاوے، حاصل ضرب تصحیح مسأ لہ کی قرار دی جاوے گی۔ اور اگر باقی میں اور اہل رد کے رؤس میں نسبت توافق کی ہوئے تو رؤس کے وفق کو لے کر مخرج غیر اہل رد میں ضرب دیا جاوے حاصل ضرب تصحیح مسأ لہ کی قرار دی جاوے گی۔

(۱۰)......پھر جو سہام کہ زوجین نے باقی چھوڑے ہیں وہ اگر برابر ہیں، اہل رد کے کل رؤس پر پس تقسیم کردے تو ان پر۔

(۱۱)......اور اگر کسر دیکھے تو ان پر پس ضرب دے، اہل رد کے رؤس کو مخرج مرقوم میں۔

(۱۲)...... یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں میں تباین ہوئے، ورا گر دونوں میں توافق ظاہر ہوئے۔

(۱۳)......پس ضرب دے سمجھ سے وفق رؤس کو مخرج میں، پس بلا حرج حاصل ضرب دونوں صورتوں میں تصحیح مسأ لہ کی ہے۔

(۱۴)......اور اے صاحب اگر جنس اہل رد کی متکثر ہوئے[۱] پس تقسیم کر اہل رد کے مسالہ پر زوجین نے جو باقی چھوڑا ہے۔

(۱۵)......اور جب مابقی مستقیم ہوئے مسأ لہ پر ضرب دے جمیع مسأ لہ اہل رد کو، ضد مفہوم کے مخرج فرض میں۔

(۱۶)......پس حاصل ضرب کو بلا جھوٹ، بنالے دونوں اہلوں کا فروض مخرج۔

(۱۷)......اور ضرب دے اے بزرگ زوجین کے سہام کو، اہل رد مرقوم کے مسأ لہ میں۔

---

[۱]...... چوتھا اصل یہ ہے کہ اگر مع اہل رد کے غیر اہل رد بھی ہوئیں، اور اہل رد دو جنس کے ہوئیں تو پہلے غیر اہل رد کو ان کے مخرج فرض سے حصہ دیا جاوے گا، بعدہ مابقی اہل رد کے مسأ لہ پر تقسیم کیا جاوے گا، اگر مابقی مسأ لہ مذکورہ پر بلا کسر تقسیم ہو جاوے تو ضرب کی کچھ ضرورت نہیں ہے، اور اگر باقی مسأ لہ مذکورہ پر بلا کسر تقسیم نہ ہوئے تو کل مسأ لہ کو مخرج مذکور میں ضرب دیا جاوے، حاصل ضرب اہل رد اور غیر اہل رد دونوں کے فرض کے لئے مخرج تصور کیا جاوے گا، پھر غیر اہل رد کو جو سہام ملے ہیں وہ ضرب دیئے جاویں، اہل رد کے مسأ لہ میں حاصل ضرب غیر اہل رد کا حصہ تصور کیا جاوے گا اور معہود میں ضرب دے جاویں، حاصل ضرب اہل رد کا حصہ قرار دیا جاوے گا۔

(۱۸)......اورضرب دے نظر سے اہل رد کے سہام کو، مخرج زوجین مرقومین کے مخرج سے جو باقی ہے اس میں۔

(۱۹)......پس حاصل ضرب ان کے سہام ہیں، مانند اسی کے فائدہ دیا ایک گروہ بزرگ نے

(۲۰)......اور اگر سہام ان پر ٹوٹ جاویں۔[۱] پس تصحیح مسئلہ کی مطابق قانون مذکور کے کر۔

باب فی المناسخة

قَدْ حَانَ اَنْ نُخِيْلَ فِی الْمُنَاسَخَهْ　۱　قِدَاحَ فِكْرٍ مُّسْتَقِيْمٍ رَاسِخَهْ

لَوْ مَاتَ وَارِثٌ وَّلَمْ تُقَسَّمْ　۲　تَرِكَةُ الْمَيِّتِ يَا اَخَا الْكَرَمْ

فَصَحِّحِ الْمَسْئَلَةَ لِلْمُقَدَّمْ　۳　وَاعْرِفْ سِهَامَ الثَّانِ مِنْهَا وَافْهَمْ

وَبَعْدُ صَحِّحْهَا لَهُ كَمَا ذُكِرْ　۴　فَلَوْ سِهَامُهُ عَلَيْهِ تَنْكَسِرْ

فَاضْرِبْ اَخِیْ جَمِيْعَ ذَا التَّصْحِيْحِ　۵　فِیْ ذٰلِكَ التَّصْحِيْحِ بِالتَّنْقِيْحِ

هٰذَا اِذَا بَيْنَهُمَا مُفَارَقَهْ　۶　وَاِنْ يَّكُنْ بَيْنَهُمَا مُوَافَقَهْ

فَاضْرِبْ بِفَهْمٍ وِّ فُقَهُ فِيْهِ تُصِبْ　۷　فَحَاصِلٌ مَّخْرَجُ ذَيْنِ قَدْ حُسِبْ

ثُمَّ اضْرِبِ الْمَضْرُوْبَ مِنْ دُوْنِ خَلَلْ　۸　فِیْ اَسْهُمٍ لِوُرَثَاءِ الْاَوَّلْ

وَاضْرِبْ سِهَامَ وُرَثَاءِ الثَّانِیْ　۹　فِیْ كُلِّ حَظِّهِ بِلَا كِتْمَانِ

اَوْ وِفْقِهِ لَوْ وَافَقَ التَّصْحِيْحَا　۱۰　وَاعْمَلْ كَذَا بِثَالِثٍ تَنْقِيْحَا

وَاعْمَلْ اِلٰی مَا تَقْتَضِیْ هٰذَا الْعَمَلْ　۱۱　تَكُنْ مُّصِيْبًا فِيْهِ مِنْ دُوْنِ زَلَلْ

وَهٰهُنَا طَرِيْقَةُ الْمُنَاسَخَهْ　۱۲　تَمَّتْ بِعَوْنِ ذِی الْعَطَايَا الشَّامِخَهْ

---

[۱]......یعنی دونوں فریق کے مخرج فروض سے جو سہام کہ وارثوں کو ملے ہیں وہ اگر بعض یا کل فریق پر بلا کسر کے تقسیم نہ ہوسکیں تو تصحیح مسئلہ کی بدستور سابق کی جاوے گی۔

یہ باب ہے مناسخہ کے بیان میں

(۱)...... بلا شک وقت آیا کہ جولانی دین ہم مناسخہ میں، فکر مستوی کے مضبوط تیروں کو۔[ا]

(۲)...... اگر مر جاوے کوئی وارث اور نہ منقسم ہوا ہوئے، اے بزرگ! ہنوز ترکہ میت کا۔

(۳)...... پس تصحیح کر تو مسأ لہ کی پہلے میت کے لئے، اور اس مسئلہ سے ثانی میت کے سہام کو شناخت کر۔

(۴)...... اور بعد اس کے تصحیح مسأ لہ کی کر ثانی میت کے لئے جیسا مذکور ہوا، پس اگر اس کے سہام اس کی تصحیح پر ٹوٹتے ہیں۔

(۵)...... پس ضرب دے بھائی میرے کل اس تصحیح کو، تحقیق سے اس پہلی تصحیح میں۔

[ا]...... یعنی اگر ایک میت کا ترکہ ہنوز تقسیم نہیں ہوا تھا کہ اس کا ایک وارث مر گیا، پھر تیسرا وارث بھی مرا خواہ وہ میت اول کا وارث ہوئے یا ثانی ہی کا، پھر چوتھا مرا، علی ھذا القیاس، تو میت اول کا ترکہ اس کے وارثین پر یا اس کے میت وارث کے وارثوں پر اس طور سے تقسیم کیا جاوے گا کہ پہلے میت اول کے وارثوں کے لئے بدستور سابق تصحیح مسأ لہ کی کی جاوے گی، اس تصحیح سے میت ثانی کو جس قدر سہام ملے ہیں وہ محفوظ رکھے جاویں، پھر میت ثانی کے وارثوں کے لئے تصحیح مسئلہ کی کی جاوے گی، پھر اس تصحیح ثانی میں اور سہام محفوظہ میں دیکھا جاوے گا، اگر سہام محفوظہ تصحیح مذکور پر مستقیم ہو جاویں تو تکلف ضرب وغیرہ کی کچھ حاجت نہیں ہے، اور اگر مستقیم نہ ہوئیں پھر اگر دونوں میں نسبت تباین کی ہوئے تو کل تصحیح ثانی کو کل تصحیح اول میں ضرب دیا جاوے، حاصل ضرب دونوں تصحیح کا مخرج قرار دیا جاوے گا، پھر میت اول کے ہر ایک وارث کے سہام میں تصحیح ثانی ضرب دی جاوے، حاصل ضرب ہر ایک وارث کا حصہ قرار دیا جاوے گا، اور سہام محفوظہ میت ثانی کے ہر ایک وارث کے سہام میں ضرب دیئے جاویں، حاصل ضرب ہر ایک وارث کا حصہ سمجھا جاوے گا،، اور اگر دونوں میں نسبت توافق کی ہوئے تو وفق تصحیح ثانی کو کل تصحیح اول میں ضرب دیا جاوے، حاصل ضرب دونوں کا مخرج قرار دیا جاوے گا، پھر وفق سہام محفوظہ کو میت ثانی کے ہر ایک وارث کے سہام میں ضرب دیا جاوے اور وفق تصحیح ثانی کو میت اول کے ہر ایک وارث کے سہام میں ضرب دیا جاوے حاصل ضرب ہر ایک کا حصہ قرار دیا جاوے گا۔

(۶)...... یہ اس وقت ہے کہ دونوں میں جب تباین ہوئے، اور اگر دونوں میں توافق ہوئے۔

(۷)...... پس ضرب دے سمجھ سے اس تصحیح کے وفق کو اس تصحیح میں صواب کو پہنچے گا، پس حاصل ضرب دونوں تصحیح کا مخرج شمار کیا جاوے گا۔

(۸)...... پھر ضرب دے تو بلا خلل پہلی تصحیح میں جو مضروب ہے اس کو، پہلے میت کے وارثوں کے سہام میں۔

(۹)...... اورضرب دے تو ورثاء میت ثانی کے سہام کو، بلا کتمان میت ثانی کے کل حصہ میں۔

(۱۰)...... یا اس کے وفق میں اگر وہ موافق ہوئے تصحیح ثانی کے، اور اسی طرح سے تنقیح سے تیسرے کے ساتھ عمل کرے[۱]

(۱۱)...... اور کر تو یہ عمل جہاں تک چاہے تو، مصیب ہوگا تو اس میں بلالغزش کے۔

(۱۲)...... اور یہاں طریقہ مناسخہ کا، ختم ہوا ساتھ مدد بزرگ بخششوں کے مالک کے۔

باب فی ذوی الارحام

ذُوْرَحِمٍ يُّقَالُ لِلْقَرِيْبِ ۱ اِنْ لَّمْ يَكُنْ ذَا الْفَرْضِ وَالتَّعْصِيْبِ

وَاِنَّهُ اَرْبَعَةٌ فِى الْعَدِّ ۲ فَاحْفَظْهُ وِجْدَانًا صَحِيْحًا يُّجْدِ

فَاَوَّلُ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ يُنْسَبُ ۳ اِلَى الَّذِىْ قَدْ عَاشَ حِيْنًا فَعَطَبْ

---

[۱]...... یعنی تیسرے میت کے ساتھ بھی یہی کارروائی کی جاوے گی، یعنی مخرج تصحیحین کو بمنزلہ تصحیح اول کے قرار دیا جاوے اور میت ثالث کو بمنزلہ میت ثانی کے فرض کیا جاوے، پھر بدستور سابق عمل کیا جاوے، علی ھذا القیاس۔

وَالثَّانِ مِنْهُمُ الَّذِىْ قَدِ انْتَمٰى ۴ اِلَيْـــهِ مَيّــتٌ فَـنَـا وَعَـدِمَـا

وَثَالِثٌ مَّنْ كَانَ مِنْهُمُ انْتَمٰى ۵ اِلٰى كَـرِيْـمَـىْ وَالِـدَيْـهِ جَزْمَـا

وَرَابِـعٌ مَّـنْ يَـنْـتَمِىْ اِلٰى جَدْ ۶ دَتَيْـهِ اَوْ جَـدَّيْـهِ يَـا اَخَـا الرَّشَدْ

فَهٰــؤُلَاءِ الَّـذِىْ اَدْلٰى بِهِـمْ ۷ سَـمّـى اُلُـوْ شَـرِيْعَةٍ ذَوِىْ رَحِمْ

وَالْاٰنَ نُمْلِىْ بَحْثَهُمْ تَفْصِيْلًا ۸ وَلَا نُـطِـيْـلُ نَـظْـمَــهُ تَـمْثِيْلًا

یہ باب ہے ذوی الارحام کے بیان میں

(۱)......ذورحم کا اطلاق کیا جاتا ہے قریب پر، بشرطیکہ صاحب حصہ اور صاحب عصوبت نہ ہوئے۔

(۲)......اور بلا شک ذورحم شمار میں چار ہیں، پس یاد رکھ اس کو ادراک صحیح سے مفید ہوگا۔

(۳)......پس اول وہ شخص ہے جو ان میں سے منسوب ہوئے [۱] طرف میت کے جو ایک زمانے تک زندہ رہا پس ہلاک ہوگیا۔

(۴)......اور دوسرا ان میں سے وہ ہے جو منسوب ہوا ہے [۲] اس کے جانب میت جو فنا اور معدوم ہوا ہے۔

(۵)......اور تیسرا وہ ہے جو منسوب ہوا ان میں سے [۳] یقیناً بجانب والدین میت کے جو

---

[۱]......جو ذوی الارحام کہ بجانب میت کے منسوب ہیں وہ لڑکی اور پوتی کی اولاد ہے خواہ مذکر ہوئے یا مؤنث، گو کتنے ہی نیچے درجہ کی ہوئے۔

[۲]......جو ذوی الارحام کہ ان کے جانب میت منسوب ہوئے وہ جد فاسد ہے مانند نانا اور نانا کے والد کے، اور جدۂ فاسدہ ہے مانند نانا کی ماں اور اس کی نانی کے، گو یہ سب کتنے ہی اونچے درجے کے ہوئیں۔

[۳]......اور جو ذوی الارحام کہ میت کے والدین کی جانب منتسب ہوئیں وہ عینی اور علاتی اور اخیافی بہن

بزرگ ہیں۔

(۶)......اور اے صاحب ہدایت! چوتھا وہ ہے جو منسوب ہوئے[۱] میت کی دونوں جدہ کی طرف یا اس کے دونوں جد کی جانب۔

(۷)......پس یہ لوگ اور جو کہ بذریعہ ان کے منسوب ہیں بجانب میت[۲] ارباب شریعت نے ان کا نام ذوی الارحام رکھا ہے۔

(۸)......اور اب ہم ان کی بحث تفصیلا املا کرتے ہیں، اور اس کی نظم کو تمثیل سے ہم طول نہ دیں گے۔[۳]

فصل فی الصنف الاول

فِیْ اَوَّلِ الصِّنْفِ یَکُوْنُ اَقْرَبُ ۱ اَوْلٰھُمُ بِالْاِرْثِ یَا اَھْلَ الرُّتَبْ

وَاِنْ تَسَاوَوْا دَرَجًا فَقَدِّمُ ۲ وَلَدَ وَارِثٍ عَلٰی غَیْرٍ فُھِمُ

وَاَنَّہُ مِنْ بَیْنِھِمْ لَوْ عَدِمَا ۳ اَوْکُلُّھُمْ بِوُرَثَاءِ انْتَمٰی

فَلَوْ اُصُوْلٌ صِفَۃً تَوَحَّدُ ۴ اِذْ لُوْحِظَتْ بِاَسْرِھَا یَا ذَا الرَّشَدُ

کی اولاد ہے گو کتنے ہی نیچے درجے کے ہوئیں، خواہ مذکر ہوئیں یا مؤنث، اور عینی اور علاتی اور اخیافی بھائی کی لڑکیاں گو کتنے ہی نیچے ہوئیں، اور اخیافی بھائی کے لڑکے گو کتنے ہی نیچے ہوئیں۔

[۱]......اور جو ذوی الارحام کے منسوب جد صحیح اور جدۂ فاسدہ کی جانب ہیں وہ پھوپھی ہے خواہ عینی ہوئے خواہ علاتی ہوئے خواہ اخیافی اور اخیافی چچا ہے اور ماموں ہے اور خالہ ہے۔

[۲]......یعنی مذکورین اور جو لوگ کہ بذریعہ ان کے میت کے جانب منسوب ہیں ذوی الارحام ہیں اور جو لوگ بذریعہ مذکورین کے میت کی جانب منتسب ہیں وہ وہ ہیں کہ جن کے جانب ہم نے اشارہ کیا ہے، بلفظ: ''گو کتنے ہی نیچے اور اونچے ہوئیں''۔

[۳]......یعنی بخوف تطویل ہر مسئلہ کی مثال نہیں بیان کی جائے گی۔

فَاِنَّ اَبْدَانَ الْفُرُوْعِ تُعْتَبَرُ ۵ بِلَا خِلَافٍ قِسْمَةً يَا ذَا النَّظَرُ

وَلَوْ اُصُوْلٌ صِفَةً تَفَرَّقُ ۶ فَعِبْرَةٌ لَّهَا بِقَوْلٍ مُوْثَقُ

وَاَعْطِ مِيْرَاثَ الْاُصُوْلِ طُرًّا ۷ فُرُوْعَهُمْ بِاَسْرِهَا تَفَكُّرًا

وَاقْسِمْ عَلٰى اَوَّلِ بَطْنٍ ءِ اخْتَلَفْ ۸ لَوِ اخْتِلَافٌ فِىْ بُطُوْنٍ يُّعْرَفُ

فَفَرِّقِ الذُّكُوْرَ مِنْ اِنَاثِ ۹ ثُمَّ الَّذِىْ جَوَوْهُ مِنْ مِيْرَاثِ

قَسِّمْ عَلٰى اَعْلٰى خِلَافٍ يَّظْهَرُ ۱۰ وَمَا بَيْنَ اَوْلَادٍ لَّهُمْ يَا ذَا النَّظَرُ

وَلَوْ تُرِيْدُ قِسْمَةَ الْاَمْوَالِ ۱۱ عَلٰى اُصُوْلٍ يَا اَخَا النَّوَالِ

فَعَدَدُ الْفُرُوْعِ فِيْهَا يُعْتَبَرُ ۱۲ وَصِفَةُ الْاُصُوْلِ لَا تُغَيَّرُ

وَتُوْخَذُ الْجِهَاتُ فِى الْاُصُوْلِ ۱۳ عِنْدَ مُحَمَّدٍ بِلَا نُكُوْلِ

یہ فصل صنف اول کے بیان میں ہے

(۱)......اے صاحب مراتب! صنف اول میں جو میت سے زیادہ قریب ہے، وہ مقدم ہے سب سے حصول میراث میں ہے[۱]

(۲)......اور اگر سب درجوں میں برابر ہوئیں پس مقدم کر، وارث کے بچے کو غیر پر جو

---

[۱]......یعنی بیٹی اور پوتی کی اولاد میں جو قسم اول ہے جو شخص کہ میت سے زیادہ قریب ہے وہ مقدم کیا جائے گا حصول میراث میں ماقبی پر مثلا نواسی' پوتی کی لڑکی پر مقدم کی جائے گی، اور اگر درجے میں سب مساوی ہوئیں تو ان میں جو وارث کا بچہ ہوگا وہ مقدم کیا جائے گا غیر پر، مثلا میت کی پوتی کی لڑکی اس کی نواسی کی پوتی پر باوجود یکہ دونوں درجہ میں مساوی ہیں مقدم کی جاوے گی، اس لئے کہ پوتی صاحب فرض ہے بخلاف نواسی کے، اور اگر باوجود تساوی درجے کے کل کے کل وارث کے بچے نہ ہوئیں مانند میت کے نواسہ کی لڑکی اور نواسی کی لڑکی کے، یا کل کے کل وارث کے بچے ہوئیں مانند نواسے اور نواسی کے تو کل مستحق ارث قرار دیئے جائیں گے، اور تقسیم ترکہ میں صرف ابدان فروع ہی کا اتفاقا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ اصول صفت ذکورۃ اور انوثہ میں مختلف نہ ہوئیں۔

مفہوم ہوئے۔

(۳)......اور بلا شک ولدوارث ان میں اگر معدوم ہوئے، یا سب کے سب بواسطہ وارث کے منسوب ہوئیں۔

(۴)......پس اگر ان کے اصول صفت ذکورہ اور انوثہ میں متفق ہوں، جب کہ وہ اے صاحب ہدایت! بتامہا ملاحظہ کئے جاویں۔

(۵)......پس باتفاق ارباب النظر بلا شک، در باب تقسیم ابدان فروع ہی کا اعتبار کیا جاوے گا۔

(۶)......اور اگر اصول ذکورہ اور انوثہ میں مختلف ہوئیں، [۱] پس بقول قوی اعتبار اصول کا ہے۔

(۷)......اور دے میراث اصول کی بتامہ، فکر سے ان کے کل فروع کو۔

(۸)......اور تقسیم کر اول بطن پر جو مختلف فیہ ہے، اگر اختلاف متعدد بطن میں معلوم ہوئے۔

(۹)......پس الگ کر گروہ مذکر کو گروہ مؤنث سے، پھر جو میراث کہ انہوں نے حاصل کی ہے۔

(۱۰)......تقسیم کر اس کو اعلیٰ خلاف پر جو ظاہر ہوئے، درمیان ان کی اولاد کے اے صاحب نظر۔

(۱۱)......اور اگر ارادہ کرے تو تقسیم مال کا، اصول پر اے صاحب بخشش۔[۲]

---

[۱]......یعنی اگر اصول صفت ذکورہ اور انوثہ میں مختلف ہوئیں تو بقول امام محمد رحمہ اللہ کے جو در باب ذوی الارحام کے مفتی بہ ہے اعتبار اصول ہی کا تقسیم ترکہ میں کیا جائے گا اور فروع کو میراث اصول کی دی جائے گی۔

[۲]......یعنی جب اصول پر ترکہ کو تقسیم کیا جاوے تو اس وقت ان میں اعتبار تعداد فروع کا کیا جاوے اور

(۱۲)......پس عدد فروع کا اصول میں اعتبار کیا جاوے، اور اصول کی صفت ذکورہ اور انوثہ متغیر کی جاوے۔

(۱۳)......اور اصول میں تعدد جہات کو اخذ کیا جاوے، بلا انکار امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ۔[۱]

فصل فی الصنف الثانی

مِنَ الْفَرِيْقِ الثَّانِ اَيْضًا اَقْرَبُ ۱ اَوْلٰهُمْ بِالْاِرْثِ يَا اَخَا الرُّتَبُ

وَاِنْ تَسَاوَوْا دَرَجاً فَالْمُدْلِىْ ۲ بِوَارِثٍ مُرَجَّحٌ فِى النَّيْلِ

وَكُلُّهُمْ بِوَارِثٍ اِنْ يُّدْلُوْا ۳ اَوْ غَيْرِ وَارِثٍ خَلا يَا ذَالْعُلُوْ

وَاتَّفَقَ الَّذِيْنَ يُدْلُوْنَ بِهِمْ ۴ فِىْ جِهَةٍ وَّ صِفَةٍ فَقَسِّمْ

قَطْعاً عَلٰى اَبْدَانِهِمْ يَا ذَاالشَّرَفْ ۵ وَاقْسِمْ عَلٰى اَوَّلِ بَطْنٍ اخْتَلَفْ

اِنِ اخْتِلَافٌ كَانَ بَيْنَهُمْ صِفَهْ ۶ وَاِنْ يَّكُنْ جِهَتُهُمْ مُّخْتَلِفَهْ

فَمَلِّكِ الثُّلُثَ قَرِيْبَ الْاُمِّ ۷ وَضِعْفَهُ قَرِيْبَ وَالِدٍ سُمِى

ثُمَّ الَّذِىْ اَعْطَيْتَ كُلًّا مِنْهُمَا ۸ قَسِّمْهُ فِيْمَا بَيْنَهُمْ تَحَتُّمَا

یہ فصل ہے صنف ثانی کے بیان میں

(۱)......فریق ثانی میں بھی قریب تر میت سے، [۲] سب سے بہتر ہے اے صاحب

اصول کی جو صفت ذکورۃ اور انوثہ ہوئے وہ ان میں بحال رکھی جاوے۔

[۱]......یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اعتبار تعدد جہت قرابت کا اصول میں کیا جاتا ہے۔

[۲]......صنف ثانی جو جد فاسد اور فاسدہ ہیں ان میں سے جو میت سے قرابت میں زیادہ قریب ہوگا وہ مقدم کیا جائے گا حصول میراث میں مابقی سے خواہ اس کی قرابت والد کی جانب سے ہوئے یا والدہ کی جانب سے، پس نانا مقدم کیا جائے گا نانی کے والد پر۔

مراتب حصول ارث میں۔

(۲)......اور اگر سب درجوں میں برابر ہوئیں پس منسوب، بواسطہ وارث کو ترجیح دی جائے کامیابی میں۔[۱]

(۳)......اور اگر سب بذریعہ وارث کے منسوب ہیں، یا سب بذریعہ غیر وارث کے جو خالی ہے اے بزرگ منسوب ہوئیں۔[۲]

(۴)......اور جن کے ذریعہ سے وہ منسوب ہیں، وہ جہت قرابت میں اور ذکورہ اور انوثہ میں متفق ہیں پس تقسیم کر۔

(۵)......قطعا اے بزرگ انہیں کے ابدان پر، [۳] اور تقسیم کر اول بطن پر جس میں

۱......یعنی اگر درجہ میں سب مساوی ہوئیں تو جس شخص کا انتساب بطرف میت کے بواسطہ وارث کے ہوگا وہ مقدم کیا جائے گا غیر پر، پس نانی کا والد مقدم کیا جائے گا نانا کے والد پر، اس لئے کہ نانی وارث ہے بخلاف نانا کے۔

۲......یعنی اگر درجہ میں سب مساوی ہوئیں اور سب کے سب بواسطہ وارث کے منسوب بطرف میت کے ہوئیں، مثلا دادا کی دادی کا باپ اور دادی کی نانی کا باپ، یا سب کے سب بذریعہ غیر وارث کے منسوب ہوئیں، مثلا دادی کا دادا اور دادی کی دادی، اور جن کے ذریعہ سے ان کا انتساب میت کی طرف ہے وہ صفت ذکورۃ اور انوثہ میں متفق ہوئیں، اور نیز قرابت میں متحد ہوئیں یعنی کل باپ کی جانب سے ہوئیں یا ماں کی جانب سے تو اس صورت میں تقسیم ترکہ کی ان کے ابدان پر کی جاوے گی ’’للذکر مثل حظ الانثیین‘‘۔

۳......اور اگر باوجود تساوی درجہ کے وہ لوگ کہ جن کے ذریعہ سے وہ منسوب ہیں صفت ذکورۃ اور انوثہ میں مختلف ہوئیں تو اس صورت میں اس بطن پر جس میں پہلا اختلاف بلحاظ ذکورۃ اور انوثۃ کے واقع ہوئے مال تقسیم کیا جاوے گا، بطور ’’للذکر مثل حظ الانثیین‘‘ کے، پھر مذکر کا ایک طائفہ بنایا جاوے اور مؤنث کا ایک، پھر ہر ایک کی اولاد میں جہاں پہلا اختلاف واقع ہوئے وہاں اس کا حصہ تقسیم کیا جاوے۔

اختلاف ہے۔

(۶)......اگراختلاف ہوان میں تذکیراور تانیث میں، اور اگران کی جہت قرابت مختلف ہے۔[۱]

(۷)......پس قریب ام کو مالک کردے ثلث کا، اور قریب بزرگ والد کو دوثلث کا۔

(۸)......پھر جوکہ دیا تونے ہرایک قریب کو، تقسیم کردے تواس کوان میں وجوباً۔

فصل فی الصنف الثالث

اَحْكَامُ صِنْفٍ ثَالِثٍ كَالْاَوَّلُ ۱ فَاصْنَعْ هِنَا كَمَا بَدٰى فِيْهِ الْعَمَلُ

یہ فصل ہے تیسری صنف کے بیان میں

(۱)......تیسری صنف کے احکام مثل اول صنف کے ہیں، پس عمل کر یہاں جیسا کہ اس میں ظاہر ہو چکا۔[۲]

---

[۱]......اوراگر باوجود تساوی درجہ کے باہم جہت قرابت میں مختلف ہوئیں تو اس صورت میں باپ کی قرابت والوں کو دوثلث جو باپ کا حصہ ہے دیئے جاویں گے، اور ماں کی قرابت والوں کو ایک ثلث جو ماں کا حصہ ہے دیا جاوے گا، پھر جن کو دوثلث ملے ہیں ان میں وہ تقسیم کیا جاوے مطابق اس قانون کے جو اتحاد جہت قرابت میں مرقوم ہوا، علی ھذا القیاس ماں کے قرابت دار میں ایک ثلث تقسیم کیا جاوے۔

[۲]......عموما بہن کی اولاد اور بھائی کی لڑکی اور اخیافی بھائی کے لڑکے جو قسم ثالث سے ہیں ان کا حکم مانند حکم صنف اول کے ہے، پس میت سے قرابت میں جو زیادہ قریب ہوگا وہ غیر پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر قرب اور بعد میں سب برابر ہوئیں تو ولد عصبہ غیر پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر سب کے سب ولد عصبہ ہوئیں یا نہ ہوئیں یا بعض ولد عصبہ ہوئے اور بعض ولد ذوی الفروض ہوئے تو اس صورت میں اصول میں عدد فروع اور جہات کا اعتبار کر کے بھائی اور بہن پر ترکہ تقسیم کیا جاوے گا، پھر ہر ایک فریق کا حصہ ان کے فروع کی جانب نقل کیا جائے گا۔

فصل فی الصنف الرابع

مِنْ رَابِعِ الصِّنْفِ اِذَا تَفَرَّدُ ۱ شَخْصٌ فَيُعْطٰى كُلَّ مَالٍ يُوْجَدُ

ثُمَّ اِذَا مِنْ وَّاحِدٍ تَصَعَّدُ ۲ وَكُلُّهُمْ فِىْ جِهَةٍ تَوَحَّدُ

يُقَدِّمِ الْاَقْوٰى بِلَا مَهَابَهْ ۳ وَاِنْ تَسَاوَوْا قُوَّةَ الْقَرَابَهْ

وَفِيْهِمِ الْمَرْأَةُ وَالْمُذَكَّرُ ۴ فَخُذْ نَصِيْبَ الْاُنْثَيَيْنِ لِلذَّكَرُ

وَاِنْ يَّكُنْ جِهَتُهُمْ مُخْتَلِفَهْ ۵ فَلَغَتِ الْقُوَّةُ يَا اَخَا الصِّفَهْ

ثُلُثٌ يُّعْطٰى قَرِيْبَ الْاُمِّ ۶ وَضِعْفُهُ قَرِيْبَ وَالِدٍ سُمِىْ

ثُمَّ الَّذِىْ اَصَابَ كُلًّا مِّنْهُمَا ۷ يُقْسَمُ فِيْمَا بَيْنَهُمْ تَحَتُّمَا

یہ فصل ہے چوتھی صنف کے بیان میں

(۱)......چوتھی صنف سے جب ایک ہی ہوئے شخص، پس وہ جس قدر پایا جاوے دیا جاوے۔[۱]

(۲)......پھر جب ایک سے زیادہ ہوئے، اور کل جہت قرابت میں ایک ہوئیں۔

(۳)......اس میں بلاخوف قوی کو مقدم کر، اور اگر سب مساوی ہوئیں قوت قرابت میں۔[۲]

---

[۱]......عموماً پھوپھی اور اخیافی چچا اور مطلقاً ماموں اور خالہ جو از قسم رابع ہیں ان میں سے اگر صرف ایک ہی شخص ہوئے تو کل مال کا وہی مستحق ہوگا، اور اگر متعدد ہوئیں اور جہت قرابت میں سب متفق ہوئیں تو جس کی قرابت قوی ہوگی خواہ وہ مذکر ہوئے یا مؤنث اجماعاً وہ ترجیح دیا جائے گا، پس عینی پھوپھی علاتی پر اور علاتی اخیافی پھوپھی اور چچا پر ترجیح دی جائے گی۔

[۲]......یعنی بر تقدیر اتفاق جہت قرابت کے اگر سب قوۃ قرابت میں مساوی ہوئیں تو اس صورت میں تقسیم ترکہ کی بطور "للذکر مثل حظ الانثیین" کے کی جاوے گی، پس اگر پھوپھی اخیافی اور چچا اخیافی ہوں گے تو ترکہ کے تین حصے کر کے دو حصے چچا کو اور ایک پھوپھی کو دیا جاوے گا۔

(۴)......اوران میں مؤنث اور مذکر ہیں، پس مذکر کے لئے دوعورت کا حصہ لے۔

(۵)......اوراگران کی جہت قرابت مختلف ہوئے، پس لغو ہوجائے گی قوت اے صاحب صفت ۔[۱]

(۶)......پس ماں کے قرابت دارکوایک ثلث دیا جاوے، اور بزرگ باپ کے قرابت دارکو دوثلث۔

(۷)......پھر جوحصہ کہ پہنچا ہے ہرایک کوان میں سے، وہ تقسیم کیا جاوے ان میں وجوباً۔

فصل فی اولاد الصنف الرابع

یَا صَاحِ فِیْ اَوْلَادِ صِنْفٍ رَّابِعُ	۱	اَقْـرَبُهُـمْ اَجْـدَرُ بِـالْـمَـنَـافِـعُ
وَاِنْ تَسَاوَوْا دَرْجًا ثُمَّ اتَّحَدْ	۲	حِيْـزُهُـمْ قَـرَابَةً يَـا ذَا الـرَّشَدْ
فَـرَجِّحِ الْقَوِیَّ مِنْهُمْ حَظْوَهْ	۳	وَاِنْ تَسَـاوَوْا دَرْجًـا وَّ قُـوَّهْ
وَكُـلُّهُـمْ فِـیْ حِيْـزٍ تَوَحَّدْ	۴	فَـوَلَـدُ الْـعَـاصِـبِ قَـطْعًا يُّرْفَدْ
وَاِنْ تَسَاوَوْا دَرْجًا اِلَّا اخْتَلَفْ	۵	حِيْـزُهُـمْ قَـرَابَةً يَـا ذَا الشَّرَفْ
فَثُـلُثًـا اَعْـطِ قَـرِيْـبَ الْاُمِّ	۶	وَضِـعْـفَـهُ قَـرِيْـبَ وَالِدٍ سُمِیْ
وَمَا حَوٰی كِلَاهُمَا يَا ذَا الشَّرَفْ	۷	قَسِّـمْ عَلٰی اَوَّلِ بَطْنٍ اخْتَلَفْ
وَفِی الْاُصُوْلِ لَاحِظُوْا الْجِهَاتِ	۸	وَعَـدَدَ الْـفُـرُوْعِ فِـی النِّيَّـاتِ
وَفِیْ فَـرِيْقِ الْاَبِ حَتْمًا يُّعْتَبَرْ	۹	وَلَـدُ عَـاصِـبٍ اَقْوٰی اِنْ ظَهَرْ

