بحث ونظر

رؤیت ہلال
اختلاف مطالع اور فلکی حساب

مفتی محمد صباح الدین قاسمی

رؤیت ہلال کا موضوع دینی مسائل میں ایک مستقل بحث ہے۔ فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے اس بحث میں ہر دور میں حصہ لیا ہے۔ عصر حاضر میں سائنس کی ترقی اور ذرائع ابلاغ کے فروغ نے اس مسئلہ کو بعض جہات سے ازسر نو ابھار دیا ہے اور بسا اوقات تو یہ 'علمی موضوع' ایک نزاعی بحث کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ اس صورت حال نے اس بات کی ضرورت پیدا کر دی ہے کہ حالات کے نئے تناظر میں اس باب کی اصل نصوص اور فقہاء کے اجتہادات کو ازسر نو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس موضوع سے متعلق فقہ اکیڈمی نے ایک سوال نامہ جاری کیا تھا[1] زیر نظر مقالہ اس کے جواب میں تحریر کیا گیا ہے۔

اسلام کا فلسفہ 'توقیت برائے عبادات

انسان اپنی غیر اختیاری زندگی میں اسی طرح خالق کائنات کے نظام تکوین کا پابند ہے جس طرح دیگر مخلوقات ہیں، لیکن اپنی اختیاری زندگی میں وہ خدائے تعالیٰ کے نظام تشریع کا مخاطب ہے۔ تشریعی نظام کی رو سے اس کا مقصد وجود 'عبادت' ہے۔ عبادت میں اطاعت بھی شامل ہے جو کہ زندگی کے ہر لمحہ میں مطلوب ہے۔ مگر عبادات محضہ یعنی خالص عبادتیں وقفہ وقفہ سے اور وقتاً فوقتاً مشروع ہیں۔ قرآن کا ارشاد ہے:

ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین — بے شک نماز مومنین پر وقت سے

---

[1] فقہ اکیڈمی آف انڈیا کا ساتواں فقہی سمینار دسمبر ۱۹۹۴ء بھڑوچ گجرات

كتابًا موقوتًا (النساء: ۱۰۳) فرض کی گئی ہے۔

نماز کی طرح روزہ، حج اور زکوٰۃ بھی 'کتاب موقوت' ہیں یعنی انھیں وقت سے ادا کیا جانا ہے۔ اس 'وقت' کی شناخت کے لیے شریعت نے ان عبادات کو کرۂ ارض پر برسرِ عمل نظام توقیت سے وابستہ کردیا ہے تاکہ اوقات کی تبدیلی کے ساتھ یہ ہمیشہ ادا کی جاتی رہیں۔

ان عبادات میں سے نماز کی ادائگی ہر روز پنجگانہ مطلوب ہے۔ اس کے لیے شمسی آثار کو میقات بنایا گیا۔ فرمایا:—

اقم الصلوٰة لدلوك الشمس	زوال شمس کی بنا پر رات کی تاریکی تک
إلى غسق الليل وقرآن الفجر	نماز قائم کرتے جاؤ اور وقت فجر کی قراءت
(الاسراء: ۷۸)	قرآن کو انجام دو یعنی نماز فجر۔

دن اور رات اور اس کے مختلف پہروں کا تعلق سورج سے ہے۔ چنانچہ اس کے لیے آفتاب ہی حقیقی تکوینی میقات بن سکتا تھا۔ ایک دن میں سورج کا عروج و زوال مکمل ہوجاتا ہے اور لوگوں کے لیے اس عروج و زوال کے آثار آسمان پر پوری طرح ظاہر ہوتے ہیں۔

روزہ، حج اور زکوٰۃ شریعت میں سالانہ کسی مخصوص مہینے میں مطلوب ہیں۔ ان کے لیے قمری مظاہر کو میقات قرار دیا گیا۔ فرمایا:

يسئلونك عن الاهلة، قل	وہ تم سے پہلی تاریخ کے چاند کے
هي مواقيت للناس والحج	بارے میں پوچھتے ہیں۔ انھیں بتاؤ کہ یہ
	لوگوں کے لیے وقت جاننے کا ذریعہ ہیں
(البقرہ: ۱۸۵)	جیسے حج کے لیے۔

یہ گویا اسلامی تقویم کی اِس بنیاد کا اعلان ہے کہ تمام مہینوں کے لیے میقات ہلال ہے نہ کہ سورج۔ اس طرح اسلامی تقویم ہلالی تقویم ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ماہ و سال کی تعیین کے لیے چاند ہی حقیقی تکوینی میقات بن سکتا تھا۔ سورج کے برعکس

ؔلہ اس کے برعکس رائج شمسی سال فطری سال نہیں ہے بلکہ خالص حسابی سال ہے جو علم ہیئۃ اور ریاضی=

چاند کے عروج وزوال کے مظاہر ہرماہ آسمان پر پوری طرح نمایاں ہوتے ہیں اور ایک سال میں اس کا عروج وزوال بارہ مرتبہ میں مکمل ہوجاتا ہے۔ کتاب الٰہی کے مطابق اللہ تعالیٰ کے نزدیک سال میں بارہ مہینے ہی مقرر ہیں یہی اللہ کی دائمی تقویم ہے۔

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ	اللہ کے نزدیک اس کے نوشتہ
اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي	میں آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے
كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ	دن سے ہی مہینوں کی تعداد بارہ۱۲ مقرر
وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ	ہے، ان میں سے چار محترم اور امن والے
الدِّينُ الْقَيِّمُ (التوبہ: ٣٦)	ہیں، یہی ثابت اور مضبوط قانون ہے۔

قرآن کے بیان کے مطابق سورج اور چاند دونوں ایک محکم حسابی نظام کے تحت محوِ گردش ہیں۔ یہ گردش اتنی معین اور یقینی ہے کہ علم ہیئۃ الافلاک نے اس کی رفتار کا حساب پوری قطعیت کے ساتھ منضبط کرلیا ہے۔ یہ حساب سکنڈ کے ہزارویں لاکھویں حصے تک دنیا کے ہر خطہ کے لیے بالکل درست طور پر معلوم ہوجاتا ہے۔ اس طرح خالق فطرت نے شب وروز کے لیے آفتاب کو اور ماہ وسال کے شمار کے لیے ماہتاب کو موزوں بنایا ہے۔ لہٰذا نماز کے لیے شمسی کیلنڈر اور روزہ، حج اور زکوٰۃ کے لیے ہلالی کیلنڈر[1] مرتب کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن کے متعدد

= پر مبنی ہے اور تاریخ کے مختلف ادوار میں علم ہیئت کے نظریات میں تبدیلی یا اصلاح کے ساتھ ترمیم وتنسیخ سے دوچار رہا ہے۔ ملاحظہ ہو مضمون: وقت۔ تعریف، اقسام اور ضروری اصطلاحات از پروفیسر رفیع اللہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مجلہ دراسات دینیہ ۱۹۹۵-۱۹۹۲۔

[1] یہ ہلالی کیلنڈر شرعی ضوابط وشرائط کے ساتھ محض تجربی اور آزمائشی طور پر (Tentatively) مرتب کیا جاسکتا ہے۔ اس کی حیثیت 'اصل اور آخری' کی کبھی نہ ہوگی بلکہ وقت پر شرعی معیار 'رویت' پر ہی عمل کیا جائے گا۔ آج کے دور میں جبکہ عام چلن شمسی کیلنڈر کا ہے اور آبادی مائل بہ شہریت ہے۔ ہلالی تاریخ یاد رکھنا مشکل ہوتا ہے، ایسے کیلنڈر کی اپنے حد میں افادیت بہرحال موجود ہے۔ اس طرح کے بین الاقوامی اسلامی کیلنڈر کے لیے ایک عالمی سمینار ملیشیا میں ۱۹۹۱ء میں ہوچکا ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیل کے لیے ڈاکٹر محمد الیاس (ملیشیا) کی انگریزی کتاب: اے گائیڈ ٹو اسلامک کیلنڈر، ٹائم اینڈ قبلہ، اور =

ارشادات ہیں:

والشمس والقمر بحسبان (الرحمٰن: ۵، سورج اور چاند ایک حساب سے چلتے ہیں) کل یجری لاجل مسمی (الرعد: ۵، ہر ایک اِک وقت معین میں چلتا رہتا ہے) والشمس تجری لمستقر لہا ذٰلک تقدیر العزیز العلیم والقمر قدرناہ منازل، حتی عاد کالعرجون القدیم (یٰسٓ: ۳۸، ۳۹، سورج اپنی ایک منزل کی طرف رواں دواں ہے، یہ زبردست اور باخبر ہستی کا مقرر کردہ نظام ہے اور چاند کو ہم نے کئی منزلوں کا پابند بنایا ہے یہاں تک کہ وہ پھر دوبارہ کھجور کی پرانی ٹہنی کی طرح ہو جاتا ہے۔) ھُوَ الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نورا وقدرہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب (یونس: ۵، وہی ہے جس نے سورج کو تیز روشنی اور چاند کو ٹھنڈی روشنی بنایا اور اس کے لیے منزلیں مقرر کیں تاکہ تم برسوں کی گنتی اور (مہینوں کا) حساب جان سکو۔) والقمر قدرناہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب (ابراہیم: ۲۳) وجعلنا اللیل والنہار اٰیتین فمحونا اٰیۃ اللیل وجعلنا اٰیۃ النہار مبصرۃ لتبتغوا فضلا من ربکم ولتعلموا عدد السنین والحساب (الاسراء: ۱۲، ہم نے رات اور دن کو دو نشانیاں بنایا پھر رات کی نشانی مٹا کر دن کی نشانی کو روشن کر دیا تاکہ تم اپنے مالک کے فضل کی تلاش میں لگ جاؤ اور تاکہ برسوں کی گنتی اور (مہینوں کا) حساب جان سکو)

مصالحِ توقیت

اسلامی عبادات کے لیے شمسی یا قمری دونوں میقاتوں کی تعیین پانچ بنیادی اصولوں اور مصالح وحِکَم پر مبنی ہے۔

(الف) تشریع وتکوین میں ربط اور مطابقت وموافقت

'عبادت'، نظام تشریع کا حصہ ہے اور 'وقت'، نظام تکوین کا۔ عبادت کو وقت سے وابستہ کر کے عالمِ تشریع اور عالمِ تکوین میں ایک گہرا ربط قائم کر دیا گیا ہے۔ کائنات کی ہر شے اور سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کی تکوینی عبادت۔ صلوٰۃ وتسبیح اور

= موصوف کا مضمون بعنوان: بین الاقوامی اسلامی کیلنڈر، سہ ماہی اسلام اور عصر جدید جامعہ ملیہ دہلی ۲۳ / ۱، ۱۹۹۱ء

سجدے میں مصروف ہے[1] تکوینی وقت سے وابستہ ہوکر انسان بھی ان ہی کے ساتھ اپنی تشریعی صلوٰۃ و تسبیح اور سجدے میں مشغول ہوجاتا ہے اور اس طرح پوری کائنات بشمول انسان عبادت گزار ہوجاتی ہے۔ تکوین و تشریع دونوں عالم میں ایک مقصدی ہم آہنگی پیدا ہوجاتی ہے۔ متبعین شریعت اور کائنات کا دوطرفہ باہمی ربط قائم ہوجاتا ہے۔ تکوین کا ہر تغیر خالق کی یاد کی نشانی بن جاتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تکوینی تذکیر و ترغیب ہوتی ہے جو انسان کے لیے تذکر کا سامان بن جاتی ہے۔ وہ ذکر الٰہی میں لگ جاتا ہے۔ قدرت کے جلووں کو دیکھ کر خالق کی عظمت کا احساس ابھرتا ہے اور منادی پکار اٹھتا ہے:
اللہ اکبر اللہ اکبر شمس و قمر کا یہ پیہم تغیر بزبانِ حال ایک ندائے تکوینی و بصری (Visual call) ہے جس کا جواب بزبانِ قال اذانِ تشریعی و صوتی (Audio call) ہے۔
اس طرح وقت اور عبادت کا یہ تعلق فی الواقع عالم تشریع و تکوین کا ایک روحانی اور زندہ ربط تشکیل دیتا ہے اور خالق کی جانب سے آثار شمس و قمر کے ذریعہ ندائے عبادت ابھر ابھر کر مکلفین کو مخاطب کرتی رہتی ہے۔

اگر اوقاتِ عبادت کو مظاہر فطرت سے وابستہ نہ کیا جاتا تو تکوین سے تشریع کا زندہ ربط ختم ہوجاتا، خالق کی عبادت کرتے وقت اللہ کے بندے ندائے تکوین نہ سن پاتے۔ خطابِ تشریعی کے متوجہ ہونے کی کوئی علامت[2] کائنات میں نہ ابھر پاتی۔

---

[1] صلوٰۃ: کل قد علم صلاتہ و تسبیحہ (النور: ۴۱) سجدہ: وللہ یسجد ما فی السمٰوٰت وما فی الارض (النحل: ۴۹) تسبیح: سبح للہ ما فی السمٰوٰت وما فی الارض (الصف: ۱)

[2] توقیت برائے عبادت کی منطق یہ ہے کہ: الاحکام الشرعیۃ تتعلق باسبابہا وذلک لأن الوجوب غیبٌ عنّا فلا بدّ من علامۃ یعرف العبد بہا وجوب الحکم یعنی حکم کا وجوب اللہ تعالیٰ کی جانب سے صادر ہوتا ہے مگر ہمیں نہیں معلوم کہ آیا یہ ایجاب دن میں ہے یا رات میں یا کس پہر میں۔ لہٰذا وجوب کے وقت کو جاننے کے لیے بطور علامت کچھ تکوینی آثار متعین کردئے گئے ہیں۔ دیکھئے عنوان: تکرار العبادات بتکرار اسبابہا۔ اصول الشاشی/۲۲۶ نظام الدین ابوعلی الشاشی

(ب) یُسر اور سہولت شریعت کا مزاج ہے

اللہ تعالیٰ کی یہ شریعت مقصد اور وسیلہ دونوں اعتبار سے یُسر، سہولت اور استطاعت پر مبنی ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن کے متعدد بیانات ہیں۔ فرمایا: لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا (البقرہ: ۲۸۶، اللہ تعالیٰ انسان پر اس کی استطاعت کے مطابق ہی ذمہ داری ڈالتا ہے۔) وما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج: ۷۸، اس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔) یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا (النساء: ۲۸، اللہ تم چاہتا ہے کہ تم پر سے شرعی ذمہ داریوں کو ہلکا کرے کیونکہ انسان کمزور بنایا گیا ہے۔) خاص روزہ کی بابت فرمایا: یرید اللہ[1] بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ: ۱۸۵، اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، تمہارے ساتھ مشکل نہیں چاہتا۔ حج کے سلسلہ میں فرمایا: وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا (آل عمران: ۹۷، انسانوں پر خدا کی خاطر بیت اللہ کی زیارت کرنا فرض ہے، جو لوگ بھی وہاں تک جانے کی سکت رکھتے ہوں۔) اس طرح نہ صرف یہ کہ خود عبادات سہل العمل ہیں بلکہ اس کے وسائل اور متعلقات بھی سہل الحصول ہیں۔ اللہ کی ہر عبادت ہر عہد اور ہر علاقہ کے لیے قابل عمل ہے اور اس کے ہر مکلف کے لیے میسر اور مہیا ہیں۔

اگر اللہ تعالیٰ نمازوں کے باب میں شمسی آثار کے بجائے حساب اور گھڑی اور کیلنڈر کو میقات قرار دیتا اور روزہ و حج و زکوٰۃ کے لیے فلکیاتی کیلنڈر کو میقات بنا دیتا تو یہ شریعت کے مزاج یسر کے خلاف ہوتا۔ حساب کتاب، گھڑی کیلنڈر، خصوصی ماہرین کی محتاجی اور اخراجات کی گرانباری کا اضافہ ہو جاتا۔ فالحمد للہ علی ذالک۔

فطریت اور سادگی شریعت کی روح ہے

اللہ کی شریعت مقصد و وسیلہ دونوں اعتبار سے 'فطرت' پر مبنی ہے۔

---

[1] نبیؐ نے فرمایا: انکم أمۃ أرید بکم الیسر (احمد ۵/۳۲) مقالہ میں احادیث کے حوالے زیادہ تر المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی' سے نقل کیے گئے ہیں۔

فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا (الروم: ۳۰) اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی فطرت جس پر اس نے انسانوں کو بنایا ہے[1] اس لیے اس نے عبادات کے لیے قدرتی اور سادہ طریقۂ کار تجویز کیا ہے۔ اگر نماز کے لیے دن کے مختلف و متنوع قدرتی پہروں کی تقسیم کے بجائے کم و بیش پانچ پانچ گھنٹے کی گھڑی کی مصنوعی حسابی تقسیم کی جاتی اور روزہ کے لیے دن کے بارہ بارہ گھنٹے کی تقسیم ہوتی تو اس میں فطریت اور سادگی نہ ہوتی بلکہ مشینیت اور مصنوعیت ہوتی۔ اسی طرح مہینوں میں سال کی تقسیم اگر آسمان کے قدرتی آثار و مظاہر کے بجائے حساب پر رکھی جاتی تو یہ خالص حسابی تقسیم ہوتی جیسا کہ شمسی کیلنڈر رہے۔

(د) تنوع انسانی فطرت کی طلب ہے

نمازیں دن کے ہر پہر میں فرض کی گئیں جس سے عبادت گزار انسان ہر طرح کی کیفیت و احوال سے گذرتا اور محظوظ ہوتا ہے۔ سالانہ عبادتیں قمری مہینوں سے وابستہ کی گئیں جو ایک خاص حساب کے ساتھ ہر شمسی موسم میں گشت کرتے رہتے ہیں۔ اس طرح یہ عبادات ہر موسم کی مخصوص کیفیات و اثرات کے ساتھ ادا ہوتی رہتی ہیں۔ انسان کی فطرت میکانکی یکسانیت سے گریز کرتی ہے کیونکہ یہ اس کے لیے اکتاہٹ کا سبب بنتی ہے جبکہ تنوع تازگی کا سبب بنتا ہے اگر سالانہ عبادتوں کے لیے قمری میقات نہ اپنایا جاتا تو ہر عبادت ہمیشہ ایک ہی موسم میں واقع ہوتی اور موسم کا تنوع نہ پیدا ہوتا۔

(ه) عبادتی کوائف میں عالمی مساوات

قمری میقات کے نتیجہ میں تمام مسلمانانِ عالم کو عبادت کی ادائیگی کے وقت موسمی کیفیات میں یکساں طور پر باری باری شریک ہونے کا موقع ملتا ہے عالم انسانیت کا کوئی گروہ اور خطۂ ارض کا کوئی علاقہ اپنی عبادت کے معاملہ میں کسی موسم سے محروم نہیں رہتا۔ بصورت دیگر ہر جگہ کے لوگ ہمیشہ کسی ایک ہی مخصوص موسم میں

---

[1] نبیؐ کا فرمان ہے: لاتزال امتی علی الفطرۃ ..... (ابن ماجہ صلاۃ ۷، احمد ۵/ ۱۴۷، ۱۷۲)

عبادت کے پابند ہوتے اور اس کی بنا پر دیگر مسلمانوں کے ساتھ دوسرے موسم میں عبادات کے احساسات میں شریک نہ ہو پاتے۔ ایک آفاقی اور عالمگیر مذہب کے وصف عالمگیریت کے یہ سراسر خلاف تھا۔ چنانچہ اس نے اپنی عبادات میں بھی انسانی برادری کے درمیان مساوات و عدل کو قائم رکھا۔

خلاصہ یہ کہ اسلام دین فطرت، دین یسر، دین تنوع و اعتدال اور دین عدل و مساوات ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ خالق تکوین کا بنایا ہوا دین ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام کا نظامِ توقیت برائے عبادات بیک وقت ان ساری خوبیوں کا جامع ہے۔ اس تمہیدی گفتگو کے بعد آئیے اب سوالنامہ کے ایک ایک سوال کا جواب تلاش کرتے ہیں۔

محور اول — س ۱: رویت کے سلسلہ میں مطالعِ ہلال کا اختلاف شرعاً معتبر ہوگا یا نہیں؟

اس سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ رویت کے احکام میں اختلافِ مطالع کا یقینی طور پر لحاظ کیا جائے گا، عدم اعتبار کے لیے شریعت میں کوئی بنیاد نہیں ہے۔ بلکہ عدم اعتبار کی یہ رائے محض ایک فاش غلطی ہے۔

یہ ایک تسلیم شدہ طبعی حقیقت ہے کہ پورے روئے زمین پر ہر جگہ ایک ہی دن رؤیتِ ہلال ممکن نہیں۔ بلکہ اولِ ماہ میں کسی معین دن کرۂ ارض کے صرف نصف یا اس سے کم حصہ ہی میں ہلال قابل رویت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ایک دن جس نصف الارض پر ہلال طلوع ہوگا اس روز دوسرے نصف پر عدم رؤیت یقینی ہوگی۔ غرض پوری دنیا میں لازمی طور پر دو مطالعِ ہلال اور دو ایام رؤیت واقع ہوں گے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ابر و غبار جیسے عارضی موانع کی بنا پر رؤیت والے دن کسی جگہ عملاً رویت نہ ہو پائے

اب سوال یہ ہے کہ مطلعِ غیر (مطلع اول) کی رؤیت (مطلع ثانی کے لیے) ایک دن پیشگی موجبِ صوم ہے یا نہیں؟ اس سوال کا صحیح جواب پانے کے لیے ضروری ہے کہ قرآن میں روزہ سے متعلق وارد آیات اور رؤیت کی بابت احادیث و آثار کا تجزیاتی اور تحقیقی مطالعہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ ان نصوص کا منطوق و مفہوم کیا ہے؟

تین بنیادی آیتیں - تجزیہ اور تشریح

مسئلہ زیر بحث میں بنیادی آیتیں حسب ذیل ہیں:

(۱) یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَیْكُمُ الصِّیَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ۝
(البقرہ: ۱۸۳)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، تم پر روزے فرض کر دیے گئے جس طرح تم سے پہلے انبیاء کے پیروؤں پر فرض کیے گئے تھے۔ اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی۔

(۲) (الف) اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ ؕ

گنتی کے چند دن

(ب) فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ ؕ وَ عَلَى الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْكِیْنٍ ؕ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْرًا فَهُوَ خَیْرٌ لَّهٗ ؕ وَ اَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝
(البقرہ: ۱۸۴)

اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کر لے اور جو لوگ روزہ رکھنے کی قدرت رکھتے ہوں (پھر نہ رکھیں) تو وہ فدیہ دیں۔ ایک روزے کا فدیہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا ہے اور جو اپنی خوشی سے کچھ زیادہ بھلائی کرے تو یہ اسی کے لیے بہتر ہے۔ لیکن اگر تم سمجھو تو تمہارے حق میں اچھا یہی ہے کہ روزہ رکھو۔

(۳) (الف) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ ۚ
(البقرہ: ۱۸۵)

رمضان وہ مہینہ ہے، جس میں قرآن نازل کیا گیا جو انسانوں کے لیے سراسر ہدایت ہے اور ایسی واضح تعلیمات پر مشتمل ہے، جو راہ راست دکھانے والی اور حق و باطل کا فرق کھول کر رکھ دینے والی ہیں۔