[۱]......یعنی برتقدیر قوۃ قرابت میں مذکر اور مؤنث سب مساوی ہوئیں، پس اگر جہت قرابت ان کی مختلف ہوگی تو اس وقت قوت قرابت کا کچھ اعتبار نہیں ہوسکتا ہے، بلکہ عموماً باپ کے قرابت داروں کو دو ثلث اور ماں کے قرابت داروں کوایک ثلث اس صورت میں دیا جاوے گا، پھر ہرایک فریق کو جو ملا ہے وہ انہیں میں تقسیم کیا جاوے گا جیسا کہ برتقدیر اتحاد جہت قرابت کے ترکہ تقسیم کیا جاتا ہے۔

وَفِیْ فَرِیْقِ الْاُمِّ حَسْبُ اَقْوٰی ۱۰ وَلَا تَکُنْ فِی الشَّکِّ مِمَّا یُرْوٰی
وَھٰھُنَا بَحْثُ ذَوِی الْاَرْحَامِ ۱۱ اَتْمَمْتُہٗ بِعَوْنِ ذِی الْاِکْرَامِ
وَاخْتَرْتُ فِیْہِ مَسْلَکًا اَفَادَہٗ ۱۲ مُحَمَّدٌ ذُو الْفَضْلِ وَالسَّعَادَۃُ

یہ فصل ہے صنف رابع کی اولاد کے بیان میں

(۱)......اے صاحب چوتھی صنف کی اولاد میں، قریب ترمیت سے منافع کا مستحق ہے۔[۱]

(۲)......اور اگر سب درجے میں برابر ہیں اور واحد ہے، ان کی قرابت کی جگہ اے صاحب ہدایت۔[۲]

(۳)......پس ترجیح دے ان میں سے قوی کو کامیابی میں، اور اگر درجے میں اور قرابت میں دونوں برابر ہوئیں۔[۳]

(۴)......اور سب کے سب حیز قرابت میں متحد ہوئیں، پس یقیناً ولد وارث ہی کو دیا جاوے۔

(۵)......اور اگر درجے میں برابر ہوئیں مگر مختلف ہو، ان کی قرابت کی جگہ اے بزرگ۔[۴]

---

[۱]......یعنی صنف رابع کی اولاد میں جو میت سے زیادہ قریب ہوگا وہ غیر پر ترجیح دیا جاوے گا خواہ وہ باپ کی جانب سے ہوئے یا غیر کی جانب سے، پس پھوپھی کی لڑکی مقدم ہوگی اس کی نواسی پر۔

[۲]......یعنی اگر درجے میں یعنی قرب اور بعد میں مساوی ہوئیں اور جہت قرابت ان کی واحد ہوئے تو اجماعا جس کی قرابت قوی ہوگی وہ غیر پر ترجیح دیا جاوے گا۔

[۳]......یعنی اگر درجہ میں اور قوت میں مساوی ہوئیں اور جہت قرابت بھی سب کی واحد ہوئے تو عصبہ کا بچہ غیر پر مقدم کیا جاوے گا۔

[۴]......یعنی اگر درجے اور قوۃ میں مساوی ہوئیں مگر جہت قرابت مختلف ہوئے تو اس صورت میں ترکہ کے تین حصے کر کے دو حصے باپ کے قرابت دار کو اور ایک حصہ ماں کے قرابت دار کو دیا جاوے گا، اور اس صورت میں اعتبار قوت قرابت کا اور ولد عصبہ کا کچھ نہیں کیا جائے گا۔

(۶)......پس ماں کے قرابت دار کو ثلث دے، اور بزرگ والد کے قرابت دار کو دو ثلث۔

(۷)......اور اے بزرگ دونوں نے جو حاصل کیا ہے، تقسیم کر اس کو اول بطن پر جو ذکورۃ اور انوثہ میں مختلف ہوئے۔[۱]

(۸)......اور اصول میں لحاظ کرو جہالت کو، اور عدد فروع کو بیچ نیتوں کے۔[۲]

(۹)......اور فریق والدین قطعا اعتبار کیا جاوے، عصبہ کے بچے اور اقوی کا بشرطیکہ ظاہر ہو۔[۳]

(۱۰)......اور بیچ فریق ماں کے صرف اقوی کا، اور مت ہو تو شک میں اس سے جو روایت کی جاتی ہے۔

(۱۱)......اور یہاں ذوی الارحام کی بحث کو، بمدد خداوندی کے تمام کیا میں نے۔

(۱۲)......اور اختیار کیا میں نے بحث مذکور میں وہ مذہب، کہ اس کو امام محمد صاحب فضل اور سعادت نے فائدہ دیا ہے۔

باب فی الحمل

لِلْحَمْلِ اَقْصٰی مُدَّةٍ سِنْتَانِ　۱　فِیْ مَذْهَبِ الْاَحْنَافِ ذِیْ الْبُرْهَانِ

وَاِنَّ اَدْنَاهَا بِلاَ شِقَاقِ　۲　سِتَّةُ شَهْرٍ اُوْلِی الْوِفَاقِ

---

[۱]......یعنی جو سہام کے ہر ایک فریق کو ملے ہیں وہ ہر ایک کے اول بطن پر جو مختلف ہوئے بلحاظ ذکورۃ اور انوثہ کے تقسیم کئے جاویں۔

[۲]......یعنی جب اول بطن مختلف فیہ کے اوپر قسمت ہوئے تب عدد فروع اور جہات کا اعتبار اصول میں کیا جاوے۔

[۳]......یعنی جب فریق اب پر سہام تقسیم کئے جاویں تو ان میں قوی القرابت اور ولد عصبہ کا اعتبار کیا جاوے، اور فریق ام میں صرف قوۃ قرابت کا اعتبار کیا جاوے۔

وَقِفُ لَهُ نَصِیبَ اُنثٰی اَوُ ذَکَرُ ۳ اَیُّهُمَا فِی الْقَدْرِ کَانَ اَکْثَرُ

ثُمَّ خُذِ الْکَفِیلَ لِلْمَزِیْدِ ۴ مِنْ وُّرَثَاءٍ یَّا اُوْلِی التَّنقِیدِ

وَاِنُ تُصَحِّحُ مَسلَةً لِلْحَمْلِ ۵ فَاصْنَعُ کَمَا اَقُوْلُهُ مِنُ اَصْلِ

اِنَّکَ صَحِّحُ مَسلَتَیْنِ نَظَرًا ۶ بِفَرُضِهِ مُؤَ نَّثًا وَّ ذَکَرًا

فَاضْرِبُ اَخِیُ اُولٰهُمَافِی اللَّاحِقَهْ ۷ اَوُ وِفُقِهَا لَوُ فِیهِمَا مُوَافَقَهْ

فَحَاصِلُ الضَّرُبِ یُرٰی تَصُحِیُحًا ۸ کَذَا اَفَادَ فَارِضٌ تَصْرِیُحًا

وَاضُرِبُ نَصِیبَ وُرَثَاءِ السَّابِقَهْ ۹ فِیُ وِفْقِ اُخْرٰی اِنْ تَکُنُ مُّوَافَقَهْ

وَاِنُ یَّکُنُ تَبَایُنٌ م بَیْنَهُمَا ۱۰ فَاضُرِبُهُ فِیُ جَمِیْعِهَا تَحَتُّمَا

وَاضُرِبُ نَصِیبَ وُرَثَاءِ اللَّاحِقَهْ ۱۱ فِیُ وِفُقِ اُوْلٰی اِنْ تَکُنُ مُّوَافَقَهْ

وَلَوُ تَرٰی تَبَایُنًا بَیْنَهُمَا ۱۲ فَاضُرِبُهُ فِیُ جَمِیعِهَا مُنْتَظِمَا

فَانُظُرُ اَقَلَّ حَاصِلَیْنِ مِنْهُمَا ۱۳ فَاعُطِهِ لِوُرَثَاءٍ جَزْمَا

ثُمَّ الَّذِیُ بَیْنَهُمَا قَدُ فَضَلَا ۱۴ فَقِفُهُ لِلْحَمْلِ بِحِفْظٍ کَمُلَا

وَخُذُ لَهُ الْجَمِیْعَ اِذُ تَوَلَّدُ ۱۵ اِذَا اسْتَحَقَّ الْکُلَّ یَا اُوْلِی الرَّشَدُ

وَاِنُ حَوَی الْقَلِیْلَ مِنْهُ فَاقْسِمُ ۱۶ بَقِیَّةً فِی الْوُرَثَاءِ کُلِّهِمُ

یہ باب ہے حمل کے بیان میں

(۱)......حمل کے لئے انتہا مدت دو برس ہیں، مذہب احناف میں جو صاحب برہان ہے۔[۱]

---

[۱]......یعنی مذہب احناف میں حمل کے لئے اکثر مدت دو برس ہیں اور کمتر مدت اس کی اتفاقاً چھ مہینے ہیں، پس اگر حمل پیدا ہوا دو برس کو یا دو برس کے اندر تو وہ خود بھی وارث ہوگا اور غیر بھی اس کے وارث ہوں گے بشرطیکہ اس کی والدہ نے قبل اس کے انقضائے عدت کا اقرار نہ کیا ہوئے، اور اگر بعد دو برس کے حمل پیدا ہوئے تو نہ حمل میت کا وارث ہوسکتا ہے اور نہ میت کے جانب سے غیر اس کے وارث

(۲)......اور کم مدت اس کی اتفاقا، اے صاحب اتفاق چھ مہینے ہیں۔

(۳)......اور موقوف رکھ اس کے لئے مؤنث یا مذکر کا حصہ جونسا اندازہ میں زائد ہوئے۔[۱]

(۴)......پھر لے تو ضامن ایک سے زائد بچے کے لئے، اے صاحب تنقید وارثوں سے۔

(۵)......اور اگر حمل کے لئے تصحیح مسالہ کرنا چاہے تو، پس کر تو جیسا کہ بیان کرتا ہوں میں

قاعدہ۔[۲]

(۶)...... بلا شک تو نظر سے دو مسئلے کی تصحیح کر، بر تقدیر حمل کے مؤنث اور مذکر فرض کرنے کے۔

(۷)......پس اے بھائی میرے پہلے مسئلہ کو ضرب دے پچھلے میں، یا پچھلے کے وفق میں اگر دونوں میں توافق ہوئے۔

(۸)......پس حاصل ضرب تصحیح خیال کی جائے گی، ایسا ہی فائدہ دیا ہے صراحۃً علم میراث سے بحث کرنے والے نے۔

ہو سکتے ہیں، یہ حکم ہے اس حمل کا جو میت سے ہوئے، اور اگر غیر میت سے حمل ہوئے تو اگر وہ چھ مہینے کو یا چھ مہینے کے اندر پیدا ہوگا تو وہ میت کا وارث ہوگا ورنہ نہیں۔

[۱]......یعنی حمل کے لئے ایک مرد یا ایک عورت میں سے جس کا حصہ اندازہ میں زیادہ ہوئے وہ موقوف اور محفوظ رکھا جاوے، اور ایک سے زائد بچے کے لئے کفیل لیا جاوے۔

[۲]......یعنی حمل کے لئے تصحیح مسئلہ کا دستور یہ ہے کہ ایک مرتبہ حمل کو مذکر فرض کر کے تصحیح مسئلہ کی کی جاوے اور دوسری مرتبہ اس کو مؤنث فرض کر کے تصحیح مسئلہ کی کی جاوے، پھر اگر دونوں تصحیح میں نسبت تباین کی ہوئے تو اول مسئلہ کو کل ثانی مسئلہ میں ضرب دیا جاوے، اور اگر دونوں میں نسبت توافق کی ہوئے تو اول کو ثانی مسئلہ کے وفق میں ضرب دیا جاوے، پس حاصل ضرب تصحیح مسئلہ کی قرار دی جاوے گی، پھر اول مسئلہ کے ہر ایک وارث کے حصہ کو دوسرے مسئلہ کے وفق میں ضرب دیا جاوے، اگر دونوں مسئلہ میں تباین ہوئے یا کل ثانی مسئلہ میں ضرب دیا جاوے، اگر دونوں میں نسبت تباین کی ہوئے۔

(۹)......اور ضرب دے اگلے مسئلہ کے وارثوں کے نصیب کو، پچھلے مسئلہ کے وفق میں اگر دونوں میں توافق ہوئے۔

(۱۰)......اور اگر دونوں میں نسبت تباین کی ہے، پس ضرب دے حصۂ مذکورہ کو وجوباً تمام پچھلے مسئلہ میں۔

(۱۱)......اور ضرب دے پچھلے وارثوں کے حصہ کو، پہلے مسئلہ کے وفق میں اگر دونوں میں توافق ہوئے۔[۱]

(۱۲)......اور اگر دونوں میں تباین دیکھے تو، پس ضرب دے تو انتظام سے اس حصہ کو کل پہلے مسئلہ میں۔

(۱۳)......پس دونوں حاصل ضرب میں سے کم تر کو دیکھ، پس عطا کر تو یقیناً اسے وارثوں کو۔

(۱۴)......پھر دونوں حاصل ضرب میں جس قدر کہ بچے، پس بحفظ تام موقوف رکھ اسے

[۱]......یعنی دوسرے مسئلہ کے ہر ایک وارث کے حصہ کو مسئلہ اولی کے وفق میں ضرب دیا جاوے، اگر دونوں مسئلہ میں توافق ہوئے یا کل مسئلۂ اولی میں ضرب دیا جاوے، اگر دونوں میں نسبت تباین کی ہوئے، پھر ہر ایک وارث کے دونوں حاصل ضرب میں سے جو حاصل ضرب کمتر ہوئے وہ ہر ایک وارث کو دیا جاوے گا، اور جس وارث کے مابین حاصلین کے جو بچا ہے وہ محفوظ رکھا جائے گا بعدہ جب حمل پیدا ہوئے اگر وہ کل موقوف کا مستحق ہوگا تو اس کو کل دیا جاوے گا اور اگر بعض کا مستحق ہوگا تو بعض اس کو دیا جاوے گا، باقی پھر ان وارثوں میں جن کے حصے سے موقوف رکھا گیا ہے تقسیم بقدر حقوق کیا جاوے گا۔ پس صورت ہذا میں اگر حمل مؤنث پیدا ہوا تو موقوف میں سے بنت کو ۲۵/سہام دیئے جاویں گے، اور باقی مولود کو، اور اگر حمل مذکر پیدا ہوا تو موقوف میں سے زوجہ کو واپس تین اور والد اور والدہ کو واپس چار چار دیئے جاویں گے، اور باقی مولود کو دیا جاوے گا، اور اگر حمل میت پیدا ہوا تو بنت کو انہتر اور زوجہ کو تین اور والدہ کو چار اور والد کو تیرہ، موقوف میں سے دیئے جاویں گے۔

حمل کے لئے۔

(۱۵)......اور لے تو کل موقوف کو حمل کے لئے جب پیدا ہوئے، بشرطیکہ اے صاحب ہدایت وہ کل کا مستحق ہوئے۔

(۱۶)......اور اگر وہ قلیل موقوف پر حاوی ہوئے پس تقسیم کر، بقیہ کو کل وارثوں میں۔

فصل فی الخنثی المشکل

لَوْ وَارِثٌ یَکُوْنُ خُنْثٰی مُشْکِلا ۱ فَمَذْهَبُ الْاَحْنَافِ فِیْهِ فَصَّلا

بِاَنَّهُ بِشُبْهَةٍ قَدْ وَرِثَا ۲ اَقَلَّ حَظَّیْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی

یہ فصل ہے خنثی مشکل کے بیان میں

(۱)......اگر وارث خنثی مشکل ہوئے، پس مذہب احناف نے اس میں فیصلہ کیا ہے۔[۱]

(۲)......اس طور سے کہ وہ بسبب التباس کے وارث ہے، مذکر اور مؤنث کے حصوں میں سے کمتر کا۔[۲]

فصل فی المفقود

مَنْ کَانَ مَفْقُوْدًا فَحَیٌّ یُفْهَمُ ۱ فِیْ مَالِهِ وَ مَالِ غَیْرٍ کَالْعَدَمُ

فَقِفْ جَمِیْعَ اِرْثِهِ وَ مَالَهُ ۲ حَتّٰی یُرٰی اَنَّ الْحَمَامَ نَالَهُ

---

[۱]......خنثی مشکل وہ ہے کہ اس کے لئے یا بالکل نہ مرد کا آلہ ہوئے اور نہ عورت کا، یا دونوں آلے ہوئیں مگر کوئی مرجح ذکورۃ یا انوثۃ کا موجود نہ ہوئے۔

[۲]......یعنی مذہب احناف میں اس کے لئے یہ حکم ہے کہ اول خنثی مشکل کو مذکر فرض کر کے اس کے لئے حصہ تجویز کیا جاوے، پھر اس کو مؤنث فرض کر کے اس کے لئے حصہ تجویز کیا جاوے، بعدہ جو حصہ دونوں میں سے مقدار میں کم ہوئے وہ اس کو دیا جاوے۔

اَوِ انْقَضٰی تِسْعُوْنَ عَامًا کَمُلَا ۳ فَاحْکُمْ بِاَنَّهُ اَصَابَ الْاَجَلَا

فَاقْسِمْ جَمِیْعَ مَالِهٖ یَا ذَا النَّظَرْ ۴ فِیْ وَارِثِیْهِ حَسْبَ قَانُوْنٍ ظَهَرْ

وَمَا لَهُ مِنْ مُوْرِثٍ فَرْدًا ۵ اِلٰی جَمِیْعِ وَارِثِیْهِ عَدًّا

وَاِنْ تُصَحِّحْ مَسْئَلَةَ الْمَفْقُوْدِ ۶ فَفُزْ کَمَا اَقُوْلُ بِالْمَقْصُوْدِ

اُفْرُضْهُ مَیِّتًا وَ حَیًّا قَطْعًا ۷ فَاصْنَعْ لَهُ مَسْئَلَتَیْنِ صَنْعًا

ثُمَّ اجْعَلِ الْاَمْرَ کَمَا فِی الْحَمْلِ ۸ لِکَیْ تَکُوْنَ فَائِزًا بِالْعَدْلِ

یہ فصل ہے مفقود کے بیان میں

(۱)......جو شخص کہ مفقود الخبر ہے پس وہ زندہ سمجھا جائے گا، اپنے مال میں، اور غیر کے مال میں کالعدم قرار دیا جاوے گا۔[۱]

(۲)......پس موقوف رکھ اس کی کل میراث کو اور اس کے کل مال کو، جب تک کہ معلوم ہوئے کہ موت نے اس کو پالیا ہے۔[۲]

(۳)......یا گذر جاویں نوے برس کامل، پس تو اس وقت حکم کردے کہ وہ پہنچ گیا ہے اجل کو۔

(۴)......پس اے صاحب نظر اس کے تمام مال کو تقسیم کردے، اس کے وارثوں میں

[۱]......یعنی مفقود بہ نسبت اپنے مال کے چونکہ زندہ تصور کیا جاتا ہے، لہذا اس کا کوئی وارث نہیں ہوسکتا ہے، اور مفقود چونکہ بہ نسبت مال غیر کے کالعدم شمار کیا جاتا ہے، لہذا وہ بھی کسی کا وارث نہیں ہوتا ہے۔

[۲]......یعنی جب تک کہ اس کی موت قطعا نہ معلوم ہوئے یا اس پر نوے برس نہ گذرلیں وہاں تک اس کا مال اور اس کا حصۂ میراث دونوں موقوف رکھے جاویں گے، جب اس کی موت قطعا معلوم ہو جاوے یا اس پر نوے برس گذر جاویں تو بعد حکم موت قاضی کے اس کا کل مال موقوف وارثوں میں تقسیم کیا جاوے گا، اور جو حصہ میراث کا اس کے لئے موقوف تھا وہ مورث کے وارثوں کے جانب بقدر استحقاق کے رد کیا جاوے گا، یعنی جس کے حصے میں سے جس قدر موقوف ہوئے وہ پھر اسی کی جانب رد کیا جاوے۔

مطابق قانون کے جو ظاہر ہوا ہے۔

(۵)......اور جو میراث کہ موقوف ہے اس کے لئے مورث کی جانب سے پس رد کی جاوے، ازروئے شمار کے مورث کے تمام وارثوں کی طرف۔

(۶)......اور اگر تصحیح کرے تو مسئلہ مفقود کی، پس کامیاب ہو تو مقصود سے جیسا کہ کہتا ہوں میں۔

(۷)......فرض کر تو مفقود کو قطعا میت اور زندہ، پس بنا تو بنا بر دونوں تقدیر کے دو مسئلہ کو۔[۱]

(۸)......پھر کارروائی کر تو مثل کارروائی حمل کے، تاکہ کامیاب ہوئے تو عدل سے۔

فصل اذا ماتت جماعةٌ ذات قرابة بغتة ولا یری من مات منهم اولا

لَوْ مَاتَ رَهْطٌ دَفْعَةً وَلَا يُرٰى ا تَرْتِيْبُ مَوْتٍ بَيْنَهُمْ تَفَكُّرَا

فَمَالُهُمْ فِیْ وَارِثِيْهِمْ يُقْسَمُ ۲ وَلَا تَوَارُثُوْنَ يَا اَخَا الْكَرَمْ

یہ فصل ہے اس بیان میں کہ جب ایک جماعت کہ باہم قرابت دار ہوئے، اچانک مرجاوے اور نہ معلوم ہوئے کہ کون پہلے مرا ان میں سے

---

[۱]......یعنی مفقود کے لئے تصحیح مسئلہ کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے مفقود کو میت فرض کر کے تصحیح مسئلہ کی کی جاوے پھر اس کو زندہ فرض کر کے دوبارہ تصحیح مسائلہ کی کی جاوے، پھر مسائلہ ثانیہ کو کل مسائلہ اولی میں ضرب دیا جاوے برتقدیر تباین کے یا مسائلہ اولی کے وفق میں ضرب دیا جاوے برتقدیر توافق کے، حاصل ضرب تصحیح قرار پاوے گی، پھر مسائلہ اولی کے ہر ایک وارث کے حصے کو کل مسائلہ ثانیہ میں برتقدیر تباین کے یا وفق مسائلہ ثانیہ میں برتقدیر توافق کے ضرب دیا جاوے، علی ھذا القیاس مسائلہ ثانیہ کے ہر ایک وارث کے حصہ کو کل مسائلہ اولی میں برتقدیر تباین کے یا اس کے وفق میں برتقدیر توافق کے ضرب دیا جاوے، پھر دونوں حاصل ضرب میں سے جو کمتر ہوئے مقدار میں وہ ہر ایک وارث کو دیا جاوے اور جس قدر سہام باقی رہیں وہ موقوف رکھے جاویں۔

(۱)......اگر ایک جماعت دفعۃً مرجاوے اور نہ معلوم ہوئے، فکر سے ترتیب موت کی ان میں ۔[۱]

(۲)......پس ان کا مال ان کے وارثوں میں تقسیم کیا جاوے، اور اے بزرگ وہ آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے۔

فصل فی المرتد

لَوْ مَاتَ مُرْتَدٌّ عَلَی ارْتِدَادِ ۱ اَوْ کَانَ مَقْتُوْلًا عَلٰی اِلْحَادِ

اَوْ حَکَمَ الْقَاضِیُ بِاَنَّہُ لَحِقْ ۲ فِیْ دَارِ حَرْبٍ وَ قِتَالٍ مُّوْبِقْ

فَمَالُہُ الْمَکْسُوْبُ فِی الْاِسْلَامِ ۳ لِلْوَارِثِ الْمُسْلِمِ بِالتَّمَامِ

وَمَالُہُ الْمَکْسُوْبُ فِی ارْتِدَادِ ۴ یُحْوٰی لِبَیْتِ الْمَالِ لِلْاِمْدَادِ

ثُمَّ الَّذِیْ فِیْ دَارِ حَرْبٍ اِکْتَسَبْ ۵ بَعْدَ لُحُوْقِھَا فَفَیْءٌ یُحْسَبْ

وَمَرْأَۃٌ تَرْتَدُّ کُلَّ مَالِھَا ۶ لِلْوُرَثَاءِ الْمُسْلِمِیْنَ کُلِّھَا

وَاِنَّمَا لَا یَرِثُ الَّذِی ارْتَدْ ۷ مِنْ مُسْلِمٍ وَّ ذِی ارْتِدَادٍ اَلْحَدْ

اِلَّا اِذَا ارْتَدَّ فَرِیْقٌ جَمْعًا ۸ فَکُلُّھُمْ تَوَارَثُوْنَ سَمْعًا

یہ فصل ہے مرتد کے بیان میں

(۱)......اگر مرجاوے مرتد ردت پر، یا قتل کیا جاوے ردت ہی پر۔

(۲)......یا حکم کیا قاضی نے اس طور سے کہ وہ مل گیا، دار حرب میں اور دار قتل مہلک میں۔

---

[۱]......یعنی اگر چند اشخاص کہ ان میں باہمی قرابت تھی، اتفاقاً کسی حادثہ سے دفعۃً مرگئے اور نہیں معلوم ہوا کہ ان میں سے کون پہلے مرا اور کون پیچھے؟ تو اس صورت میں ہر ایک کا ترکہ اس کے زندہ وارثوں میں تقسیم کیا جاوے گا، اور ہر ایک شخص ان اموات میں سے دوسرے کا وارث نہیں ہوگا۔

(۳)......پس اس کا مال جو حاصل کیا گیا ہے حالت اسلام میں، تمام اس کے مسلمان وارث کے لئے ہے۔[۱]

(۴)......اور مال اس کا جو حاصل کیا گیا ہے حالت ارتداد میں، وہ لیا جاوے گا بیت المال کے لئے واسطے امداد کے۔

(۵)......پھر جو مال کہ دار حرب میں حاصل کیا ہے اس نے، دارالحرب میں ملنے کے بعد پس وہ فئی حساب کیا جائے گا۔

(۶)......اور عورت جو مرتدہ ہو جاوے تو کل اس کا مال، اس کے کل مسلمان وارثوں ہی کے لئے ہے۔[۲]

(۷)......اور مرتد نہ وارث ہوتا ہے، مسلمان کا اور نہ مرتد کا جو دین سے پھر گیا ہے۔[۳]

(۸)......مگر جب کہ مرتد ہو جاوے ایک فریق تمام، پس سنا گیا ہے کہ اس وقت باہم ایک دوسرے کا وارث ہوگا۔

۱......یعنی اگر مرتد بحالت ارتداد مر جاوے یا قتل کیا جاوے یا دارالحرب میں لاحق ہو جاوے اور قاضی نے اس کے لحوق کا حکم نافذ کیا ہوئے تو ان صورتوں میں جس قدر مال کہ اس نے بحالت اسلام حاصل کیا ہے وہ اس کے مسلمان وارثوں پر تقسیم کیا جاوے گا، اور جس قدر مال کہ اس نے بحالت ارتداد دارالاسلام میں جمع کیا ہوئے وہ بیت المال میں رکھا جاوے، اور جو مال کہ دارالحرب میں لحوق کے بعد حاصل کیا ہوئے وہ فئی سمجھا جائے گا۔

فئی: وہ مال ہے کہ مسلمانوں کو کو بلا گھوڑے اور اونٹ اور رکاب دوڑائے ہوئے حاصل ہو جاوے۔

۲......یعنی عورت اگر مرتد ہو جاوے تو اس کا کل مال جو اس نے دارالاسلام میں خواہ اس نے بحالت اسلام حاصل کیا ہوئے یا بحالت ارتداد اس کے مسلمان وارثوں پر بقدر استحقاق تقسیم کیا جاوے گا۔

۳......یعنی مرتد نہ مرتد کا وارث ہوتا ہے اور نہ مسلمان کا، لیکن اگر ایک قبیلہ بتمامہا مرتد ہو جاوے تو اس صورت میں ہر ایک مرتد دوسرے کا وارث ہوسکتا ہے۔

فصل فی الاسیر

وَلَوْ اَسِیْرٌ قَامَ بِالْاِسْلَامِ ۱ فَهُوَ کَالْمُسْلِمِ فِی الْاَحْکَامِ

وَلَوْ دَرَیْتَ اَنَّهُ قَدِ ارْتَدْ ۲ فَحُکْمُهُ کَحُکْمِ مُرْتَدٍّ مَّرَدْ

وَلَوْ یُریٰ مَجْهُوْلَةَ الْاَحْوَالِ ۳ فَهُوَ کَالْمَفْقُوْدِ مِنْ عَیَالِ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلَی التَّمَامِ ۴ وَاَکْمَلُ الصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ

عَلَی الرَّسُوْلِ الشَّافِعِ الْهُمَامِ ۵ وَاٰلِهِ وَ صَحْبِهِ الْکِرَامِ

مَا غَاصَتِ الْحِیْتَانُ فِی الْبِحَارِ ۶ وَفَارَتِ الْمِیَاهُ فِی الْاٰبَارِ

وَضَاءَتِ السَّمَاءُ بِالنُّجُوْمِ ۷ وَزَانَتِ الْقُلُوْبُ بِالْفُهُوْمِ

یہ فصل ہے اسیر کے بیان میں

(۱)......اور اگر قیدی قائم ہے اسلام پر، پس وہ احکام میں مثل مسلمان کے ہے۔[۱]

(۲)......اور اگر معلوم کیا تو نے کہ بلا شک وہ مرتد ہو گیا ہے، پس اس کا حکم بیان کیا گیا ہے مثل حکم مرتد کے اس نے سرکشی کی ہے۔[۲]

(۳)......اور اگر معلوم کیا جاوے وہ مجہول الاحوال، پس وہ مثل اس شخص کے ہے جو مفقود

---

[۱]......یعنی اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں مقید ہو جاوے تو جب تک کہ وہ اسلام پر قائم رہے گا، اس کے لئے حکم مسلمان کا درباب میراث جاری کیا جائے گا، بناءعلیہ وہ مسلمان کا وارث ہوگا اور مسلمان بھی اس کا وارث قرار دیا جاوے گا۔

[۲]......یعنی اگر معلوم ہوئے کہ قیدی مذکور ملت اسلام سے دست بردار ہو گیا ہے تو اس کو حکم مرتد کا دیا جائے گا، اور اگر وہ مجہولۃ الاحوال ہے کہ نہ اس کا ارتداد معلوم ہوئے اور نہ اس کی حیات اور موت معلوم ہوئیں تو حکم اس کا حکم مفقود کا ہوگا، پس اس کا مال نہیں تقسیم کیا جاوے گا اور نہ اس کی عورت کسی سے نکاح کر سکتی ہے جب تک کہ اس کی کیفیت نہ معلوم ہوئے۔

ہے عیاں سے۔

(۴)......اور سب تعریف ہے اللہ کے لئے او پر تمام ہونے اس کتاب کے، اور کامل رحمت اور سلام۔

(۵)......نازل ہوئیں ان رسول ﷺ پر جو مبارک شفاعت کرنے والے ہیں، اور ان کی آل پر اور اصحاب پر جو بزرگ ہیں۔

(٦)...... جب تک کہ غوطہ مارے مچھلی دریا میں، اور جوش مارے پانی کنوؤں میں۔

(۷)......اور روشن ہوئے آسمان ستاروں سے، اور مزین ہوئیں دل مفہومات سے۔

نَظْمُ الدُّرَرُ مع شرحِہ

المُسمّٰی اَلْقَولُ الاَغَرُ

اس رسالہ میں علم صرف کے قواعد کو تفصیل سے جامع انداز میں عربی نظم میں جمع کیا گیا ہے۔ اس میں کل سات سو اٹھارہ (۷۱۸) اشعار ہیں۔ یہ رسالہ مدارس عربیہ کے طلباء کے لئے ایک قیمتی تحفہ ہے، اگر ان اشعار کو زبانی یاد کرلیا جائے تو صرف کے قواعد حافظہ میں مستحضر ہو جائیں گے۔

حضرۃ العلام مولانا عبدالحئی صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

ناشر: جامعۃ القراءات، کفلیۃ

مقدمہ: علم صرف کے متعلق کچھ مفید باتیں

از: مرغوب احمد لاجپوری

علم صرف کے لغوی واصطلاحی تعریف...... علم کا موضوع وغرض وغایت

صرف کے لغوی معنی:......صرف لغت میں پھیرنے، ہٹانے، دفع کرنے اور واپس کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔﴿ صرف الله قلوبهم ﴾ اللہ نے ان کے قلوب کو حق سے پھیر دیا، یعنی وہ گمراہ ہوگئے۔

''الصرف'' کو ''التصريف'' بھی کہتے ہیں، اور دونوں کے معنی متغیر کرنے اور پھیرنے کے ہیں۔

صرف کے اصطلاحی معنی:......صرف وہ علم ہے جس میں کلمات مفردہ موضوعہ عربیہ کی مختلف صور وہیأت نوعیہ اور بناوٹ سے بحث ہے۔ بالفاظ دیگر صرف وہ علم ہے جس سے کلموں کی ساخت اور ادل بدل کے قواعد معلوم ہوں۔ صاحب کشف الظنون نے اس کی تعریف یوں کی ہے:''هو علم يبحث فيه عن اعوارض الذاتية لمفردات[۱] كلام العرب من حيث صورها و هيئاتها كالاعلال والادغام''۔

(کشف الظنون ص ۲۸۸ ج ۱۔ مفتاح السعادۃ ص ۱۱۲ ج ۱ (طبع دکن)

یعنی علم صرف وہ علم ہے: جس میں عربی کلمات مفردہ کے عوارض ذاتیہ سے بحیثیت

---

[۱]......لمفردات: یعنی ایسے کلمات جو ترکیب میں واقع نہ ہوئے ہوں، یا اگر ترکیب میں واقع ہوئے بھی ہوں تو ان کی ترکیب ملحوظ نہ ہو۔ اس تفسیر کے مطابق لفظ ''مفرد'' کے ذریعہ علم نحو سے احتراز ہوگیا، کیونکہ نحو میں مرکبات کے عوارض ذاتیہ سے اور ایسے مفردات کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے جن کا دوسرے کلمات کے ساتھ مرکب ہونا ملحوظ ہو۔

صورت وہیئت بحث کی جاتی ہے، جیسے کہ: اعلال وادغام وغیرہ۔[۱]

علم صرف کا موضوع:......کلمات ثلثہ ہیں: یعنی اسم وفعل اور حرف۔

"المفرداتُ المخصوصةُ من الحيثية المذكورة"

یعنی علم صرف کا موضوع: مفردات کلام عرب من حیث الصورۃ ہیں۔

علم صرف کی غرض وغایت:......الفاظ وکلمات کے صحیح تلفظ کو معلوم کرنا، اور کلموں کی ساخت اور تغیر وتبدل کے قواعد کو پہچاننا۔[۲]

تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم صرف ایسا علم ہے: جس میں عربی کلمات مفردہ کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق کلمات کی صورت سے ہے نہ کہ جوہر یا معنیٰ وضعی سے۔ مثلاً "قال" کی اصل صورت "قول" تھی، قاعدہ کے مطابق فلاں تعلیل ہوکر "قال" ہوگئی، وغیرہ۔ اسی طرح ادغام، تخفیف، ابدال اور قلب مکانی اور کلمات کے اوزان وغیرہ کی بحثیں ہیں۔

[۱]......علم اشتقاق کے قواعد کی قلت کے باعث مصنفین دونوں علموں کو ملا کر ایک ہی کتاب میں بیان کرتے ہیں، جیسا کہ صاحب علم الصیغہ نے کیا، حتیٰ کہ بعض کو تو وہم ہوگیا کہ یہ ایک ہی فن کے دو نام ہیں اور شاید اسی توہم کی بنا پر بعض مصنفین نے "علم الصرف" کی تعریف وہ کی ہے جو علم الاشتقاق کی تعریف ہے، کمافعلہ الزنجانی"۔