(ب) فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ

تو تم میں سے جو لوگ شہود شہر کریں

الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

وہ اس مہینے کا روزہ رکھیں۔

(ج) وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (البقرہ: ۱۸۵)

اور جو مریض ہو یا سفر پر ہو، تو وہ دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرے

(د) يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ○ (البقرہ: ۱۸۵)

اللہ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے سختی کرنا نہیں چاہتا۔ اس لیے یہ طریقہ تمہیں بتایا جا رہا ہے تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو اور جس ہدایت سے اللہ نے تمہیں سرفراز کیا ہے، اُس پر اللہ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو اور شکر گزار بنو۔

مذکورہ آیات کی مختصر تشریح یہ ہے کہ

- **آیت ۱۸۳** (کتب علیکم الصیام) **تمام اہل ایمان پر عمومی اور دائمی طور پر فرضیت صیام کا اعلان کرتی ہے۔ یہ آیت محکم اور ناقابل نسخ ہے۔ فرضیتِ صیام کی اصل نص یہی ہے۔**
- **آیت ۱۸۴ کی جگہ بعد میں آیت ۱۸۵ لائی گئی ہے۔ ان آیات کی شق الف** 'ایاما معدودات' اور 'شھر رمضان' **نیز شق ب** فمن کان منکم الخ **اور شق ج** ومن کان منکم الخ **باہم ایک دوسرے کے متوازی ہیں۔**
- **آیت ۱۸۵ شق الف** شھر رمضان الذی الخ **کا مقصد روزہ کے لیے ماہِ رمضان کو مخصوص کرنے کی حکمت[1] کا بیان ہے اور 'ایاما معدودات' کے اجمال کی تفسیر بھی ہے۔**

---

[1] وہ حکمت یہ ہے کہ ایک طرف روزہ تقویٰ کی صفت پیدا کرنے میں اکسیر ہے اور دوسری جانب قرآن تقویٰ والوں کے لیے ہدایت ہے۔ لہٰذا روزہ کے لیے ماہِ نزولِ قرآن کو مقرر کر دیا تاکہ امتِ مسلمہ ماہِ قرآن میں خصوصی طور سے تقویٰ کی صفت سے متصف ہو کر اپنی 'کتاب' سے زیادہ سے زیادہ فیضیاب ہوسکے۔

● آیت ۱۸۵ شق ب (فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ) میں شہودِ رمضان کو بنائے حکم قرار دینے کا بیان ہے۔ دراصل یہی شق زیرِ بحث موضوع سے براہ راست متعلق ہے۔

● آیت ۱۸۵ شق ج (ومن کان مریضًا الخ) اپنے متوازی شق ب آیت ۱۸۴ کا 'منکم' کے حذف[۱] کے ساتھ اعادہ ہے اور فی الحقیقت یہی شق اس آیت کو سابق آیت کی طرف راجع اور اس سے مربوط کرتی ہے۔ اس شق کے اعادہ کا اصل مقصد[۲] مریض و مسافر کی دو اختیاری رخصتوں یعنی 'عدۃ من ایام اخر' اور 'فدیۃ طعام مسکین' میں سے فدیہ کی رخصت کو منسوخ کرنا ہے[۳]۔ اور اسی سے ضمنی طور پر[۴] یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ باوجود اس کے کہ مریض و مسافر کو شہودِ شہر حاصل ہو، ان کے لیے 'فعدۃ من ایام اخر' کی سابق رخصت اب بھی موجود ہے۔

● آیت ۱۸۵ شق د (یرید اللہ بکم الیسر الخ) میں ایک اہم بات یہ بیان ہوئی

---

[۱] پہلی آیت میں 'منکم' کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں 'مریض و مسافر' کو 'کتب علیکم الصیام' کے حکم عام سے رخصت دے کر ایک معنی میں مستثنیٰ کیا جا رہا تھا جبکہ دوسری آیت میں 'منکم' کے عدم ذکر کی وجہ یہ ہے کہ یہاں 'مریض و مسافر' کو اوپر والے فقرے 'فمن شھد منکم الشھر' سے رخصت دے کر مستثنیٰ کرنے کا کوئی پہلو نہیں ہے بلکہ حقیقتاً 'فمن شھد منکم الشھر' کو 'کتب علیکم الصیام' سے ایک پہلو سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جس طرح 'فمن کان منکم مریضًا' کو کیا گیا ہے۔ اور یہاں 'ومن کان مریضًا الخ' محض پہلے فقرے کا اعادہ اور حوالہ ہے۔

[۲] اصل مقصد اس لیے کہ اس کے بغیر 'رخصت فدیہ' کی منسوخی کا پتہ نہیں چل سکتا تھا اور ضمنی اس لیے کہ اس فقرے کے بغیر بھی رخصت 'عدۃ من ایام اخر' مفہوم ہوتا تھا۔ البتہ اشکال ہو سکتا تھا سو رفع ہو گیا

[۳] اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ ابتدا میں مریض و مسافر کو جو رخصت دی گئی وہ دو شقوں میں یہ تھی (الف) عمومی طور پر 'عدۃ من ایام اخر' یعنی چھوڑے ہوئے روزے کی گنتی کو دیگر ایام میں روزہ رکھ کر پوری کرنا۔ نیز (ب) 'الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین' یعنی جو مریض و مسافر فدیہ دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں وہ 'عدۃ من ایام اخر' کے بجائے یا اس کے ساتھ 'ایک مسکین کو کھانا' کھلائیں۔ یہاں جو نکتہ ملحوظ ہے وہ یہ کہ بعد کی آیت میں فقرہ 'ومن کان مریضا الخ' نے اصلاً رخصت کی دوسری شق یعنی فدیہ طعام مسکین کو منسوخ کر دیا۔ اب کوئی صاحب 'اطاقہ' مریض و مسافر صرف فدیہ دے کر نہیں چھوٹ سکتا۔ اسے بعد میں روزہ کی گنتی پوری کرنی ہی ہوگی۔

ہے کہ عام تشریع کی طرح بابِ صیام کے احکام میں اللہ تعالیٰ کو اس امت کے ساتھ خصوصی طور پر 'یُسر' پیشِ نظر ہے، 'عُسر' ہرگز نہیں۔

آیۃ الشہود کی جامع تشریح

مذکورہ تشریح کے مطابق آیت شہود 'فمن شهد منكم الشهر فليصمه' (تم میں سے جو لوگ شہود کریں وہ روزہ رکھیں) مسئلہ زیر بحث میں قرآن کا ایک اہم بیان ہے اور احادیثِ رؤیت تمام تر اسی آیت کی فقہی تفسیر اور عملی تشریح ہیں۔ لہٰذا پہلے اسی آیت کا معنی و مراد متعین کرنا ضروری ہے۔

آیتِ شہود کی لغوی تحقیق

لفظ 'شہود' کا اصل معنی 'مشاہدہ و معاینہ' ہے۔ اسی سے 'شہادۃ' ہے جو 'غیب' کی ضد ہے۔ شہود بمعنی حضور اسی معنیٔ اصلی کی توسیع ہے۔ اسی لیے حضور و ادراک کا مفہوم 'مشاہدہ و معاینہ' میں خود بخود شامل ہے۔

شہود کا معنی

فعل 'شہود' اگر مفعول کی طرف متعدی ہو تو مفعول کی نوعیت کے اعتبار سے لغت میں اس کے دو معنی آتے ہیں:

(۱) اگر اس کا مفعول 'مکان' ہو تو معنی ہوتا ہے: حاضر ہونا، جیسے شهد المجلس ای حَضَرَہٗ[۱] اور کبھی اس کا مرادی معنی 'پانا' ہوتا ہے جیسے شهد الجمعة ای ادرکها[۲] لیکن مرادی معنی کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ پہلے فعل اپنے لغوی معنی میں صحیح ہو جیسا کہ اس مثال میں ہے۔

(۲) اگر 'شہود' کا مفعول کوئی شے یا کوئی واقعہ ہو تو معنی ہوتا ہے: مشاہدہ کرنا جیسے شهد الشیٔ أو الحادث ای عاينه[۳]

۱؎ المعجم الوسیط مجمع اللغۃ العربیۃ القاہرہ، مصر

۲؎، ۳؎ اقرب الموارد سعید الخوری الشرتونی اللبنانی

شہد الشہر بمعنی حضر الشہر یعنی 'مہینے کو حاضر ہونا' درست نہیں

بعض مفسرین[1] نے 'شہد الشہر' کا معنی حضر الشہرَ یعنی ادرک الشہرَ (الشہرَ بمعنی مفعول) لیا ہے، لیکن یہ معنی موزوں نہیں ہے، کیونکہ کسی 'زمانہ' کے ساتھ فعل حَضَرَ کا عام استعمال حَضَرَ الوقت، حَضَرَ الشہرُ (الشہر بمعنی فاعل) ہے۔ یا پھر 'وقت' کے ساتھ اس کا صحیح استعمال بمعنی 'ظرف'، حرف الجر 'فی' کے ساتھ ہے یعنی 'حضر فی شہر رمضان'۔ حَضَرَ کا مفعول کسی صورت میں زمانہ نہیں آتا۔ آیاتِ صیام کا نظمِ کلام بھی اس کی تائید کرتا ہے، کیونکہ یہ معنی 'کتب علیکم الصیام' 'ایاما معدودات' ای 'شہر رمضان' کے ذریعہ پہلے ہی ادا ہو چکا ہے۔ اس کے لیے الگ سے ایک مستقل فقرہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

شہد الشہر بمعنی حضر المصر فی الشہر یعنی 'مہینے میں مقیم ہونا' درست نہیں:

بعض مفسرین نے شہد الشہر کا معنی 'حضر المصر فی الشہر' لیا ہے۔ شہد سے مراد حَضَرَ المصر یعنی مقیم ہونا ان کے نزدیک اس قرینہ کی بنیاد پر ہے کہ اگلی آیت میں 'مسافر' کا بیان ہے جس کا مقابل 'مقیم' ہوتا ہے نیز سفر کی ضد حضر ہے اور کبھی بعض قرائن کی بنیاد پر 'شاہد' کا مطلب 'مقیم' بھی ہوتا ہے۔

اس معنی کو اختیار کرنے کی اصل وجہ غالبًا یہ ہوئی کہ معنیٔ اصلی یعنی 'عاین الشہر' لینے کی صورت میں 'منکم' کے 'دون بعض'[2] کا مصداق ان کے نزدیک معین نہیں ہو سکا۔ صاحب لسان العرب کا خیال بھی یہی ہے: قولہ عزّ وجل: 'فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ'، معناہ من شہد منکم المصر فی الشہر، لایکون إلا ذلک لأن الشہر یشہدہ

---

[1] ابوالاعلیٰ مودودی تفہیم القرآن البقرہ ۱۸۵/۲، امین احسن اصلاحی تدبر قرآن البقرہ ۱۸۵/۲، نیز دیکھیں: التفسیرات الاحمدیہ (اردو) ملا احمد جیون امیٹھوی۔ (ص ۹۵)

[2] یہاں 'منکم' میں 'من' زائدہ یا بیانیہ نہیں ہے بلکہ تبعیضیہ ہے یعنی 'بعضکم دون بعض'، پس 'فمن شہد منکم' کا مطلب ہوا: بعضکم شہد وبعضکم لم یشہد او بقی من الشہود۔ یعنی تم میں سے کچھ لوگوں نے شہود کیا اور کچھ لوگ شہود کرنے سے باقی رہے یا نہیں کیا۔

کل حیٍّ فیہ .... المعنی : فمن شھد منکم فی الشھر ای کان حاضراغیرغائب فی سفرہ۔[1]

صاحب لسان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "تم میں سے جو اس مہینہ کا شہود کرے" کا معنی "تم میں سے جو مہینہ میں اقامت کرے" ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر شہود کے معنی مشاہدہ کرنا لیں یعنی "تم میں سے جو اس مہینے کا مشاہدہ کرے تو" نہ مشاہدہ کرنے والے" کا کوئی مصداق ہی نہیں رہتا، کیونکہ مشاہدہ تو مہینہ کا ہر زندہ شخص کرے گا۔ اسی لیے ان کے نزدیک آیت کا مطلب ہے: فمن شھد منکم فی الشھر یعنی جو تم میں سے حاضر ہو، حضر میں ہو، اپنے سفر میں غائب نہ ہو۔

لیکن یہ معنی پہلے معنی سے بھی کئی درجہ بڑھ کر کمزور ہے، یہ نرا تکلف بھی ہے اور خلافِ لغت بھی۔ کیونکہ اس معنی کی رو سے اولاً "الشھر" کو "فی الشھر" ماننا پڑتا ہے جو اگرچہ نحوی اعتبار سے صحیح ہے مگر پھر اس کے خارج سے ایک لفظ "المصر" کو محذوف بنانا پڑتا ہے جو حقیقتاً لفظ "شھد" کا مقتضیٰ نہیں ہے بلکہ پہلے سے ذہن میں قائم کیے ہوئے معنی کی مناسبت سے لایا گیا ہے۔ اس طرح شَہِدَ بمعنی حَضَرَ پھر حَضَرَ بمعنی حَضَرَ المصر یعنی اقام فی البلد محض تکلف اور سراسر لغت واستعمالِ عرب کے خلاف ہے۔

یہ معنی فرض کرنے کے لیے فمن شھد منکم الشھر (بمعنی حضر المصر فی الشھر) کے فقرہ کو "ومن کان مریضا او علی سفر" کا متوازی[2] تصور کیا گیا ہے حالانکہ دونوں فقرے

---

[1] لسان العرب محمد بن مکرم ابن منظور الافریقی المصری

[2] دونوں فقروں کو باہم متوازی ماننا اس پہلو سے بھی صحیح نہیں ہے کہ اس طرح پہلی آیت کی ظاہری و معنوی مخالفت لازم آتی ہے۔ ظاہری یہ کہ "کتب علیکم الصیام" اور "فمن کان منکم مریضًا" میں باہم متوازی ہونے کی صورت نہیں ہے بلکہ دوسرا فقرہ پہلے سے "علیکم" اور "منکم" کا باہمی ربط رکھتے ہوئے اسی سے نکل کر الگ ہوا ہے۔ یہاں بھی دوسرے فقرے کو پہلے کا متوازی نہ ہونا چاہیے جبکہ شہد بمعنی اقام کی صورت میں متوازی ماننا پڑتا ہے۔ معنوی مخالفت یہ ہے کہ پہلی آیت میں "علیکم" کے ذریعہ سب پر روزہ فرض کر کے "منکم" کے واسطہ سے رخصت دی گئی ہے۔ جس کے فقہی معنی یہ ہوتے ہیں کہ اگر مریض و مسافر رخصت سے فائدہ نہ اٹھانا چاہے اور رمضان ہی میں بحالت مرض و سفر روزہ رکھ لے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔

ایک دوسرے کے بعینہٖ مقابل نہیں ہیں۔ دوسرا فقرہ ہے: ومن کان مریضا او علی سفر (جو مریض یا مسافر ہو) اور پہلا فقرہ جو اس کے مقابل میں فرض کیا جارہا ہے وہ ہے من حضر المصر (جو مقیم ہو)، جبکہ اگر پہلا فقرہ واقعی مقابل و متوازی ہوتا تو اس طرح ہونا چاہیے تھا: من کان منکم صحیحا و شہد الشہر (جو تم میں سے تندرست اور مقیم ہو) یعنی مریض کے مقابل میں صحیح اور مسافر کے متوازی مقیم۔ یہاں لفظ مریض زیادہ ہے اور وہی پہلے مذکور ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کہ چونکہ اس آیت کے ذریعہ مریض و مسافر دونوں کے لیے 'فعدۃ من ایام اخر' کی رخصت کو برقرار رکھنا تھا، اس لیے مسافر کے ساتھ تبعاً مریض کا ذکر بھی کر دیا گیا۔ محض بات بنانا ہے۔ پھر سوال یہ ہے کہ 'فمن شہد' بمعنی 'مقیم ہونا' میں صحیح و تندرست ہونے کا مفہوم کہاں سے داخل ہوگیا۔ مریض کے مقابل میں یہ مفہوم نہیں پیدا کر سکتے کیونکہ وہ خود زائد ہے اور اس کے مقابلہ میں پہلے فقرہ میں کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔ یہ ایک عجیب صورت حال ہے۔

دوم یہ کہ صحت اور اقامت انسان کی اصلی اور مستقل حالت ہے۔ کسی حکم میں اس کا ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہوتی، یہ خود ہی مفہوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مرض اور سفر کی حالت انسان پر عارضی طور پر طاری ہوتی ہے۔ اس لیے اگر اس کی بنا پر حکم میں رخصت یا استثناء مطلوب ہو تو اس کے ذکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ بات اتنی واضح تھی کہ اس سے پہلے کی آیتِ صیام میں بھی صحیح اور مقیم کا

= جبکہ بمعنی اقام، فمن شہد منکم الشہر اور ومن کان مریضا کو متوازی ماننے سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ روزہ صرف شاہدِ شہر یعنی مقیم پر فرض ہوا۔ اگر مسافر رمضان میں بحالت سفر روزہ رکھ لے تو اس کا فرض ادا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس پر سفر کی حالت میں روزہ فرض ہوا ہی نہیں اور گویا اسے لازماً دیگر ایام ہی میں جب کہ وہ حالت سفر سے نکل جائے گا تب ہی روزہ رکھنا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ فقرے بس یوں اس طرح ہیں (۱) کتب علیکم الصیام (الف) فمن کان منکم مریضًا او علی سفر (ب) فمن شہد منکم الشہر دونوں ہی جگہ 'منکم' سابق الذکر 'علیکم' کی طرف راجع ہے۔ اس کے بعد 'ومن کان مریضًا' کا فقرہ محض پہلے 'فمن کان منکم مریضًا' کا حوالہ اور اعادہ ہے جس کا مقصد پہلے واضح کیا جا چکا ہے۔

ذکر نہیں کیا گیا۔ صرف کتب علیکم الصیام اور اس کے بعد ومن کان منکم مریضًا او علی سفر فرمایا گیا۔ یہی انداز بیان نماز کے باب میں بھی ہے۔ مسافر کے لیے قصر کی رخصت دینی تھی تو مسافر کا ذکر ہوا، مقیم کا ذکر الگ سے نہیں کیا گیا۔

شَہِدَ الشَّھرَ بمعنی عَایَنَ الشَّھرَ

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شہد الشہر بمعنی حضر الشہر نہیں ہوسکتا کیونکہ اولاً حَضَرَ کا مفعول 'زمانہ' نہیں آتا۔ چنانچہ آیت زیر بحث میں 'الشہر' زمانہ ہونے کی بنا پر بمعنی حَضَرَ شَہِدَ کا مفعول نہیں بن سکتا۔ ثانیاً حَضَرَ کا مفعول اگر آتا ہے تو اس کا 'مکان' یا 'شبہ مکان' ہونا ضروری ہے جو کہ بمعنی حَضَرَ شَہِدَ کے ساتھ یہاں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اب ایک ہی معنی باقی رہ جاتا ہے یعنی 'عاین الشہر'۔ لیکن چونکہ 'شہر' کا براہِ راست 'معاینہ' نہیں ہوسکتا اس لیے اس معنی کی صحت کے لیے لفظ 'شہر' کو اس کے مجازی معنی 'ہلال'[1] پر محمول کریں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے: فان غمّ علیکم الشھر ای الھلال[2]۔ یا 'شہود' اور 'شہر' کی مناسبت سے کوئی موزوں لفظ محذوف[3] مانیں جو کہ 'ہلال' ہی ہوسکتا ہے یعنی شہد ہلال الشہر۔ کیونکہ 'شہر' ہلال ہی کے مشاہدہ سے ثابت ہوتا ہے اور ہلال 'شہر' ہی کا ہوتا ہے۔ اس طرح 'ہلال' شہر کا ہم معنی بھی ہے اور اسی کو محذوف ماننا ثبوتِ شہر کے معاملہ میں شرعی مقتضیٰ[4] بھی۔ کیونکہ 'شہود شہر' کا معنی کچھ بھی لیں اس کے شرعی مقصود کے حصول کے لیے 'ثبوت ہلال' بہرحال ضروری ہے

---

[1] جہاں تک 'فلیصمہ' میں ضمیر 'ہ' کا تعلق ہے تو یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے حسب قاعدہ نحویہ 'الشہر' ہی کی طرف راجع ہے نہ کہ محذوف (ہلال) کی طرف یعنی فلیصم الشہر۔

[2] (ابوداؤد صوم ٦، نسائی صیام ٩) نیز دیکھیں: القرطبی ١/٢٧٦، ٢٩٣

[3] محذوف وہ ہوتا ہے جو لغوی طور پر کلام کی صحت کے لیے لایا جاتا ہے، ماھو ثبت لتصحیح الکلام لغۃ فھو المحذوف (اصول الشاشی/٩٩)

[4] مقتضیٰ وہ ہے جو کلام کے شرعی معنی کی صحت کے لیے لایا جائے: ماھو اثبت لتصحیح الکلام شرعا فھو المقتضیٰ (مصدر سابق)

یعنی شہد الشہر بثبوتِ الہلال۔

جب 'شہر' ہلال کا ہم معنی ہے تو 'شہود' معاینہ کے ہم معنی ہوا۔کیونکہ شہود شہر بذریعۂ 'ثبوتِ ہلال' ہے اور ثبوتِ ہلال بذریعۂ 'معاینۂ ہلال' ہے۔ثبوتِ ہلال بذریعۂ معاینہ اس لیے ہے کہ لغت کی رو سے بھی 'ہلال' کہتے ہی اس چاند کو ہیں جو پہلی تاریخ کو قابلِ معاینہ ہو۔ہلال کے معنی لغت میں ظاہر ہونے کے ہیں: هلّ واستهلّ الهلال: ای ظهر وتبين[1]۔

آیۃ الاہلّۃ کے مطابق میقاتِ شہر ہلال ہے جس کا خاصہ 'رویت' ہے اور شہود کا ایک معنی معاینہ یعنی رویت ہے۔لہٰذا الفاظ کے اس پس منظر کے ساتھ جب قرآن نے شہود اور شہر کو ایک ترکیب میں یکجا کیا تو لفظ 'شہود' نے اپنے ایک معنی 'معائنہ' کے ذریعہ یہاں 'شہر' کی مراد متعین کرنے میں مدد کی اور اس مراد (ہلال) نے شہود کا معنی 'معاینہ' سمجھنے کی تائید کی۔پس گویا 'ہلال شہر' کو دیکھنا 'شہر' کو دیکھنا ہوا۔اس طرح معنی کی تعیین میں جو ترتیب ملحوظ ہے اس کا ماحصل یہ ہے: شهد الشهر ای عاين الشهر ای عاين هلال الشهر بمعنی رأی هلال الشهر۔

آیت کے عبارۃ النص کی تعیین

یہیں سے یہ سوال ہو جاتا ہے کہ قرآن کیوں محض 'شہر رمضان' کے ذکر پر اکتفا نہیں کرتا اور 'شہر رمضان' (ظرفِ صوم) کو موجبِ صوم قرار دینے کے بجائے 'شہودِ شہر' کو قرار دیتا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ قرآن کا اس ذکر سے مقصود ذریعۂ تعیین ظرف (تعیین شہر کے طریقہ) کی طرف خصوصی توجہ دلانا ہے۔ورنہ اگر صرف روزہ کے ظرف ومعیار کی اطلاع دینا مقصود ہوتا محض 'شہر رمضان' کا ذکر کر دینا کافی تھا۔لفظ 'شہود' کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔گویا آیاتِ صیام کے درمیان قرآن اس فقرے 'شہود شہر' کا اضافہ کر کے ثبوتِ رمضان کے اس ذریعہ کی نشاندہی کرتا ہے جس کا ذریعہ اور پیمانہ شہود یعنی مشاہدہ ہو۔یہی وجہ ہے کہ احادیث شہود کا معنی 'رویت'