علم اشتقاق کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ: علم اشتقاق وہ علم ہے جس میں ایک اصل لفظ سے ایسی فروع (صیغے) بنانے کا طریقہ معلوم ہو جو مادہ کے اعتبار سے متماثل اور صورت ومعنی کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

[۲]......غرضه: تحصيلُ ملكةٍ يُعرَفُ بها ما ذكر من الاحوال۔ یعنی اس فن سے غرض یہ ہے کہ ایسا ملکہ حاصل کرلیا جائے جس کے ذریعہ مفردات کے احوال مذکورہ یعنی ان کے عوارض ذاتیہ من حیث الصورۃ پہنچانے جاسکیں۔

غايته: الاحتراز عن الخطاء من تلك الجهات۔ یعنی اس فن کی غایت یہ ہے کہ معرفت مذکورہ میں خطا اور غلطی سے اجتناب ہوجائے۔

علم صرف کی تدوین

ابوالاسود دئلی کے شاگرد معاذ بن مسلم الفراء (متوفی: ۱۸۷ھ) نے اس علم کو وضع کیا۔ پھران کے شاگرد امام ابوالحسن علی کسائی (متوفی: ۱۸۹ھ) نے اس کو ترقی دی۔اس کے بعد کسائی کے شاگرد ابوزکریا یحی بن زیاد الفراء دیلمی (متوفی: ۲۰۷ھ) نے علم صرف کو با ضابطہ مدون کیا، ورنہ اس سے پہلے یہ علم نحو کی ایک شاخ سمجھی جاتی تھی۔

فن صرف کا مدون اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم تحریر فرماتے ہیں:

قول مشہور یہ ہے کہ فن صرف کے مدون اول ابوعثمان بکر المازنی رحمہ اللہ (متوفی: ۲۴۸/یا۲۴۹ھ) ہیں، اور ان سے پہلے یہ الگ فن کی حیثیت سے مدون نہیں تھا، بلکہ نحو ہی میں اس کے مسائل بھی ذکر کردیئے جاتے تھے۔

ابوعثمان المازنی رحمہ اللہ علوم عربیہ کے ائمہ میں سے ہیں، اخفش کے شاگرد ہیں، مگر علوم میں پختگی کا یہ عالم تھا کہ استاذ سے مناظرہ کیا کرتے تھے حتی کہ کئی مسائل میں استاذ کو لاجواب کردیا۔ان کے بارے میں مبرد کا قول ہے کہ سیبویہ کے بعد ابوعثمان سے زیادہ نحو کا کوئی بڑا عالم نہیں، ان کی مندرجہ ذیل تصانیف مشہور ہیں:

(۱)......کتاب القرآن۔

(۲)......علل النحو۔

(۳)......تفاسیر کتاب سیبویہ۔

(۴)......ما یلحن فیه العامة۔

(۵)......التصریف۔

(۶)......الالف واللام۔

(۷)......العروض۔

(۸)......القوافی۔

(۹)......الدیباج فی کتاب سیبویہ۔

یہ تو قول مشہور تھا جو ''کشف الظنون'' اور ''مفتاح السعادۃ'' میں ذکر کیا گیا ہے۔[۱]
لیکن ناچیز کی تحقیق یہ ہے کہ فن صرف کے مدون اول ابوعثمان المازنی رحمہ اللہ نہیں، بلکہ ان سے ایک صدی قبل امام اعظم ابوحنیفۃ النعمان بن ثابت رحمہ اللہ (متوفی: ۱۵۰ھ) ہیں، جو فقہ کے مدون اول ہونے کے علاوہ فن صرف میں بھی ایک مستقل رسالہ تصنیف فرما چکے تھے۔ رسالہ کا نام ''المقصود'' ہے، جو مصر کے مشہور مکتبہ ومطبعہ 'مصطفی البابی الحلبی' سے: ۱۳۵۹ھ مطابق ۱۹۴۰ء میں طبع ہوا ہے۔ احقر کو یہ رسالہ مکہ مکرمہ میں ایک کتب فروش سے ۱۳۸۴ھ میں ملا تھا۔ نہایت جامع، مختصر مگر واضح اور منضبط متن ہے، اس پر تین شرحیں بھی ساتھ ہی چھپی ہوئی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱)...... المطلوب: اس کے مؤلف کا نام مذکور نہیں۔ معجمات کے مصنفین بھی شارح کے نام سے لاعلمی ظاہر کرتے رہے ہیں، لیکن شارح نے اپنے دیباچہ میں جو حال ذکر کیا ہے اس سے اس بات کا ظن غالب ہوتا ہے کہ یہ شرح: ۹۵۲ھ سے کافی پہلے لکھی گئی ہے، بلکہ انداز بیان سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس شرح کے مؤلف امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد یا ان سے قریبی تعلق رکھنے والے ہیں۔

(۲)......امعان الانظار: لزین الدین محمد بن علی محی الدین المعروف ببیر کلی۔

---

[۱]...... دیکھئے! ص ۱۱۳ تا ۱۱۴ ج۱ (مطبوعہ نظامیہ دکن)۔

انہوں نے یہ شرح: ۹۵۲ھ میں مکمل کی، جیسا کہ انہوں نے شرح کے آخر میں خود ہی تحریر کیا ہے، ساتھ ہی یہ بات جزم سے کہی ہے کہ ''المقصود'' کے مصنف امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہیں۔

(۳)......روح الشروح : للستاذ عیسی السیروی۔

''المقصود'' اور یہ تینوں شرحیں جناب احمد سعید علی استاذ جامعہ ازہر کی تصحیح کے بعد شائع ہوئی ہیں۔

بعد میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی اس تصنیف کا ذکر ''معجم المطبوعات العربیة'' میں بھی مل گیا۔ معجم مذکور میں اس کا ذکر تین جگہ ہے، اور تینوں جگہ اس کو امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ البتہ ایک جگہ ''کشف الظنون'' کے حوالہ سے اس کتاب (المقصود) کے مؤلف کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے کہ: بعض نے کہا ہے کہ: امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ کوئی اور ہیں۔

''معجم المطبوعات العربیة'' سے ہی سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ''المقصود'' اپنی شرح ''المطلوب'' کے ساتھ ۱۲۹۳ھ و ۱۳۱۰ھ و ۱۳۲۴ھ میں بھی مختلف مطابع سے شائع ہو چکی ہے۔

بہر حال اگر اس تالیف کی نسبت امام اعظم رحمہ اللہ کی طرف صحیح ہے جیسا کہ ظن غالب ہے تو کتاب ''المقصود'' اس بات کا شاہد عدل ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہی فن صرف کے مدون اول ہیں، واللہ اعلم۔

صرف کی عمدہ اور مشہور کتابیں

(۱)......ابوعثمان بکر بن محمد بن بقیہ (ابن عدی) ابن حبیب (متوفی: ۲۴۸ھ) کی ''تصریف

مازی''۔

(۲)......ابوالفتح عثمان بن جنی نحوی (متوفی:۳۹۲ھ) کی''تصریف ملوکی''۔

(۳)......ابوالفضل احمد بن محمد میدانی (متوفی:۵۱۸ھ) کی'' نزهة الطرف فی علم الصرف''۔

(۴)......علامہ ابن حاجب (متوفی:۶۴۶ھ) کی''شافیہ''۔

(۵)......ابن مالک محمد بن عبداللہ نحوی (متوفی:۶۷۳ھ) کی''لامية الافعال''۔

(۶)......شیخ ابوالذبیح اسماعیل بن محمد حضرمی یمنی (متوفی:۶۷۶ھ) کی'اساس التصریف'

(۷)......شمس الدین محمد بن حمزہ فنازی (متوفی ۸۳۴ھ) کی''اساس التصریف''۔

(۸)......شیخ علاء الدین علی بن محمد معروف بقوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) کی''عنقود الزواهر فی نظم الجواهر''اس فن کی عمدہ اور مشہور کتابیں ہیں۔

صرف کی داخل درس کتابیں

درس نظامی میں اس فن کی حسب ذیل کتابیں داخل ہیں:

(۱)......میزان الصرف۔

(۲)......منشعب۔

(۳)......صرف میر۔

(۴)......پنج گنج۔

(۵)......مراح الارواح۔

(۶)......فصول اکبری۔

(۷)......علم الصیغہ ۱؎

علم صرف کی اہمیت

حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحب رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

فہم القرآن کے لئے علوم عربیت کی حیثیت ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت ہے۔ان علوم میں مہارت کے بغیر فہم القرآن کا دعوی مضحکہ خیز ہے۔ان علوم عربیت میں ''علم الصرف'' بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

عربی زبان کی دوسری حیثیت کہ وہ قرآن کی زبان ہے اور قرآن فہمی اس کے بغیر ممکن نہیں ،اس کے لئے صرف چند لغات ومحاورات یاد کر لینا اور موجودہ عربوں سے تخاطب سیکھ لینا قطعا کافی نہیں،اس کے لئے قدیم عربی زبان میں پوری مہارت حاصل ہونا شرط لازم ہے،اس کے بغیر قرآن فہمی ناممکن ہے۔اور یہ مہارت موجودہ زمانے میں اس پر موقوف ہے کہ علم اشتقاق‘ علم صرف‘ علم نحو‘ معانی‘ بیان‘ بدیع وغیرہ فنون میں مہارت پیدا کی جائے۔ان فنون میں مہارت کے بغیر قرآن فہمی کا دعوی خود فریبی کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا۔

۱؎......حضرت مولانا محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

متأخرین کی تصانیف میں علم صرف میں دو کتابیں بے نظیر ہیں: (۱): صرف میر، (۲) علم الصیغہ ۔ ''صرف میر'' کا فخر خراسان کے ایک محقق ذکی میر سید شریف جرجانی کو حاصل ہے۔اور ''علم الصیغہ'' متحدہ ہندوستان کے ایک مرد مجاہد جو قاموس فیروز آبادی کے حافظ تھے۔اس کا سہرا ان کے سر باندھا گیا ہے۔''علم الصیغہ'' میں قوانین صرفی کا جس خوبی و جامعیت سے استقصاء کیا گیا ہے، اس کی نظیر نہیں ہے۔''قوانین زرّادی'' و''دستور المبتدی‘ تصریف زنجانی‘ وشافیہ ابن حاجب وغیرہ فارسی‘ عربی اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

علم صرف کا فقہ سے تعلق اور ایک دلچسپ مسئلہ

علم صرف کا تعلق صرف الفاظ اور تعلیل سے ہی نہیں، بعض مرتبہ علم صرف کے معمولی قواعد اور ان کے معمولی اختلاف سے مسائل میں کس قدر فرق پڑ جاتا ہے اس کی ایک دلچسپ مثال کا ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہیں۔

''مَقُوْلٌ'' دراصل ''مَقْوُوْلٌ'' تھا، بقاعدہ[1] حرکتِ واوٗ ماقبل کو دے کر واوٗ کو التقائے ساکنین کے باعث حذف کر دیا۔

فائدہ:......اس میں اختلاف ہے کہ ایسے مواقع میں واوٗ اول حذف ہوتا ہے یا واوٗ دوم؟ بعض کہتے ہیں کہ: دوسرا (حذف ہوتا ہے) کیونکہ زائد ہے، اور زائد حذف کا زیادہ مستحق ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ اول، کیونکہ دوسرا علامت ہے، اور علامت حذف نہیں ہوا کرتی۔

اکثر علماء صرف نے حذف دوم کو ترجیح دی ہے، مگر راقم کے نزدیک حذف اول راجح ہے، کیونکہ عموماً دستور یہی ہے کہ ایسے ساکنین میں پہلا حذف ہوا کرتا ہے، خواہ وہ زائد ہو یا اصلی، لہذا اس کو اپنے نظائر سے جدا نہیں کرنا چاہئے۔

نکتہ:......ایسے مواقع میں ثمرۂ اختلاف بظاہر کچھ معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ بہرکیف ''مَقُوْلٌ'' ہو جاتا ہے خواہ اول حذف ہو یا دوم۔ مولوی عصمت اللہ سہارنپوری رحمہ اللہ نے ''شرح خلاصۃ الحساب'' میں لفظ رحمٰن کے منصرف یا غیر منصرف ہونے کے بیان میں بڑی اچھی بات لکھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایسے اختلافات کا نتیجہ مسائل فقہیہ میں نکل آتا ہے، مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ آج واوٗ زائد کا تکلم نہیں کروں گا اور ''مَقُوْلٌ'' کا تکلم کر لیا تو جو حذف اول کا قائل ہے اس کے مذہب پر حانث ہو جائے گا، اور جو حذف دوم کا قائل ہے اس کے

[1]......واو اور یا کے ماقبل ساکن ہو تو ان کی حرکت ماقبل کو دیدیتے ہیں۔ (علم الصیغہ، اردو ص۶۰، قاعدہ:۸)

مذہب پر حانث نہیں ہوگا۔

یا مثلا بیوی سے کہا کہ: اگر تو نے واوَزائد کا تکلم کیا تو تجھے طلاق ہے، بیوی نے لفظ ''مَقُوْلٌ'' منہ سے نکال دیا تو حذف اول کے مذہب پر طلاق واقع ہوجائے گی اور مذہب دوم پر نہ ہوگی۔ (علم الصیغہ اردو ص۷۲)

نوٹ:......مقدمہ کی تیاری میں حضرت مولانا محمد رفیع عثمانی مدظلہم کا مقدمۂ علم الصیغہ' اور حضرت مولانا محمد حنیف صاحب گنگوہی رحمہ اللہ کی'' قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون'' ص ۹۳ر سے مدد لی گئی ہے۔

تعارف کتاب

حضرۃ العلام مولانا عبدالحئی صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ کی یہ کتاب بھی علم صرف کے قواعد میں بڑی معرکۃ الآراء کتاب ہے۔اس کتاب میں موصوف نے درج ذیل عنوانات کے تحت صرف کے قواعد کو بڑے حسن اور عمدہ ترتیب سے اشعار میں مرتب کیا ہے۔ وہ عنوانات یہ ہیں:

'' فی تعریف علم الصرف ، وفی غرضه ، وفی موضوعه ، وفی ما یکون التصریف فیه ، فی المیزان ، فی القلب والحذف فی الموزون ، فی تعداد حروف الاسم والفعل ، فی بیان المجرد والمزید ، فی اوزان الاسم الثلا ثی المجرد ، فی اوزان الاسم الرباعی المجردفی اوزان الاسم الثلا ثی والرباعی المزید ، فی اوزان الاسم الخماسی المجرد ، فی اسم الخماسی المزید ، فی اسم الخماسی المزید ، فی ابواب الفعل الثلا ثی المجرد ، فی ابواب الثلا ثی المزید المطلق ، فی ابواب الثلاثی المزید الملحق ، فی باب الرباعی المجرد ، فی ابواب الرباعی المزید ، فی

خصائص باب فتح حسب و کرم ، فی خصائص باب الافعال ، فی خصائص باب التفعیل ، فی خصائص باب التفعل ، فی خصائص باب الافتعال ، فی خصائص باب الاستفعال ، فی خصائص باب المفاعلة ، فی خصائص باب التفاعل ، فی خصائص باب الانفعال ، فی تقسیم الفعل ، فی تقسیم الاسم وابنیة المصدر الثلا ثی، فی المصادر التی تفید معنی المبالغة ، فی تقسیم الاسم المشتق ، فی ابنیة اسم الفاعل التی یوجد فیها معنی المبالغة ، فی ابنیة اسم المفعول الغیر المشهورة ، فی ابنیة الصفة المشبهة ، فی ابنیة افعل التفضیل ، فی ابنیة اسم الاٰلة ، فی ابنیة اسم الظرف ، فی تقسیم الاسم والفعل ، فی اصول المهموز ، فی اصول المثال ، فی اصول الأجوف ، فی اصول الناقص ، فی اصول المضاعف ، فی مخارج الحروف ، فی صفات الحروف ، فی ادغام المتقاربین ، فی اجتماع الساکنین او اکثر ، والوقف ، فی الامالة ، فی المثنیٰ ، فی الجمع ، فی المصغر ، فی النسبة ، فی حروف الابدال والحذف ، فی الحروف الزائدة ، فی التمرین ' فی الخط ،

اس کتاب میں اشعار کی مجموعی تعداد: ۱۸۷ر ہیں۔ ہر قاعدے کو اشعار میں بڑے عمدگی سے بیان کیا گیا ہے۔ یقیناً علم صرف میں اس شان کی کتابیں نایاب نہ ہوں تو نادر ضرور ہیں۔ راقم نے اپنی بساط کے مطابق اس کی صحت اور عمدہ ترتیب سے مرتب کرنے کی کوشش کی ہے، اور ساتھ ہی طلبہ کے فائدہ کے لئے ایک مفید مقدمہ بھی ترتیب دیا ہے۔ اللہ تعالی اس کتاب کو حضرت مؤلف رحمہ اللہ اور راقم الحروف اور اس کتاب کی اشاعت میں معاونین کے لئے ذخیرۂ آخرت اور ذریعۂ نجات بنائے، آمین۔

مرغوب احمد لاجپوری

نَظْمُ الدُّرَرُ مع شرحِه

المسمی اَلْقَوْلُ الْاَغَرُ

حضرۃ العلام مولانا عبدالحیؒ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

’’نَظْمُ الدُّرَر شرحِ اَلْقَوْلُ الْاَغَرُ‘‘ کا معنی

’’نَظْمُ الدُّرَرُ مع شرحِه المسمی اَلْقَوْلُ الْاَغَرُ‘‘...... ’’نظم‘‘ کے معنی ہیں: منظوم کلام، مجموعۂ اشعار۔ بمعنی منظوم، پرویا ہوا، ملایا ہوا۔ ’’الدُّرَرُ‘‘۔ جمع ہے ’’دُرَّة‘‘ کی، اس کے معنی ہیں موتی، شاندار اور بڑا موتی۔: ’’نَظْمُ الدُّرَر‘‘ کا معنی ہوا: شاندار موتی کا ہار۔ گویا یہ منظوم رسالہ ہے صرف کے قواعد میں، جو بیش قیمت موتی کے ہار کی طرح قیمتی ہے۔ ’’قول‘‘ کے معنی ہیں: بات، کلام، اور ’’اَغَرُّ‘‘ کے معنی ہیں: روشن رو، خوبصورت، سفید وتابناک۔ ’’اَلْقَوْلُ الْاَغَر‘‘ کا معنی ہوا، صاف وستھری اور خوبصورت بات وتابناک کلام۔

مرغوب احمد لاجپوری

”نظم الدرر“ معه شرحه المسمى ” القول الاغر“

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

يَقُوْلُ عَبْدُ الْحَيِّ ذُو الْاٰثَامِ ۱ حَمْدًا لِمَوْلَى الْحَمْدِ وَالْاَنْعَامِ
مُصَلِّياً عَلٰى جَمِيْلِ الشِّيَمِ ۲ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ خَيْرِ الْاُمَمِ
وَاٰلِهٖ وَصَحْبِهِ الْمُزْدَهِرَهْ ۳ وَمَنْ تَلاهُمْ مِّنْ نُفُوْسٍ بَرَرَهْ
وَبَعْدُ اِنِّیْ قَدْ اَجَلْتُ طَرْفِیْ ۴ فِیْ مَا اَفَادَهُ حُمَاةُ الصَّرْفِ
فَمَا رَاَیْتُ فِیْهِ نَظْمًا كَافِلاً ۵ لِسَائِرِ الاُصُوْلِ مِنْهُ حَافِلا
فَقَدْتُ طَبْعِیْ لِاِصْطِنَاعِ النَّظْمِ ۶ مُسْتَمْسِكًا بِفَضْلِ رَبِّ النِّعَمِ
وَاِنَّمَا سَمَّيْتُهُ نَظْمُ الدُّرَرْ ۷ لَمَّا خَتَمْتُهُ بِصَائِبِ النَّظَرْ
وَاِنَّمَا عَانَيْتُ فِيْهِ الْكُرَبَا ۸ كَيْلَا يَكُوْنَ حِفْظُهُ مُسْتَصْعَبَا
فَاِنْ يَّكُنْ شَيْئًا فَمِنِّی صَدَرَا ۹ وَاِنْ يَّكُنْ زَيْنًا فَمِن رَّبِّی يُرٰی
فَاِنَّنِیْ لَسْتُ لِذَاكَ اَهْلَا ۱۰ لٰكِنَّ عِنْدَ اللّٰهِ ذَا لَنْ يُّشْكِلاَ
فَاصْفَحْ إِذَا رَأَيْتَ فِيْهِ زَلَلِیْ ۱۱ فَالصَّفْحُ عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرُ الْعَمَلِ
وَاِنَّمَا أَسْأَلُ رَبِّی ضَارِعًا ۱۲ أَنْ كَانَ مَا نَظَمْتُهُ لِیْ نَافِعًا
يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيْهِ ۱۳ وَأُمِّهٖ خَوْفًا وَّمِنْ أَبِيْهِ
وَحَانَ أَنْ اَجُوْلَ فِی الْمُرَامِ ۱۴ بِعَوْنِ مَوْلَى الْحَمْدِ وَالْاَنْعَامِ

فِیْ تَعْرِيْفِ عِلْمِ الصَّرْفِ

اَلصَّرْفُ عِلْمٌ بِاُصُوْلٍ تُعْرَفُ ۱۵ اَحْوَالِ اَوْزَانٍ بِهَا وَتُكْشَفُ

وَفِیْ غَرَضِهِ

وَإِنَّـمَا الْغَرَضُ مِنْهُ الْعِصْمَةُ ۱۶ مِنْ خَطَأٍ بَیْنَ حُرُوْفِ الْکَلِمَةُ

فِیْ مَوْضُوْعِهِ

وَإِنَّـمَـا مَوْضُوْعُـهُ الْاَوْزَانُ ۱۷ فَاحْفَظْ عَدَاکَ الذَّمُّ وَالْحِرْمَانُ

فِیْ مَا یَکُوْنُ التَّصْرِیْفُ فِیْهِ

وَمَـاعَدَا خَوْفٍ وَّشِبْهِهِ فَقَدْ ۱۸ صُـرِّفَ فِیْـهِ بِـوُجُوْهٍ تُسْوَدُ

فِی الْمِیْزَانِ

وَضِمْنَ فِعْلٍ جَعَلُوْا لِلْفَصْلِ ۱۹ مَـا بَیْـنَ خَـوْفٍ زَائِدٍ وَّاَصْلِ

فَـمَـا یُـرٰی مُـوَازِیًـا لِّلْفَـاءِ ۲۰ وَالْـعَیْـنِ ثُمَّ اللَّامِ عِنْدَ الرَّائِی

فَهُـوَ اَصْلٌ عِنْدَهُمْ وَمَا عَدَا ۲۱ ہٗ کَـانَ زَائِـدًا إِذَا مَـا وُجِدَا

فَـعَبِّـرَنْ بِهَـا عَنِ الْاُصُوْلِ ۲۲ وَغَیْـرُهَـا بِـلَـفْـظِهِ الْمَنْقُوْلِ

اِلَّا الَّذِیْ قَدْ نَابَ عَنْ تَاءِ افْتَعَلْ ۲۳ فَـاِنَّـــهُ بِتَـائِـهِ مِثْلُ ادَّخَـلُ

وَمَــا لِإِلْـحَـاقٍ اِذَا تَضَعَّفُ ۲۴ اَوْ دُوْنِـهِ فَذَاکَ بِالَّذِیْ سَلَفُ

اِلَّا اِذَا لَـمْ یُـقْـصَدِ التَّکْرِیْرُ ۲۵ فَلَازِمٌ بِـلَـفْـظِـهِ التَّعْبِیْـرُ

فِی الْقَلْبِ وَالْحَذْفِ فِی الْمَوْزُوْن

وَالْقَلْبُ فِی الْمَوْزُوْنِ اِنْ تَقَرَّرُ ۲۶ فَهُـوَ فِـی الـزِّیْـنَةِ اَیْضًا یُعْتَبَرُ

وَقَلْبُ مَوْزُوْنٍ بِاَصْلٍ یُّدْرٰی ۲۷ وَ بِـاشْتِـقَـاقٍ وَّبِـصِحَّةٍ یُّرٰی

وَقِلَّةِ اسْتِعْـمَــالِـهِ کَـادُرْ ۲۸ فَـاِنَّـهُ لَیْــسَ کَـلَفْظِ اَدْوُرُ

وَتَـرْكِـهِ الْمُفْضِىْ لِهَمْزَتَيْنِ ۲۹ عِـنْـدَ خَـلِيْـلِهِـمْ بِـغَيْـرِ مَيْنِ
وَصَـنْـعِ صَـرْفِـهِ بِدُوْنِ عِلَّةْ ۳۰ وَالْحَذْفُ مِثْلُ الْقَلْبِ كَانَ فِى الزِّنَةْ

فِىْ تَعْدَادِ حُرُوْفِ الْاِسْمِ وَالْفِعْلِ

وَاِسْـمٌ وَفِـعْلٌ اِنْ تَكُنْ تَامَّلْ ۳۱ فَـلَـنْ يَـكُـوْنَـا مِنْ ثَلَاثَةٍ اَقَلْ
وَالْاِسْمُ اِنْ مُجَرَّداً لَا يُوْجَدْ ۳۲ اَكْثَرَ مِنْ خَمْسٍ وَّسَبْعٍ اِنْ يُّزَدْ
وَالْفِعْلُ اِنْ مُجَرَّدًا فَلَنْ تَرٰى ۳۳ اَكْثَـرَ مِـنْ اَرْبَـعَةٍ كَبَـعْثَـرٰى
وَفِيْهِ اِنْ قَدْ زِيْدَ حَرْفٌ مُقْحَمْ ۳۴ فَـلَيْـسَ يَعْدُوْسِتَّةً كَاحْرَنْجَمْ

فِىْ بَيَانِ الْمُجَرَّدِ وَالْمَزِيْدِ

فَـذُوْ ثَلَاثٍ سَـمِّـهِ الْمُجَرَّدْ ۳۵ اِنْ فِيْـهِ حَرْفٌ زَائِدٌ لَمْ يُوْجَدْ
وَسَمِّهِ الْمَزِيْدَ يَا اَخَا الْكَرَمْ ۳۶ اِنْ فِيْهِ حَرْفٌ زَائِدٌ قَدِ اقْتَحَمْ
وَهٰـكَـذَا ذُوْ اَرْبَعٍ وَّخَمْسٍ ۳۷ قِسْـمَانِ عِنْدَهُمْ بِغَيْرِ بَخْسٍ

فِىْ اَوْزَانِ الْاِسْمِ الثُّلَاثِيِّ الْمُجَرَّدِ

لِاِسْـمٍ ثُلَاثِـيٍّ مُّـجَـرَّدٍ فُهِمْ ۳۸ عَشْـرَةُ اَوْزَانٍ فَشَتْ لَدَيْهِمْ
بِـضَـرْبِ اَحْوَالِ ثَلَاثٍ لِّلْفَا ۳۹ فِىْ اَرْبَعٍ لِلْعَيْنِ فَهُمَا قَدْ صَفَا
لٰكِنْ لِّثِقْلٍ اَنَّهُمْ قَدْ اَهْمَلُوْا ۴۰ وَزْنَيْـنِ مِـنْـهَـا فِـعَـلٌ وَّفُـعِـلُ
كَـفَـرَسٍ وَكَتِفٌ وَعَـضُـدٍ ۴۱ وَاِبِـلٍ وَعُـنُـقٍ وَصُـرَدٍ
وَهٰـكَـذَا فَـلْسٌ وَقُفْلٌ حِبْرٌ ۴۲ وَعِـنَبٌ فَاحْفَظْ فَهٰذِى عَشْرٌ

فِيْ اَوْزَانِ الْاِسْمِ الرُّبَاعِيِّ الْمُجَرَّدِ

وَلِلرُّبَاعِيْ خَمْسَةٌ تُحَرَّرْ ۴۳ كَزِبْرِجٍ وَبُرْثُنٍ وَجَعْفَرُ

وَدِرْهَمٍ ثُمَّ قِمَطْرٌ يُحْسَبُ ۴۴ وَزَادَ اَخْفَشٌ كَنَحْوِ جُخْدَبُ

فِيْ اَوْزَانِ الْاِسْمِ الثُّلَاثِيِّ وَالرُّبَاعِيِّ الْمَزِيْدِ

وَلِلْمَزِيْدِ فِيْهِمَا اَوْزَانٌ ۴۵ كَثِيْرَةٌ لَدَيْهِمْ تُبَانُ

فِيْ اَوْزَانِ الْاِسْمِ الْخُمَاسِيِّ الْمُجَرَّدِ

لِاِسْمٍ خُمَاسِيٍّ اِذَا تَجَرَّدْ ۴۶ سَفَرْجَلٌ جَحْمَرِشٌ يَا ذَا الرَّشَدْ

قُذَعْمِلٌ وَهٰكَذَا قِرْطَعَبٌ ۴۷ فَهٰذِهِ اَرْبَعَةٌ فَتَحْسِبُ

فِى الْاِسْمِ الْخُمَاسِيِّ الْمَزِيْدِ

وَلِلْخُمَاسِيِّ الْمَزِيْدِ خَنْدَرِيْ ۴۸ سٌ قِرْمُوْسٌ نُظِمَا فِى الذِّكْرِ

ثُمَّ خُوَعْبِيلٌ قَبَعْثَرٰى ۴۹ وَعُضْرُفُوْطٌ مَامِسٌ بِلَا امْتِرَا

فِيْ اَبْوَابِ الْفِعْلِ الثُّلَاثِيِّ الْمُجَرَّدِ

لِلْفِعْلِ لَوْ مُثَلَّثًا مُّجَرَّدَا ۵۰ سِتَّةُ اَبْوَابٍ لَّدَيْهِمْ تُبْدٰى

ثَلَاثَةٌ مِّنْهَا اُصُوْلٌ فَاسْمَعِ ۵۱ كَالنَّصْرِ ثُمَّ الضَّرْبِ ثُمَّ السَّمْعِ

وَمَا عَدَاهَا بِالْفُرُوْعِ سُمِّيْ ۵۲ كَالْفَتْحِ وَالْحِسْبَانِ ثُمَّ الْكَرَمِ

فِيْ اَبْوَابِ الثُّلَاثِيِّ الْمَزِيْدِ الْمُطْلَقِ

وَاِنَّمَا الْمَزِيْدُ فِيْهِ قَدْ قُسِمْ ۵۳ لِمُطْلَقٍ وَّمُلْحَقٍ لَدَيْهِمْ

اِنْ مُطْلَقٌ بِهَمْزٍ وَصْلٍ صُدِّرَا ۵۴ فَقُلْ لَّهُ سَبْعَةَ اَبْوَابٍ تُرٰى

كَبَابِ الْاِفْتِعَالِ وَاسْتِفْعَالِ ۵۵ وَبَابِ الْاِنْفِعَالِ وَافْعِوَّالِ

وَبَابِ الْاِفْعِيْعَالِ وَافْعِلَالِ ۵۶ وَعُرِفَ السَّابِعُ بِافْعِيْلَالِ

وَاِنْ فَقَدْتَّ هَمْزَةً فَقَدْ فُهِمْ ۵۷ خَمْسَةُ اَبْوَابٍ لَّهُ لَدَيْهِمْ

كَبَابِ اِفْعَالٍ وَّتَفْعِيْلٍ جَلِىْ ۵۸ ثُمَّ تَفَاعُلٍ كَذَا تَفَعُّلِ

وَعُرِفَ الْخَامِسُ بِالْمُفَاعَلَةْ ۵۹ فَاحْفَظْ عَدَاكَ الذَّمُّ بِالْمُزَاوَلَةْ

فِىْ اَبْوَابِ الثُّلَاثِيِّ الْمَزِيْدِ الْمُلْحَقِ

لِمُلْحَقٍ سَبْعَةُ اَبْوَابٍ تُعَدْ ۶۰ لَوْ بِالرُّبَاعِيِّ الَّذِىْ تَجَرَّدْ

فَعْلَلَةٌ فَيْعَلَةٌ وَفَوْعَلَهْ ۶۱ فَعْنَلَةٌ فَعْيَلَةٌ وَفَعْوَلَهْ

وَاِنَّمَا السَّابِعُ فَعْلَاةٌ فُطِنْ ۶۲ فَاحْفَظْ كَمَا ذَكَرْتُهُ وَاتْقِنْ

وَمُلْحَقٌ اُلْحِقَ بِالْمَزِيْدِ ۶۳ قِسْمَانِ مَفْهُوْمَانِ بِالتَّنْقِيْدِ

فَالْاَوَّلُ الْمُلْحَقُ بِالتَّسَرْبُلْ ۶۴ اَبْوَابُهُ عَنْ سَبْعَةٍ لَّا تَفْضُلُ

تَفَعْلُلٌ تَفَيْعُلٌ تَفَوْعُلُ ۶۵ تَفَعْنُلٌ تَفَعْيُلٌ تَفَعْوُلُ

وَعَرِّفِ السَّابِعُ بِالتَّفَعُلِ ۶۶ فَاحْفَظْ تَكُنْ مُتَّصِفًا بِالْفَضْلِ

وَالثَّانِ مُلْحَقٌ بِالْاِحْرِنْجَامِ ۶۷ كَانَ لَهُ بَابَانِ بِانْقِسَامِ

كَبَابِ الْاِفْعِنْلَالِ وَافْعِنْلَاءِ ۶۸ فَاحْفَظْ وُقِيْتَ الشَّرِّيَا ذَا الرَّاىِ

فِىْ بَابِ الرُّبَاعِيِّ الْمُجَرَّدِ

وَلِلرُّبَاعِىْ إنْ يَّكُنْ مُجَرَّدَا ۶۹ بَابٌ عَلٰى فَعْلَلَةٍ قَدْ عُهِدَا

فِیْ اَبْوَابِ الرُّبَاعِیّ الْمَزِیْدِ

وَلِمَزِیْدِهٖ بِهَمْزِ الْوَصْلِ ۷۰ بَابَانِ الْاِفْعِلَّالِ بِافْعِنْلَالِ
وَاِنْ یَّکُنْ بِغَیْرِهَمْزِ الْوَصْلِ ۷۱ کَانَ لَهٗ بَابٌ عَلٰی تَفَعْلُلِ

فِیْ خَصَائِصِ الْاَبْوَابِ وَ مَعَانِیْهَا

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ نَصَرَ وَضَرَبَ وَسَمِعَ

اَقُوْلُ فِیْ خَصَائِصِ الْاَبْوَابِ ۷۲ کَمَا اَفَادَهٗ اُوْلُوا الْاَلْبَابِ
فَبَابُ نَصْرٍ جَاءَ لِلْمُبَالَغَهْ ۷۳ کَمَعْمَرٌ جَاذَبَهٗ فَجَذَبَهٗ
وَبَابُ ضَرْبٍ جَالَهَا مِثَالَا ۷۴ اَوْ اَجْوَفًا اَوْ نَاقِصًا یَّانِ انْجَلٰی
وَجَاءَ مِنْ سَمْعٍ کَثِیْرَانِ الْعِلَلْ ۷۵ وَالْحُزْنُ وَالْاَفْرَاحُ مِنْ دُوْنِ خَلَلْ
وَفِیْهِ جَالُوْنٌ وَعَیْبٌ وَحُلٰی ۷۶ وَالضَّمُّ فِیْ بَعْضِ لُغَاتِهٖ انْجَلٰی