---

[1] المنجد فی اللغۃ: دار المشرق بیروت، لبنان

(مصدر) اور الشہود کا حقیقی مصداق رُویت (ذریعہ) ہی کو معین کرتی ہیں کیونکہ 'ثبوتِ رمضان بواسطۂ ہلال' کی ممکن صورتوں میں سے تنہا 'رویت' کے ذریعہ ہی میں 'شہود' یعنی مشاہدہ و معاینہ کا مفہوم متحقق ہو سکتا ہے اور یہی بتانا اس آیت الشہود کا منطوق ہے۔

یہیں سے یہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے کہ حج و قربانی کے برعکس صرف روزہ کے معاملہ میں 'شہر' کے بجائے 'شہود شہر' کو بنائے حکم کیوں قرار دیا گیا۔ دراصل اس کی حکمت یہ ہے کہ تنگیٔ وقت کے سبب روزہ کے لیے ثبوتِ رمضان و شوال کے فیصلہ کی جو عجلت ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے امت میں جو افتراق و انتشار کا اندیشہ ہوتا ہے، اس کے تدارک کے لیے 'شہود' کی شرط لگائی تاکہ اختلاف و نزاع نہ ہو۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حج وغیرہ میں 'شہود شہر' بنائے حکم نہیں ہے یا مشروع نہیں ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ یہ 'شہود' روزہ میں بنسبت اور مہینوں کے زیادہ ضروری ہے۔

ایک مزید پہلو یہ ہے کہ یہاں 'الشہر' سے مراد 'اول الشہر' ہے۔ کیونکہ 'ہلال' جو کہ 'میقات شہر' ہے، اس کا تعلق 'اولِ ماہ' سے ہی ہے۔ چنانچہ اول الشہر ۳۰ تاریخ کی شام بھی ہو سکتی ہے اور ۲۹ تاریخ کی شام بھی لیکن چونکہ ۳۰ کو ثبوتِ ہلال طبعاً یقینی ہوتا ہے، اس لیے 'شہود شہر' بھی ۳۰ کو یقینی ہے، اسی لیے اس دن رُویت ضروری نہیں۔ البتہ چونکہ ۲۹ کو ثبوتِ ہلال یقینی نہیں بلکہ ممکن الوقوع ہے۔ اس لیے ۲۹ کو 'شہود شہر' کے لیے رویت ضروری ہے۔ اس طرح رویت کا حکم ۲۹ تاریخ کے لیے خصوصی طور پر ہوگا۔ آیت میں 'رویت' کے بجائے 'شہود' کی تعبیر اختیار کی گئی جو کہ زیادہ جامع، وسیع اور عام ہے۔

آیت کا مفہوم الشرط

'فمن شہد منکم الشہر' کا فقرہ چونکہ جملہ شرطیہ ہے، اس لیے اس کا مفہوم الشرط یہ ہے کہ جب شہود شہر موجب صوم ہے تو 'عدم شہود' مانع صوم ہے۔ مفہوم الشرط کو جو بات یہاں معتبر بناتی ہے وہ قرآن کا اندازِ بیان ہے کسی 'شرط' کو بیان کرنے کے تین طریقے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ خالص شرطیہ جیسے 'إن شہدتم الشہر فصوموہ' یہ طرز بیان یہ ظاہر کرتا

ہے کہ 'شہود' ہو بھی سکتا ہے اور سرے سے نہیں بھی ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ یہ طرز ادا مفید مطلب نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ 'شہود' کو 'سببِ حکم' قرار ہی اس بنا پر دیا گیا ہے کہ وہ سب کو یقینی طور پر حاصل ہوگا۔

۲۔ ظرفیہ شرطیہ جیسے 'إذا شهد تم الشهر فصوموه' یہ انداز بیان وقت شہود کو صرف ظرف وسببِ حکم کے طور پر پیش کرتا ہے۔

۳۔ موصولہ شرطیہ جیسے 'من شهد الشهر فليصمه' یہ اسلوب بیان بتاتا ہے کہ 'شہود' سب کو یکبارگی حاصل نہیں ہوگا بلکہ لوگوں کے درمیان 'شہود' مختلف الوقت ہوگا۔ اس فقرہ میں 'منکم' کا اضافہ اس معنی کو مزید مؤکد کرتا ہے۔ کیونکہ 'منکم' یعنی بعضکم دون بعض میں 'دون بعض' کا مصداق عدم شہود بمعنی اختلاف شہود ہی ہو سکتا ہے جو کہ بر بنائے اختلافِ مطالعِ ہلال واقع ہونا لازم ہے۔ اس طرز تعبیر میں ظرفیت و سببیت کا مفہوم بھی خود بخود موجود ہے اور شرطیت کا بھی۔

اس نکتہ کی مزید تشریح یہ ہے کہ یہاں صرف 'من شهد' نہیں ہے بلکہ 'من شهد منکم' ہے۔ منکم یعنی بعضکم دون بعض کا مطلب یہ ہے کہ اول رمضان میں تم میں سے کچھ شہود کریں گے اور کچھ شہود کرنے سے باقی رہ جائیں گے۔ یہاں باقی کچھ (دون بعضٍ) کے حق میں بالکلیہ 'عدم شہود' فرض نہیں کیا جا سکتا کیونکہ 'شہود شہر' پر حکمِ صیام کی بناء رکھی ہی اس وجہ سے گئی ہے کہ 'شہود شہر' تمام مکلفین کو حاصل ہوگا۔ اس لیے لازماً یہاں یہی معنی ہوں گے کہ وہ 'باقی کچھ' (دونَ بعضٍ) اس دن تو شہود نہیں کریں گے۔ البتہ دوسرے دن ضرور کریں گے جیسا کہ طبیعیاتی حقیقت ہے۔ یہاں قرآن نے ایک سادہ اسلوب 'فاذا شهد تم الشهر فصوموه' کے ذریعہ فی الحقیقت اسی 'اختلاف شہود شہر' یعنی اختلاف مطالعِ ہلال کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آیۃ الشہود کا مفہوم الوصف

آیت کا ایک 'مفہوم الوصف' بھی ہے۔ اس لیے کہ یہ جملہ موصولہ ہے اور جملہ موصولہ وصف کے حکم میں ہوتا ہے جیسے من شهد الشهر بمعنی الذی شهد الشهر بحکم 'شاهد الشهر' ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ جب شاہدینِ شہر کے لیے روزہ واجب الاداء

ہے تو غیر شاہدین شہر کے لیے ممنوع الاداء ہوگا، یعنی جس طرح 'شہود' موجب صوم ہے اسی طرح 'غیر شہود' مانع صوم ہے۔ پس ثبوتِ رمضان کا جو ذریعہ شہود کا مصداق نہ ہو اور جس کے واسطے سے آدمی 'شاہد شہر' نہ بن سکے وہ 'غیر شہود' کا ہم معنی ہوگا اور معتبر نہ ہوگا۔ یہاں اس مفہوم مخالف کو جو چیز معتبر بناتی ہے وہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی ایسے وصف سے متعلق کیا جائے جو حکم کے لیے شرط لازم (جیسے سبب) کا درجہ رکھتا ہو تو لازمی طور پر 'عدم وصف' نفی ادا ِ حکم[1] کو مستلزم ہوتا ہے۔ یہاں وصف 'شہود' کی حیثیت علماء کے نزدیک یہی ہے[2] یعنی سبب کی۔

اس طرح 'آیت الشہود' کے تینوں مطالب یعنی عبارۃ النص، مفہوم الشرط اور مفہوم الوصف میں 'رؤیت' بالترتیب شہود کا بدل قرار پاتا ہے۔ یعنی موجب صوم 'رویت' ہے، 'عدم رویت' مانع صوم ہے نیز 'غیر رویت موجب صوم نہیں ہے۔ نیز جیسا کہ آگے واضح ہوگا، احادیثِ رؤیت کا اصل زور آیت کے اسی مفہوم الوصف پر ہے۔ یعنی یہ کہ 'غیر شہود' موجب صوم نہیں ہے۔ شہدِ شہر کا ذریعہ صرف رویت کا طریقہ ہے، حساب وغیرہ نہیں۔

پانچ جامع احادیثِ رویت

آیاتِ صیام کی اس تشریح کی روشنی میں بابِ رؤیت کی چند جامع اور بنیادی احادیث و آثار کا تجزیہ حسب ذیل ہے:

(۱) عن عبدالرحمٰن بن زید الخطابؓ روزہ و عید نیز قربانی چاند دیکھ کر ہی

---

[1] سبب کا مفہومِ مخالف آتا ہے۔ یہ مفہوم عدم کے معنی میں نہیں ہے جو کہ درحقیقت علت کا مفہوم مخالف ہے، بلکہ 'بغیر' کے معنی میں ہوتا ہے جیسے بغیر وقتِ ظہر صلاۃِ ظہر نہیں۔ بغیر ملکیتِ نصاب ادا زکوٰۃ نہیں۔ بغیر بیت اللہ حج نہیں۔

[2] وسبب وجوب الصوم شہود الشہر لتوجہ الخطاب عند شہود الشہر واضافۃ الصوم إلیہ (اصول الشاشی ۱۲۷) یعنی وجوبِ صوم کا سبب شہودِ شہر ہی کے وقت خطاب (حکم) متوجہ ہوتا ہے اور صوم کی نسبت اسی کی طرف کی گئی ہے۔

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وانسكوا لها[1]، فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين، وإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا

(نسائی (صیام) ۱/۳۱۱)

کرو، اگر ابر وغبار ہو تو ۳۰ مکمل کرو۔ لیکن اگر دو آدمی رؤیت کی شہادت دیں تو اسی کے مطابق روزہ اور عید کرو۔

(۲) عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله جعل الاهلة مواقيت، فاذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غمّ عليكم فاقدروا له، أتموه ثلاثين (حاکم، بیہقی، احمد ۴/۲۳)

یعنی اللہ تعالیٰ نے ہلال کو میقات قرار دیا ہے، لہٰذا اسے دیکھ کر ہی روزہ شروع کرو اور اسے دیکھ کر ہی ختم کرو۔ اگر مطلع ناصاف ہو تو اس کا اندازہ کرکے تیس پورا کر لو۔

(۳) عن ابن عمرؓ، قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا۔ وعقد الإبهام في الثالثة ثم قال: الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني تمام الثلاثين، يعني مرة تسعا وعشرين ومرة ثلاثين (بخاری (صوم) ۱/۲۵۶، مسلم (صیام) ۱/۳۴۷، ابوداؤد (صوم) نسائی صیام ۱۷، احمد ۲/۴۳، ۵۲)

یعنی ہم ناخواندہ قوم ہیں، حساب کتاب نہیں کرتے، سادہ طریقہ یہ سمجھو کہ مہینہ کبھی ۲۹ اور کبھی ۳۰ کا ہوتا ہے۔

---

[1] اس معنیٰ کی ایک دوسری حدیث یہ ہے: عن الحسين بن الحارث الجدلي: أن أمير مكة (الحارث بن حاطب) قال في خطبته: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما، وقال: أن فيكم من هو أعلم بالله ورسوله مني، وقد شهد هذا وأومأ إلى ابن عمرؓ فقال: بذلك أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (ابوداؤد ۱/۳۱۹)

(۴) عن ابی هريرةؓ، قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: الشهر یکون تسعة وعشرون ویکون ثلاثین، فاذا رأیتموه فصوموا وإذا رأیتموه فأفطروا فان غم علیکم فاکملوا العدة (نسائی، صیام ۱۷۔ ابوداؤد صوم ۴/۷)