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ فَتَحَ وَ حَسِبَ وَ کَرُمَ

وَبَابُ فَتْحٍ لَامُهٗ اَوْ عَیْنُهٗ ۷۷ مِنْ حَرْفِ حَلْقٍ غَیْرَ بَایَاهُ ابْنُهٗ
وَانْحَصَرَ الْحِسْبَانُ فِیْ لُغَاتٍ ۷۸ مَعْدُوْدَةٍ فِیْ کُتُبِ الثِّقَاتِ
وَجَاءَ فِیْ اَفْعَالِ طَبْعٍ کَرُمُ ۷۹ وَشِبْهِهَا یَا صَاحِ نَحْوُ عَظُمُوْا

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ الْاِفْعَالِ

وَاِنَّمَا الْاِفْعَالُ جَامُعَدّٰی ۸۰ وَقَدْ یَکُوْنُ لَازِمًا کَاَحْمَدَا
وَاَیْضًا اَنْ یَجِیْءُ لِلْاِعْطَاءِ ۸۱ وَالسَّلْبِ وَالتَّعْرِیْضِ یَا ذَا الرَّائِیْ
وَجَاءَ لِلْبُلُوْغِ وَالْوِجْدَانِ ۸۲ کَنَحْوِ ذَا اَبْخَلَ ذَا الْبُسْتَانِ

وَجَاءَ فِیْ حَیْنُوْنَةٍ مَّشْهُوْرَهْ ۸۳ وَفِیْ لِیَاقَةٍ وَّفِیْ صَیْرُوْرَهْ

وَرُبَّمَا یُوَافِقُ الْمُجَرَّدْ ۸۴ وَفَعَّلَتْ وَاسْتَفْعَلَتْ مِنْ دُوْنِ رَدْ

وَهٰکَذَا یُفْتَهَمُ التَّفَعُّلُ ۸۵ مِثَالُهُ دَجٰی وَادْجَی اللَّیْلُ

وَتَارَةً یُطَاوِعُ الْمُجَرَّدْ ۸۶ وَبَابَ تَفْعِیْلٍ وَّ خُذْ ذَا تَهْجَدْ

وَتَارَةً یَجِیْئُ لِلْمُبَالَغَةِ ۸۷ وَالْاِبْتِدَا کَاشْفَقَ ابْنُ نَابِغَهْ

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ التَّفْعِیْلِ

وَقَدْ یَجِیْءُ صِیَغُ التَّفْعِیْلِ ۸۸ لِلسَّلْبِ وَالْبُلُوْغِ وَالتَّحْوِیْلِ

وَالْقَصْرِ وَالتَّخْلِیْطِ وَالْاِلْبَاسِ ۸۹ وَلِلتَّعَدِّیْ فِیْ کَلَامِ النَّاسِ

وَجَاءَ لِلنِّسْبَةِ وَالصَّیْرُوْرَهْ ۹۰ وَالْاِبْتِدَا کَجَرَّبُوْا الْمَحْذُوْرَهْ

وَتَارَةً یَجِیْءُ لِلْمُبَالَغَهْ ۹۱ کَصَرَّحُوْا بِبَیِّنَاتٍ بَالِغَهْ

وَقَدْ یُرٰی مُوَافِقًا لِاَفْعَلْ ۹۲ وَفَعَلَتْ وَهٰکَذَا تَفَعَّلْ

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ التَّفَعُّلِ

وَاِنَّمَا یُطَاوِعُ التَّفَعُّلْ ۹۳ لِفَعَّلَتْ فَاحْفَظْهُ بِالتَّامُّلْ

وَ تَارَةً یَجِیْءُ لِلتَّکَلُّفْ ۹۴ نَحْوُ تَحَلَّمَ اَخُو التَّعَرُّفْ

وَجَاءَ لِلتَّدْرِیْجِ وَالتَّجَنُّبْ ۹۵ وَالْاِتِّخَاذِ نَحْوُهُ التَّبَوُّبْ

وَ تَارَةً یَجِیْءُ لِلتَّحَوُّلْ ۹۶ وَهٰکَذَا لِلَّبْسِ وَالتَّعَمُّلْ

وَ تَارَةً یَجِیْءُ لِلصَّیْرُوْرَهْ ۹۷ مِثَالُهُ تَمَوَّلَتْ مَحْذُوْرَهْ

وَقَدْ یَجِیْی مُوَافِقًا لِاَفْعَلْ ۹۸ وَفَعَلَتْ وَفَعَّلَتْ وَاسْتَفْعَلْ

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ الْاِفْتِعَالِ

ثُمَّ افْتِعَالٌ لِاتِّخَاذٍ وَّابْتِدَا ۹۹ وَلِتَصَرُّفٍ لَدَیْهِمْ عُهِدَا

وَلِتَخَیُّرٍ یَقِیْنًا یُّوْرَدُ ۱۰۰ وَقَدْ تَرٰی یُطَاوِعُ الْمُجَرَّدُ

وَقَدْ یُرٰی مُوَافِقًا لِاَفْعَلُ ۱۰۱ وَفَعَلْتُ تَفَعَّلْتُ تَفَاعَلُ

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ الْاِسْتِفْعَالِ

وَبَابُ الْاِسْتِفْعَالِ جَاءَ لِلطَّلَبْ ۱۰۲ وَلِلّیَاقَةِ کَنَحْوِ اسْتَکْتَبْ

وَتَارَةً یَجِیْءُ لِلْوِجْدَانِ ۱۰۳ وَالْاِبْتِدَا وَالْقَصْرِ وَالْحِسْبَانِ

وَتَارَةً یَجِیْءُ لِلتَّحَوُّلُ ۱۰۴ وَالْاِتِّخَاذِ یَا اَخَا التَّاَمُّلُ

وَقَدْ یُرٰی مُطَاوِعًا لِاَفْعَلَا ۱۰۵ وَقَدْ یُرٰی مُوَافِقًا لِفَعَلَا

وَافْعَلْتُ تَفَعَّلْتُ ثُمَّ اِفْتَعَلُ ۱۰۶ فَافْهَمْ عَدَاکَ الذَّمُّ یَا اَخَا الْعَمَلُ

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ الْمُفَاعَلَةِ

وَعِنْدَهُمْ قَدْ جَاءَتِ الْمُفَاعَلَهْ ۱۰۷ لِلْاِشْتِرَاکِ نَحْوُ زَیْدٌ قَاتَلَهْ

وَالْاِبْتِدَا وَوَافَقَتْ لِاَفْعَلُ ۱۰۸ وَفَعَّلْتُ وَفَعَلْتُ تَفَاعَلُ

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ التَّفَاعُلِ

وَجَاءَ لِلتَّشَارُکِ التَّفَاعُلُ ۱۰۹ فَقُلْ تَقَاتَلَا مِنَ التَّقَاتُلُ

وَتَارَةً یَجِیْءُ لِلتَّخْیِیْلِ ۱۱۰ نَحْوُ تَمَارَضَ اَخُوْ عَقِیْلِ

وَتَارَةً یُّوَافِقُ الْمُجَرَّدَا ۱۱۱ وَاَفْعَلْتُ وَقَدْ یَجِیْءُ لِابْتِدَا

وَقَدْ یُرٰی مُطَاوِعًا لِّفَاعَلُ ۱۱۲ اِذْ کَانَ مَعْنَاهُ بِمَعْنٰی اَفْعَلُ

فِیْ خَصَائِصِ بَابِ الْاِنْفِعَالِ

وَاِنَّمَا الْعِلَاجُ وَاللُّزُوْمُ ۱۱۳ لِلِانْفِعَالِ عِنْدَهُمْ مَلْزُوْمُ

وَغَالِباً يُطَاوِعُ الْمُجَرَّدُ ۱۱۴ وَتَارَةً اَفْعَلَ يَا اَخَا الرَّشَدُ

وَنَادِراً وَّافَقَ بَابَ اَفْعَلُ ۱۱۵ وَفَعِلَ فَاحْفَظْ وَلَا تَعَلَّلُ

وَتَارَةً يَجِيْءُ اَيْضاً لِاِبْتِدَا ۱۱۶ فَاحْفَظْ وُقِيْتَ الشَّرَّ مَا قَدْ سُرِدَا

فِیْ تَقْسِيْمِ الْفِعْلِ

وَقُسِّمَ الْفِعْلُ اِلَى الْمُضَارِعُ ۱۱۷ وَالْمَاضِ وَالْاَمْرِ وَنَهْيٍ رَابِعُ

وَهُوَ اِنْ فَاعِلَهُ قَدْ عُلِمَا ۱۱۸ فَهُوَ مَعْرُوْفٌ لَدَيْهِمْ فُهِمَا

وَهُوَ مَجْهُوْلٌ اِذَا لَمْ يُعْلَمُ ۱۱۹ نَحْوُ اَمِيْرٌ جَاءَ عَمْرٌو يُكْرَمُ

وَهُوَ مُثْبَتٌ اِذَا لَمْ يَدْخُلُ ۱۲۰ عَلَيْهِ حَرْفُ النَّفْيِ نَحْوُ يُقْتَلُ

وَاِنْ يَّكُنْ بِالْعَكْسِ فَهُوَ الْمَنْفِیْ ۱۲۱ كَمَا اَتٰى زَيْدٌ وَّعَمْرٌو وَلَا يَفِیْ

وَاِنَّمَا صِيَغُهَا فَارْبَعُ ۱۲۲ عَشَرَةٌ بَدَتْ لَدَيْهِمْ فَاسْمَعُ

فِیْ تَقْسِيْمِ الْاِسْمِ وَاَبْنِيَةِ الْمَصْدَرِ الثُّلَاثِیِّ

وَالْاِسْمُ اِمَّا مَصْدَرٌ وَّمُشْتَقُ ۱۲۳ اَوْ جَامِدٌ كَالضَّرْبِ زَيْدٌ مُّعْتَقُ

وَمَصْدَرُ الثُّلَاثِ اِنْ تَجَرَّدُ ۱۲۴ قَدْ كَثُرَتْ اَوْزَانُهُ اِذَا تُعَدُّ

كَرَحْمَةٍ وَّ نِشْدَةٍ وَّقَتْلِ ۱۲۵ وَكُدْرَةٍ وَّ طَلَبٍ وَّ شُغْلِ

وَمَدْخَلٍ وَّخَنِقٍ وَّذِكْرٰى ۱۲۶ وَمَرْجِعٍ وَّصِغَرٍ وَّبُشْرٰى

ثُمَّ دُخُوْلٍ وَّوَجِيْفٍ وَّهُدٰى ۱۲۷ ثُمَّ صَهُوْبَةٍ وَّفِسْقٍ عُهِدَا

ثُمَّ ذَهَابٌ بَعْدَهُ بُغَايَهُ ۱۲۸ ثُمَّ صِرَافٌ بَعْدَهُ دِرَايَهُ
ثُمَّ سُوَّالٌ بَعْدَهُ غُفْرَانُ ۱۲۹ وَبَعْدَهُ اللَّيَّانُ وَالْحِرْمَانُ
وَنَزَوَانٌ بَعْدَهُ كَرَاهِيَهُ ۱۳۰ فَاحْفَظْ تَفُزْ بِالْخَيْرِ وَالرِّفَاهِيَهْ
وَبَعْدَهُ سَرِقَةٌ وَّغَلَبَهُ ۱۳۱ وَبَعْدَهُ مُحْمَدَةٌ مُسْتَطْرِبَهْ
وَبَعْدَهُ زَهَادَةٌ وّ دَعْوٰى ۱۳۲ وَهٰكَذَا الْمِسْعَاةُ اَيْضاً يُّرْوٰى
ثُمَّ قَطِيْعَةٌ مَّعَ الْقَيْلُوْلَهُ ۱۳۳ وَهٰذِهِ مَشْهُوْرَةٌ مَعْمُوْلَهُ
وَجَا عَلَى الْمَفْعُوْلِ وَالْمَفْعُوْلَهُ ۱۳۴ وَفُعَلاءَ وَعَلٰى فَعُّوْلَهُ
وَفَيْعَلُوْلَةٍ كَذَاكَ مَفْعُلَهُ ۱۳۵ ثُمَّ عَلٰى فَعْلُوَّةٍ وَّفَاعِلَهُ
وَجَا عَلَى الْفَعُوْلِ اَيْضًا قَطْعًا ۱۳۶ فَالِقْ نَحْوُ مَا اَفَدتُّ سَمْعًا

فِى الْمَصَادِرِ الَّتِىْ تُفِيْدُ مَعْنَى الْمُبَالَغَةِ

وَاِنَّمَا بُوْلِغَ فِىْ مَصَادِرُ ۱۳۷ اَذْكُرُهَا لِيَسْتَفِيْدَ النَّاظِرُ
كَنَحْوِ تَرْدَادٍ كَذَا دِلِّيْلٰى ۱۳۸ وَرَغَبُوْتٍ وَّتِقِطَّاعِ الْوَلَا
وَرَغَبُوْتٰى وَكَذَاكَ سُوْدَدُ ۱۳۹ وَقِسْ عَلَيْهِ الْغَيْرَ حَيْثُ يُوْجَدُ
وَمَصْدَرُ الثُّلاثِ اِنْ تَجَرَّدُ ۱۴۰ عَلٰى وِزَانِ مَفْعَلٍ قَدِ اطَّرَدُ
وَجَاءَ لِلْمَرَّةِ وَزْنُ فَعْلَهُ ۱۴۱ وَجَاءَ لِلْحَالَةِ وَزْنُ فِعْلَهُ
وَمَصْدَرٌ لِغَيْرِهِ قَدْ ذُكِرَا ۱۴۲ اَكْثَرُهُ فِيْمَا مَضٰى وَمَرَّا

فِىْ تَقْسِيْمِ الْاِسْمِ الْمُشْتَقِّ

وَقُسِّمَ الْمُشْتَقُّ يَا اَخَا النَّظَرْ ۱۴۳ اِلَى اسْمِ فَاعِلٍ وَمَفْعُوْلٍ شَهَرْ
وَاٰلَةٍ وَّاَفْعَلَ التَّفْضِيْلِ ۱۴۴ وَالظَّرْفِ وَالصِّفَةِ يَا خَلِيْلِىْ

وَاِنَّمَا سَادِسُهُ الْمُبَالَغَهْ ۱۴۵ فَاحْفَظْ وَحِدْ عَنِ الطَّرِيْقِ الزَّائِغَهْ

وَتُرِكَتْ اَبْنِيَّةُ اسْمِ الْفَاعِلْ ۱۴۶ لِكَوْنِهَا مَشْهُوْرَةٌ فَحَاوِلْ

فِيْ اَبْنِيَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّتِيْ يُوْجَدُ فِيْهَا مَعْنَى الْمُبَالَغَةِ

وَلِلَّذِيْ بُوْلِغَ فِيْهِ قَدْ فُهِمْ ۱۴۷ اَبْنِيَةٌ كَثِيْرَةٌ لَّدَيْهِمْ

كَحَذِرٍ وَكَوْثَرٍ وَقُلَّبْ ۱۴۸ ثُمَّ عَلِيْمٍ بَعْدَهُ كَذَبْذَبْ

وَبَعْدَهُ ضُحَكَةٌ وَّمِجْزَمْ ۱۴۹ ثُمَّ صَرُوْفٍ بَيْنَهُمْ لَا يُبْهَمْ

وَبَعْدَهُ الْقُطَّاعُ وَالْقَوَّامُ ۱۵۰ وَبَعْدَهُ الْمِنْطِيْقُ وَالْمِجْزَامُ

وَبَعْدَهُ الْقُدُّوْسُ وَالشِّرِّيْبُ ۱۵۱ فَاحْفَظْ بِحَزْمٍ اَيُّهَا اللَّبِيْبُ

وَزِيْدَ فِيْهِ التَّاءُ لِلتَّوْكِيْدِ ۱۵۲ كَرَجُلٍ عَلَّامَةٍ فَرِيْدِ

فِيْ اَبْنِيَةِ اسْمِ الْمَفْعُوْلِ الْغَيْرِ الْمَشْهُوْرَةِ

وَمَا سِوَى الْمَشْهُوْرِ فِي الْمَفْعُوْلِ ۱۵۳ قَدْ جَاءَ عَلَى الْجَرِيْحِ وَالْقَبُوْلِ

وَضُحَكَةٍ وَّكَاتِمٍ وَّقَبَضٍ ۱۵۴ وَبَعْدَهُ ذِبْحٌ بِلَا تَعَرُّضٍ

فِيْ اَبْنِيَةِ الصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ

وَذُكِرَتْ لِصِفَةٍ مُّشَبَّهَهْ ۱۵۵ اَبْنِيَةٌ مَّعْرُوْفَةٌ مُّنَوَّهَهْ

كَنَدُسٍ وَكَابِرٍ وَّصَعْبٍ ۱۵۶ وَسَيِّدٍ وَّاَبْيَضٍ وَّصُلْبٍ

وَجُنُبٍ وَّبِلِزٍ وَّحَسَنٍ ۱۵۷ ثُمَّ كَرِيْمٍ وَّرَؤُفٍ خَشِنٍ

وَحَيْوَانٍ ثُمَّ حُبْلٰى وَزِيَمْ ۱۵۸ وَحَيَدٰى ثُمَّ شُجَاعٌ وَحُطَمْ

وَبَعْدَهُ الْكُبَّارُ وَالْجَبَانُ ۱۵۹ وَبَعْدَهُ الْقَابُوْسُ وَالْهِجَانُ

وَعُشَــرَاءُ بَــعْــدَهُ عُــرْيَــانُ ۱۶۰ وَبَــعْــدَهُ الْحَمْرَاءُ وَالْعَطْشَانُ

وَبَعْدَهُ عَطْشٰى وَصِفْرٌ اَحْمَرُ ۱۶۱ فَاحْفَظْ عَدَاکَ الذَّمُّ مَا تَقَرَّرُ

فِيْ اَبْنِيَةِ اَفْعَلِ التَّفْضِيْلِ

وَلِاسْـمٍ تَفْضِيْلٍ يَقِيْنًا يُذْكَرُ ۱۶۲ وَزْنٌ عَـلٰـى اَفْعَلَ نَحْوُ اَنْصَرُ

وَجَـمْـعُـهُ اَفَـاعِلٌ قَدْ عُقِلَا ۱۶۳ وَاِنْ يَّـكُـنْ مُـؤَنَّـثَـا فَـفُـعْلٰـى

وَجَمْعُهَا كَانَ عَلٰى وَزْنِ فُعَلْ ۱۶۴ فَجَمْعُ جُعْلٰى عِنْدَهُمْ صَارَ جُعَلْ

وَاِنَّـمَـا يُشْـتَـقُّ مِنْ فِعْلٍ خَلَا ۱۶۵ مَعْنَاهُ عَنْ لَّوْنٍ وَّعَيْبٍ انْجَلٰى

فِيْ اَبْنِيَةِ اسْمِ الْاٰلَةِ

وَمِـفْـعَـلٌ مِـفْـعَـلَةٌ مِـفْـعَـالٌ ۱۶۶ وَقَـلَّ مِـنْ دُوْنِ الْـمِـرَافْعَـالٌ

فَهٰـذِهِ اَبْـنِيَةُ الْاِسْـمِ الْاٰلَـهْ ۱۶۷ مِنْ دُوْنِ شَكٍّ يَا كَرِيْمَ الْحَالَهْ

وَجَـمْعُهَا كَانَ عَلٰى مَفَاعِلَ ۱۶۸ ثُـمَّ مَـفَـاعِيْـلٌ كَـذَا فَـعَـائِلُ

فِيْ اَبْنِيَةِ اِسْمِ الظَّرْفِ

وَلِاسْمِ ظَرْفٍ مَفْعَلٌ وَ مَفْعِلُ ۱۶۹ وَالْـجَمْعُ مِنْهُمَا مَفَاعِلٌ عُقِلُ

وَعَيْنُهُ يُكْسَرُ حَيْثُ يَنْكَسِرُ ۱۷۰ عَيْـنُ مُضَارِعٍ كَنَحْوِ مَخْسِرُ

وَفِيْ مِثَالٍ مُّطْلَقًا عَيْنٌ كُسِرُ ۱۷۱ كَـمَـوْعِـدٍ وَّمَـوْضِعٍ وَّمَيْسِرُ

وَعَيْـنُهُ اِنْ لَمْ يَكُنْ مُنْكَسِرَا ۱۷۲ فَـفَتْحُ عَيْنِ الظَّرْفِ قَدْ تَقَرَّرَا

وَفَتْـحُهُ فِـىْ نَاقِصٍ قَدْ عَمَا ۱۷۳ مِثْـلَ مُـضَاعَفٍ مَتٰى مَا عُلِمَا

فِیْ تَقْسِیْمِ الْاِسْمِ وَالْفِعْلِ

وَقُسِمَا اِلٰی صَحِیْحٍ قَدْ سَلِمْ ۱۷۴ مِنْ حَرْفِ عِلَّةٍ وَّهَمْزٍ كَعَلِمْ
وَمُتَجَانِسَیْنِ فِیْ مِثْلِ اَظَلْ ۱۷۵ ثُمَّ اِلٰی ذِیْ هَمْزَةٍ وَّمُعْتَلْ
ثُمَّ الَّذِی اعْتُلَّ بِفَا مِثَالُ ۱۷۶ وَالْعَیْنِ اَجْوَفٌ كَنَحْوِ قَالُوْا
وَاللّٰامِ نَاقِصٌ كَنَحْوِ یَخْفٰی ۱۷۷ وَاِنْ یَّكُنِ اعْتُلَّ لَا مَا ثُمَّ فَا
اَوْ بِعَیْنٍ ثُمَّ لَامٍ كَحَوٰی ۱۷۸ فَهُوَ لَفِیْفٌ عِنْدَهُمْ بِلَا نِوَا
ثُمَّ اِلٰی مُضَاعَفٍ وَّهُوَ مَا ۱۷۹ مِثْلَانِ كَانَا فِیْهِ نَحْوُ ضَمَّا

فِیْ اُصُوْلِ الْمَهْمُوْزِ

تَخْفِیْفُ هَمْزَةٍ لَّدَیْهِمْ یُفْهَمْ ۱۸۰ بِاَوْجُهٍ اَذْكُرُهَا لِتَعْلَمْ
فَاِنْ تَكُنْ سَاكِنَةً كَتَأْمُرُ ۱۸۱ مَنْ كَانَ فِیْ حَدِیْقَةٍ اَنْ یَّحْضُرُ
فَجَوَّزُوْا اِنْ تَنْفَرِدْ اِبْدَالَهَا ۱۸۲ بِوَفْقِ تَحْرِیْكٍ عَلٰی مَا قَبْلَهَا
اِذْ لَمْ یَكُ الْاِدْغَامُ وَالتَّعْلِیْلُ ۱۸۳ یُزَاحِمَانِهٖ كَلَا نَؤُلُ
وَاِنْ رَاَیْتَ هَمْزَةً مَّا قَبْلَهَا ۱۸۴ فَوَاجِبٌ اِبْدَالُهَا بِمَالَهَا
فَشَذَّ حَطُّ هَمْزَةٍ فِیْ كُلْ وَمُرْ ۱۸۵ وَمُرْ فَصِیْحٌ عِنْدَهُمْ مِّنْ اُوْمُرْ
وَبَعْدَ سَاكِنٍ اِذَا تَحَرَّكْ ۱۸۶ كَهَمْزَةٍ تُوْجَدُ فِیْ لَنْ یَّسْئَلَكْ
فَاِنْ یَّكُنْ وَاوًا وَّیَاءً اُقْحِمَا ۱۸۷ لِغَیْرِ اِلْحَاقٍ عَلٰی مَا فُهِمَا
فَجَازَ قَلْبُهَا لَدَیْهِمْ بِهِمَا ۱۸۸ وَفِیْهِمَا الْاِدْغَامُ قَدْ تَحَتَّمَا
وَاِنْ یَّكُنْ وَاوًا وَیَاءً غَیْرَمَا ۱۸۹ ذُكِرَ اَوْحَرْفًا صَحِیْحًا سَلِمَا
لٰكِنَّهٗ لَمْ یَكُ نُوْنَ نِ انْفَعَلْ ۱۹۰ اَوْ هَمْزَةً قَدْ شُدِّدَتْ كَسَأَلْ

فَـنَـقْـلُ حَرْكَةٍ اِلٰى مَا قَبْلَهَا ۱۹۱ وَحَـذْفُهَـا جَـازَا كَلَنْ يَّسْلَهَا

وَاَوْجَبُوْا ذَا الْاَصْلِ فِىْ بَابِ اَرٰى ۱۹۲ يُـرِىْ مَزِيْدًا وَكَذَا يَرٰى يُرٰى

وَاِنْ تَـرَ السَّـــاكِنَ اَنَّـهُ اَلِفُ ۱۹۳ فَـاِنَّـمَا التَّسْهِيْلُ فِيْهِ قَدْ اُلِفُ

نَحْوُ رُؤُوْسٍ وَرَؤُوْفٍ وَّسَأَلُ ۱۹۴ وَسَئِمُوْا وَمُخْطِئِيْنَ فِى الْعَمَلُ

اِنِ الْتَقَى الْهَمْزَانِ ثُمَّ حُرِّكَا ۱۹۵ فَـقَـلْبُكَ الثَّانِىْ بِالْيَا يُحْكٰى

اِنْ كُسِرَ الْوَاحِدُ مِنْهُمَا وَاِنْ ۱۹۶ لَـمْ يَنْكَسِرْ فَجَعْلُهُ وَاوًا فُطِنْ

مَـفْتُوْحَةٌ مُّفْرَدَةٌ اِذَا انْكَسَرْ ۱۹۷ مَـا قَبْـلَهَـا تَـصِيْـرُ يَـاءً كَمِيَرْ

وَقُـلِّبَـتْ بِـالْـوَاوِ اِنْ تَوَطَّنْ ۱۹۸ مَـا قَبْـلَهَـا ضَمٌّ كَهَمْزَةِ جُؤَنْ

اِنْ جُمِعَ الْهَمْزَانِ ثُمَّ اُسْكِنَا ۱۹۹ اَوْ حُـرِّكَـا يَـا صَـاحِ اَوْ تَفَنَّنَا

وَوُجِـدَ الثَّـانِىْ مَقَـامَ اللَّامِ ۲۰۰ فَـاجْـعَـلْـهُ يَاءً تُحْظَ بِالْمَرَامِ

وَالْهَمْزَانْ كُسِرَ اَوْ قَدِ انْضَمْ ۲۰۱ وَضُــمَّ اَوْ كُسِــرْ مَـا تَـقَـدَّمْ

فَـاقْـلِبْـهُ يَاءً يَا اَخِىْ اَوْ وَاوًا ۲۰۲ وَفِيْهِـمَـا التَّسْهِيْلُ اَيْضًا يُرْوٰى

وَالْهَمْزِ فِىْ مَفَاعِلٍ بَعْدَ اَلِفْ ۲۰۳ وَقَبْـلَ يَـاءٍ مُّسْتَبِيْـنَةً عُـرِفْ

وَلَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ فِى الْمُفْرَدُ ۲۰۴ فَـقَـلْبُـهُ بِـالْيَـا لَدَيْهِمِ اطَّرِدْ

ثُـمَّ افْتَـحَـنَّ الْيَـاءَ ثُمَّ قَلِّبْ ۲۰۵ بِــاَلْفٍ يَــاءً عَـقِيْبَهَا تُصِبْ

وَالْهَـمْزَانْ كَثُرَ فِى الْمَوَاضِعْ ۲۰۶ فَـخَـفِّـفَـنَّ الثَّـانِـىَ وَالـرَّابِعْ

وَحَـقِّـقَـنَّ الْاَوَّلَ وَالثَّـالِـثْ ۲۰۷ وَالْخَامِسَ الْمَعْلُوْمَ عِنْدَ النَّافِثْ

اِذَا الْتَقَى الْهَمْزَانِ فِىْ لَفْظَيْنِ ۲۰۸ فَـحَـقِّـقَـنْ اَوْ خَـفِّـفَنْ هٰذَيْنِ

بِــاَنَّ كُلًّا مِّنْ اَخِيْــهِ مُفْرَدُ ۲۰۹ اَوْ فُـرِضَ الْاَوَّلُ اَنَّــهُ انْـفَرَدُ

وَفُـرِضَ الثَّـانِیُ بِاَنَّهُ اجْتَمَعْ ۲۱۰ فَـافْهَـمْ وَلَا اَرَاکَ فِیْهِ تَفْزَعْ

اَوْ خَفِّفِ الْوَاحِدَ مِثْلَ مَا عُلِمْ ۲۱۱ اَوِ احْذِفِ الْوَاحِدَ مِنْ کُلٍّ فُهِمْ

اَوِ اقْلِبِ الثَّانِیَ کَهَمْزٍ اُسْکُنْ ۲۱۲ کَنَحْوِ جَاءَ اَهْلُ بَیْتٍ مُّحْسِنْ

اِذْ کَانَ کُلٌّ حَرْکَةً قَدِ اتَّفَقْ ۲۱۳ وَاَوَّلُ فِـیْ اٰخِـرٍ تَـحَقَّقْ

وَقَلْبُ مَضْمُوْمٍ یَلِیْ ذَا کَسْرٍ ۲۱۴ وَعَکْسُهُ بِالْوَاوِ فِیْهِمْ یَجْرِیْ

وَوَسِّطِ الْاَلِفَ مَـا بَیْنَهُمَا ۲۱۵ فِیْ نَحْوِ اٰاَنْتَ کَبِیْرٌ عِلْمَا

وَقُلِّبَ الثَّانِیُ فِیْ نَحْوِ اٰاَلْ ۲۱۶ حَسَنٌ عِنْدَ کُمْ بِهٖ حَیْثُ احْتَلْ

فِیْ اُصُوْلِ الْمِثَالِ

وَاوَانِ اِنْ تَحَرَّکَا وَالْتَئَمَا ۲۱۷ فِی الْبَدَأ صَارَ هَمْزَةً مَّا قُدِّمَا

اِنْ ضُمَّ اَوْ کُسِرَ وَاوٌ فِی ابْتِدَا ۲۱۸ یَجُوْزُ قَلْبُهُ بِهَمْزٍ اَبَدَا

وَهٰکَذَا الْمَضْمُوْمُ اِنْ تَوَسَّطْ ۲۱۹ یَصِیْرُ هَمْزًا عِنْدَهُمْ بِلَا شَطَطْ

وَحَرْفُ لِیْنٍ اِنْ یَکُنْ فَاءَ افْتَعَلْ ۲۲۰ یُقْلَبُ بِتَاءٍ عِنْدَهُمْ بِلَا خَلَلْ

وَقَلْبُهُ عِنْدَهُمْ تَحَتَّمْ ۲۲۱ بِالْوَاوِ اَوْ بِالْیَاءِ اِذْ لَمْ یُدْغَمْ

اِنْ ضُمَّ مَا سَبَقَهُ اَوْ قَدْ کُسِرْ ۲۲۲ مِثَالُهُ الْمِیْزَانُ ثُمَّ الْمُؤْسِرُ

وَضَمٌّ مِثْلِ الْبِیْضِ صَارَ کَسْرًا ۲۲۳ کَمِثْلِ حِیْکٰی صِفَةً بِلَا امْتِرَا

وَالْوَاوُ بَعْدَ الْفَتْحِ مِثْلَ یَا یَعِدْ ۲۲۴ وَقَبْلَ کَسْرٍ سَاقِطٌ حَیْثُ یَرِدْ

وَیَقْتَفِیْهِ اَمْرُهُ یَقِیْنًا ۲۲۵ فَکَانَ مِنْ یَّعِدُ عِدْ مُبِیْنًا

وَالْوَاوُ اِنْ رَاَیْتَهُ فَافِعَلِ ۲۲۶ فَاحْذِفْهُ اِنْ حُذِفَ ذَا فِی الْفِعْلِ

فِیْ اُصُوْلِ الْاَجْوَفِ

اِنْ اُصِّلَتْ حَرْکَةُ وَاوٍ اَوْ یَا ۲۲۷ وَبَعْدَ فَتْحٍ لَازِمٍ قَدْ رُاِیَا

فَاجْعَلْهُمَا الْاَلِفَ مِثْلُ قَالَا ۲۲۸ زَیْدٌ وَّعَمْرٌو بَاعَ هٰذَا الْمَالَا

وَاشْتَرَطُوْا اَنْ لَا یَکُوْنَ فَاوَلَا ۲۲۹ عَیْنَ ذَوَاتِ النَّقْصِ کَتَوَصَّلَا

وَفَعْلَانٍ فَعَلٰی کَحَیَدٰی ۲۳۰ وَلَمْ یَکُوْنَا قَبْلَ یَا قَدْ شُدِّدَا

وَنُوْنِ تَوْکِیْدٍ وَمَدٍّ زَائِدُ ۲۳۱ وَاَلْفٍ فِیْ رَعَیَا الْمَعَاهِدُ

وَاللَّفْظُ لَمْ یَکُنْ بِمَعْنٰی مَا حُظِرُ ۲۳۲ تَعْلِیْلُهُ کَصَیِدَتْ ثُمَّ عَوِرُ

وَحُذِفَ الْاَلِفُ حَیْثُ اقْتَرَنَا ۲۳۳ بِذَاکَ حَرْفٌ سَاکِنٌ کَقُلْنَا

وَاِنْ یَکُوْنَا عَیْنَ مَاضٍ جُهِلَا ۲۳۴ وَالْکُلُّ فِیْ مَعْرُوْفِهٖ قَدْ عُلِّلَا

فَاَعْطِ کَسْرَ الْکُلِّ مَا قَبْلَهُمَا ۲۳۵ وَحَذْفُهُ اَیْضًا لَدَیْهِمْ فُهِمَا

وَفَاءَ مَاضٍ لِثُلَاثٍ جُرِّدَا ۲۳۶ عَقِیْبَ حَذْفِ عَیْنِهٖ اِکْسِرْ اَبَدًا

لَوْ عَیْنُهُ یَکُوْنُ یَا اَوْ یُکْسَرُ ۲۳۷ وَضَمُّهُ فِیْ غَیْرِهٖ حَیْثُ ظَهَرُ

وَاِنْ یَکُوْنَا عَیْنَ فِعْلٍ مُّصْطَلَحْ ۲۳۸ اَوْ شِبْهِهٖ وَبَعْدَ سَاکِنٍ وَّضَحْ

فَیُمْنَحُ التَّحْرِیْکُ مَا قَبْلَهُمَا ۲۳۹ اِنْ لَمْ یَکُ السَّاکِنُ لِیْنًا مُّقْحَمَا

وَلَمْ یَکُنْ فِی اللَّفْظِ مَعْنَی الْعَیْبِ ۲۴۰ وَاللَّوْنِ مِثْلُ اِبْیَضَّ کُلُّ الثَّوْبِ

وَلَمْ یَکُنْ مِنْ صِیَغِ التَّعَجُّبِ ۲۴۱ وَاٰلَةٍ کَمِقْوَلٍ وَّمِطْیَبِ

وَلَا یَکُوْنُ مُلْحَقًا وَّنَاقِصًا ۲۴۲ کَنَحْوِ یَقْوٰی مَنْ تَرَاهُ مُخْلِصًا

وَاشْتَرَطُوْا فِیْ شِبْهِ فِعْلٍ اَنْ لَّا ۲۴۳ یُرٰی عَلٰی وِزَانِ فِعْلٍ اَصْلَا

وَلَمْ یُزَدْ اَوَّلُهُ الَّذِی اشْتَرَکَ ۲۴۴ فِی اسْمٍ وَّفِعْلٍ نَحْوُ هَمْزِ اَشْوَکَ