یعنی مہینہ کبھی ۲۹ اور کبھی ۳۰ کا ہوتا ہے۔ لہٰذا چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر ختم کرو۔ اگر مطلع ابر آلود ہو تو تعداد پوری کرو۔

(۵) عن کریب أنّ ام الفضل بنت الحارث بعثته إلی معاویة بالشام، قال: فقدمت الشام، فقضیت حاجتها واستهلّ علیّ هلالُ رمضان وأنا بالشام، فرأینا الهلال لیلة الجمعة، ثم قدمت المدینة فی آخر الشهر فسألنی عبدالله بن عباس، ثم ذکر الهلال فقال: متی رأیتم؟ فقلت: رأیناه لیلة الجمعة۔ فقال: أنت رأیته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس وصاموا وصام معاویة، فقال: لکنا رأیناه لیلة السبت فلانزال

حضرت کریب کا بیان ہے کہ ام الفضل بنت حارث نے انھیں حضرت معاویہؓ کے پاس اپنے کسی کام سے شام بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں شام پہنچا اور ان کا کام پورا کیا۔ میں شام ہی میں تھا کہ رمضان کا چاند نکل آیا۔ ہم نے جمعہ کی شب میں دیکھا۔ پھر مہینہ کے اخیر میں مدینہ واپس آگیا تو عبداللہ بن عباس نے خیر خیریت کے بعد چاند کے بارے میں پوچھا کہ تم لوگوں نے کب دیکھا تھا۔ میں نے کہا ہم نے جمعہ کی رات کو دیکھا اور لوگوں نے بھی روزہ رکھا اور معاویہ نے بھی۔ یہ سن کر انھوں نے کہا کہ ہم نے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا ہے اور ہم لوگ روزہ رکھتے

؎ رمضان ان مہینوں میں سے ہے جو زیادہ تر ۲۹ دن کے ہوتے ہیں: وعن عبداللہ بن مسعود قال: لما صمنا مع النبیؐ تسعًا وعشرین، اکثر مما صمنا ثلاثین (ابوداؤد) یعنی ہم نے نبیؐ کے ساتھ ۲۹ دن کے جتنے روزے رکھے وہ اس سے زیادہ ہیں جتنے ۳۰ کے روزے رکھے۔ ملا علی قاری کہتے ہیں کہ حضورؐ کے ۹ سال رمضان کے مہینوں میں سے صرف دو مہینے ۳۰ دن کے ہوئے، بقیہ ۲۹ دن کے واقع ہوئے (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۴/۲۲۵)

الصوم حتی نکمل ثلاثین أو	رہیں گے یہاں تک کہ تیس پورے ہو جائیں
نراہ فقلت : ألا تکتفی برؤیۃ	یا چاند نظر آجائے ۔ میں نے سوال کیا کہ
معاویۃ وصیامہ ؟ فقال :	کیا آپ کے نزدیک معاویہ کی رؤیت
لا ، ھکذا امرنا رسول اللّٰہ	اور ان کا روزہ رکھنا کافی نہیں ہے ۔
صلی اللّٰہ علیہ وسلم (مسلم صیام ۔ ۲۸ ۔	اس پر انھوں نے جواب دیا کہ نہیں ،
ابوداؤد صوم ۹ ۔ ترمذی صوم ۹ ۔ نسائی صیام ۷ ۔	ہمیں رسول اللّٰہ ﷺ نے ایسا ہی حکم دیا ہے ۔
احمد ۱/۳۰۶)	

(۱) پہلی حدیث ۔ حدیثِ رؤیت ۔ کا اصل مقصد یہ بتانا ہے کہ 'شہودِ شہر' کا طریقہ اور اس کا ضابطہ کیا ہے اور یہ بات آیۃ الاہلۃ کی روشنی[1] میں بتائی گئی ہے یعنی یہ کہ توقیتِ شہر' کا ذریعہ ہلال ہے اور 'ثبوت ہلال' کا وسیلہ صرف 'رؤیت' ہے ۔ اس طرح 'رویت ہلال' ہی گویا[2] 'شہودِ شہر' ہے جو کہ علماء کے نزدیک حکم صوم کا 'سبب' ہے ۔ اس حدیث میں رؤیت کے تینوں[3] ضابطوں یعنی رؤیت ، شہادت اور اکمال عدہ کا

---

[1] امام جصاص کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا فرمان : 'صوموا لرؤیتہ' اللّٰہ تعالیٰ کے ارشاد : یسئلونک عن الاھلۃ قل ھی مواقیت للناس کے موافق ہے ۔ چنانچہ اس میں اللّٰہ تعالیٰ نے حکم صوم کو رؤیتِ ہلال سے متعلق کر دیا ہے ۔ نیز مسلمانوں کا آیت و حدیث کے اس مطلب پر اتفاق ہے کہ صوم رمضان کے وجوب میں رؤیتِ ہلال کا اعتبار کیا جائے گا ۔ پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ 'رؤیتِ ہلال' ہی 'شہودِ شہر' ہے (احکام القرآن ۱/۲۴۶)

[2] یہاں یہ بات اچھی طرح ملحوظ رہنی چاہیے کہ 'رؤیت' معنیً اور صورتاً 'شہود' سے الگ کوئی چیز نہیں ہے ۔ یہ ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں ۔ حدیث آیت پر کوئی اضافہ (Addition) نہیں ہے بلکہ یہ در اصل قرآنی لفظ 'شہود' کی تفسیر اور اس کے عملی انطباق کی جانب معنوی ارتقاء ہے ۔
لفظ 'شہود' رؤیت کے مقابلہ میں بلا شبہ اپنے متضمنات اور مضمرات کے لحاظ سے زیادہ جامع ہے ۔ مگر 'الاہلۃ مواقیت' کی روشنی میں 'شہودِ شہر' کا عملی مترادف صرف 'رؤیت' ہی ہے ۔ اسی لیے 'رؤیت' کے سوا 'شہودِ شہر' کا کوئی معنی یا طریقہ مراد لینا ممکن نہیں ہے خواہ زمانہ کتنا ہی سائنسی اور امت کتنی ہی پڑھی لکھی ہو جائے ۔

[3] مہینے کی تعیین کے سلسلہ میں بس یہی تین ضابطے ہیں جو سب کے سب 'رویت' ہی کے گرد گھومتے ہیں ۔ اس سے واضح ہے کہ ۲۹ کو ابر کی بنا پر رؤیت ممکن نہ ہونے پر بھی حدیث میں 'رویت' کے سوا کوئی اور صورت تجویز نہیں کی گئی ۔

بیان موجود ہے ۔ یہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ 'رؤیت' کا یہ طریقہ وضابطہ یکساں طور پر تمام عبادات یعنی روزہ وعید اور قربانی سب کے لیے مشروع ہے۔

(۲) دوسری حدیث ۔ حدیث اہلہ ۔ یہ بتاتی ہے کہ رؤیت کا حکم دراصل آیت اہلہ یسئلونك عن الاهلة، قل هي مواقيت للناس والحج سے ماخوذ ہے اور حکم رؤیت کی غایت 'توقیت شہر' ہے ۔ اس آیت سے بیک وقت ۴ باتوں کی وضاحت ہوتی ہے:

۱۔ هي مواقيت : ہلال کی حیثیت 'میقاتِ شہر' کی ہے اور اس کی یہ حیثیت 'مطلق' ہر مقام کے لیے ہے۔

۲۔ الأهلة مواقيت (بصورت جمع) : یہ گویا الہلال میقات، الہلال میقات، الہلال میقات سال میں بارہ مرتبہ کا اختصار ہے ۔ جس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر ہلال (یعنی ۱۲ ہلال) بارہ مہینوں کے لیے الگ الگ میقات ہے۔

۳۔ للناس : یہ ہلال براہ راست تمام لوگوں کے لیے میقات ہے ۔ یعنی ہلال کا وصفِ میقاتیت 'عامۃ الناس' کے اعتبار سے ہے، صرف کچھ مخصوص لوگوں کے لحاظ سے نہیں ہے۔

۴۔ والحج (یعنی الہلال میقات للحج) : حج کا خصوصی ذکر بطور مثال ہے ۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ جس طرح حج کے لیے ۔ عالمی نوعیت کی عبادت ہونے کے باوجود ۔ باجماع مسلمین مقامِ حج کا ہلال ہی میقات ہے اسی طرح ہر عبادت کے لیے 'مقام عبادت' ہی کا ہلال 'میقاتِ شہر' ہے ۔ ان چاروں نکات کا ماحصل یہ ہے کہ ہلال کو ہر مہینہ[۲]، تمام لوگوں[۳] کے لیے، حج کی طرح[۴] ، میقات[۱] ہونا چاہیے ۔

ہلال تمام لوگوں کے لیے حقیقی معنی میں 'میقات' اسی وقت ہو سکتا ہے ، جبکہ وہ متعلق لوگوں کا ہو جیسے حج میں مقام حج کا ہلال میقات ہوتا ہے ۔ چنانچہ جب مکہ مکرمہ میں حج کی ادائیگی کے لیے 'ہلالِ مکہ' ہی میقات ہو اور یہی اصول ہر مقامِ عبادت کے لیے ہو ۔ اس سے معلوم ہوا کہ 'مطلعِ غیر' کا ہلال 'میقاتِ شہر' نہیں بن سکتا اور بلدِ غیر یعنی مطلع غیر کی رؤیت موجب عبادت نہیں ہو سکتی ، کیونکہ یہ بات ہلال کے صفتِ میقاتیت کے خلاف ہے ۔ یہیں سے شرع میں اختلافِ مطالع کا اعتبار بھی ثابت ہو جاتا ہے ۔ اس لیے کہ 'اختلافِ ہلال' کا اعتبار 'اختلافِ مطالع' کے

اعتبار کو مستلزم ہے۔

(۳) تیسری حدیث۔ حدیث امیت۔ میں إنا أمة امية، لا نكتب ولا نحسب کا ارشاد دراصل آیت یسر: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر سے ماخوذ ہے جو اس امت کے لیے قانون سازی کے باب میں اسلام کا بنیادی تشریعی مزاج ہے۔ یہ حدیث ہمیں باخبر کرتی ہے کہ 'رویت' کو ثبوتِ ہلال کا واحد طریقہ قرار دینے کی حکمت یہ ہے کہ یہی طریقہ سب سے زیادہ سہل اور سادہ ہے۔ چنانچہ احادیثِ رؤیت کا تمام تر زور اسی واحد طریقہ کے اثبات پر ہے، اور چونکہ یہی وہ دروازہ تھا جہاں سے دین میں عُسر اور اِصر کے درآنے کا اندیشہ تھا، اس لیے یہ احادیثِ 'رُویت' کے سوا دیگر تمام ذرائعِ ثبوتِ ہلال کو یکسر مسترد کرتی ہیں۔ ربنا ولا تحمل علينا اصرًا (البقرہ : ۲۸۶) حقیقت یہ ہے کہ تعیین ماہ کے لیے طلوع قمر اور حساب کے بجائے 'رؤیت'، کو واحد ذریعہ قرار دینا اور متعلقہ تمام ذیلی احکام۔ شہادت و اکمال عدہ وغیرہ سب کے سب اسی اصلِ شریعت یعنی 'یسر اور فطریت' پر مبنی ہیں۔