فَاِنْ یَّکُ التَّحرِیْکُ فَتْحًا قُلِبَا ۲۴۵ بِاَلِفٍ نَحْوُ یَنَالُ الْمَطْلَبَا
وَالضَّمَّةُ الْمَنْقُوْلَةُ تُقَلَّبُ ۲۴۶ بِکَسْرَةٍ فِیْ کَمَبِیْعٍ یُّجْلَبُ
وَوَاحِدٌ مِنْ سَاکِنَیْنِ یُحْذَفُ ۲۴۷ حَیْثُ الْتَقٰی کِلَاهُمَا یَا ذَا الشَّرَفُ
وَالْوَاوُ بَعْدَ کَسْرَةٍ اِنْ یُّفْهَمُ ۲۴۸ عَیْنًا لِّمَصْدَرٍ وَّجَمْعٍ کَالدِّوَمْ
فَاجْعَلْهُ یَاءً اِنْ یَکُنْ مُعَلَّلا ۲۴۹ فِیْ وَاحِدٍ اَوْ فِعْلِهٖ حَیْثُ انْجَلٰی
اَوْ سَاکِنًا فِیْ وَاحِدٍ وَّقَدْ وَرَدْ ۲۵۰ فِی الْجَمْعِ قَبْلَ اَلِفٍ قَدِ امْتَدْ
وَمَنَعُوْا لَوْ عَیْنَ نَاقِصٍ فَلَا ۲۵۱ یَجُوْزُ فِی الرِّوَاءِ هٰذَا اَصْلَا
وَعَیْنَ فَاعِلٍ اِذَا کَانَا وَقَدْ ۲۵۲ عُلِّلَ فِیْ فِعْلٍ اَوِ الْفِعْلُ انْفَقَدْ
فَاقْلِبْهُمَا بِهَمْزَةٍ کَجَائِرُ ۲۵۳ وَبَائِعٍ وَّمَنَعُوْا فِیْ عَاوِرُ
وَاِنْ رَاَیْتَ اَلِفَ الْمَفَاعِلُ ۲۵۴ مَابَیْنَ حَرْفَیْ عِلَّةٍ یُّدَاخِلُ
فَقَلْبُکَ الثَّانِیَ بِهَمْزٍ عُرِفْ ۲۵۵ کَمُدَّةٍ زَائِدَةٍ بَعْدَ الْاَلِفْ
وَزَائِدُ الْاَلِفِ قَبْلَ ذَا الْاَلِفْ ۲۵۶ اَوْ اَلْفٍ بَیْنَ مَفَاعِیْلٍ عُرِفْ
یَصِیْرُ وَاوًا عِنْدَهُمْ حَیْثُ وَقَعْ ۲۵۷ نَحْوُ قَوَارِیْرُ مِیَاهٍ تُرْفَعُ
وَاوٌ وَیَا فِیْ لَفْظَةٍ اِنْ ضُمَّا ۲۵۸ وَاَسْکِنِ الْاَوَّلَ قَطْعًا مِّنْهُمَا
فَقَلِّبَنْ وَاوًا بِیَا وَادْغِمَا ۲۵۹ بِکَسْرِ مَا قَبْلَهُمَا اِنْ ضُمَّا
لَوْ کَانَ ذَا السَّاکِنُ غَیْرَ مُبْدَلُ ۲۶۰ مِنْ غَیْرِهٖ کَسَیِّدٍ مُّفَضَّلُ

فِیْ اُصُوْلُ النَّاقِصِ

اِنْ کَانَ وَاوٌ ثَالِثًا ثُمَّ صَعِدْ ۲۶۱ یَصِیْرُ یَا اِنْ بَعْدَ ضَمٍّ لَمْ یَرِدْ
وَلَمْ یَقَعْ عَقِیْبَ وَاوٍ سَاکِنْ ۲۶۲ کَنَحْوِ یُدْعَوْنَ اِلَی الْمَسَاکِنْ

وَهٰكَذَا فِى الطَّرْفِ بَعْدَ الْكَسْرِ ۲۶۳ اِنْ كَـانَ نَـحْوُ دُعِيَـا لِلْاَجْرِ

اَوْ كَـانَ قَبْـلَ زَائِدٍ فِىْ فَعِلِ ۲۶۴ كَـغَـزِيَـانٍ يَـعْتَـرِىْ لِـلْقَتْلِ

اِنْ حَرْفُ لِيْنٍ بَعْدَ كَسْرٍ ضُمَّا ۲۶۵ وَبَـعْـدَهُ وَاوٌ بِـجَزْمٍ فُهِـمَـا

اَوْ اَنَّهُ عَقِيْبَ ضَمٍّ ن انْكَسَرْ ۲۶۶ وَبَـعْـدَهُ يَـاءٌ تَـرَاءَتْ بِالنَّظَرْ

فَـاَعْـطِيَـنْ حَـرْكَتَـهُ مَا قَبْلَهُ ۲۶۷ عَقِيْبَ سَلْبِ حَرْكَةٍ تَكُوْنُ لَهُ

وَسُلِبَتْ بِدُوْنِهٖ فِىْ مَا سِوَاهُ ۲۶۸ اِنْ لَمْ تَكُنْ مَا قَبْلَهُ فَتْحًا تَرَاهُ

وَحَـرْفُ عِلَّةٍ اَصِيْلٍ اِنْ عَنْ ۲۶۹ فِى الطَّرْفِ بَعْدَ ضَمَّةٍ فِى الْاَمْكَنْ

فَقَلِّبِ الضَّمَّةَ بِالْكَسْرِ كَمَا ۲۷۰ فِـىْ اَدْلُـوٍ اَدْلٍ لَـدَيْهِـمْ عُلِمَا

وَهٰـكَـذَا وَاوٌ وَيَـا اِنْ عُـلِمَا ۲۷۱ عَـقِيْـبَ وَاوٍ ظَـاهِرٍ قَدْ ضُمَّا

وَقَبْلَ تَا التَّانِيْثِ اَوْ مَا فَضُلَا ۲۷۲ فِـىْ فُـعُلَانِ اجْـعَلْ وَلَا تَعَلَّلَا

وَالْجَمْعُ اِنْ عَلٰى فُعُوْلٍ قَدْ وَرَدْ ۲۷۳ فَـقَـلِّبَـنْ وَاوَيْـهِ بِـالْيَـا تَهْتَدْ

وَاَعْطِ كَسْرَانِ الَّذِىْ قَبْلَهُمَا ۲۷۴ فَـقُـلْ دُلِيًّـا فِـىْ دُلُوْوٍ فَهُـمَـا

وَهٰـكَـذَا وَاوَانِ قَـدْ تَـأَخَّرَا ۲۷۵ فِىْ نَحْوِ مَقْوِيٍّ عَلٰى مَا اشْتَهَرَا

وَحَـرْفُ عِـلَّةٍ اِذَا تَـطَـرَّفْ ۲۷۶ وَالْاَلِفُ الزَّائِدُ قَبْلَهُ انْكَشَفْ

يَـصِيْـرُ هَـمْزَةً وَّلَيْسَ يَمْنَعُ ۲۷۷ عُرُوْضُ تَاءٍ بَعْدَ هٰذَا فَاسْمَعُ

وَالْيَـاءُ اِنْ لَامًـا تَصِيْرُ وَاوًا ۲۷۸ فِى اِسْمٍ عَلٰى فَعْلٰى كَنَحْوِ تَقْوٰى

وَعَكْسُهُ فِى اسْمٍ عَلٰى فُعْلٰى فَقَدْ ۲۷۹ ثَبَـتَ دُنْيَـا فِـىْ كَلَامٍ مُّسْتَنَدْ

اِنْ وَقَـعَ الْيَا طَرْفَ فِعْلٍ وَّبَدٰى ۲۸۰ عَـقِيْـبَ ضَـمٍّ صَارَ وَاوًا اَبَدَا

اَوْ قَبْلَ تَا التَّانِيْثِ اَوْ مَا فَضُلَا ۲۸۱ فِـى فُعُلَانٍ فَكَذٰلِكَ انْجَلٰى

وَاللَّامُ اِنْ لِّيْنٌ فَاِنَّهٗ طُرِحْ ۲۸۲ بِجَازِمٍ وَّلَفْظِ اَمْرٍ مُّتَّضِحْ

وَاِنَّمَا يَعُوْدُ اِنْ بِهٖ اقْتَرَنْ ۲۸۳ ضَمِيْرُ فَاعِلٍ وَّنُوْنَا كَانْصُرَنْ

وَالْيَاءُ فِيْ مَفَاعِلٍ اِنْ لَّامًا ۲۸۴ رَفْعًا وَّجَرًّا سَقَطَتْ دَوَامًا

وَجَعَلُوْا عِوَضَهَا التَّنْوِيْنَا ۲۸۵ نَحْوُ جَوَارٍ رَا فِلَاتٌ جِئْنَا

هٰكَذَا الْيَاانِ اِنْ تَأَخَّرَا ۲۸۶ فِي اسْمٍ عَلٰى وَزْنِ مَفَاعِيْلَ يُّرٰى

حُذِفَتِ الْاُوْلٰى وَكَانَتْ ثَانِيَهْ ۲۸۷ فِيْ حُكْمِ يَاءٍ فِيْ جَوَارٍ زَاهِيَهْ

فِيْ اُصُوْلِ الْمُضَاعَفِ

مِثْلَانِ فِيْ كَلِمَةٍ اِنْ قُرِنَا ۲۸۸ فَاُدْغِمَ الْاَوَّلُ حَيْثُ اُسْكِنَا

اَوْ كَانَ ذَا تَحَرُّكٍ كَمَا تَرٰى ۲۸۹ فِيْ وَدَّ اَوْ يَوَدُّ زَيْدُ عَمْرَوا

وَحَرَّكَ الثَّانِيْ بِتَحْرِيْكٍ اُصِلْ ۲۹۰ اَوْ اُسْكِنَ الثَّانِيْ بِوَقْفٍ يَّفْصِلْ

فَاِنْ يَكُنْ سُكُوْنُهٗ قَدْ لَزِمَا ۲۹۱ فَامْتَنَعَ الْاِدْغَامُ فِيْهِ جَزْمَا

وَاِنْ يَكُنْ تَحْرِيْكُهٗ بِالْعَرْضِ ۲۹۲ فَجَازَ اِدْغَامٌ بِلَا تَعَرُّضِ

فَافْتَحْ اَوِ اكْسِرْ ثَانِيًا اَو ضُمًّا ۲۹۳ اِذَا تَرٰى اَوَّلَهٗ مُنْضَمًّا

وَنُقِلَتْ حَرَكَةُ اَوَّلٍ اِلٰى ۲۹۴ مَا قَبْلَهٗ لَوْ ذُوْ سُكُوْنٍ عُقِلَا

وَاِنْ يَكُنْ مُحَرَّكًا اَوْ مَدَّهْ ۲۹۵ فَاحْذِفْ كَمِثْلِ رَدَّهٗ مَنْ وَّعَدَهْ

وَاِنْ هُمَا فِيْ كَلِمَتَيْنِ وُجِدَا ۲۹۶ وَالْاَوَّلُ السَّاكِنُ لَيْسَ مَدًّا

فَاِنَّمَا اِدْغَامُهٗ تَحَتَّمْ ۲۹۷ وَجَازَ لَوْ مُحَرَّكًا اَنْ يُّدْغَمْ

لَوْ قَبْلَهٗ مَدَّةٌ نِ اوْ مُحَرَّكْ ۲۹۸ وَالثَّانِ ذُوْ تَحَرُّكٍ مِّنْ دُوْنِ شَكْ

وَاِنَّمَا شْتُرِطَ فِيْهِ اِنْ لَّمْ ۲۹۹ يَزْحَمُهٗ اِعْلَالٌ كَمَا تَقَدَّمْ

وَلَمْ يَكُنْ فِيْهِ الْتِبَاسُ اَصْلَا ۳۰۰ وَلَمْ يُرَ الْاَوَّلُ اَنْ قَدْ اُبْدِلَا
مِنْ هَمْزَةٍ كَاُوْوِيَتْ وَمِنْ اَلِفْ ۳۰۱ وَمُدْغَمًا فِيْهِ كَنَحْوِ خُفِّفَ
وَلَمْ يَكُنْ مَدًّا وَهَاءَ السَّكْتَهْ ۳۰۲ نَحْوُ صَدِيْقِيَهْ هَدَاكَ الْبَتَّهْ
وَلَمْ يَكُ الثَّانِىْ لِاِلْحَاقٍ وَقَدْ ۳۰۳ حُرِّكَ اَوَّلٌ كَنَحْوِ قَرْدَدْ
وَمَنَعُوْا الْاِدْغَامَ فِىْ نَحْوِ دَدَنْ ۳۰۴ ثُمَّ بِبَدْرٍ وَّبِبَحْرٍ قَدْ شَحَنْ
وَمَا بِتَائَيْنِ ابْتُدِىَ اِذَا رُسِمْ ۳۰۵ بَعْدَ مُحَرَّكٍ وَّمَدٍّ يُّدْغَمْ
وَمَنَعُوْا فِىْ هَمْزَتَيْنِ ثِقْلَا ۳۰۶ اِلَّا اِذَا رَاَيْتَ نَحْوَ سَأَّلَا

فِىْ مَخَارِجِ الْحُرُوْفِ

اَقُوْلُ فِىْ مَخَارِجِ الْحُرُوْفِ ۳۰۷ لَمَا اَفَادَهُ الُوْا الْوُقُوْفِ
مَخَارِجُ الْحُرُوْفِ سِتَّةَ عَشَرْ ۳۰۸ فَاحْفَظْ عَدَاكَ الذَّمُّ يَا اَخَا النَّظَرْ
فَمَخْرَجُ السَّبْعَةِ حَلْقٌ قَدْ عُرِفْ ۳۰۹ اَقْصٰى لِهَمْزٍ ثُمَ هَاءٍ وَّاَلِفْ
وَاِنَّمَا وَسَطُهُ لِعَيْنِ ۳۱۰ وَحَا وَاَدْنَاهُ لِخَا وَغَيْنِ
وَمُنْتَهَى اللِّسَانِ مَعَ اَعْلَاهُ ۳۱۱ لِلْقَافِ مَخْرَجٌ اِذَا يُفَاهُ
وَمَخْرَجُ الْكَافِ يَلِيْهِ فَافْهَمَا ۳۱۲ فَاِنَّهُ يُجْدِيْكَ نَفْعًا عَمَّا
وَسْطُهُ وَمَا عَلَاهُ لِلْيَا ۳۱۳ وَالْجِيْمُ وَالشِّيْنُ عَلٰى مَا رُوِيَا
وَحَافَّةُ اللِّسَانِ مَعَ مَا يَتَّصِلْ ۳۱۴ بِهَا مِنَ الْاَضْرَاسِ لِلضَّادِ عُقِلْ
مَادُوْنَ طَرْفِهِ اِلٰى اَقْصَاهُ ۳۱۵ مَخْرَجُ لَامٍ مَعَ مَا عَلَاهُ
وَمَخْرَجُ الرَّا كَانَ مَا يَلِيْهِمَا ۳۱۶ وَمَا يَلِىْ هٰذَا لِنُوْنٍ فُهِمَا
وَاِنَّمَا الْخَيْشُوْمُ اَيْضًا يُّعْتَبَرْ ۳۱۷ فِىْ مَخْرَجِ النُّوْنِ اِذَا مَا يُذْكَرْ

وَطَرْفُهُ مَعَ الثَّنَايَا الْعُلْيَا ۳۱۸ لِتَا وَطَاءٍ ثُمَّ ذَالٍ حُكِيَا

وَقَدْ بَدٰى طَرْفَا هُمَا لِلظَّاءِ ۳۱۹ وَهٰكَذَا لِلذَّالِ ثُمَّ التَّاءِ

وَطَرْفُهُ مَعَ الثَّنَايَا السُّفْلٰى ۳۲۰ لِزَا وَصَادٍ ثُمَّ سِيْنٍ انْجَلٰى

لِلْفَا يُرٰى طَرْفُ الثَّنَايَا الْعُلْيَا ۳۲۱ وَبَطْنُ سُفْلٰى شَفَةٍ بِلَا ارْتِيَا

وَكَانَ بَيْنَ الشَّفَتَيْنِ لِلْبَا ۳۲۲ وَالْوَاوِ ثُمَّ الْمِيْمِ فَاحْفَظْ طَلَبَا

وَمَخْرَجُ النُّوْنِ اِذَا مَا اُسْكِنْ ۳۲۳ يَكُوْنُ خَيْشُوْمًا يَقِيْنًا نَحْوُ اِنْ

فِيْ صِفَاتِ الْحُرُوْفِ

اَلْاٰنَ فِيْ صِفَاتِهَا اَجُوْلُ ۳۲۴ فَاحْفَظْ هُدِيْتَ الرُّشْدَ مَا اَقُوْلُ

فَفِيْ سَتَشْحَثُكَ خَصْفَهْ قَدْ ذُكِرْ ۳۲۵ حُرُوْفُ هَمْسٍ كُلُّهَا لِلْمُدَّكِرْ

وَمَا عَدَا هٰذِهٖ حُرُوْفُ الْجَهْرِ ۳۲۶ فَعُدَّهَا مُفَصِّلًا بِالْفِكْرِ

وَفِيْ اَجِدْ قَطٍّ بَكَتْ يُضَمَّنْ ۳۲۷ حُرُوْفُ شِدَّةٍ اِذَا تُبَيَّنْ

وَاَحْرُفٌ ذَاتُ تَوَسُّطٍ جَمْعُ ۳۲۸ جَمِيْعُهَا لَمْ يَرُوْ عَنَّا فَاسْمَعْ

وَمَا عَدَاهُمَا فِرْخَوَةٌ فُهِمْ ۳۲۹ فَاحْفَظْ وُقِيْتَ الشَّرَّ كُلَّ مَا نُظِمْ

وَاَحْرُفُ الْاِطْبَاقِ وَهِيَ الصَّادُ ۳۳۰ وَالطَّاءُ ثُمَّ الظَّاءُ ثُمَّ الضَّادُ

وَمَا عَدَاهَا اَحْرُفُ انْفِتَاحِ ۳۳۱ فَعُدَّهَا لِغَرْضِ الْاِيْضَاحِ

وَهِيَ مَعَ غَيْنٍ وَّقَافٍ خَاءٍ ۳۳۲ مَوْسُوْمَةٌ بِاَحْرُفِ اسْتِعْلَاءِ

وَمَا عَدَا هٰذِيْ بِلَا اخْتِلَالِ ۳۳۳ مَعْرُوْفَةٌ بِاَحْرُفِ اسْتِفَالِ

وَمُرْ بِنَفْلٍ اَحْرُفُ الذَّلَاقَةْ ۳۳۴ كَمَا اَفَادَهُ اُوْلُوا الْحَذَاقَةْ

وَمَا عَدَا هٰذِى حُرُوْفٌ مُّصْمَتَهْ ۳۳۵ فَاحْفَظْ فَاِنَّهَا تُفِيْدُ الْبَتَّهْ

وَاَحْرُفُ الصَّفِيْرِ يَا ذَا الرَّاءِ ۳۳۶ صَادٌ وَّسِيْنٌ ذُكِرَا مَعَ زَاءِ
وَاَحْرُفُ الْقَلْقَلِ جَزْمًا قَدْ طَبِجُ ۳۳۷ يَكُوْنُ فِيْهَا الضَّغْطُ وَقْفًا يُّحْوِجُ
وَاِنَّمَا حُرُوْفُ لِيْنٍ الْاَلِفُ ۳۳۸ وَالْوَاوُ وَالْيَاءُ يَقِيْنًا فَاعْرِفُ
وَالرَّاءُ مُكَرَّرٌ وَّلَامٌ مُّنْحَرِفُ ۳۳۹ وَسُمِّيَ الْهَادِيْ لَدَيْهِمُ الْاَلِفُ
وَاِنَّمَا الْمَهْتُوْتُ هَاءٌ يُّفْهَمُ ۳۴۰ فَاحْفَظْ فَمَا اَرَدْتُّهُ قَدِ اخْتَتَمُ

فِيْ اِدْغَامِ الْمُتَقَارِبِيْنَ

اِذَا عَلِمْتَهُ بِفَهْمٍ ثَاقِبُ ۳۴۱ فَفُزْ بِمَا اَتْلُوْ بِعَقْلٍ صَائِبُ
فَاِنْ قَرِيْبٌ بِقَرِيْبٍ اقْتَرَنْ ۳۴۲ فِيْ صِفَةٍ اَوْ مَخْرَجٍ تَبَيَّنْ
يُقْلَبُ اَوَّلٌ بِشَانٍ كَيْمَا ۳۴۳ يَصِحُّ اِدْغَامٌ كَمَا قَدْ عُلِمَا
وَعُكِسَ الْاَمْرُ لِاَمْرٍ يَّمْنَعُ ۳۴۴ كَمَا تَرٰى فِيْ سَيِّدٍ وَّفِي اسَّمَعُ
وَامْتَنَعَ الْاِدْغَامُ حَيْثُ يَلْتَبِسُ ۳۴۵ حَرْفٌ بِحَرْفٍ نَحْوُ وَطْدٍ اُسِّسُ
وَحَرْفُ حَلْقٍ اَخْرَجٌ لَّا يُدْغَمُ ۳۴۶ فِيْ اَدْخَلٍ مِّنْهُ لِثِقْلٍ يُّفْهَمُ
لٰكِنْ فَشَا اِدْغَامُ هَا فِي الْعَيْنِ ۳۴۷ وَالْهَا وَحَا اِدْغَامُ خَا فِي الْغَيْنِ
وَمَا حَوٰى ضَوِيَ مِشْفَرٌ فَلَا ۳۴۸ يُدْغَمُ فِيْ قَرِيْبِهٖ اِذَا انْجَلَا
وَاَحْرُفُ الصَّفِيْرِ لَيْسَتْ تُدْغَمُ ۳۴۹ فِيْ غَيْرِهَا الْقَرِيْبِ اَصْلًا فَافْهَمُ
وَمَنَعُوْا اِدْغَامَ هَمْزٍ وَّاَلِفُ ۳۵۰ وَتَاءِ الْاِسْتِفْعَالِ فِيْ فَا فَاعْرِفُ
وَصَحَّحُوْا اِدْغَامَ هَا وَعَيْنِ ۳۵۱ فِيْ حَا كَذَا اِدْغَامُ حَا فِي ذَيْنِ
وَهٰكَذَا فِي الشِّيْنِ جِيْمٌ يُّدْغَمُ ۳۵۲ وَالْبَاءُ فِيْ مِيْمٍ وَّفَاءٍ فَافْهَمُ
وَصَحَّ اَيْضًا بَيْنَ غَيْنٍ وَّالْخَا ۳۵۳ وَبَيْنَ قَافَيْنِ كَذَاكَ نُسِخَا

وَجَازَ بَيْنَ الدَّالِ وَالطَّا وَالظَّا ۳۵۴ وَالذَّالِ وَالثَّاءِ لَدَيْهِمْ وَالتَّا

وَهٰذِهِ السِّتَّةُ اَيْضًا تُدْغَمْ ۳۵۵ فِيْ زَا وَسِيْنٍ ثُمَّ صَادٍ فَاعْلَمْ

وَهٰذِهِ تُدْغَمُ فِيْ مَا بَيْنَهَا ۳۵۶ وَاِنْ تَكُنْ فِى الشَّكِّ فَاسْئَلْ ذَا نُهٰى

وَالتَّا فِى الْاِفْتِعَالِ بِالطَّا يَنْقَلِبْ ۳۵۷ لَوْ بَعْدَ ذِى الْاِطْبَاقِ ذٰلِكَ نُصِبْ

فَجَازَ قَلْبُ الطَّا بِصَادٍ وَّبِضَا ۳۵۸ دٍ ثُمَّ فِيْهِ اُدْغِمَا يَا ذَا الرِّضَا

وَجَازَ اَيْضاً قَلْبُهُ بِالظَّاءِ ۳۵۹ وَقَلْبُ ظَا بِالطَّا بِلَا امْتِرَاءِ

وَاِنْ يَّكُ التَّا بَعْدَ زَا وَالذَّالِ ۳۶۰ وَالدَّالِ فَاقْلِبْهَا اَخِيْ بِالدَّالِ

وَكَانَ قَلْبُ الدَّالِ بِالذَّالِ عُلِمْ ۳۶۱ وَقَلْبُهُ بِالدَّالِ اَيْضاً قَدْ فُهِمْ

وَقَلْبُهُ بِالزَّاءِ اَيْضاً يُّجْزَمُ ۳۶۲ وَبَعْدَ قَلْبٍ وَّاجِبٌ اَنْ يُّدْغَمْ

وَبَعْدَ ثَا يَصِيْرُ تَاءٌ ثَاءً ۳۶۳ وَهٰكَذَا يَصِيْرُ ثَاءٌ تَاءً

وَاِنْ تَرَاءٰى بَعْدَ تِلْكَ التَّاءِ ۳۶۴ مِنْ طَا وَصَادٍ ثُمَّ زَا وَالتَّاءِ

وَالظَّا وَسِيْنٍ ثُمَّ شِيْنٍ دَالِ ۳۶۵ وَالضَّادِ يَا اَخَا النُّهٰى وَالذَّالِ

يَجُوْزُ قَلْبُهَا بِهِ فَيُدْغَمُ ۳۶۶ وَيُحْذَفُ الْهَمْزَةُ نَحْوُ خَصَّمْ

وَمِثْلُ تِلْكَ التَّاءِ تَاتَفَعُّلُ ۳۶۷ وَتَا تَفَاعُلٍ بِلَا تَاَمُّلُ

لٰكِنَّ هَمْزَ الْوَصْلِ فِيْهِ يُجْلَبُ ۳۶۸ مِمَّنْ تَطَلُّبٍ يَّصُوْغُوْنَ الطَّلَبُ

وَلَامُ اَلْ اِدْغَامُهُ تَحَتَّمْ ۳۶۹ فِيْ ذِهْ وَرَا وَالنُّوْنِ وَالتَّا فَافْهَمْ

وَاَوْجَبُوْا اِدْغَامَ لَامٍ قَدْ سَكَنْ ۳۷۰ فِى الرَّا وَجَازَ فِيْ سِوَاهُ حَيْثُ فَمِنْ

وَالنُّوْنُ فِيْ لَمْ يُرْوَ قَدْ تَحَتَّمْ ۳۷۱ اِدْغَامُهُ لَوْ ذُوْ سُكُوْنٍ يُّفْهَمْ

وَلَوْ مُحَرَّكًا يَّكُوْنُ جَائِزًا ۳۷۲ فَاحْفَظْ عَدَاكَ الذَّمُّ تَرْجِعْ فَائِزًا

فِیْ اِجْتِمَاعِ السَّاكِنَيْنِ اَوْ اَكْثَر

ثُمَّ اجْتِمَاعُ سَاكِنَيْنِ عُلِمَا ۳۷۳ اِلٰی ثَلَاثَةٍ لَّدَيْهِمْ جَزْمَا

فَصَحَّ فِیْ نَحْوِ دَوَابٍّ جَزْمَا ۳۷۴ جَمْعُ ثَلَاثَةٍ لِّوَقْفٍ فُهِمَا

وَجُوِّزَ اجْتِمَاعُ سَاكِنَيْنِ ۳۷۵ فِیْ نَحْوِ قَافٍ ثُمَّ مِيْمٍ عَيْنِ

وَنَحْوُ خَاصٍ وَّخُوَيْصٍ شُدِّدَا ۳۷۶ ثُمَّ اضْرِبَاتِ لَوْ بِنُوْنٍ اُكِّدَا

وَنَحْوِ لَا هَا اللّٰهِ وَا الْحَسَنُ ۳۷۷ لَوْ اَلِفٌ بَيْنَهُمَا تَوَطَّنُ

وَنَحْوِ اِی اللّٰهِ بِيَاءٍ اُسْكِنَتْ ۳۷۸ وَمَنَعُوْا فِیْ غَيْرِ مَا تَثَبَّتْ

فَفِيْهِ اِنْ كَانَا فَاَسْقِطْ اَوَّلَا ۳۷۹ لَوْ نُوْنُ تَخْفِيْفٍ وَّمُدَّ نِ انْجَلٰی

وَحَرِّكَنْ فِیْ غَيْرِ هٰذَا اَوَّلَا ۳۸۰ اَوْ ثَانِيًا وَّالْكَسْرُ فِيْهِ اُصِّلَا

وَوَجَبَتْ ضَمَّةُ مِيْمِ الْجَمْعِ ۳۸۱ وَذَالِ مُذْ بِسَبَبٍ يَّسْتَدْعِیْ

وَضَمَّ وَاوِ الْجَمْعِ وَالضَّمِيْرِ ۳۸۲ اُخْتِيْرَ عِنْدَهُمْ بِلَا نَكِيْرِ

وَاِن يَّلِی الثَّانِیَ ضَمٌّ اُصِّلْ ۳۸۳ فِیْ كَلِمَةٍ فَالضَّمُّ فِيْهِ يَحْتَمِلْ

وَمِنْ اِذَا يَلِيْهِ لَامٌ مِّنْ اَلْ ۳۸۴ فَفَتْحُ نُوْنِهِ وُجُوْبًا يُّعْقَلْ

وَفَتْحُ دَالِ رُدُّهَا تَحَتَّمْ ۳۸۵ كَضَمِّ دَالِ رُدُّهٗ حَيْثُ اقْتَحَمْ

وَاخْتِيْرَ فِیْ مَ اللّٰهِ فَتْحٌ سَنَدَا ۳۸۶ وَافْتَحْ اَوِ اضْمُمْ دَالَ لَمْ يَرُدَّا

وَالثَّانِ اِنْ حُرِّكَ بِالضَّمِيْرِ ۳۸۷ اَوْ نُوْنِ تَوْكِيْدٍ بِلَا نَكِيْرِ

يَعُوْدُ اَوَّلٌ اِذَا مَا فُهِمَا ۳۸۸ فِیْ كَلِمَةٍ وَّاحِدَةٍ كِلَاهُمَا

فِی الْوَقْفِ

وَالْوَقْفُ قَطْعُ اللَّفْظِ عَمَّا بَعْدَهٗ ۳۸۹ اِذَا كَانَ مُوْصُوْلًا بِهٖ فَافْتَقِدَهٗ

فَاَسْقِطِ التَّنْوِيْنَ وَالتَّحْرِيْکَ مِنْ ۳۹۰ اٰخِـــرِهٖ لِاَجْـلِ وَقْفٍ بُيِّـنْ

مَـعَ جَوَازِ الرَّوْمِ وَالْاِشْمَامِ ۳۹۱ فِـيْ حَـالَةِ الضَّمَّةِ لِلْاِفْهَـامِ

وَقَـلِّـبِ التَّنْوِيْنَ نَصْبًا بِاَلِفْ ۳۹۲ فِى الْخَالِ عَنْ تَاءٍ بِهَاءٍ تُرْدِفُ

وَقَـلْبُــهٗ بِــاَلِفٍ قَـدْ اُطْـلِقَـا ۳۹۳ فِيْ نَـحْوِ لَفْظَةٍ مُّعَلًّى وَّتُقٰى

وَاَسْقِطِ النُّوْنَ الْخَفِيْفَ حَيْثُ حَلْ ۳۹۴ لَـوْ قَبْـلَهٗ ضَمَّةٌ اَوْ كَسْرٌ حَصَلْ

ثُـمَّ يُـعَـادُمَـا بِهٖ قَدِ اخْتُطِفْ ۳۹۵ فَفِى اضْرِبَنْ قِيْلَ اضْرِبُوْا اِذَا وُقِفْ

وَاِنْ يَّـكُنْ مَّا قَبْلَهٗ قَدِ انْفَتَحْ ۳۹۶ فَــقَـلْبُــهٗ بِـاَلِفٍ قَـدِ اتَّـضَـحْ

ثُـمَّ تَـا التَّـانِيْـثِ مَهْمَا وَقَعَا ۳۹۷ فِى اسْمٍ تَصِيْرُهَا عَلٰى مَا سُمِعَا

فِيْ مَا عَدَا بِنْتٍ وَّمُسْلِمَاتِ ۳۹۸ فَـافْهَـمْ كَـذَا فِيْ زُبُرِ الثِّقَاتِ

وَاِنَّـمَـا حَـرْكَةُ هَـمْزٍ يُّمْنَحْ ۳۹۹ مَا قَبْلَهٗ لَوْ ذَا سُكُونٍ قَدْ صَحْ

وَهٰكَذَا فِيْ غَيْرِ هَمْزٍ يُّجْعَلْ ۴۰۰ فِيْـمَـــا سِوٰى فَتْحٍ اِذَا تَـاَمَّلْ

لٰكِنْ اِذَا اسْتَلْزَمَ وَزْنًا مُّهْمَلَا ۴۰۱ فَـلَيْــسَ هٰـذَا جَـائِـزًا تَثَقُّلَا

وَقَـلْبُكَ الْهَـمْزَ بِمَا يُوَافِقُ ۴۰۲ تَحْرِيْكَهٗ مِنْ حَرْفِ عِلَّةٍ نُّمِقْ

بِـالـنَّقْلِ لَوْ مَا قَبْلَهٗ قَدْ سَكَنَا ۴۰۳ وَغَيْـرِهٖ لَـوْ كَانَ مَفْتُوْحَ الْبِنَا

وَقَلْبُهٗ بِوَفْقِ تَحْرِيْكٍ ذُكِرْ ۴۰۴ مَـا قَبْلَهٗ لَوْ ضُمَّ هٰذَا اَوْ كُسِرْ

وَشُدِّدَ الْاٰخِرُ غَيْرُ الْهَمْزِ اِنْ ۴۰۵ مُـحَـرَّكًا بَعْدَ مُحَرَّكٍ فُطِنْ

وَصَحَّ ذَا الْاٰخِرُ نَحْوُ جَعْفَرْ ۴۰۶ فَـاحْـظْ بِـفَهْـمٍ ثَـاقِبٍ لِّتَظْفَرْ

وَفِيْ اَنَا فِى الْوَقْفِ يَزْدَادُ الْاَلِفْ ۴۰۷ وَقَـلَّ مَـهْ اَنَّـهٗ بِوَقْفٍ فَاعْرِفْ

وَ اَوْجَبُوا الْتِحَاقَ هَاءِ السَّكْتَهْ ۴۰۸ فِـيْ لَـفْـظِ مَـا اَنْـتَ وَقِهْ الْبَتَّهْ

وَفِــیْ اِلٰــی وَغُلَامِــیْ هُــوَا ۴۰۹ وَمِثْلِ لَمْ يَخْشَ جَوَازًا يُّرْوٰی

وَهٰكَذَا فِیْ كُلِّ مَا لَمْ يُعْرَبْ ۴۱۰ وَلَمْ يَكُنْ شِبْهًا بِهٖ نَحْوُ ضَرَبْ

وَفِیْ هُنَـا وَهٰؤُلَا لَوْ قُصِرَا ۴۱۱ وَمِثْلِ يَـا رَبَّا كَذَاكَ ذُكِرَا

وَيَـا بِـهٖ وَ وَاوُ مِـنْـهُ يُحْذَفُ ۴۱۲ ثُمَّ جَوَازُ الْحَذْفِ وَصْلًا يُعْرَفُ

وَاِنَّـمَـا يَـجُـوْزُ فِیْ فَوَاصِلُ ۴۱۳ وَفِیْ قَوَافٍ يَّا اَخَا الْفَوَاضِلُ

يَـغْــزُ وَيَــرْمِ وَكَذَا لَمْ يَـرْمِ ۴۱۴ كَـمِـثْـلِ لَـمْ يَغْزُ لِوَقْفٍ فَافْهَمِ

وَيَا غُلَامِیْ الْيَآءُ مِنْهُ تَنْحَذِفُ ۴۱۵ وَمِثْلُهُ الْقَاضِیْ وَيَاقَاضِ عُرِفُ

وَعَكْسُهُ فِیْ يَا مُرِیْ وَفِی الْمُرِیْ ۴۱۶ فَافْهَمْ وَلَا اَرَاكَ فِيْهِ تَمْتَرِیْ

وَذَكَرُوْا فِیْ نَحْوِ قَاضٍ وَّمُرْ ۴۱۷ رَفْـعًـا وَّجَــرًّا يَّـاهُـمَا فَافْتَكِرْ

فِی الْاِمَالَةِ

وَاِنَّـمَـا يُـمَـالُ لِلْيَاءِ الْاَلِفُ ۴۱۸ لَوْ بَعْدَهُ حَرْفٌ بِكَسْرٍ قَدْ عُرِفُ

اَوْ قَبْـلَـهُ بِـفَـاصِـلٍ تَخَلَّلْ ۴۱۹ اَوْ فَاصِلَيْنِ مَعَ سُكُوْنِ الْاَوَّلْ

اَوْ وَقَـعَ الْاَلِفُ بَـعْـدَ الْيَـاءِ ۴۲۰ وَلَــوْ بِــفَـاصِـلٍ كَيَـا بَيْـدَاءِ

اَوْ اُبْدِلَ الْاَلِفُ مِنْ وَّاوٍ كُسِرْ ۴۲۱ اَوْ اَنَّـهُ اُبْـدِلَ مِـنْ يَّـا فَافْتَكِرْ

اَوْ قَدْ يَصِيْرُ ذَاكَ يَاءً كَدَعَا ۴۲۲ زَيْـدٌ اَخَـا عَـمْـرٍو لِّئَلَّا يَفْزَعَا

وَجَـوَّزُوْا رِعَــايَةً لِّـلسَّــابِقْ ۴۲۳ وَفِیْ فَوَاصِلٍ يُّرَاعَی اللَّاحِقْ

وَبَـعْـدَهُ اَوْ قَبْـلَــهُ اِذَا وَقَـعْ ۴۲۴ حُرُوْفُ الْاِسْتِعْلَاءِ فَهِیَ تَمْنَعْ

بِدُوْنِ فَصْلٍ اَوْ بِفَصْلٍ وَّاحِدْ ۴۲۵ اَوْ فَــاصِـلَـيْـنِ بَعْدَهُ اِذَا وُجِدْ

لٰكِنَّهَا فِیْ بَابِ خَافَ وَصَفَا ۴۲۶ وَطَـابَ لَا تَمْنَعُ قَطْعًا فَاعْرِفَا

وَهٰكَذَا الـرَّا اِنْ يَّلِيْهِ يَمْنَعُ ۴۲۷ اِذْ لَـمْ يَكُنْ مُّنْكَسِرًا وَّيَرْدَعُ

وَيَـرْفَعُ الرَّا مَانِعًا قَدِ اسْتَقَرْ ۴۲۸ اِنْ يَّتَّــصِـلْ بِـاَلْفٍ وَّيُكْسَـرْ

وَجَازَ فِيْ فَتْحٍ فَقَطْ اِذَا ذُكِرْ ۴۲۹ قُبَيْلَ تَا التَّانِيْثِ اَوْ رَا يَنْكَسِرْ

وَمَـنَـعُوْا فِي اسْمٍ اِذَا مَا بُنِيَا ۴۳۰ وَالْحَرْفِ لٰكِنْ فِيْ مَتٰى وَذَا وَيَا

وَلَـفْظِ اَنّٰى جَازِمًا وَفِيْ بَلٰى ۴۳۱ وَحَـرْفِ لَا ذُكِـرَ فِـيْ اِمَّـا لَا

فِي الْمُثَنّٰى

لَـوْ اَلِفُ اَوْ يَـا وَنُوْنٌ قَـرِنَـا ۴۳۲ بِـوَاحِـدٍ يَّـجْـعَلَـهُ مُثَنّٰـى

فَـالْاَلِفُ الثَّـالِثُ لَوْ مِنْ وَّاوِ ۴۳۳ يَـصِيْـرُ وَاوٍ فِيْـهِ حَيْثُ يَاْوِى

كَالثَّالِثِ الْاَصْلِيِّ مَهْمَا لَمْ يَمُلْ ۴۳۴ وَفِيْ سِوٰى ذٰلِكَ يَاءً يُّجْعَلْ

وَهَـمْـزَةٌ مَّمْدُوْدَةٌ اِنْ تُفْهَمْ ۴۳۵ اَصْـلِيَّةً تَثْبُتُ فِيْـهِ فَـافْهَـمْ

وَمَـا عَدَاهَا كَانَ وَاوًا حَتْمًا ۴۳۶ لَـوْ لِـمُـؤَنَّــثٍ يَّكُوْنُ جَـزْمًـا

وَالْهَمْزُ اِنْ لَّمْ يَكُ لِلْمُؤَنَّثِ ۴۳۷ فَـجَازَ هٰذَا عِنْدَ اَهْلِ الْبَحْثِ

فِي الْجَمْعِ

اَلْجَمْعُ اِنْ كَانَ صَحِيْحًا يُفْهَمْ ۴۳۸ بِـوَاوٍ اَوْ يَّـاءٍ وَّنُـوْنٍ فَـاعْلَمْ

اَوْ اَلْفٍ تَـلِيْـهِ تَـاءٌ جَـزْمَـا ۴۳۹ كَمُسْلِمَاتٍ يَّشْتَرِيْنَ اللَّحْمَا

وَاِنْ يَّكُنْ مُّكَسَّرًا فَقَدْ قُسِمْ ۴۴۰ اِلٰـى قَـلِيْـلٍ وَّكَثِيْـرٍ فِيْهِـمْ

وَاِنَّــمَـا الْاَوْزَانُ لِـلْـقَـلِيْـلِ ۴۴۱ اَرْبَـعَةٌ تُبَـانُ بِـالتَّـفْـصِيْـلِ

كَـاَفْـعُـلٍ وَّفِـعْـلَةٍ وَّاَفْـعِلَـةْ ۴۴۲ وَالرَّابِعُ الْاَفْعَالُ يَا ذَا النِّحْلَةْ

فَـجَـمْعُ فَعْلٍ اَفْعُلٌ لَوِ اسْمَا ۴۴۳ وَلَـمْ يَـكُـنْ اُعِـلَّ عَيْـنًا جَزْمَا

وَلِلرُّبَاعِيِّ اسْمَانِ اَيْضًا قَدْ ظَهَر ۴۴۴ ذَا لَوْ مُؤَنَّثًا بِتَا مُقَدَّرُ

وَثَالِثٌ مِّنْهُ يَكُوْنُ مَدًّا ۴۴۵ نَحْوُ عَنَاقٌ وَّيَمِيْنٌ عُقِدَا

وَجَاءَ فِىْ اَكَمَةٍ وَّصُنُعِ ۴۴۶ وَفُرُطٍ وَّنِعْمَةٍ وَّضِلَعِ

وَجَاءَ اَفْعَالٌ لِجَمْعِ فَعْلِ ۴۴۷ لَوْكَانَ اَجْوَفًا كَنَحْوِ قَوْلِ

وَغَيْرِهِ مِنَ الثُّلَاثِيِّ اسْمَا ۴۴۸ مَا لَمْ يَكُ الْاَفْعُلُ فِيْهِ عُلِمَا

وَجَاءَ فِعْلَانٌ كَثِيْرًا فِىْ فُعَلْ ۴۴۹ وَفِيْهِ اَفْعَالٌ قَلِيْلًا يُّعْقَلُ

لِاِسْمٍ رُبَاعِيٍّ مُّذَكَّرٍ نُفِثْ ۴۵۰ اَفْعِلَةٌ لَوْ مُدَّ فِيْهِ ثَالِثْ

وَلِفِعَالٍ وَّفِعَالٌ ضُعِّفَا ۴۵۱ اَوْ عُلِّلَا لَامًا كَذَاكَ عُرِفَا

وَجَاءَ فِىْ نَجْدٍ وَّقِنٍّ قَطْعًا ۴۵۲ جَمْعُ عَلٰى ذَا الْوَزْنِ مِنْهُمْ سَمْعًا

وَفِعْلَةٌ يَّجِىْ فِىْ جَمْعِ وَلَدْ ۴۵۳ وَفِىْ غُلَامٍ وَّغِزَالٍ نِ انْشَرَدْ

وَفِىْ شُجَاعٍ وَّخَصِيٍّ وَصَبِىْ ۴۵۴ وَفِىْ حَلِيْلٍ وَّثَنِيٍّ مُّعْجِبْ

وَاِنَّمَا الْاَوْزَانُ لِلْكَثِيْرِ ۴۵۵ كَثِيْرَةٌ عَدًّا بِلَا نَكِيْرِ

فَجَاءَ فُعْلٌ جَمْعَ نَحْوِ اَحْمَرُ ۴۵۶ وَمِثْلِ حَمْرَاءَ قِيَاسًا نِ ازْدَهَرْ

وَجَمْعُ بَاذِلٍ وَلَدْنٍ وَّاَسَدْ ۴۵۷ وَلَفْظِ خُوَّارٍ بِذٰلِكَ وَرَدْ

وَفُعُلٌ لِاسْمٍ رُبَاعِيٍّ جُعِلْ ۴۵۸ لَوْ فِيْهِ مَدٌّ قَبْلَ لَامٍ مَّا اُعِلْ

وَلَمْ يَكُنْ مُضَاعَفًا ذُو الْاَلِفِ ۴۵۹ وَجَاءَ فِىْ سَفِيْنَةٍ وَّنَصَفِ

وَجَمْعُ فُعْلَةٍ وَنَحْوِ كُبْرٰى ۴۶۰ يُعْرَفُ فِيْهِمْ فُعَلٌ وَّيُدْرٰى

فِىْ بُهْمَةٍ وَّنَوْبَةٍ وَّقَرْيَةْ ۴۶۱ وَهٰكَذَاكَ تُخْمَةٌ وَّحِلْيَهْ

وَجَمْعُ فِعْلَةٍ يُّرٰى عَلٰى فِعَلْ ۴۶۲ وَقَدْ يَجِىْءُ جَمْعُهَا عَلٰى فُعَلْ

وَجَـمْـعُ فَـاعِـلٍ قِيَاسًا فَعَلَهْ ۴۶۳ عِـنْـدَهُـمْ كَـكَـامِلٍ وَّكَمَلَـهْ

وَنَـــدِرٌ فِـــىْ سَيِّـدٍ وَّبَـــرِّ ۴۶۴ وَفِـىْ خَبِيْـثٍ نَـاهِـضٍ لِلشَّرِّ

وَجَـمْـعُـهُ فُـعَـلَةٌ اِذَا اُعِـلْ ۴۶۵ لَا مَـا وَّكَـانَ صِـفَةً لِّلْعَـاقِلْ

وَجَمْعُ فُعْلٍ صَحَّ لَامَ ن اسْمًا ۴۶۶ فِـعْـلَةُ عَـلٰـى قِيَـاسٍ جَـزْمًـا

وَنَـدِرٌ فِـىْ غَيْـرِهٖ كَـالْقُرْدِ ۴۶۷ وَهَـــادِرٍ وَرَجُـلٍ فَـاعْتَـمِـدِ

وَفُعَّلٌ لِفَـاعِـلٍ وَّفَـاعِلَـهْ ۴۶۸ وَصُـفَيْـنِ نَحْوُ عَاذِلٍ وَّعَاذِلَهْ

وَجَـاءَ فُعَّـالٌ لِّفَـاعِلٍ ذُكِرْ ۴۶۹ وَقَلَّ فِى النَّاقِصِ ذَانِ فَافْتَكِرْ

وَجَمْعُ فَعْلَةٍ وَّفَعْلٍ اِنْ عَدِمْ ۴۷۰ عَيْـنُهُـمَـا الْيَا بِفِعَالٍ قَدْ عُلِمْ

وَهُـوَ جَمْعُ فَعْلٍ لَّمْ يُضْعَفْ ۴۷۱ وَلَـمْ يَـكُنْ اُعِلَّ لَامًا كَالشَّرَفْ

وَمِثْـلُـــهُ فَـعَـلَةٌ وَّفِـعْـلٌ ۴۷۲ وَفُعْلُ ن اسْـمًـا بِيَقِيْنٍ يُّجْعَلُ

وَفِىْ فَعِيْلٍ وَّصْفِ فَاعِلٍ عُلِمْ ۴۷۳ وَفِـــىْ فَـعِيْـلَةٍ وَّاُنْثٰى قَدْ فُهِمْ

وَشَاعَ فِىْ وَصْفٍ عَلٰى فُعْلَانَا ۴۷۴ اَوْ اُنْثَيَيْـــهِ اَوْ عَـلٰـى فُـعْلَانَـا

وَمِثْـلُـهُ فُـعْلَانَةٌ وَّالْـزَمْهُ فِىْ ۴۷۵ نَـحْـوِ طَـوِيْـلٍ وَطَـوِيْلَةٍ تَفِىْ

وَعُشَــرَاءُ صِـفَةٍ وَّبَـطْـحَـا ۴۷۶ جَـمْـعُهُمَا عَلٰى فِعَالٍ وَّضَحَا

وَاسْمٌ عَلٰى فِعْلٍ بِاِطْلَاقِ الْفَا ۴۷۷ اِنْ لَّـمْ يَكُنْ مُّضَاعَفًا وَّاَجْوَفَا

اَوْ فَـعَـلٍ اَوْ فَـعِـلٍ اِذَا وَقَـعْ ۴۷۸ فَـجَـمْـعُهُ عَلٰى فُعُوْلٍ يَّسْمَعُ

وَجَـمْعُ فَاعِلٍ يَكُوْنُ وَصْفَا ۴۷۹ كَـقَـاعِـدٍ اَيْـضًـا عَـلَيْهِ عُرِفَا

لِفِعْلٍ ن اسْـمًا وَفَعِيْلٍ وَّفَعَلْ ۴۸۰ اِنْ لَّمْ يَكُنْ اَجْوَفَ فُعْلَانٌ حَصَلْ

وَفَـاعِـلٌ وَّاَفْـعَـلُ ثُـمَّ فُـعَـا ۴۸۱ لٌ صِـفَـةً اَيْـضًـاً بِهٰذَا جُمِعَـا

وَجَاءَ فِیْ جَمْعِ فُعَالٍ وَّفُعَلْ ۴۸۲ فِـعُلَانُ عِـنْـدَهُـمْ اِذَا تَـاَمَّـلُ

وَهُوَ فِیْ قَاعٍ وَّحُوْتٍ قَدْ عُقِلْ ۴۸۳ وَقَـلَّ فَـاعِـلٌ عَـلَيْــهِ وَفَـعِلْ

وَالْوَصْفُ اِنْ نَّحْوَ قَتِيْلٍ وَّزَمِنْ ۴۸۴ وَمَيِّـتٍ وَّهَـالِـكٍ تُـفَـطِّـنْ

فَجَمْعُهُ فَعْلٰى وَاَيْضًا يَّجْلَبُ ۴۸۵ فِیْ كَمَرِيْضٍ يَا اَخِیْ وَاَجْرَبُ

وَاِنَّمَا فِعْلٰى يَجِيْءُ فِی حَجَلْ ۴۸۶ وَظَـرِبَـانٍ اِنْ تَـكُـنْ تَـاَمَّـلُ

وَفُـعَلَاءُ جَـاءَ لِـلْـفَـعَـالِ ۴۸۷ وَلِـفَـعِـيْـلٍ فَـاعِـلٌ فُـعَـالِ

لَـوْصِـفَةَ الْـعَـاقِلِ ثُمَّ يُجْمَعُ ۴۸۸ بِــهِ اَسِيْــرٌ وَّخَـلِـيْـفَةٌ قَـنَـعُ

وَلِـفَـعِـيْـلٍ اَفْـعِلَاءُ عُـلِـمَـا ۴۸۹ لَـوْ كَان هٰذَا نَاقِصًا وَّمُضْعَفَا

وَصِــفَةً لِّـعَــاقِـلٍ اَنِيْـقِ ۴۹۰ وَجَاءَ فِی النَّصِيْبِ وَالصَّدِيْقِ

وَاسْمٌ عَلٰى فَعْلَاءِ فَعْلٰى فِعْلٰى ۴۹۱ يَـكُـوْنُ جَـمْـعُـهُ عَلٰى فَعَالٰى

وَكَانَ اَيْضًا جَمْعَ مِثْلِ جَرْمٰى ۴۹۲ وَمِثْلِ حُبْـلٰـى صِـفَةً فَافْتَهِمَا

وَجَـمْـعَ فَعْلَانَ يَكُوْنُ فَعْلٰى ۴۹۳ اُنْثَــاهُ عِـنْـدَهُـمْ اِذَا تُــاُمِّلَا

وَجَـمْـعُـهُ اَيْضاً يُّرٰى فُعَالٰى ۴۹۴ وَهُـوَ فِـیْ جَـمْعِ اَسِيْـرٍ نُقِلَا

وَذُوْ ثَلَاثٍ عَيْـنُـهُ اِذَا سَكَنْ ۴۹۵ اٰخِـرُهُ يَـاءٌ شَـدِيْـدٌ فَـاَجْمَعَنْ

عَـلٰى فَعَالِیِّ فَجَمْعُ كُرْسِیِّ ۴۹۶ يُـرٰى كَـرَاسِيًّـا بِدُوْنِ لَبْـسِ

وَبِـفَـعَـائِـلَ اَجْـمَـعَنْ فُعَالَهْ ۴۹۷ وَشِبْهَــهُ وَلَـوْ بِتَــا مُـزَالَـهُ

فَـوَاعِـلٌ لِـفَـوْعَـلٍ وَفَــاعِلٍ ۴۹۸ لَوِ اسْمَا نِ اَوْ صِفَةَ غَيْرِ الْعَاقِلِ

اَوْ صِفَةَ الْاُنْثٰى كَنَحْوِ حَائِضْ ۴۹۹ وَفَـاعَـلٍ فَافْهَمْ بِفِكْرٍ خَائِضْ

وَفَاعِلَاءَ اسْمًا وَاَيْضًا فَاعِلَهْ ۵۰۰ وَشَذَّ فِیْ الْفَارِسِ مَعَ مَا مَاثَلَهْ

اَفَــاعِـلٌ لِاِصْبـعٍ وَاَجْـدَلُ ۵۰۱ وَشَـدَّ فِیْ رَهْطٍ عَلٰی مَا یُنْقَلُ

لِـمِثْـلِ اِقْـلِیْـمٍ وَّاَقْوَالٍ عُلِمْ ۵۰۲ قَـطْـعًـا اَفَـاعِـیْـلُ اَخِیْ لَدَیْهِمْ

تَـفَــاعِـلٌ لِتَـفْـعُـلٍ وَتَفْعِلَـهْ ۵۰۳ مَـفَــاعِـلُ لِـمَـفْـعَلٍ وَّمَفْعِلَـهْ

وَالْجَمْعُ لِلْمَفْعُوْلِ وَالْمِفْعَالِ ۵۰۴ عَـلٰـی مَـفَـاعِـیْـلٍ بِلَا مَقَـالِ

ثُـمَّ فَـعَـالِـنُ لِـفِعلَنٍ قَدْ عُلِمْ ۵۰۵ وَجَـمْـعُ فُعْلَانٍ فَـعَالِیْنٌ فُهِمْ

وَلِـلـرُّبَــاعِـیِّ الَّـذِیْ تَجَرَّدْ ۵۰۶ وَمُـلْـحَـقٍ بِـهٖ كَـنَحْوِ قَرْدَدْ

وَلِلْخُمَاسِیِّ بِحَذْفِ الْخَامِسِ ۵۰۷ عَـلٰـی فَـعَــالِـلٍ بِلَا تَلَبُّــسِ

وَمِثْلَ قِرْطَاسٍ وَمَا بِهٖ لَحِقْ ۵۰۸ عَـلٰی فَعَالِیْلِ اجْمَعَنْ حَیْثُ نُمِقْ

فَـعَـالِلٌ ذُوْ التَّا وَشِبْهُهٗ نُصِبْ ۵۰۹ لِجَمْعِ عُجْمَةٍ وَلِاِسْمٍ قَدْ نُسِبْ

وَالْـجَـمْعُ قَدْ تَرَاهُ اَنَّهٗ سُرِدْ ۵۱۰ عَلٰی خِلَافِ لَفْظِ وَاحِدٍ عُهِدْ

وَالْجَمْعُ قَدْ یُجْمَعُ كَالْاَكَالِبُ ۵۱۱ فَهُـوَ جَمْعُ اَكْلُبٍ یَا صَاحِبُ

وَمَا خَلَا عَنْ تَا اِذَا مَا یُجْعَلُ ۵۱۲ عِـلْـمَ مَـرْءٍ عَـاقِـلٍ كَحَنْبَلُ

اَوْ وَصْفُهٗ وَلَمْ یَكُنْ مُشْتَرِكَا ۵۱۳ وَلَـمْ یَكُنْ كَمِثْلِ سَكْرَانٍ بَكٰی

وَلَمْ یَكُنْ اَیْضاً كَنَحْوِ اَحْمَرُ ۵۱۴ فَجَمْعُهٗ بِالْوَاوِ وَالنُّوْنِ اشْتَهَرْ

وَفِیْـهِ قَـدْ یَـكُـوْنَ هَمْزٌ مُّدًّا ۵۱۵ فَـاجْعَلْهُ وَاوًا لَوْ لِتَانِیْثٍ بَدٰی

كَـنَحْوِ حَمْرَاوُوْنَ وَاحْذِفْ اَلِفَا ۵۱۶ مَـقْصُوْرَةً مِّنْهُ كَنَحْوِ مُصْطَفٰی

وَمَـا خَلَا عَـنْ تَا بِتَاءٍ وَّاَلِفْ ۵۱۷ یُجْمَعُ لَوْ عَلَمُ اُنْثٰی قَدْ عُرِفْ

وَصِفَةٌ وَّاسْمٌ كَذَاكَ عُلِمَا ۵۱۸ لَـوْ تَاءُ تَانِیْثٍ تَرَاءَ تْ فِیْهِمَا

وَلَمْ تَكُ الصِّفَةُ نَحْوُ سَكْرٰی ۵۱۹ وَلَا كَـحَـمْرَاءَ فَخُذْ ذَا فِكْرَا

وَوَصْفُ غَيْـرِ عَـاقِلٍ مُّذَكَّرُ ۵۲۰ اَيْضاً بِهِ يُجْمَعُ فَاحْفَظْ تَظْفَرُ

وَحَذْفُ تَا التَّانِيْثِ قَدْ تَحَتَّمُ ۵۲۱ مِـنْ مُّـفْـرَدٍ فِيْهِ لَدَيْهِمْ فَافْهَمُ

وَفِيْـهِ لَوْ هَمْزٌ مَّدِيْدٌ اَوْ اَلِفُ ۵۲۲ فَحُكْمُهُ حُكْمُ الْمُثَنّٰى قَدْ عُرِفْ

وَعَيْـنُ فَـعْـلَةٍ اِذَا مَا لَمْ يُعَلْ ۵۲۳ يُـفْتَـحُ فِى الْجَمْعِ اِذَا تَاَمَّلْ

وَافْتَحْ اَوِ اكْسِرْ عَيْنَ فِعْلَةٍ وَّاِنْ ۵۲۴ اُعِـلَّ عَيْنًا فَافْتَحَنْ اَوْ اَسْكِنْ

وَمِثْلُهُ النَّاقِصُ وَاواً قَدْ جُعِلْ ۵۲۵ عِـنْدَهُمْ مِنْ دُوْنِ رَيْبٍ وَّزَلَلْ

وَافْتَحْ اَوِ اضْمُمْ عَيْنَ حُجْرَةٍ وَّاِنْ ۵۲۶ اُعِـلَّ عَيْنًا فَافْتَحَنْ اَوْ اَسْكِنْ

وَمِثْـلُـهُ الـنَّـاقِصُ يَاءً يُّفْهَمْ ۵۲۷ مِـنْ دُوْنِ شَكٍّ فِيْهِ يَا اَخَا الْكَرَمْ

وَعَمِّمِ السُّكُوْنَ فِىْ وَصْفٍ وَّفِىْ ۵۲۸ مُضَاعَفٍ فِىْ كُلِّ اَحْوَالٍ تَفِىْ

وَغَيْرُ ذِى التَّا مِثْلُ ذِى التَّا قَدْ فُهِمْ ۵۲۹ فِيْـمَـا اسْتَبَانَ قَبْلَ هٰذَا وَرُقِمْ

وَقَدْ يَكُوْنُ الْجَمْعُ مَعْنًى كَخَدَمْ ۵۳۰ وَظَـرِبٍ وَّعَبْـدٍ يَّا ذَا الْحِكَمْ

فِى الْمُصَغَّرِ

اِعْـلَـمْ بِاَنَّ الْيَاْ فِى التَّصْغِيْرِ ۵۳۱ تُـزَادُ لِـلتَّـقْـلِيْـلِ وَالتَّحْقِيْـرِ

وَ تَـارَةً تَجِىْءُ لِلتَّرْخِيْمِ ۵۳۲ وَ تَـارَةً تَجِىْءُ لِلتَّعْظِيْمِ

وَهُوَ فِى الْمُعْرَبِ قَدْ تَقَرَّرَا ۵۳۳ عَـلٰـى فُـعَيْـلٍ لَوْ ثَلَاثِيًـا يُّرٰى

وَغَيْـرُهُ جَـرٰى عَـلٰى فُعَيْلِلْ ۵۳۴ اِنْ لَـمْ يَكُ الرَّابِعُ مَدًّا فَاعْقِلْ

وَاِنَّــهُ عَـلٰـى فُعَيْلِيْلٍ عُرِفْ ۵۳۵ اِنْ لَمْ يَكُ الرَّابِعُ مِثْلَ مَا وُصِفْ

وَنَحْوُ سَكْرَانٍ وَّاَجْمَالٍ عَلٰى ۵۳۶ وَزْنِ فُعَيْلَالٍ لَـدَيْهِـمْ جُـعِلَا

وَفِى الثُّلَاثِىْ غَيْرُ عُمْدَةٍ حُذِفْ ۵۳۷ لَـوْكَـانَ فِيْـهِ زَائِدَانِ فَاعْرِفْ

اِلَّا اِذَا اشْتَمَلَ مَدًّا رَابِعَا ۵۳۸ فَكَانَ قَلْبُهُ بِيَاءٍ شَائِعَا

وَلَوْ ثَلَاثَةً فَغَيْرُ الْعُمْدَهْ ۵۳۹ اَزِلْهُ مِنْهُ وَبِيَا اقْلِبْ مَدَّهْ

وَفِى الرُّبَاعِىْ كُلُّ زَائِدٍ حُذِفْ ۵۴۰ وَقُلِّبَ الْمَدُّ بِيَاءٍ اِنْ عُرِفْ

فِىْ مَا عَدَا سَكْرَانَ وَالْحَمْرَاءِ ۵۴۱ وَلَفْظِ اَجْمَالٍ وَّقُرْفُصَاءِ

وَالْاَلِفُ الْمَقْصُوْرُ اَيْضًا يُحْذَفُ ۵۴۲ اِنْ بَعْدَ حَرْفٍ رَابِعٍ يُّرَصَّفُ

وَهٰكَذَا يُحْذَفُ هَمْزُ الْوَصْلِ ۵۴۳ فَقُلْ صُرَيْئَةً تَفُزْ بِالْعَدْلِ

وَفِى الثُّلَاثِىْ تَارَةً قَدْ يَنْحَذِفْ ۵۴۴ مَاكَانَ زَائِدًا لِتَرْخِيْمٍ عُرِفْ

وَفِى الثُّنَائِىْ عَادَمَا فِيْهِ انْخَرَمْ ۵۴۵ وَالتَّا مُقَدَّرًا كَذَاكَ يُفْهَمْ

لَوْ فِىْ ثَلَاثِىٍّ فَقُلْ فِىْ هِنْدِ ۵۴۶ هُنَيْدَةً وَّمُذْ مُنَيْذًا تَهْتَدِىْ

وَهٰكَذَا الْمُبْدَلُ مِنْهُ يُرْجَعُ ۵۴۷ بِسَبَبِ ارْتِفَاعِ عِلَّةٍ تَقَعُ

وَاَلِفٌ كَيَاءِ ضِيْزَابٍ قُلِبْ ۵۴۸ بِالْوَاوِ عَنْ غَيْرِ يَاءٍ قَدْ نُصِبْ

وَلَوْ مُثَلَّثًا يَصِيْرُ يَاءً ۵۴۹ كَوَاوِ اَسْوَدٍ اِذَا تَرَاءَ

وَاِثْرَيَا التَّصْغِيْرِ لَوْ تَقَرَّرْ ۵۵۰ يَاءَ انِ فَاحْذِفْ مِنْهُمَا الْمُؤَخَّرْ

وَالْجَمْعُ ذُو الْكَثْرَةِ لَا يُصَغَّرْ ۵۵۱ لِفَوْتِ مَعْنٰى كَثْرَةٍ فِيْهِ ظَهَرْ

بَلْ سُقْهُ فِىْ مُفْرَدِهِ الَّذِىْ ظَهَرْ ۵۵۲ فَاجْعَلْهُ جَمْعَ صِحَّةٍ كَمَا مَرْ

اَوْ جَمْعِهِ الْقَلِيْلِ كَالْغُلَيْمَهْ ۵۵۳ فَهُوَ تَصْغِيْرٌ يُّرٰى لِلْغِلْمَهْ

وَمُنِعَ التَّصْغِيْرُ فِىْ غَيْرٍ وَّمَعْ ۵۵۴ وَحَسْبُ وَاسْمٍ عَامِلٍ حَيْثُ وَقَعْ

كَمَنْعِهِمْ فِى الْحَرْفِ وَالْاَفْعَالِ ۵۵۵ وَاَكْثَرِ الْمَبْنِىْ بِلَا اِشْكَالِ

ثُمَّ مِنَ الْمَوْصُوْلِ وَالْاِشَارَهْ ۵۵۶ مَا فِيْهِ تَصْغِيْرٌ بِلَا نِكَارَهْ

بِـاَنْ تَزِيْدَ الْيَاءَ قَبْلَ الطَّرْفِ ۵۵۷ وَاَنْ تَـجِـیْ فِـیْ اٰخِرٍ بِالْاَلِفِ

فِی النِّسبَةِ

لِـنِسْبَةٍ يُّــزَادُ يَـا مُشَـدَّدُ ۵۵۸ فِیْ اٰخِر اسْمٍ نَحْوُ هِنْدِیٌّ وَّرَدُ

وَحَذْفُ تَا التَّانِيْثِ فِيْهَا قَدْ وُعِیْ ۵۵۹ كَــزَائِـدَیْ تَثْـنِيَةٍ وَّجَـمْـعِ

اِذْ لَـمْ يَـكُـوْنَا عَلَمًا وَّمُعْرَبَا ۵۶۰ بِـحَـرَكَـاتٍ اَمْـرُهَا لَنْ يَّعْزُبَا

وَاِنَّـمَـا يُـحْذَفُ يَـا مُشَدَّدُ ۵۶۱ مَـا بَعْدَ حَرْفٍ ثَالِثٍ اِذَا وَرَدُ

وَالْوَاوُ اِنْ رُبِعَ اَيْضًا تُحْذَفُ ۵۶۲ مَـا بَـعْـدَ ضَـمَّةٍ اِذَا مَا تُعْرَفُ

وَوَاحِـدٌ مِّنْ يَّا مُشَدَّدٍ كُسِرُ ۵۶۳ لَـوْ قَبْـلَ اٰخِرٍ صَحِيْحٍ يَّنْتَشِرُ

وَاَوَّلُ الْيَـا فِیْ فَعِيْلٍ يَّنْطَرِحُ ۵۶۴ وَقُـلِّـبَ الثَّـانِـیْ بِوَاوٍ وَّفُتِحُ

عَيْـنٌ لَّـهُ اِنْ نَـاقِصًا وَّفِهِمَا ۵۶۵ كَـذَا فَعِيْـلَةٌ فُعَيْـلٌ جَـزْمَـا

وَالْوَاوُ وَالْيَا فِیْ فَعُوْلَةٍ وَّفِیْ ۵۶۶ فَعِيْـلَةٍ اَزِلْهُـمَــا بِــالْحَذْفِ

اِنْ لَّـمْ يَكُنْ مُّضَاعَفًا وَّاَجْوَفْ ۵۶۷ كَيَـا فُعَيْـلَةٍ اِذَا لَـمْ تُضْعَفُ

وَيُفْتَحُ الْاَوْسَطُ مَهْمَا يَنْكَسِرُ ۵۶۸ فِـیْ ذِیْ ثَلَاثَةٍ كَـلَـفْظَةِ نَمِرُ

وَالْيَــاءُ اِنْ ثَــالِثَةً تَـطَـرَّفُ ۵۶۹ وَبَـعْدَ يَا اَوْ بَعْدَ كَسْرٍ تُعْرَفُ

تَصِيْرُ وَاوًا عِنْدَهُمْ وَانْفَتَحَا ۵۷۰ مَــا قَبْـلَــهُ كَـعَـمَوِیّ فَـرِحَـا

وَاِنْ تَـكُـنْ رَابِـعَةً فَـتُـقْلَـبُ ۵۷۱ بِـالْـوَاوِ بَعْدَ فَتْحَةٍ اَوْ تُسْلَبُ

وَحُذِفَتْ اِنْ صَعِدَتْ كَالْمُحْتَوِیْ ۵۷۲ وَفِـیْ مُحَیّ جَاءَ مِثْلُ مُحَوِیْ

وَاَلِفٌ يَّـصِـيْـرُ وَاوًا لَـوْ عَلِمْ ۵۷۳ تَ ثَــالِثًــا وَّرَابِـعٌ كَـذَا فُهِمْ

اِنْ كَانَ لِلْاِلْحَاقِ اَوْ تَاَصَّلَا ۵۷۴ وَجَـازَ حَذْفُ اَوَّلٍ حَيْثُ انْجَلٰی

وَفِـىْ سِـوَاهُ جَازَ قَلْبُهٗ كَمَا ۵۷۵ قَـدْجَـازَ اَيْضًا حَذْفُهٗ فَافْتَهِمَا

وَحَذْفُ خَامِسٍ لَدَيْهِمْ فُهِمَا ۵۷۶ حَـقِيْـقَةً رَاَيْتَـهُ اَوْ حُـكْـمَـا

وَهَـمْـزَةٌ مَمْدُوْدَةٌ اَصْلِيَّةٌ ۵۷۷ تُبْـقٰـى لَدٰى اَكْثَرِ ذِى الرَّوِيَّةْ

وَلَوْعَلٰى التَّانِيْثِ دَلَّتْ فَوَجَبْ ۵۷۸ عِـنْـدَهُـمْ بِـالْـوَاوِ اَنْ تُقَلَّبْ

وَفِـىْ سِـوَاهُ قَـلْبُهَـا بِـالْوَاوِ ۵۷۹ مِثْـلُ بَـقَـائِهَـا عَلَى التَّسَاوِىْ

فِىْ نَحْوِ حَوْلَايَا كَذَا السِّقَايَةْ ۵۸۰ تَـصِيْـرُ يَـاءٌ هَـمْـزَةً رِوَايَةْ

وَنَـحْـوُ رَايَةٍ وَرَاىٍ فِيْهِـمَـا ۵۸۱ يَـصِيْـرُ يَا هَمْزًا وَّوَاوًا جَزْمَا