۴۔ چوتھی حدیث۔ حدیث تسعۃ وعشرین۔ طلوع ہلال سے متعلق ایک طبعی حقیقت کے حوالہ سے اس سوال پر روشنی ڈالتی ہے کہ 'رُویت' کے وجوب کی علت غائی کیا ہے اور اس وجوب کا تعلق عملاً کس تاریخ سے ہے؟ ہلالی میقات میں چونکہ ہلال ۲۹ سے پہلے کبھی طلوع نہیں ہوتا، کبھی کبھی ۲۹ کو طلوع ہوتا ہے اور ۲۹ کو طلوع نہ ہو تو ۳۰ کو لازماً طلوع ہو جاتا ہے، اس لیے ۲۹ کو یہ جاننا ضروری ہوا کہ ہلال طلوع ہوا یا نہیں۔ اسی لیے ۲۹ کو رؤیت واجب قرار پائی اور ۳۰ کو محض مشروع، کیونکہ ۳۰ کو اس کا طلوع ہونا طبعاً و عادتاً یقینی ہوتا ہے۔

(۵) یہ پانچویں حدیث ایک اثرِ صحابی ہے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کے لیے شام جیسے دور دراز مقام کی رؤیت صوم وافطار کے لیے بنائے حکم نہیں ہو سکتی۔ یہ دراصل مذکورہ احادیثِ رؤیت کی روشنی میں صحابی فقیہ حضرت ابن عباسؓ کا فہم ہے، جس کے حق میں انھوں نے کوئی متعین حدیث تو پیش نہیں فرمائی مگر اس 'فہم' کی نسبت صراحتاً آپؐ ہی کی طرف ہے: هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (رسول اللہؐ نے ہمیں ایسا ہی کرنے کا حکم دیا ہے) اور 'هكذا'، کا اشارہ

جیسا[1] کہ خود ان کے قول رأیناہ لیلۃ السبت ولا نزال نصوم حتی نکمل ثلاثین أو نراہ سے واضح ہے کہ 'حدیث رؤیت' ہے یہ 'اثر' اختلاف مطالع کے اعتبار کے حق میں صراحت اور عبارت کا درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اس روایت کا شانِ ورود ہی یہ بتاتا ہے کہ ابن عباسؓ نے شام کی رؤیت کو مدینہ میں عمل کے لیے قبول نہیں کیا۔ گویا ان کے نزدیک شام کی رؤیت اہل شام کے لیے اور مدینہ کی اہل مدینہ کے لیے جس کی تضبیط بعض فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے: لأھل کل بلد رؤیتھم یعنی لاھل کل مطلع[2] رؤیتھم (ہر اہل مطلع کے لیے ان کی اپنی رؤیت ہے)

مذکورہ بالا پانچوں احادیث یعنی حدیث رؤیت[1]، حدیث اہلہ[2]، حدیث امیت[3] حدیث تسع وعشرون[4] اور حدیث کریب[5] سے بالترتیب حکم صیام کا سبب[1]، حکم رؤیت کی غایت[2]، اس کی حکمت[3]، اس کی علت[4] اور رویت کی مراد[5] (یعنی مقامِ عبادت کی رویت) کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اور یہ پانچوں باتیں دراصل آیۃ الشہود اور آیۃ الاہلۃ ہی سے ماخوذ ہیں۔

خلاصۂ بحث

'مطلع غیر' کی رؤیت مندرجہ ذیل تین وجوہ سے موجبِ صوم نہیں بن سکتی۔

---

[1] اس 'اثرِ صریح' کو محتمل بنا دینے کے لیے بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کریبؒ کے بیان کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ 'شہادت' کی قبولیت کے لیے حدیث کے مطابق دو گواہ درکار تھے جبکہ کریب تنہا تھے۔ ان کے خیال میں 'ہکذا' کہہ کر ابن عباسؓ نے اسی 'نصابِ شہادت' والی حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہ محض تاویل برائے تاویل ہے جو فحوائے کلام کے بالکل خلاف ہے۔ ان مأولین کو پہلی غلط فہمی تو یہ ہوئی کہ ان لوگوں نے کریب کے رؤیتِ شام کے بیان کو 'شہادت' سمجھ لیا اور پھر نتیجتاً دوسری غلطی یہ کی کہ اپنی کم فہمی کو ابن عباسؓ جیسے فقیہ کے سر بھی ڈال دیا۔ اس طرح کی تاویل کسی ذکی و زکی فقیہ کی جانب سے صادر نہیں ہو سکتی اور غبی و غوی فقیہ نہیں ہوتا۔

[2] متأخرین فقہاء اور بالخصوص موجودہ زمانہ کے فقہاء 'بلد' کی جگہ 'مطلع' ہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ گویا 'بلد بعید' کا لفظ اب 'مطلع غیر' کا ہم معنی ہے۔

اول : 'آیت شہود' کا مفہوم الشرط یعنی یہ کہ عدم شہود مانع صوم ہے۔ ظاہر ہے کہ شہود کا یہ عدم بالکلیہ نہیں ہے بلکہ اختلاف شہود کی شکل میں ہے یعنی مطلع اول میں شہود مطلع ثانی کے لیے عدم شہود ہے۔ آیۃ الشہود میں 'منکم' کے 'دون بعض' کا مصداق یہی مطلع ثانی ہے، جہاں مطلع اول والے دن شہود و رؤیت وطلوع ہلال ممکن نہیں۔

دوم : آیۃ الاہلۃ کی رو سے 'مطلع غیر' کی رؤیت 'میقات للناس' نہیں بن سکتی، کیونکہ وہ صرف مطلع اول کے 'ناس' کے لیے میقات بنا۔ مطلع ثانی کے 'ناس' کے لیے نہیں بنا۔ 'والحج' یعنی ہلال کو حج کی طرح تمام عبادات میں میقات بننا چاہیے یعنی 'مقام عبادت' پر ہلال میقات بنے مطلع اول کی رؤیت مطلع ثانی میں مقام عبادت کی رؤیت نہیں ہوئی۔

سوم : حدیث رؤیت کا اقتضاء النص یہ ہے کہ رؤیت سے مراد مقام عبادت ہی کی رؤیت ہو، ورنہ مطلع ثانی میں سبب صوم 'رؤیت' نہیں رہ پائے گا جو کہ حدیث کے عبارت النص کے مطابق ضروری ہے اور یہ معنیٰ صحابی فقیہ ابن عباسؓ کے فہم ومذہب سے مؤید (Supported) ہے۔ اس نکتہ سوم کی توضیح یہ ہے کہ ہر مطلع (دونوں مطالع) کی اپنی طبعی رؤیت ہے جو کہ ایک تکوینی حقیقت ہے اور شرع میں اسی طبعی رؤیت کو سبب صوم قرار دیا گیا ہے، لہٰذا ہر مطلع کے لیے اس کی اپنی طبعی رؤیت ہی سبب صوم ہے۔ اگر مطلع غیر کی رؤیت قبول کر لی جائے تو مطلع ثانی میں 'رویت' سبب صوم نہیں بن پاتی بلکہ دوسرے مطلع میں رؤیت کا وقوعہ 'سبب صوم' بن جاتا ہے۔ اسی لیے 'رویت' کو فی الواقع 'سبب صوم' بنانے کے لیے ضروری ہے کہ مطلع غیر کی رؤیت قبول نہ کی جائے۔

عدم اعتبار کے حق میں استدلال

آیۃ الشہود اور آیۃ الاہلۃ کی روشنی میں حدیث رؤیت کی تشریح سے زیر بحث سوال کا قطعی جواب حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ یہ کہ مطلع غیر کی رویت موجب صوم

نہیں ہے اور رؤیت کے معاملہ میں مطالع کے طبعی اختلاف کا یقینی طور پر اعتبار ہوگا۔ لیکن بعض حضرات نے اسی 'حدیثِ رویت' سے اس کے برعکس مفہوم اخذ کرلیا ہے۔ امام ابوبکر جصاص رازی کا استدلال یہ ہے:

أن قوله: 'صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته' عام فی أهل سائر الآفاق، وأنه غیر مخصوص بأهل بلد دون غیرهم وإذا كان كذالك فمن حیث وجب اعتبار رؤیة أهل بلد فی الصوم والافطار وجب اعتبار غیرهم ایضًا۔[1]	یعنی حضورؐ کا یہ فرمان کہ 'چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرد' تمام آفاق والوں کے لیے عام ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ایک بلد کو چھوڑ کر دوسرے بلد کے ساتھ مخصوص ہو۔ پس جب صورتِ حال یہ ہے تو اس پہلو سے کہ جب روزہ وافطار کے لیے ایک اہلِ بلد کی رؤیت کا اعتبار واجب ہے، تو دوسرے اہلِ بلد کی رؤیت کا اعتبار بھی واجب ہوگا۔[2]

صغریٰ کبریٰ اور نتیجہ

امام صاحب نے اپنے استدلال کو بظاہر قیاس منطقی کی صورت میں ترتیب دیا ہے جو تین قضیوں پر مشتمل ہوتا ہے یعنی دو مقدمات اور ایک نتیجہ۔ مگر حقیقتاً یہ قیاس منطقی نہیں ہے بلکہ دو بیانات کو معطوف علیہ اور معطوف کی صورت میں جوڑا گیا ہے اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ استدلال یہ ہے کہ: "روزہ رکھنے کے لیے

---

[1] احکام القرآن ابوبکر الرازی الجصاص ۱/۲۵۹ قاہرہ ۱۳۴۷

[2] دوسرے الفاظ میں اس استدلال کی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ: "قرآن وسنت کے احکامات وخطابات اپنے شرائط وقیود کے ساتھ سارے عالم کے لیے اور ہر فردِ انسانی کے لیے حسب ضابطۂ شرعی عام ہوتے ہیں اور کسی صریح وقوی مخصصِ منصوص کے بغیر خاص ومختص نہیں ہوتے، اور نہ إلی حدٍ دون حدٍ یا إلی بلدٍ دون بلدٍ کی قید سے مقید یا محدود ہوتے ہیں جیسے اقیموا الصلوٰۃ، صوموا، بلغوا عنی، اذن فی الناس وغیرہ احکامات۔" (رسالہ مفتی نظام الدین اعظمی)

رؤیت کے حکم میں عموم ہے اور ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار میں وجوب ہے ۔ لہٰذا ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار کے وجوب میں عموم ہے، آئیے اسے قیاس منطقی کے قاعدے پر جانچیں ۔

(الف) سب سے پہلے نتیجہ کو لیں جو یہ ہے : ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار کا وجوب بلد غیر کو عام ہے ۔

اس نتیجہ میں 'ایک بلد کی رؤیت کا وجوبِ اعتبار' مبتدا ہے، لہٰذا یہ 'حدِ اصغر' ہے اور 'بلدِ غیر کو عام ہوگا' خبر ہے، لہٰذا یہ 'حدِ اکبر' ہے ۔

(ب) پہلا مقدمہ یہ ہے : روزہ رکھنے کے لیے رؤیت کرنے کا حکم عام ہے اس مقدمہ میں 'خبر' وہی ہے جو نتیجہ میں خبر ہے ۔ لہٰذا یہ 'مقدمہ کبریٰ' ہے

(ج) دوسرا مقدمہ یہ ہے : ایک بلد کی رؤیت کا اعتبار واجب ہے ۔ اس مقدمہ میں 'مبتدا' وہ نہیں ہے جو نتیجہ میں 'مبتدا' ہے ۔ اس مقدمہ کا مبتدا ہے : 'رؤیت کا اعتبار' اور نتیجہ کا مبتدا ہے : رؤیت کے اعتبار کا وجوب' ۔ چونکہ دونوں یکساں نہیں ہیں، اس لیے یہ مقدمہ جو بظاہر مقدمہ صغریٰ ہے ۔ باطل ہے ۔

(د) 'حدِ اوسط' جس پر قیاس منطقی میں 'نتیجہ' منحصر ہوتا ہے اور دونوں مقدمات کو مربوط کرتا اور منتج بناتا ہے، اسے صغریٰ کی خبر اور کبریٰ کا مبتدا ہونا چاہیے ۔ اس استدلال میں صغریٰ کی خبر ہے : واجب ہونا اور کبریٰ کا مبتدا ہے : رؤیت کا حکم ۔ یہ دونوں بالکل دو متفرق باتیں ہیں ۔ گویا صغریٰ اور کبریٰ کے درمیان کوئی 'حدِ اوسط' ہے ہی نہیں جو دونوں قضیوں کو باہم مربوط اور منتج کرے ۔ اسی لیے یہ استدلال سرے سے قیاسِ منطقی ہے ہی نہیں ۔