وَجَـازَ اَنْ يَّثْبُـتَ فِيْهِـمَا الْيَا ۵۸۲ فَاحْفَظْ هُدِيْتَ الرُّشْدَ مَا قَدْ حُكِيَا

وَغَـزْوَةٌ وَّظَبْيَةٌ مُّشْتَهِـرَهْ ۵۸۳ يُـحْـذَفُ فِيْهَا تَائُهَا الْمُقَرَّرَهْ

وَفِى الثَّنَائِىْ رَدُّ مَحْذُوْفٍ مُنِعْ ۵۸۴ وَجَـائِـزٌ وَّوَاجِـبٌ قَدِ اتُّبِعْ

فَوَاجِبٌ لَوْ وَسْطُهٗ تَحَرَّكْ ۵۸۵ وَحَـذْفُ لَامٍ فِيْهِ اَيْضًا مُّدْرَكْ

وَلَـمْ يَكُنْ عِوَضَ هٰذَا اللَّامِ ۵۸۶ هَـمْـزَةُ وَصْلٍ يَّا ذَوِى الْاَحْلَامِ

اَوْ اَنَّـهُ مُـعْتَـلٌّ لَامٍ يُّعْـرَفْ ۵۸۷ وَفَـاءُ هٗ رَاَيْـتَ فِيْـهِ تُحْذَفْ

وَمَـنَـعُوْا اِنْ لَّامُهٗ قَدْ صَحَّا ۵۸۸ وَحَذْفُ فَا اَوْعَيْنِهٖ قَدْ وَضَحَا

وَاِنَّـمَـا يَـجُـوْزُ فِىْ غَيْرِهِمَا ۵۸۹ كَـدَمَـوِىٍّ وَدِمِـىٍّ فَـافْهَـمَـا

وَكَـاَخٍ وَابْنٍ تَرَاءَ تْ اُخْتٌ ۵۹۰ مِنْ دُوْنِ شَكٍّ فَاضِحٍ وَبِنْتٌ

وَعِـنْدَهُمْ كِلْتَا يُقَالُ كِلَوِىْ ۵۹۱ وَعِـنْـدَ يُـوْنُسٍ يُقَالُ كِلْتَوِىْ

كَقَوْلِهٖ فِى الْبِنْتِ ثُمَّ الْاُخْتُ ۵۹۲ اِذْ نَسَـبَ الْاُخْتِـىُّ ثُـمَّ الْبِنْتِىْ

لَوْ جَمْعَ تَكْسِيْرٍ رَاَيْتَ عَلَمَا ۵۹۳ اَوْ لَـمْ يَـكُـنْ وَاحِدُهٗ مُلَائِمًا

فَاَلْحِقَنْ يَاءً بِهٖ وَاِلَّا ۵۹۴ رُدَّ اِلٰى وَاحِدِهٖ لِيُدْلٰى

وَلَوْ مُرَكَّبًا تَرَاهُ عَلَمًا ۵۹۵ وَلَمْ يَّكُنْ فِيْهِ انْضِيَافُ جَزْمَا

فَجُزْئُهُ الثَّانِىْ تَرَاهُ يُطْرَحُ ۵۹۶ وَلَوْ تَرٰى فِيْهِ انْضِيَا فَانِ اتَّضَحُ

فَاِنْ يَّكُنْ مِّنَ الْكُنٰى فَتَحْذِفُ ۵۹۷ يَا صَاحِ جَزْأً وَّلَا حَيْثُ عُرِفُ

وَمَا عَدَا هٰذَا فَفِيْهِ تُسْقِطُ ۵۹۸ ثَانِيَهُ نَحْوُ امْرَئِيِّ فَاحِطُ

وَوَزْنُ فَعَّالٍ يُصَاغُ فِيْهِمْ ۵۹۹ لِنِسْبَةٍ مِّنِ اسْمِ شَیْءٍ قَدْ عُلِمْ

وَجَا لِهٰذِى فَاعِلٌ وَّمَقْرَدَهْ ۶۰۰ لِمَوْضِعٍ كَثُرَ فِيْهِ الْقِرَدَهْ

فِىْ حُرُوْفِ الْاِبْدَالِ وَالْحَذْفِ

حُرُوْفِ اِبْدَالٍ عَلَيْهَا دَلَّا ۶۰۱ اَنْصَتَ يَوْمَ جَدُّ طَاهٍ زَلَّا

وَاِنَّمَا الْاِبْدَالُ فِيْهَا قَدْ وَقَعْ ۶۰۲ لِغَيْرِ اِدْغَامٍ كَمَا سَيُقْرَعْ

فَالْهَمْزُ مِنْ حُرُوْفِ لِيْنٍ يُّبْدَلُ ۶۰۳ وَفِىْ مَقَامِ الْعَيْنِ وَالْهَا يُنْزَلُ

وَاَلِفٌ مِّنْ هَمْزَةٍ وَّالْهَاءِ ۶۰۴ وَالْوَاوِ ثُمَّ الْيَاءِ مِثْلُ الطَّاءِ

وَالْيَاءُ مِنْ وَاوٍ وَّهَمْزٍ عَيْنٍ ۶۰۵ وَاَلِفٍ وَّاحِدِ الْمِثْلَيْنِ

وَالنُّوْنِ ثُمَّ الثَّاءِ مِثْلُ التَّالِىْ ۶۰۶ وَالْبَاءِ مِثْلُ السِّيْنِ نَحْوُ السَّارِىْ

وَالْوَاوُ مِنْ هَمْزٍ وَّيَاءٍ وَّاَلِفْ ۶۰۷ وَالْمِيْمُ مِنْ لَامٍ اِذَا يُعَرَّفْ

وَالْوَاوِ وَالنُّوْنِ كَمَا فِى عَنْبَرٍ ۶۰۸ وَهٰكَذَا مِنْ بَا كَمَا فِىْ مَخْرٍ

وَالنُّوْنُ مِنْ وَاوٍ وَّلَامٍ كَلَعَنْ ۶۰۹ وَالتَّاءُ مِنْ يَّاءٍ وَّوَاوٍ فَاحْفَظَنْ

وَفِىْ مَقَامِ الْبَاءِ ثُمَّ السِّيْنِ ۶۱۰ وَالصَّادِ اَيْضًا قَامَ بِالْيَقِيْنِ

وَالْهَاءُ مِنْ تَاءٍ وَّهَمْزٍ وَّاَلِفْ ۶۱۱ وَاللَّامُ مِنْ نُوْنٍ وَّضَادٍ فَاعْرِفْ

وَالدَّالُ وَالطَّا عِنْدَهُمْ مِّنْ تَاءٍ ٦١٢ كَنَحْوِ فُزْدُ يَا اَخِيْ بِالْمَاءِ

وَالْجِيْمُ مِنْ يَاءٍ ثَقِيْلٍ وَّقْفَا ٦١٣ وَهٰكَذَا مِنْهُ اِذَا تَخَفَّفَا

وَالصَّادُ مِنْ سِيْنٍ قُبَيْلَ الْخَاءِ ٦١۴ وَالْقَافِ ثُمَّ الْغَيْنِ ثُمَّ الطَّاءِ

وَالزَّاءُ مِنْ سِيْنٍ وَّصَادٍ اُبْدِلَا ٦١٥ لَوْ ذُوْ سُكُوْنٍ قَبْلَ دَالٍ عُقِلَا

وَاَحَدُ الْمِثْلَيْنِ جَزْمًا يُّحْذَفُ ٦١٦ فِيْ مِثْلِ اَحْسَسْتُ اِذَا يُخَفَّفُ

وَالتَّاءُ قَبْلَ الطَّاءِ فِي اسْتِطَاعَا ٦١٧ بِلَا امْتِرَاءٍ حَذْفُهَا قَدْ شَاعَا

وَهٰكَذَا اَوَّلُ تَا فِيْ يَتَّسِعُ ٦١٨ وَيَتَّقِيْ يُحْذَفُ فَافْهَمْ تَنْتَفِعْ

وَجَاعَلَى الْمَاءِ عَلٰى عَلْمَاءِ ٦١٩ وَجَا مِنَ الْمَاءِ عَلٰى مِلْمَاءِ

وَفِيْ بَنِي الْعَنْبَرِ اَيْضًا اشْتَهَر ٦٢٠ تَخْفِيْفُهُ كَقَوْلِهِمْ بَلْعَنْبَرُ

وَفِيْ يَدٍ وَّاسْمٍ وَاُخْتٍ وَّفَمٍ ٦٢١ وَفِيْ اَبٍ وَّابْنٍ وَبِنْتٍ وَّحَمٍ

وَنَحْوِهَا يُحْذَفُ اَيْضًا سَمْعَا ٦٢٢ فَاحْفَظْ عَدَاكَ الذَّمُّ مَا قَدْ قُرِعَا

فِي الْحُرُوْفِ الزَّائِدَةِ

وَاَحْرُفٌ زَائِدَةٌ قَدْ سُرِدَتْ ٦٢٣ فِي الْيَوْمِ تَنْسَاهُ اِذَا مَا عُدِّدَتْ

فَالْاِشْتِقَاقُ بَيِّنُ الدَّلِيْلِ ٦٢۴ عَلٰى مَزِيْدٍ وَّعَلٰى اُصُوْلِ

وَعَدَمُ النَّظِيْرِ اَيْضًا يُّسْتَدَلُ ٦٢٥ بِهٖ عَلَيْهِمَا اِذَا تَاَمَّلُ

وَهٰكَذَا غَلَبَةُ الزِّيَادَهْ ٦٢٦ فِيْ مَوْضِعٍ حُجَّتُهَا الْوَقَّادَهْ

وَالْاِشْتِقَاقُ عِنْدَهُمْ يُقَدَّمُ ٦٢٧ لَوْ فِيْ دَلَائِلٍ دِفَاعٌ يُّفْهَمُ

ثُمَّ اشْتِقَاقَانِ مَتٰى مَا رُئِيَا ٦٢٨ وَكَانَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُنْجَلِيَا

فَاحْكُمْ بِاَيٍّ مِّنْهُمَا وَرَجِّحَا ٦٢٩ اَجْلٰهُمَا عِنْدَ اخْتِلَافٍ صَحَّا

وَالْاِشْتِقَاقُ حَيْثُ مَا لَمْ يُوْجَدْ ٦٣٠ فَاحْكُمْ بِفُقْدَانِ نَظِيْرٍ تَسْعَدْ

اَيْ يَّخْرُجُ اللَّفْظُ اِذَا مَا اُصِّلْ ٦٣١ حَرْفٌ مِّنَ الْحُرُوْفِ مِنْ وَزْنٍ عُقِلْ

وَاِنْ عَلٰى ازْدِيَادِهٖ اَيْضًا خَرَجْ ٦٣٢ فَكَانَ اَيْضًا زَائِدًا بِلَا حَرَجْ

لٰكِنَّمَا ازْدِيَادُهٗ فِيْ ذَا الْمَحَلْ ٦٣٣ مَا بَانَ عِنْدَهُمْ فَاَصْلٌ يُعْقَلْ

ثُمَّ اِنَّهٗ اِذَا لَمْ يَعْدِلْ ٦٣۴ عَنْ وَّزْنِهِمْ بِكُلِّ تَقْدِيْرٍ نُقِلْ

فَعِنْدَ ذَا غَلَبَةُ الزِّيَادَهْ ٦٣٥ كَانَتْ عَلَيْهَا حُجَّةٌ وَّقَّادَهْ

وَلَوْ تَرَى الْغَالِبَ غَيْرَ وَاحِدْ ٦٣٦ فَالْكُلُّ لَوْ يُمْكِنُ جَزْمًا زَائِدْ

ثُمَّ ازْدِيَادُ الْكُلِّ اِنْ لَّمْ يَسْتَقِمْ ٦٣٧ فَغَيْرُ مُخْرِجٍ مَّزِيْدٌ قَدْ فُهِمْ

وَلَوْ تَرَى الْخُرُوْجَ فِيْ كُلٍّ فَمَا ٦٣٨ يَزِيْدُ غَالِبًا مَزِيْدٌ عُلِمَا

وَكُلُّ وَاحِدٍ اِذَا لَمْ يُوْجِبْ ٦٣٩ خُرُوْجَهٗ مِنْ وَزْنِهِمْ اِذَا نُقِبْ

وَاللَّفْظُ فِيْهِ فَكُّ اِدْغَامٍ فُهِمْ ٦۴٠ وَشِبْهُ الْاِشْتِقَاقِ فِيْ شِقٍّ عُلِمْ

فَمَا بِفَكٍّ زَادَ فَهُوَ زَائِدٍ ٦۴١ وَالْخُلْفُ فِيْهِ وَاقِعٌ وَّ وَارِدْ

وَلَوْ تَرَى الشُّبْهَةَ فِيْ كِلَيْهِمَا ٦۴٢ فَشِقُّ فَكٍّ رَاجِحٌ تَحَتُّمَا

ثُمَّ اِذَا عَدِمَ فَكٌّ يُّعْتَبَرْ ٦۴٣ بِشُبْهَةٍ وَّ قِيْلَ بَلْ بِالْاَكْثَرْ

وَاِنْ تَكُ الشُّبْهَةُ فِيْ كُلٍّ تُحَسْ ٦۴۴ فَرَجِّحَنْ بِاَغْلَبٍ اَوْ اَقْيَسْ

وَلَوْ تَرَى الْاَغْلَبَ فِيْهِمَا انْعَدَمْ ٦۴٥ فَكُلُّ وَاحِدٍ سَوَاءٌ يُّفْهَمْ

وَلَوْ فَقَدْتَّ شُبْهَةً فَرَجِّحْ ٦۴٦ بِاَغْلَبِ الْاَوْزَانِ حَيْثُ يَتَّضِحْ

وَلَوْ تَرَى الْاَغْلَبَ اَيْضًا نِ انْعَدَمْ ٦۴٧ فَكُلُّ وَاحِدٍ سَوَاءٌ فَافْهَمْ

فِي التَّمۡرِيۡنِ

قَدۡ ذُكِرَتۡ مَسَائِلُ التَّمۡرِيۡنِ ۶۴۸ فِيۡ كُتُبٍ تُبۡنٰى عَلَى الۡيَقِيۡنِ

فَلَوۡ سُئِلۡتُ كَيۡفَ تُبۡنٰى مِنۡ كَذَا ۶۴۹ مِثۡلَ كَذٰلِكَ فَقُلۡتَهُ اِذَا

اِجۡعَلۡ مِنَ الۡاَوَّلِ وَزۡنَ الثَّانِيۡ ۶۵۰ بِحَسۡبِ مَا دَرَيۡتَ مِنۡ مِّيۡزَانِ

وَالۡقَلۡبُ اِنۡ رَاَيۡتَهُ فِي الۡاَصۡلِ ۶۵۱ يَكُوۡنُ فِيۡ فَرۡعٍ بِلَا تَمَحُّلِ

وَاحۡذِفۡ وَزِدۡ فِيۡهِ بِلَا الۡتِبَاسِ ۶۵۲ بِحَسَبِ الۡاُصُوۡلِ وَالۡقِيَاسِ

وَقِيۡلَ فِيۡهِ احۡذِفۡ وَ زِدۡ مَا قَدۡ حُذِف ۶۵۳ اَوۡ زِيۡدَ فِي الۡاَصۡلِ قِيَاسًا فَاعۡرِفۡ

وَبَعۡضُهُمۡ لَمۡ يَشۡتَرِطۡ قِيَاسَا ۶۵۴ فَافۡهَمۡ وَكُنۡ مِّمَّنۡ اَفَادَ النَّاسَا

فَمِنۡ دَعَا مِثۡلَ صَحَائِفَ مَتٰى ۶۵۵ بَنَيۡتَ قُلۡ صَاحِ دَعَا يَا فَاثۡبُتَا

وَمُحَوِيٌّ مِّثۡلُهُ مِنۡ ضَرَبَا ۶۵۶ مُضَرَّبِيٌّ كَانَ عِنۡدَ اَغۡلَبَا

وَمُضَرِيٌّ عِنۡدَ غَيۡرِ هِمۡ بَدَا ۶۵۷ فَاحۡفَظۡ وَكُنۡ مِّمَّنۡ اَفَادَ وَ هَدٰى

وَمِثۡلُ الۡاِسۡمِ مِنۡ دَعَا دِعۡوُبُنِيۡ ۶۵۸ بِقَوۡلِ جَمۡهُوۡرٍ وَّ قَوۡلٍ ثُنِّيۡ

وَفِيۡ اَخِيۡرِ الۡقَوۡلِ اِدۡ غُ بَانَا ۶۵۹ وَقِسۡ عَلَيۡهِ غَيۡرَهُ اِذۡ عَانَا

وَمِثۡلَ عَنۡسَلٍ تَجَلّٰى مِنۡ عَمَلۡ ۶۶۰ مِنۡ دُوۡنِ اِدۡغَامٍ لِلَبۡسٍ عَنۡمَلُ

فِي الۡخَطِّ

اَلۡخَطُّ رَسۡمُ اللَّفۡظِ يَا ذَا الرَّاۡيِ ۶۶۱ بِاَحۡرُفٍ تُنۡسَبُ لِلۡهِجَاءِ

وَالۡاَصۡلُ فِيۡ تَصۡوِيۡرِهِ اَنۡ تُرۡسَمۡ ۶۶۲ كَرَسۡمِهِ وَقۡفًا وَبَدۡاً فَافۡهَمۡ

فَاللَّفۡظُ لَوۡ حَرۡفًا وَلَيۡسَ جُزۡءً ۶۶۳ مِنۡ كَلِمَةٍ تَضُمُّ سَمۡعَهَا هَاءً

كَرَهۡ وَمَهۡ وَعَكۡسُهُ اِلٰى مَا ۶۶۴ وَعَمَّ ثُمَّ مِمَّ مَعَ حَتَّامَا

وَالْاَصْلُ اَنْ تَفْصِلَ كُلَّ كَلِمَهْ ۶۶۵ عَنْ اُخْتِهَا فِيْ غَيْرِ مِثْلِ بِسِمَهْ

وَاِنَّمَا يُحْذَفُ وَاوٌ وَّاَلِفُ ۶۶۶ وَالْيَاءُ فِيْ نَحْوِ اضْرِبُنَ لِيَنْكَشِفُ

وَلَيْسَ هَمْزٌ خُصَّ شَكْلًا اَبَدًا ۶۶۷ فَارْسَمْهُ اَلِفًا اِنْ يَّكُنْ فِي الْاِبْتِدَاء

وَخُصَّ مِنْهُ هٰؤُلَا وَحِيْنَئِذْ ۶۶۸ ثُمَّ لِئَلَّا وَلَئِنْ وَ يَوْمَئِذْ

وَارْسَمْ بِوَفْقِ حَرْكَةٍ لِّمَا يَلِيْ ۶۶۹ لَوْ سَاكِنًا فِيْ وَسْطِ لَفْظٍ يَّنْجَلِيْ

وَاكْتُبْ بِوَفْقِ حَرْكَةٍ يَّقْبَلُهَا ۶۷۰ لَوْ كَانَ بَعْدَ سَاكِنٍ يَّا ذَا النُّهٰى

وَاِنْ يَّكُنْ مُحَرَّكًا فَاُمْلِيَا ۶۷۱ نَحْوُ مُؤَجَّلٍ بِوَاوٍ وَّبِيَا

نَحْوُ فِئَاتٍ ثُمَّ غَيْرُ مَا ذُكِرْ ۶۷۲ بِحَسْبِ التَّسْهِيْلِ جَزْمًا صُوِرْ

اِنْ بَعْدَ ذِيْ حَرْكَةٍ تَاَخَّرْ ۶۷۳ فَشَكْلُهُ بِوَفْقِهَا يُصَوَّرْ

وَبَعْدَ سَاكِنٍ كَخَبْءٍ يُّطْرَحْ ۶۷۴ فَاحْفَظْ وَلَا تَشُكَّ فِيْمَا قَدْ وَضَحْ

وَاِنْ يَّكُنْ فِيْ اٰخِرٍ وَّضُمَّا ۶۷۵ بِالنُّوْنِ اَوْ تَا اَوْ ضَمِيْرٍ عُلِمَا

فَهُوَ مِثْلُ هَمْزَةٍ وَّسِيْطَهْ ۶۷۶ فِيْمَا عَدَا مَقْرُؤَةٍ بَرِيْئَهْ

لَوْ قَبْلَ مَدٍّ شَكْلُهُ كَشَكْلِهٖ ۶۷۷ يَسْقُطُ رَسْمًا عِنْدَهُمْ مِّنْ اَصْلِهٖ

وَلَمْ يَكُنْ كَذَاكَ فِيْ رِدَائِيْ ۶۷۸ وَهٰكَذَا يَا صَاحِ فِيْ حِنَّائِيْ

فِيْ قَرَاَ وَيَقْرَاٰنِ يُرْسَمْ ۶۷۹ هَمْزٌ لِّخَوْفِ اللَّبْسِ يَا اَخَا الْهِمَمْ

اِنْ رُبِّعَ الْاَلِفُ اَوْ قَدْ صَعِدَا ۶۸۰ فَشَكْلُهُ بِالْيَاءِ قَدْ تُعُهِّدَا

اِلَّا اِذَا وَجَدْتُهُ عَقِيْبَ يَا ۶۸۱ فِيْمَا عَدَا اِسْمُ عَلَمٍ كَيَحْيٰى

وَاَلِفٌ مَقَامَ يَاءٍ قَامَا ۶۸۲ لَوْ ثَالِثًا يُمْلٰى بِهَا ارْتِسَامَا

وَغَيْرُهُ بِشَكْلِهِ لَيُمْلٰى ۶۸۳ كَمَا تَرَاهُ فِيْ عَصَا وَفِيْ عَلَا

ثُمَّ كِلَا يُكْتَبُ بِالْيَا وَالْاَلِفْ ۶۸۴ وَاَلِفُ بِـالْيَـاءِ قَـطُّ مَا رُصِفْ

فِىْ اَحْرُفٍ غَيْرِ بَلٰى وَحَتّٰى ۶۸۵ ثُـمَّ عَـلٰـى مَعَ اِلٰى حَيْثُ اَتٰى

وَاَلِفٌ يُّـرْسَـمُ فِـىْ لَـفْظِ اَنَا ۶۸۶ فَـاِنَّـهُ يُقْـرَءُ وَقْـفًـا عَـلَنَـا

وَرَسْـمُ تَا يَتْبَعُ جَزْمًا وَقْفَهَا ۶۸۷ تَـاءً وَّهَـاءً عِـنْدَهُمْ يَا ذَالنُّهٰى

وَاِنَّمَا التَّنْوِيْنُ رَسْمًا يَنْحَذِفْ ۶۸۸ فِىْ غَيْرِ نَصْبٍ فَهُوَ يُمْلٰى بِالْاَلِفْ

فِىْ غَيْـرِ تَـا مُؤَنَّثٍ وَّيُمْلٰى ۶۸۹ نُـوْنُ اضْـرِبَنْ بِاَلِفٍ نَحْوُ اِذًا

وَالْحَرْفُ فِىْ كَلِمَةٍ اِنْ كُرِّرْ ۶۹۰ فَـوَاحِـدٌ مِّنْ بَعْدِ اِدْغَامٍ سُطِرْ

وَهٰكَذَا فِىْ نَحْوِ بِتُّ فَافْهَمِ ۶۹۱ لَا فِىْ وَعَدْتُّ مِثْلَ لَفْظِ الْلَحْمِ

وَلَـفْـظَةُ الَّـذِىْ وَمِمَّـا عَمَّـا ۶۹۲ وَلَـــفْـــظَةُ الَّتِـــىْ وَاِلَّا اِمَّـــا

يُـكْتَـبُ وَاحِدٌ مِنَ الْمُكَرَّرْ ۶۹۳ فِيْهَـا خِلَافًـا لِّـقِيَاسٍ قَدْ ظَهَرْ

وَلَـمْ يُـصَوَّرْ هَمْزُ بِسْمِ اللّٰهِ ۶۹۴ وَاَلِفُ الـرَّحْـمٰـنِ مِثْـلَ اللّٰـهِ

كَهَـمْـزَةِ ابْنِ نَاعِتٍ تَجَلّٰى ۶۹۵ فِـىْ نَـحْـوِ عَمَّارُ بْنُ زَيْدٍ قُتِلَا

وَلَوْ تَرٰى اَلْ بَعْدَ حَرْفِ الْجَرِّ ۶۹۶ اَوْ لَامِ تَـوْكِيْـدِ بِـعَيْـنِ النَّظَرِ

فَـكُـلُّـهُ اِنْ قَبْـلَ لَامٍ يَّنْحَطْ ۶۹۷ وَهَـمْـزُهُ اِنْ قَبْـلَ غَيْرِهٖ فَقَطْ

ثُـمَّ لَا يُـكْتَبُ هَمْزَ الْوَصْلِ ۶۹۸ فِىْ نَحْوِ اَصْدَقَ اَهْلُ الْفَضْلِ

وَجَوَّزُوْا اِثْبَاتَ هَمْزٍ مِّنْ اَلْ ۶۹۹ كَمَا تَرٰى يَا صَاحِبِىْ فِى الْعَسَلْ

وَاَلِفٌ فِـىْ لَـفْـظِ هٰذَا هٰؤُلَا ۷۰۰ وَهٰـذِهٖ هٰـذَيْـنِ لَيْـسَ يُـمْلٰى

مِثْـلَ ثَـلٰثِيْـنَ ثَـلٰـثٍ ذٰلِـكَـا ۷۰۱ لٰـكِـنَّ لٰـكِـنْ مِثْـلُـهُ اُوْلٰئِكَـا

اَلِفُ اِبْـرَاهِيْـمَ اِسْـمٰعِيْلَا ۷۰۲ اِسْـحٰـقَ عِـنْـدَ اَكْثَرٍ اُزِيْلَا

وَبَعْضُ نِ الْاَلِفَ مِنْ عُثْمَانِ ۷۰۳ وَمِنْ سُلَيْمَانٍ بِلَا كِتْمَانِ
يُسْقِطُ كَالْاِسْقَاطِ مِن مُّعٰوِيَهْ ۷۰۴ وَلَا تُضِلَّهُ تَكُنْ فِیْ هَاوِيَهْ
وَاَحَدُ الْوَاوَيْنِ اَيْضًا يُّمْحَقُ ۷۰۵ مِنْ لَفْظِ دَاوُدٍ اِذَا مَا يُنْمَقُ
وَبَعْدَ وَاوِ الْجَمْعِ يَزْدَادُ الْاَلِفُ ۷۰۶ مَا لَا يَلِیْ ضَمِيْرُ مَفْعُوْلٍ عُرِفْ
وَاخْتُصَّ هٰذَا الْحُكْمُ بِالْاَفْعَالِ ۷۰۷ كَجَمَعُوْا كَرَائِمَ الْاَمْوَالِ
وَهٰكَذَا فِیْ مِائَتَيْنِ عن مِائَهْ ۷۰۸ قَدْ زِيْدَ فِيْهَا لِامْتِيَازِ الْهَيْئَهْ
وَزِيْدَ وَاوٌ بَعْدَ عَمْرٍو فَصْلَا ۷۰۹ جَرًّا وَّرَفْعًا غَيْرَ نَصْبٍ فَاعْقِلَا
وَفِیْ اُوْلُوْ يُزَادُ وَاوٌ عَنْ اُوْلِیْ ۷۱۰ وَفِيْهِ فَصْلًا مِّنْ اِلٰى حَرْفٍ جَلِیْ
وَفِیْ اُوْلَا يُجْلَبُ عَنْ اُوْلٰئِكَا ۷۱۱ وَفِيْهِ كَیْ يَمْتَازَ مِنْ اِلَيْكَا
وَشِبْهُ حَرْفٍ مِّثْلُهُ قَدْ ضُمَّا ۷۱۲ بِلَفْظِ مَا حَرْفًا كَنَحْوِ اِنَّمَا
وَخُصَّ مِنْ هٰذَا مَتٰى لَدَيْهِمْ ۷۱۳ فَافْصِلْهُ مِنْ مَا اَيْنَمَا تُرَسَّمْ
وَضُمَّ لَا بِحَرْفِ اِنْ شَرْطِيَّهْ ۷۱۴ وَحَرْفِ اَنْ نَاصِبَةً جَلِيَّهْ
وَلَفْظُ يَوْمٍ مِثْلَ حِيْنٍ يَّلْتَئِمْ ۷۱۵ اِنْ بُنِيَا بِلَفْظِ اِذْ حَيْثُ رُسِمْ
وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلَى اخْتِتَامِ ۷۱۶ مَا انْتُسِخَ الْاَوْرَاقُ بِالْاَقْدَامِ
وَاَفْضَلُ الصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ ۷۱۷ عَلٰى شَفِيْعِ النَّاسِ فِی الْقِيَامِ
وَاٰلِهٖ وَصَحْبِهِ الْكِرَامِ ۷۱۸ مَا ارْتُفِعَتْ شَعَائِرُ الْاِسْلَامِ

نُزُهَةُ الانظار

اس رسالہ میں منطق کی بحث کو بڑی عمدگی سے : ۲۰۰/ اشعار میں جمع کیا گیا ہے۔ شروع میں سبب تالیف، پھر مقدمہ، دلالت، لفظ و مفرد کی بحث، مفرد کی تقسیم، کلی، جزئی کی تعریف، دو کلیوں میں نسبت، کلی کی تقسیم، معرف وقضایا کی بحث، قضیہ حملیہ، موجبہ کی تقسیم، قضیہ شرطیہ متصلہ وشرطیہ منفصلہ کا بیان، تتمہ، تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض، حجہ کی تقسیم، قیاس وغیرہ کی بحث، اشکال اربعہ، اس کی شرطیں، قیاس اقترانی، استثنائی، استقراء، تمثیل، صناعات خمسہ، علم کے اجزاء وغیرہ امور کو بڑے بلیغ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ طلبہ وعلماء کے لئے ایک قیمتی سوغات ہے۔

از: حضرت مولانا عبدالحئیؒ صاحب کفلیتوی رحمہ اللہ

ناشر: جامعۃ القراءات کفلیتہ

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

يَقُوْلُ عَبْدُ الْحَيِّ ذُو الْعُيُوْبِ ۱ حَمْدًا لِمَنْ اَحَاطَ بِالْغُيُوْبِ
مُصَلِّيًا عَلَى الرَّسُوْلِ الْهَادِیْ ۲ اِلَی الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ الْبَادِیْ
مُحَمَّدٍ ذِی الشَّرْعِ وَالْكِتَابِ ۳ وَالنَّظَرِ الْمَقْرُوْنِ بِالصَّوَابِ
وَاٰلِهٖ اُوْلِی الْقِيَاسِ الْعَالِیْ ۴ وَصَحْبِهٖ ذَوِی الْمَقَامِ الْغَالِیْ
مَا ضَاءَ تِ الْعُقُوْلُ بِالتَّصْدِيْقِ ۵ وَلَامِعِ التَّصَوُّرِ الْاَنِيْقِ
وَبَعْدُ هٰذَا نُزْهَةُ الْاَنْظَارِ ۶ فِیْ عِلْمِ مِيْزَانٍ لِضَبْطِ الْقَارِیْ
نَظَمْتُ فِيْهَا بِارْتِجَالٍ مَا انْتَثَرْ ۷ فِیْ كُتُبِ الْمَنْطِقِ عَنْ ذَوِی النَّظَرْ
وَاخْتَرْتُ فِيْهَا مَسْلَكَ اخْتِصَارِ ۸ كَمَا تَرَاهُ دَأْبَ ذِی الْاَشْعَارِ
كَيْلَا يَمَلُّ النَّاسُ فِی اسْتِحْفَاظِ ۹ لِطُوْلِ مَا يُوْرَدُ مِنْ اَلْفَاظِ
وَاَنْتَ تَدْرِیْ اَنَّ مَا قَدِ اصْطَلَحْ ۱۰ عَلَيْهِ قَوْمٌ مِّنْ حُدُوْدٍ تُوْضَحْ
لَا بُدَّ فِی التَّحْرِيْرِ اَنْ تُرَاعٰی ۱۱ قُيُوْدُهَا قَاطِبَةً اِجْمَاعَا
وَاِنَّهٗ فِی النَّظْمِ قَدْ تَعَسَّرْ ۱۲ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ عِنْدَ ذِی النَّظَرْ
لٰكِنَّنِیْ بِقَدْرِ مَا فِیْ فَهْمِیْ ۱۳ مِنْ قُوَّةٍ رَاعَيْتُهَا بِالْحَزْمِ
فَلْنَحْمَدِ اللّٰهَ عَلٰی مَا مَنَّا ۱۴ بِفَضْلِهٖ وَجُوْدِهٖ عَلَيْنَا
وَحَانَ اَنْ نَبْتَدِاَ الْمَرَامَا ۱۵ بِعَوْنِ مَنْ قَدْ اَحْكَمَ النِّظَامَا

مُقَدِّمَهٗ

اَلْعِلْمُ قَدْ عُرِّفَ لِلتَّحَصُّلِ ۱ بِصُوْرَةٍ تَحْصُلُ عِنْدَ الْعَقْلِ
وَهُوَ اِنْ كَانَ اعْتِقَادَ النِّسْبَهْ ۲ فَهُوَ تَصْدِيْقٌ بِغَيْرِ رِيْبَهْ

اِلَّا فَـاِنَّــهُ تَـصَـوُّرٌ فَقَـطُ ٣ وَفِيْهِـمَـا تَبَـايُنٌ بِلَا شَـطَـطُ

ثُـمَّ اِذَا حَـصَـلَ كُـلٌّ مِّنْهُـمَـا ۴ بِـنَـظَـرٍ فَـنَـظَـرِيٌّ جَـزْمَـا

وَاِنْ بِـدُوْنِــهِ فَـذَا بَـدِيْهِـىْ ۵ ثُـمَّ اِلَيْـهِ الْاِخْتِـفَـا قَـدْ يَنْتَهِـىْ

وَاِنَّ حَـدَّ الـنَّـظَـرِ الْـمُـوَاتِـىْ ٦ تَـرْتِيْـبُ عَـقْـلٍ بَيْـنَ مَعْلُوْمَاتِ

لِيُـعْـلَـمَ الْـمَـجْهُوْلُ مِنْهُ فَافْتَهِمْ ٧ وَ تَـارَةً فِيْهِ خَطَاءٌ يَقْتَحِمْ

فَـمَــسَّ حَـاجَةٌ لِقَـانُوْنٍ يَقِىْ ٨ عَـنْ خَـطَـاٍ فِـىْ نَـظَـرٍ مُـلَفَّقِ

وَهُــوَ مَــنْـطِـقٌ وَّمِيْـزَانٌ بِـهٖ ٩ يُـوَازَنُ الْاَنْـظَـارُ عِـنْـدَ حِـزْبِـهٖ

مَـوْضُـوْعُـهُ مَعْلُوْمُنَا التَّصْدِيْقِىْ ١٠ ثُــمَّ التَّـصَـوُّرِىْ بِلَا تَـفْـرِيْـقِ

بِـحَيْـثُ اَنْ يُّـوْصِـلَ كُلٌّ مِّنْهُمَا ١١ لِـنَـحْـوِ مَـطْـلُـوْبٍ مُّرَادٍ حَتْـمَـا

فِى الدَّلَالَةِ

اَمَّــا الـدَّلَالَةُ فَـكَـوْنُ الْاَمْـرِ ١ بِهَـيْـئَـةٍ يَـلْــزَمُ عِـلْـمُ الْغَـيْـرِ

مِـنْ عِـلْـمِـهٖ كَـرُؤْيَـةِ الدُّخَّـانِ ٢ فَهُــوَ يُشْـعِـرُ عَـلَـى النِّيْـرَانِ