معطوف علیہ، معطوف اور نتیجہ

فی الواقع اس استدلال کے دونوں مقدمات میں بجائے تین حدود کے چار حدیں موجود ہیں اور یہ اصلاً معطوف علیہ اور معطوف کی صورت میں دو باہم غیر متعلق بیانات ہیں ۔

پہلا بیان ہے : (الف) روزہ رکھنے کے لیے رؤیت کرنے کا حکم (ب) عام ہے ۔

دوسرا بیان ہے: (الف) روزہ رکھنے کے لیے کسی بلد میں رؤیت کا اعتبار (ب) واجب ہے۔
لہٰذا نتیجہ یہ ہے کہ: روزہ رکھنے کے لیے رؤیت کا اعتبار واجب ہے اور عام ہے۔
اسے ذرا مختصر کرلیں، یعنی یہ کہ: حکمِ رؤیت عام ہے اور اعتبارِ رؤیت واجب ہے۔ لہٰذا اعتبارِ رؤیت واجب ہے اور عام ہے۔ اس استدلال میں اصل خامی یہ ہے کہ حکم رؤیت اور اعتبارِ رؤیت دونوں کو باہم ہم معنی باور کرلیا گیا ہے اور دونوں خبر کو ایک دوسرے کی خبر بنا دیا گیا ہے، حالانکہ جو چیز عام ہے وہ حکم رؤیت ہے اور جو چیز واجب ہے، وہ اعتبارِ رؤیت ہے اور دونوں جیسا کہ واضح ہے دو علیحدہ چیزیں ہیں۔

اگر بیانات یوں ہوتے کہ رؤیت کا اعتبار عام ہے اور رؤیت کا اعتبار واجب ہے۔ تب یہ نتیجہ ضرور نکلتا کہ رؤیت کا اعتبار واجب ہے اور عام ہے یعنی ایک بلد کی رؤیت کے اعتبار کا وجوب دوسرے بلد کے لیے بھی عام ہوتا۔ مگر پیش کردہ دونوں بیانات میں کوئی قدرِ مشترک نہیں ہے جو انھیں ایک دوسرے سے جوڑے۔ دونوں کے مبتدا اور خبر ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ انھیں باہم مربوط کیا ہی نہیں جاسکتا کہ کوئی نتیجہ حاصل ہو اور حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال ایک کھلا ہوا دھوکہ اور محض ایک سَفسطہ ہے۔[1]

استدلال کے حیرت انگیز نتائج

اس طرزِ استدلال کو قبول کرلیں تو عجیب عجیب نتائج سامنے آتے ہیں مثلاً ملاحظہ ہو۔
"چونکہ حکم صوم عام ہے۔ لہٰذا اس پہلو سے کہ ایک بلد میں اس کی ادائیگی کا اعتبار بھی واجب ہوگا"، یعنی ایک بلد کا روزہ رکھنا دوسرے بلد کے لیے بھی معتبر اور کافی ہوگا۔ اب گویا دوسرے بلد والوں کو روزہ رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہاں جب حکمِ صوم کے عام ہونے سے اس کی ادائیگی مطلق عن البلد نہیں ہوجاتی تو حکمِ رؤیت کے عام ہونے سے رؤیت کی ادائیگی کیسے مطلق عن البلد ہوجائے گی؟

---

[1] سَفسَطہ: قیاس مرکب من الوھمیات والغرض منہ إفحام الخصم واسکاتہ (من الیونانیۃ) (المعجم الوسیط)

اگر اس طرزِ استدلال کو بابِ صلاۃ کی نص: أقم الصلوٰۃ لدلوك الشمس (الاسراء: ۷۸) پر منطبق کر دیا جائے تو وہ یوں بنتا ہے کہ:

"ان قوله تعالیٰ: اقم الصّلوٰة لدلوك الشمس، عام في سائر الآفاق، وأنه غير مخصوص باهل بلد دون غيرهم، وإذا كان كذالك فمن حيث وجب اعتبار دلوك اهل بلد في الصلوٰة، وجب اعتبار غيرهم ايضاً۔"

یعنی "اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ دلوک شمس، کے وقت نماز پڑھو، تمام آفاق والوں کے لیے عام ہے اور یہ حکم کسی بلد کو چھوڑ کر دوسرے بلد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ پس جب واقعہ یہ ہے تو اس پہلو سے کہ در بابِ نماز ایک اہلِ بلد کے دلوک کا اعتبار واجب ہے، دوسرے بلد کے دلوک کا اعتبار بھی واجب ہوگا۔"

سب جانتے ہیں کہ یہاں اس طریقۂ استدلال کو اپنا لیا جائے تو میقات الصلوٰۃ کا پورا کیلنڈر ہی زیر و زبر ہو جائے۔ جب یہاں ایک بلد کا دلوک شمس دوسرے بلد کے لیے کسی کے نزدیک بھی معتبر نہیں ہے تو ایک بلد کی رؤیت دوسرے بلد کے لیے کس بنیاد پر معتبر ہو جائے گی؟

آیاتِ صیام ہی میں سے ایک آیت کے فقرہ: ولتکملوا العدۃ' میں 'عدۃ' کے مراد کی تعیین کے سلسلہ میں بھی امام صاحب کا طریقۂ استدلال بعینہٖ یہی ہے۔ فرماتے ہیں:

فأوجب (الله تعالیٰ) اكمال عدة الشهر وقد ثبت برؤية اهل بلد أن العدة ثلاثون يوما فوجب على هؤلاء إكمالها لأن الله لم يخصص باكمال العدة قوما دون قوم فهو عام في جميع المخاطبين [1]

یعنی "اللہ تعالیٰ نے تعدادِ ماہ کو پورا کرنا واجب قرار دیا ہے۔ کسی بھی اہلِ بلد کی رؤیت سے یہ ثابت ہو گیا ہو کہ تعدادِ ماہ ۳۰ دن ہے تو ان سب پر اس تعداد کا پورا کرنا واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے 'اکمالِ عدہ' کو کسی ایک بلد کے لوگوں کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے، بلکہ یہ تمام مخاطبین کے لیے عام ہے۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص ۱/۲۵۹

اس استدلال کا یک سطری اختصاریہ ہے: حکم 'اکمال عدہ' عام ہے اور ایک بلد کی رویت سے تعداد ماہ ۳۰ دن ثابت ہوگئی لہٰذا دوسرے بلد کے لیے بھی اکمال عدہ ۳۰ دن کا ہوگا۔

صوموا لرؤیتہ عامٌ کا مطلب

ایک اور پہلو سے جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ امام صاحب کے اس استدلال میں پہلا مقدمہ انتہائی مبہم ہے۔ جیسا کہ اوپر واضح ہوا اخذ کردہ نتیجہ کے لحاظ سے 'صوموا لرؤیتہ' کے عام ہونے کا مطلب ہوگا: 'اعتبارِ رؤیت کا عام ہونا' جو کہ فقرہ 'صوموا لرؤیتہ' کے عام ہونے کا صحیح مفہوم نہیں ہے اور اسی لیے یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ صوموا الرؤیتہ کے عام ہونے کے حسب ذیل ۵ مطالب ہوسکتے ہیں: 'صوموا الرؤیتہ' عام ہے یعنی (۱) حکم صوم عام ہے (۲) حکم رؤیت (تحقیق رؤیت) عام ہے (۳) اعتبار رؤیت عام ہے (۴) حکم صوم بسبب تحقیق رؤیت عام ہے (۵) حکم صوم بسبب اعتبار رؤیت عام ہے۔ ان میں صرف ایک معنی صحیح و کامل ہے۔ باقی معانی یا تو ناقص ہیں یا بالکلیہ غلط ہیں۔ چنانچہ معنی ۱، ۲، ۳ اور ۵ یکسر غلط ہیں۔ صحیح و کامل معنی جو کہ مقصود ہے وہ ۴ ہے یعنی حکم صوم بسبب تحقیق رؤیت عام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ 'صوموا الرؤیتہ' کے فقرہ کا مدعائے اصلی تعلیق الصوم بالرؤیتہ کا بیان ہے یعنی یہ کہ ادائے صوم تحقیق رؤیت پر معلق ہے۔ رؤیت متحق ہوگی تو صوم واجب الادا ہوگا اور اس معنی کا اقتضاء اس کے بالکل برعکس ہے جو امام صاحب کا اخذ کردہ نتیجہ ہے۔ امام صاحب کے استدلال میں معنی ۵ اختیار کرلیا گیا ہے جو مدلولاتِ ستہ[1] میں سے صوموا لرؤیتہ کا کوئی مدلول نہیں ہے۔

تعلیق الصوم بالرؤیتہ کی حقیقت

یہ استدلال تعلیق الصوم بالرؤیتہ کی حقیقت کے بھی خلاف ہے جو کہ اس حدیث کا

[1] مدلولات ستہ یعنی دلالۃ عبارۃ النص، دلالۃ اشارۃ النص، دلالۃ اقتضاء النص، دلالۃ تنبیہ النص (دلالۃ النص) دلالۃ خطاب النص (مفہوم مخالف) دلالۃ علۃ النص (دلالۃ علت المنصوصۃ جو کہ حقیقتاً قیاس ہی ہے)

مدعا ہے۔ صوم و رؤیت کے مابین جو تعلیقی رشتہ پایا جاتا ہے وہ حکم اور علت کا رشتہ نہیں ہے کہ حکمِ صوم کا ثبوت رؤیت پر معلق ہو۔ یہ رشتہ حکم و شرط[1] کا بھی نہیں ہے کہ ادائے صوم کی صحت رؤیت پر منحصر ہو۔ فی الواقع یہ تعلیقی ربط حکم و سبب[2] کا ہے یعنی یہ کہ صوم کی نفس ادائیگی رؤیت سے وابستہ ہے گویا یہ تعلیق الحکم بالسبب ہے۔ اسی لیے اس حدیثِ رؤیت سے کوئی ایسا معنی اخذ کرنا درست نہیں ہوگا۔ جو صوم و رؤیت کے اس سببی تعلیق کے مغایر ہو۔ پس جس طرح حکم صیام عام ہے اسی طرح تعلیق رؤیت بھی عام ہوگی۔ (باقی آئندہ)

۱؎ رؤیت حکمِ صوم کی شرط نہیں ہے کیونکہ شرط نہ تو مفضی إلی الحکم ہوتا ہے اور نہ مقتضی إلی الحکم، جبکہ 'رؤیت' کی حیثیت مفضی الی الحکم کی ہے۔

۲؎ رؤیت حکمِ صوم کا سبب اس لیے ہے کہ یہ مفضی إلی حکم الصوم ہے اور افضاء 'سبب' کا خاصہ ہے۔

مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک اہم تصنیف

اسلام میں خدمت خلق کا تصور

خدمت خلق کا صحیح تصور۔ غلط تصورات کی تردید۔ خدمت خلق کا اجر و ثواب۔ خدمت کے مستحقین۔ وقتی خدمات۔ رفاہی خدمات۔ خدمت کے لیے انفرادی و اجتماعی جدوجہد۔ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں۔ مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔ صفحات: ۱۷۶ قیمت: ۳۰ روپیے

وقت کے اہم موضوع پر اس پہلی مستند کتاب کا انگریزی ترجمہ

THE CONCEPT OF SOCIAL SERVICE IN ISLAM

کے عنوان سے شائع ہوچکا ہے

صفحات: ۱۶۵ ——— قیمت: ۵۰ روپیے

ملنے کا پتہ: مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