وَاِنَّهَـــا وَضْـــعِيَّةٌ وَّطَبْـعِــىْ ٣ يَةٌ تَـلِـىْ عَـقْـلِيَّةً بِـالْـقَـطْـعِ

وَ كُـلُّهَــا لَـفْـظِيَّةٌ اَوْ غَيْـرُهَــا ۴ بِـحَسْـبِ مَـايَـدُلُّ يَا اَخَا النُّهٰى

وَانْـحَـصَـرَتْ لَـفْـظِيَّةٌ وَّضْعِيَّـهْ ۵ فِــىْ اَضْــرُبٍ ثَلَاثَةٍ سَـوِيَّــهْ

فَـاِنْ عَـلٰى جَـمِيْـعِ مَا وُضِعَ لَهٗ ٦ يَـدُلُّ لَـفْـظٌ فَهِــىَ الْـمُـطَـابَقَـهْ

اَوْ جُــزْئِــهٖ فَــاِنَّـــهُ تَـضَـمُّـنُ ٧ اَوْ خَـارِجٍ فَهُـوَ الْتِـزَامـاً يُفْطَنُ

وَاشْتَـرَطُـوْا فِـىْ ذَا لُزُوْمًا عُـرْفَا ٨ يَـكُـوْنُ اَوْ عَـقْلًا كَـمَالَا يَخْفٰى

وَاِنَّ كُلًّا مِّــنْـهُـمَــا يَسْتَـلْـزِمُ ٩ اَسْبَـقَـهُ مِنْ دُوْنِ عَكْسٍ فَافْتَهِمْ

بَحثُ اللَّفْظِ

اَللَّفظُ اِنْ بُجزِئِهِ لَمْ يُقْصَدُ ۱ دَلالَةٌ لِجُزْأ مَعْنًى مُّفْرَدُ
وَعَكْسُهُ مُرَكَّبٌ فَافْتَهِمَا ۲ وَهُوَ اِمَّا نَاقِصٌ اَوْ تَمَّا
وَالثَّانِ اِمَّا خَبَرٌ اَوْ اِنْشَا ۳ وَهُوَ سِتَّةٌ عَلٰى مَا قَدْ فَشَا
وَنَاقِصٌ ضَرْبَانِ مِنْ تَقْيِيدِیْ ۴ اَوْ غَيْرِهِ الْمَعْلُوْمِ بِالتَّعْدِيْدِ

اَلتَّقْسِيْمُ الْاَوَّلُ لِلْمُفْرَدِ

اِنْ مُفْرَدٌ دَلالَةً لَمْ يَسْتَقِلْ ۱ فَهُوَ اَدَاةٌ مِّثْلُ مِنْ فِیْ مِنْ وَجِلْ
ثُمَّ الَّذِی اسْتَقَلَّ فَهُوَ اِنْ دَلْ ۲ عَلٰی زَمَانٍ كَلِمَةٌ كَيَفْعَلْ
اِلَّا فَاِنَّهُ يُسَمّٰی بِاسْمِ ۳ كَنَحْوِ زَيْدٌ جَامِعٌ فِی الْعِلْمِ

اَلتَّقْسِيْمُ الثَّانِیْ لِلْمُفْرَدِ

وَمُفْرَدٌ مَّعْنَاهُ اِنْ تَوَحَّدُ ۱ فَاِنْ مُشَخَّصًا بِوَضْعٍ يُّعْهَدُ
فَعَلَمٌ كَعَامِرٍ وَّاِلَّا ۲ فَمُتَوَاطٍ بَيْنَهُمْ قَدِ انْجَلٰی
اِنِ اسْتَوَتْ اَفْرَادُهُ وَاِلَّا ۳ فَاِنَّهُ مُشَكِّكًا قَدْ عُقِلَا
وَهُوَ فِیْ زِيَادَةٍ وَّ شِدَّهْ ۴ وَ اَوَّلِيَّةٍ وَّ اَوْلَوِيَّهْ
وَهُوَ فِیْ اَسْوَدَ دُوْنَ جِسْمِ ۵ وَلا سَوَادٍ عِنْدَهُمْ فَافْتَهِمِ
وَاِنْ يَّكُنْ مَعْنَاهُ قَدْ تَعَدَّدُ ۶ وَوَضْعُهُ لِكُلِّ مَعْنًی يُّعْهَدُ
فَاِنَّهُ مُشْتَرِكٌ وَاِلَّا ۷ فَهُوَ مَنْقُوْلٌ اِذَا تَجَلّٰی
وَشَاعَ فِی الثَّانِ وَاِلَّا فَعُلِمْ ۸ حَقِيْقَةً ثُمَّ مَجَازًا فَافْتَهِمْ
وَاِنَّمَا الْمَنْقُوْلُ قَطْعًا يُعْزٰی ۹ اِلَی الَّذِیْ نَقَلَهُ تَمَيُّزَا

تَعْرِيْفُ الْكُلِّي وَالْجُزْئِيّ

وَكُلُّ مَفْهُوْمٍ بِلَا نَكِيْرِ	۱	اِنْ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِ
مُمْتَنِعٌ بِذَاتِهٖ فَجُزْئِيْ	۲	وَاِنْ يَّكُنْ خِلَافُهٗ فَكُلِّيْ
اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهٗ اَوْ اَمْكَنَتْ	۳	وَلَيْسَ فَرْدٌ وَّاحِدٌ مِّنْهَا ثَبَتْ
اَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ مِنْهَا وَفُطِنْ	۴	مَادُوْنَهٗ مُمْتَنِعٌ اَوْ مُمْكِنْ
اَوْ وُجِدَ الْكَثِيْرُ وَقَدِ انْحَصَرْ	۵	اَوْ لَمْ يَكُنْ مُنْحَصِرًا نَحْوُ بَشَرْ

بَيَانُ النِّسَبِ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ

اَقُوْلُ كُلِّيَّانِ اِنْ تَفَارَقَا	۱	كُلِّيَّةً فَحَسْبُ اَوْ تَصَادَقَا
فَفِيْهِمَا قَدْ فُهِمَ التَّبَايُنْ	۲	اَوِ التَّسَاوِيْ يَا اَخَا التَّعَاوُنْ
وَفِيْ نَقِيْضَيِ الَّذَيْنِ اسْتَوَيَا	۳	كَانَ تَسَاوٍ عِنْدَهُمْ بِلَا ارْتِيَا
وَاِنْ هُمَا تَصَادَقَا كُلِّيًّا	۴	مِنْ جَانِبٍ فَفِيْهِمَا قَدْ حُكِيَا
عَنْهُمْ عُمُوْمٌ وَّخُصُوْصٌ مُّطْلَقَا	۵	وَالْعَكْسُ فِيْ نَقِيْضِ كُلٍّ نُمِقَا
اِلَّا فَفِيْهِمَا عَلٰى مَا نُبِّهَا	۶	كَانَ عُمُوْمٌ وَّخُصُوْصٌ وَّجْهَا
وَفِيْ نَقِيْضَيْهِ كَمَا قَدْ نُمِقَا	۷	بَيْنَ نَقِيْضَيِ الَّذَيْنِ افْتَرَقَا
قَدْ ذَكَرُوْا تَبَايُنًا جُزْئِيًّا	۸	فَاحْفَظْ وَلَا اَجِدْ فِيْكَ عِيًّا

تَقْسِيْمُ الْكُلِّيِّ اِلَى الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسِ

وَهُوَ جِنْسٌ اِنْ عَلٰى كَثِيْرَهْ	۱	تَخَالَفَتْ حَقِيْقَةً شَهِيْرَهْ
يُقَالُ فِيْ جَوَابِ لَفْظِ مَا هُوْ	۲	ثُمَّ الْجَوَابَ اِنْ تَكُنْ تَرَاهُ
يَا صَاحِ عَنْ مَاهِيَّةٍ وَّبَعْضِ مَا	۳	شَارَكَهَا فِيْ ذٰلِكَ تَحَتُّمَا

هُوَ الْجَوَابُ بِيَقِيْنٍ اُدْرِكْ ۴ عَنْهَا وَعَنْ جَمِيْعِ مَا يُشَارِكْ

فَهُوَ جِنْسٌ ذُو اقْتِرَابٍ اِلَّا ۵ فَاِنَّهُ جِنْسٌ بَعِيْدٌ فَاعْقِلَا

وَهُوَ نَوْعٌ اِنْ عَلٰى كَثِيْرَهْ ۶ اِتَّفَقَتْ حَقِيْقَةً مُّنِيْرَهْ

يُقَالُ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ انْجَلٰى ۷ وَاَطْلَقُوْهُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ عَلٰى

مَاهِيَّةٍ جَزْمًا عَلَيْهَا وَعَلٰى ۸ مَا دُوْنَهَا يُقَالُ جِنْسٌ اَوَّلَا

وَهُوَ قَدْ سُمِّيَ بِالْاِضَافِيْ ۹ وَسُمِّيَ الْاَوَّلُ بِالْحَقِيْقِيْ

ثُمَّ الْمَقُوْلُ فِيْ جَوَابِ اَيِّ شَيْءٍ ۱۰ فِيْ ذَاتِهِ فَصْلٌ فَخُذْ مِنْ دُوْنِ عَيٍّ

وَالْفَصْلُ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ اِنْ يُّرَا ۱۱ مُمَيِّزًا فَهُوَ قَرِيْبٌ يُّدْرٰى

وَاِنْ يَّمِزْ قَسِيْمَهُ فَقَدْ وُسِمْ ۱۲ فِي الْاِصْطِلَاحِ بِبَعِيْدٍ فَافْتَهِمْ

وَالْفَصْلَ اِنْ نَسَبْتَهُ لِلنَّوْعِ ۱۳ فَاِنَّهُ مُقَوِّمٌ بِالْقَطْعِ

وَاِنْ نَسَبْتَهُ اِلٰى جِنْسٍ فَقَدْ ۱۴ سَمَّيْتَهُ مُقَسِّمًا بِلَا مَرَدْ

وَمَا يَرٰى مُقَوِّمًا لِلْعَالِيْ ۱۵ فَاِنَّهُ مُقَوِّمٌ لِّلسَّافِلِ

مِنْ دُوْنِ عَكْسٍ ثُمَّ اِنَّهُ عُلِمْ ۱۶ مُقَسِّمٌ بِعَكْسِهِ لَدَيْهِمْ

وَهُوَ ذُو الْخُصُوْصِ اِنْ عَلٰى مَا ۱۷ تَحْتَ حَقِيْقَةٍ يُّقَالُ جَزْمَا

وَالْعَرْضُ ذُو الْعُمُوْمِ اِنْ عَلٰى مَا ۱۸ تَحْتَ حَقَائِقٍ يُّقَالُ حَتْمَا

لٰكِنَّمَا يَكُوْنُ كُلٌّ خَارِجًا ۱۹ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فَخُذْ ذَا لَاهِجًا

وَكُلٌّ وَاحِدٍ اِذَا لَمْ يُمْكِنْ ۲۰ فِكَاكُهُ اَصْلًا فَلَازِمًا فُطِنْ

ثُمَّ اِنْ اِدْرَاكُهُ لَزِمَ مِنْ ۲۱ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ فَهُوَ بَيِّنْ

اَوْ مِنْ تَصَوُّرِ كِلَيْهِمَا لَزِمْ ۲۲ اَلْجَزْمُ بِالْلُّزُوْمِ فَكَذَا فُهِمْ

وَغَيْــرُ بَيّــنٍ خِلافُـــهُ نُــمِقْ	۲۳	اَوْ جَـازَ الْاِنْـفِكَاکُ فَالْمُفَارِقْ
يَـدُوْمُ ذَا اَوْ يَـنْـمَـحِىْ بِسُرْعَـهْ	۲۴	اَوْ بُطُوْءٍ فَاحْفَظْ عَدَاکَ الشُّنْعَهْ

تَقْسِيُمُ الْكُلِّيِّ بِوَجْهٍ اٰخَرُ

مَـفْهُـوْمُ كُـلِّيٍّ عَـلٰى مَا حُكِيَا	۱	سُـمِّـىَ بِـالْيَـقِيْـنِ مَـنْـطِـقِيًّـا
وَاِنَّـمَـا مَـعْــرُوْضُـهُ فَـالطَّبْعِىْ	۲	وَاِنَّـمَـا مَـجْـمُـوْعُ ذَيْنِ عَقْلِىْ
وَقِـسْ عَـلَيْـهِ خَمْسَةَ الْاَنْوَاعِ	۳	تَــصِـلُ اِلٰـى حَـقٍّ بِلَا دِفَــاعِ
وَلَيْـسَ لِـلـطَّبْـعِىْ وُجُوْدٌ مَاعَدَا	۴	وُجُـوْدَ اَشْخَاصٍ عَلٰى مَا عُهِدَا

بَحْثُ الْمُعَرِّفْ

مُـعَـرِّفٌ لِّـلشَّـىْءِ مَــا يُقَــالُ	۱	عَـلَيْـهِ تَـصْـوِيْـرًا عَـلٰى مَا قَالُوْا
وَاِنَّـــهُ سُـمِّــىَ بِـالْـحَقِيْـقِىْ	۲	فَـاحْـفَـظْ وَفُزْ بِاَحْسَنِ الطَّرِيْقِ
وَكَـوْنُـــهُ مُسَـــاوِيــاً وَّاَجْـلٰـى	۳	قَدْ كَانَ فِى التَّعْرِيْفِ شَرْطًا اُصِّلَا
وَهُـوَ بِــالْـفَـصْـلِ الْـقَرِيْبِ حَدٌ	۴	وَبِـالَّـذِىْ يَـخْـتَـصُّ رَسْمٌ يُّقْصَدُ
وَكُـلُّ وَاحِــدٍ يَـكُـوْنُ كَـمَلَا	۵	اِنْ مَـعَ جِـنْـسٍ قَـرِيْـبٍ عُـقِلَا
اِنْ لَـمْ يَـكُـنْ ذَا مَـعَـهُ فَنَـاقِصٌ	۶	فَافْهَمْ وصُنْ نَفْسَکَ عَنْ نَقَائِصْ
وَاِنَّـمَــا الـلَّـفْـظِىُّ مَـا بِـهٖ قُصِدُ	۷	تَـفْسِيْرُ مَعْنَى اللَّفْظِ حَيْثُمَا يَرِدُ

بَحْثُ الْقَضَايَا

اَقُـوْلُ فِـىْ مَبَـاحِـثِ الْقَضِيَّـهْ	۱	مُـلْتَـقِـطًـا مِّنْ صُحُفٍ مَّرْضِيَّـهْ
وَهِـىَ قَـوْلٌ فِـى اصْطِلَاحٍ عُوِّلْ	۲	بِـذَاتِـهٖ صِـدْقًـا وَّكِـذْبًا تَحْتَمِلْ

وَفُهِـمَـتْ اَجْـزَائُهَـا ثَلاثَـهُ ۳ ثَـالِثُهَـا النِّسْبَةُ لِلْحِكَـايَـهُ

وَانَّهَـا قَـدْ وُسِـمَـتْ بِـالرَّابِطَـهُ ۴ فَافْهَمْ وَصُنْ نَفْسَکَ عَنْ مُغَالَطَهُ

تَقْسِيْمُ الْقَضِيَّةِ

حَـمْـلِيَّةٌ اِنْ كَـانَ فِيْهَـا يَظْهَـرُ ۱ ثُبُـوْتُ شَـیْءٍ مَـا لِشَـیْءٍ اٰخَـرُ

اَوْ نَـفْيُـهُ عَـنْـهُ فَتِلْکَ مُوْجَبَـهُ ۲ وَهٰـذِهِ مَـوْسُـوْمَةٌ بِسَـالِبَـهُ

وَسُـمِّـیَ الْاَوَّلُ بِـالْـمَـوْضُـوْعِ ۳ وَالثَّـانِ بِالْمَحْمُوْلِ يَا ذَا الرُّوْعِ

اِلَّا فَـذِهْ قَـضِيَّةٌ شَـرْطِيَّـهُ ۴ كَـمَـا اَفَـادَتْ ثُلَّةٌ صَـفِيَّـهُ

وَسَـمِّ جُـزْأً اَوَّلًا وَّثَـانِيًـا ۵ مِـنْ هٰـذِهٖ مُـقَـدَّمًـا وَّتَـالِيًـا

تَقْسِيْمُ الْحَمْلِيَّةِ

وَاِنَّـمَـا الْمَوْضُوْعُ فِی الْحَمْلِيَّةْ ۱ اِنْ كَانَ شَخْصًا سُمِّيَتْ شَخْصِيَّهْ

وَاِنْ يَـكُـنْ نَـفْـسَ حَـقِيْقَةٍ فَقَدْ ۲ كَـانَ اسْـمُهَـا طَبْعِيَّةً بِلَا مَـرَدْ

وَاِنْ تَـرَ الْـحُـكْـمَ عَـلَی الْاَفْرَادِ ۳ وَذُكِـرَتْ كَـمِيَّةُ الْاٰحَـادِ

فَـاِنَّهَـا مَـحْـصُـوْرَةٌ كُلِّيَـهُ ۴ يَـا صَـاحِ اَوْ مَـحْـصُـوْرَةٌ جُزْئِيَّهْ

وَمَـا بِـهِ الْبَيَـانُ يُـدْرٰی سُوْرَا ۵ اِلَّا فَـذِیْ مُهْـمَـلَةٌ تَشْهِيْـرَا

وَاِنَّهَـا تُلَازِمُ الْـجُـزْئِيَّـهُ ۶ مِـنْ دُوْنِ شَکٍّ يَـا اَخَـا الرَّوِيَّهْ

تَقْسِيْمُ الْمُوْجِبَةِ

وَكَـانَ فِـیْ مُـوْجِبَةٍ تَـحَتُّـمَـا ۱ وُجُـوْدُ مَـوْضُـوْعٍ عِلٰی مَا فُهِمَا

فَـلَـوْ تَـرٰی وُجُـوْدَهٗ مُقَدَّرَا ۲ فَـاِنَّهَـا ذَاتَ حَـقِيْـقَةٍ تَـرٰی

وَلَوْ تَـرٰى وُجُوْدَهُ مُحَقَّقَا ۳ فَخَارِجِيَّةٌ عَلٰى مَا نُمِقَا

وَلَوْ تَـرٰى وُجُوْدَهُ فِي الذِّهْنِ ۴ فَـاِنَّهَا ذِهْنِيَّةٌ فَلْتَعْتَنِ

وَلَوْ تَرَى الْمَوْضُوْعَ اَوْ مَحْمُوْلَهُ ۵ جُزْئَيْهِمَا سَلْبًا فَذِهْ مَعْدُوْلَهُ

اِنْ لَّمْ يَكُنْ كَذَا فَذِیْ مُحَصَّلَهُ ۶ مِنْ دُوْنِ شَكٍّ فِيْهِ يَا ذَا النِّحْلَهُ

تَقْسِيْمُ الْحَمْلِيَّةِ بِحَسْبِ الْجِهَةِ

وَاِنْ حَوَتْ كَيْفِيَّةً لِّلنِّسْبَهْ ۱ قَضِيَّةٌ ذِكْرًا فَذِهْ مُوَجَّهَهْ

وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ كَذَا فَهٰذِهِ مُطْلَقَهْ ۲ وَمَا بِهِ بَيَانُهَا يُدْرٰى جِهَهْ

بَيَانُ الْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ الْمُتَّصِلَةِ

قَضِيَّةٌ شَرْطِيَّةٌ مُتَّصِلَهْ ۱ مَا فِيْهِ حُكْمٌ بِثُبُوْتِ النِّسْبَهْ

يُرٰى عَلٰى تَقْدِيْرِ اُخْرٰى جَزْمَا ۲ اَوْ نَفْيِهَا عَلَيْهِ فَاحْفَظْ حَزْمَا

ثُمَّ اِنْ عَلَاقَةٌ بَيْنَهُمَا ۳ فَاِنَّهَا ذَاتُ لُزُوْمٍ وَّسُمَا

اِلَّا فَاِنَّهَا بِلَا شِقَاقِ ۴ قَدْ سُمِّيَتْ بِذَاتِ الْاِتِّفَاقِ

بَيَانُ الشَّرْطِيَّةِ الْمُنْفَصِلَةِ

وَذَاتُ الْاِنْفِصَالِ يَا ذَا الشَّانِ ۱ مَا قَدْ تَنَافَتْ فِيْهِ نِسْبَتَانِ

فَاِنْ يَّكُنْ صِدْقًا وَّكِذْبًا فَهِيَا ۲ ذَاتُ حَقِيْقَةٍ عَلٰى مَا حُكِيَا

وَاِنْ يَّكُنْ صِدْقًا فَقَطْ فَتُعْرَفُ ۳ مَانِعَةَ الْجَمْعِ لَدٰى اَهْلِ الشَّرَفْ

وَاِنْ يَّكُنْ كِذْبًا فَقَطْ فَسُمِّيَتْ ۴ مَانِعَةَ الْخُلُوِّ مَهْمَا حُكِيَتْ

ثُمَّ التَّنَافِیْ اِنْ يَّكُنْ ذَاتِيَا ۵ فَسَمِّهَا ذَاتَ عِنَادٍ وَّاحْكِيَا

وَسَمِّهَا بِذَاتِ الْاِتِّفَاقِ ۶ اِنْ لَّمْ يَكُنْ كَذَا بِلَا شِقَاقِ

تَتِمّهُ

وَطَرَفَا شَرْطِيَّةٍ فِىْ بَالِىْ ۱ لَوْ يُرَ حُكْمٌ فِيْهِمَا فِى الْحَالِ

وَالْحُكْمُ فِىْ شَرْطِيَّةٍ كُلِّيَهْ ۲ جُزْئِيَّةٍ شَخْصِيَّةٍ حَمْلِيَّهْ

عَلٰى تَقَادِيْرٍ كَمَا لَا يَخْفٰى ۳ فَاحْفَظْ وَلَا اَجِدُ فِيْكَ ضَعْفَا

بَحْثُ التَّنَاقُضِ

ثُمَّ التَّنَاقُضُ اخْتِلَافٌ يُّوْجَدُ ۱ بَيْنَ قَضِيَّتَيْنِ حَيْثُ يُوْرَدُ

بِحَيْثُ يَسْتَلْزِمُ صِدْقُ كُلٍّ ۲ لِذَاتِهٖ كِذْبَ اَخِيْهِ الْمُنْجَلِىْ

وَكِذْبُ كُلٍّ صِدْقَ اُخْرٰى فَافْهَمْ ۳ وَكُنْ مِّنَ الَّذِىْ تَحَلّٰى بِالْحِكَمْ

وَكَانَ فِيْهِمَا اخْتِلَافٌ عِنْدَهُمْ ۴ فِى الْكَيْفِ وَالْجِهَةِ وَالتَّكَمُّمْ

وَكَانَ فِيْهِمَا اتِّحَادٌ حَتْمَا ۵ فِيْمَا عَدَا هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فَافْهَمَا

بَيَانُ الْعَكْسِ الْمُسْتَوِىْ

اِعْلَمْ بِاَنَّ رَسْمَ عَكْسٍ مُّسْتَوِىْ ۱ تَبْدِيْلُ طَرْفَيْنِ عَلٰى مَا قَدْ رُوِىْ

مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالتَّاَلُّفُ ۲ فَاحْفَظْ عَدَاكَ الذَّمُّ وَالتَّعَسُّفُ

وَذَاتُ اِيْجَابٍ عُمُوْمًا تَنْعَكِسْ ۳ مُوْجِبَةً جُزْئِيَّةً فَلْتَقْتَبِسْ

وَانْعَكَسَتْ سَالِبَةٌ كُلِّيَّهْ ۴ سَالِبَةً كَذَاكَ لَا جُزْئِيَّهْ

بَيَانُ عَكْسِ النَّقِيْضِ

وَاِنَّ فِىْ عَكْسِ النَّقِيْضِ بَدِّلُ ۱ نَقِيْضَيِ الطَّرْفَيْنِ حَتْمًا تَعْتَدِلُ

مَعَبَقَاءِ الصِّدْقِ وَالتَّكَيُّفِ ۲ هٰذَا هُوَ الْمَعْرُوْفُ عِنْدَ السَّلَفِ

اَوْاِنَّکَ اجْعَلَنْ نَقِيْضَ الثَّانِیْ	۳	مَقَامَ اَوَّلٍ بِلَا كِتْمَانِ
وَعَيْنَ اَوَّلٍ مَقَامَ الثَّانِیْ	۴	مَعَ اخْتِلَافِ الْكَيْفِ يَا ذَا الشَّانِ
وَاعْلَمْ بِاَنَّ حُكْمَ مُوْجَبَاتِ	۵	هُنَا كَمِثْلِ حُكْمِ سَالِبَاتِ
فِی الْمُسْتَوِیْ وَهٰكَذَا بِالْعَكْسِ	۶	فَافْهَمْ عَدَاکَ الذَّمُّ بِالتَّفَرُّسِ

تَقْسِيْمُ الْحُجَّةِ

اَقْسَامُ حُجَّةٍ عَلٰی مَا اشْتَهَرَا	۱	قِيَاسُ نِ التَّمْثِيْلُ ثُمَّ اسْتِقْرَا

بَحْثُ الْقِيَاسِ

حَدُّ الْقِيَاسِ حَسْبَ مَا قَدْ حُكِيَا	۱	قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِّنَ الْقَضَايَا
يَلْزَمُ مِنْهُ اٰخَرٌ لِذَاتِهِ	۲	ثُمَّ اِنْ رَاَيْتَهُ بِهَيْأَتِهِ
فِيْهِ فَسِمْ هٰذَا بِالْاِسْتِثْنَائِیْ	۳	اِلَّا فَسَمِّهِ بِالْاِقْتِرَانِیْ
وَذَا لَهُ قِسْمَانِ جَزْمًا حَمْلِیْ	۴	وَالثَّانِ مِنْهُمَا يُقَالُ شَرْطِیْ
وَاِنَّمَا مَوْضُوْعُ مَطْلُوْبٍ مِنَ الْ	۵	حَمْلِيْيُسَمّٰى اَصْغَرًا بِلَا خَلَلْ
وَاِنَّمَا مَحْمُوْلُهُ يُسَمّٰى	۶	اَكْبَرَ فِی اصْطِلَاحِهِمْ تَحَتُّمَا
ثُمَّ الَّذِیْ يَكُوْنُ فِيْهِ اَصْغَرُ	۷	فَهِیَ صُغْرٰی حَسْبَمَا تَقَرَّرُ
وَمَا تَرٰی يَكُوْنُ فِيْهِ اَكْبَرُ	۸	فَهِیَ كُبْرٰی عِنْدَ اَصْحَابِ النَّظَرْ
وَمَا تَرَاهُ فِيْهِمَا تَكَرَّرُ	۹	فَهُوَ حَدٌّ اَوْسَطٌ حَيْثُ ظَهَرُ

بَيَانُ الْاَشْكَالِ الْاَرْبَعَةِ

وَالْحَدُّاِنْ مَحْمُوْلُ صُغْرٰیْ كَانَا	۱	هٰكَذَا مَوْضُوْعُ كُبْرٰی بَانَا
فَذَاکَ شَكْلًا اَوَّلًا يُسَمّٰى	۲	وَعَكْسُهُ بِرَابِعٍ قَدْ وُسِمَا

وَاِنْ يَكُنْ مَحْمُوْلُ كُلٍّ مِّنْهُمَا	۳	فَذَاكَ شَكْلًا ثَانِيًا يُسَمّٰى
وَاِنْ يَّكُنْ مَوْضُوْعُ كُلٍّ مِّنْهُمَا	۴	فَهُوَ شَكْلًا ثَالِثَةً عُلِمَا

بَيَانُ الشُّرُوْطِ لِلْاَشْكَالِ الْاَرْبَعَةِ

وَالشَّرْطُ لِلْاَوَّلِ كَوْنُ الصُّغْرٰى	۱	حَيْثُ تَرٰى مُوْجِبَةً بِلَا امْتِرَا
وَكَوْنُ ذَاتِ اَكْبَرٍ كُلِّيَّهْ	۲	فَاحْفَظْ تَفُزْ بِخُطْوَةٍ جَلِيَّهْ
وَشَرْطُ ثَانٍ اخْتِلَافٌ فِيْهِمَا	۳	سَلْبًا وَّاِيْجَابًا لَّدَيْهِمْ فَافْهَمَا
وَكَانَ كُبْرَاهُ تَرٰى كُلِّيَّهْ	۴	مِنْ دُوْنِ شَكٍّ يَا اَخَا الرَّوِيَّهْ
وَالشَّرْطُ لِلثَّالِثِ كَوْنُ الصُّغْرٰى	۵	مُوْجِبَةً مِّنْ دُوْنِ رَيْبٍ وَّمِرَا
وَاَنْ تُرٰى اِحْدَاهُمَا كُلِّيَّهْ	۶	كَذَا اَفَادَتْ عُصْبَةٌ مَّرْضِيَّهْ
وَشَرْطُ رَابِعٍ تَرٰى كِلْتَيْهِمَا	۷	مُوْجِبَتَيْنِ بِيَقِيْنٍ فَاعْلَمَا
مَعَ كَوْنِ ذَاتِ اَصْغَرٍ كُلِّيَّهْ	۸	اَوِ اخْتِلَافٌ فِيْهِمَا كَيْفِيَّهْ
مَعَ اَنْ تَرٰى اِحْدَاهُمَا كُلِّيَّهْ	۹	فَاحْفَظْ فَهٰذِهِ جُمَلٌ سَنِيَّهْ

بَيَانُ الْقِيَاسِ الْاِقْتِرَانِی الشَّرْطِی

وَالْاِقْتِرَانِیُ اِنْ يَّكُنْ شَرْطِيًّا	۱	فَهُوَ تَارَةً عَلٰى مَا رُوِيَا
مُرَكَّبٌ مِّنْ ذَاتَيِ اتِّصَالِ	۲	وَتَارَةً مِّنْ ذَاتَيِ انْفِصَالِ
وَتَارَةً مُرَكَّبٌ مِّنْ حَمْلِ	۳	يَةٍ وَّذَاتِ الشَّرْطِ يَا ذَا الْفَضْلِ
وَتَارَةً مِّنْ ذَاتِ الْاِتِّصَالِ	۴	وَذَاتِ الْاِنْفِصَالِ حَسْبَ الْحَالِ
وَيَنْجَلِیُ فِيْهِ اَخِیُ اَشْكَالُ	۵	اَرْبَعَةٌ بِحَسْبِ مَا قَدْ قَالُوْا

بَيَانُ الْقِيَاسِ الْاِسْتِثْنَائِیُ

وَذَاتُ الْاِتِّصَالِ فِی اسْتِثْنَائِیُ	۱	تُنْتِجُ بِالْيَقِيْنِ عَيْنَ التَّالِیُ
حَيْثُ تَرٰی مُقَدَّمًا مُّسْتَثْنٰی	۲	وَلَوْ تَرٰی نَقِيْضَ تَالٍ ثُنْيَا
فَاِنَّهَا تُنْتِجُ مَا يُنَاقِضُ	۳	مُقَدَّمًا جَزْمًا بِلَا مُعَارِضُ
وَاِنَّمَا يُنْتِجُ وَضْعٌ رَفْعًا	۴	وَهٰكَذَا يُنْتِجُ رَفْعٌ وَضْعًا
فِیْ ذَاتِ الْاِنْفِصَالِ لَوْ حَقِيْقَهْ	۵	كَذَاتِ جَمْعٍ اَوْ خُلُوٍّ مُشْرِقَهْ

بَيَانُ الْاِسْتِقْرَاءِ

ثُمَّ الْاِسْتِقْرَا لَدَی الثِّقَاتِ	۱	تَتَبُّعٌ لِّنَفْسِ جُزْئِيَّاتِ
لِجَرِّ حُكْمِهَا عَلَی الْجَمِيْعِ	۲	ظَنًّا بِفِكْرٍ رَاسِخٍ مُّنِيْعِ

بَيَانُ التَّمْثِيْلِ

ثُمَّ الْاِسْتِدْلَالُ بِالْجُزْئِیْ عَلٰی	۱	اٰخَرَ لِاشْتِرَاكِ اَمْرٍ عُقِلَا
سُمِّیَ بِالتَّمْثِيْلِ وَالتَّرْدِيْدُ	۲	وَالدَّوَرَانُ خَيْرُ مَا يُفِيْدُ

بَيَانُ الصَّنَاعَاتِ الْخَمْسِ

اَمَّا الصَّنَاعَاتُ فَخَمْسٌ فَافْتَهِمْ	۱	اَحَدُهَا الْبُرْهَانُ وَهُوَ يَلْتَئِمْ
مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ وَهِیَ سِتَّهْ	۲	فَفُزْ بِهَا دِرَايَةً ٭ الْبَتَّهْ
مِنْ اَوَّلِيَّاتٍ وَّمِنْ فِطْرِيَّهْ	۳	وَتَجْرِبِيَّاتٍ وَّمِنْ حَدْسِيَّهْ
ثُمَّ الَّتِیْ تَوَاتَرَتْ وَبَعْدَهَا	۴	مُشَاهَدَاتٌ ذُكِرَتْ يَا ذَا النُّهٰی
وَهُوَ لِمِّیٌّ بِلَا مُنَازِعُ	۵	اِنْ كَانَ حَدٌّ عِلَّةً فِی الْوَاقِعُ

وَاِنْ تَـرٰی اَیَّ عِـلَّۃً فِـی الـذِّھْنِ ۶ فَـحَسْـبُ فَـاعْـلَمْ اَنَّ ھٰذَا اِنِّیْ

وَجَـدْلُ وَھُـوَ ثَـانِ ن الْتَـئَمْ ۷ مِـنْ کُـلِّ مَشْھُـوْرٍ اَوِ الْـمُسَـلَّمْ

ثُـمَّ خِطَـابَۃٌ مـؤَلَّفٌ مِّـنَ الْـمَقْ ۸ بُـوْلاَوْ مَـا ظُـنَّ اِنْ تَـاَمَّـلْ

وَرَابِـعٌ شِـعْـرٌ وَذَا مُـؤَلَّفُ ۹ مِـنَ الْـمُخَیَّلاتِ یَا اَخَا الشَّرَفْ

وَخَـامِـسٌ سَـفْسَـطَۃٌ ذَا یَلْتَئِمْ ۱۰ مِـنَ الْـمُشَبَّھَـاتِ اَوْ مَـا یُوْھِمْ

بَیَانُ اَجْزَاءِ الْعِلْمِ

اَجْـزَاءُ عِـلْـمٍ عِـنْـدَھُمْ مَسَـائِلُ ۱ ثُـمَّ مَبَـادٍ ثُـمَّ مَـوْضُـوْعٌ عُـقِلُ

وَالْـحَـمْـدُ لِـلّٰـہِ عَلَـی التَّوَالِیْ ۲ مَـعَ صَلاۃٍ وَّ سَلامٍ غَالِیْ

عَـلَـی الـرَّسُـوْلِ الْخَاتَمِ الْھُمَامِ ۳ وَالِـہٖ وَ صَـحْبِـہِ الْـکِـرَامِ

....

نام رسالہ کے معنی

’’نُـزْھَۃُ الْاَنْظَار‘‘ کا معنی:...... ’’نزھۃ‘‘ کے معنی ہیں: تفریح، دور جگہ۔ ’’انـظار‘‘ کے معنی ہیں: آمنے سامنے ہونا، دیکھنا، غور کرنا۔ علم منطق کی وادی میں غور سے تفریح کرنا۔