

اہم ایسے سال اول کے طالب کے لیے انمول تحفہ

Maktaba Tul Ishaat.com

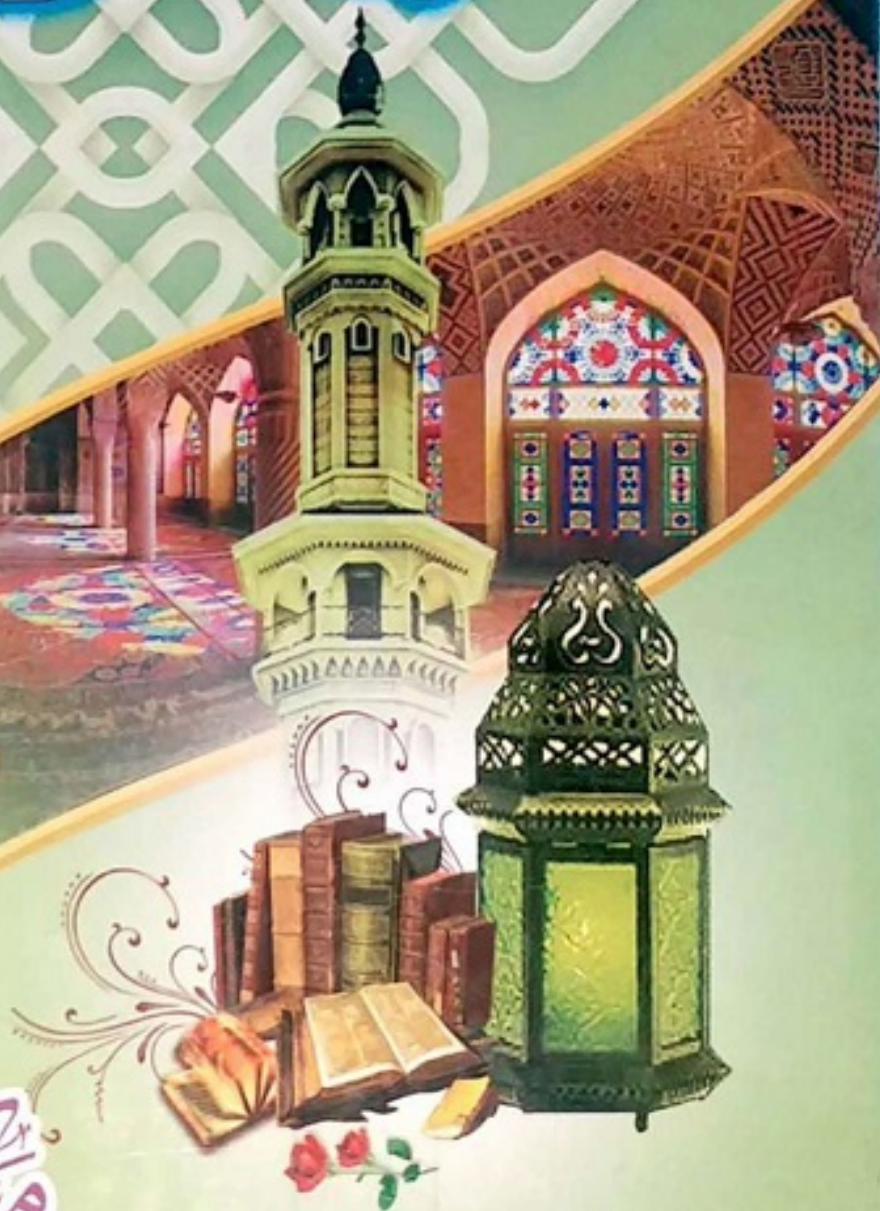
شرح توحید و توحید

شیخ الحدیث مولانا قاضی

عبدالرزاق بھٹراوی حاروی غفرلہ

متمم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ امیر احمد رضا





تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاؤن لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

منطق	خطبات	تفاسیر
معانی	سیرت	احادیث
تصوف	تاریخ	فقہ
تقابل ادیان	صرف	سوانح حیات
تجوید	نحو	درس نظامی
نعت	فلسفہ	لغت
تراجم	حکمت	فتاوی
تبلیغ و دعوت	بلاغت	اصلاحی
تمام فنون	مناظرے	آڈیو درس

جملہ حقوق بحق مؤلف و ناشر محفوظ ہیں

- نام کتاب: شرح توضیح و تلویح (اردو)
- مؤلف: محقق العصر شیخ الحدیث علامہ عبدالرزاق بھترالوی، عطاروی
- باہتمام: حافظ محمد اسحاق ہزاروی
- کمپوزر: مولانا محمد رمضان عسکری اوکاڑوی
- سال طباعت: 2015
- صفحات: 450

ناشر:

مکتبہ امام احمد رضا

کری روڈ، شکرپال راولپنڈی..... پاکستان

E.mail: Mehrul.uloom@yahoo.comm

website: www.jamiajamati.com

Ph: 051-4930314, 0321-5098812

فهرست

الرقم	محتويات	الرقم	محتويات
254	فصل في حكم الخاص	5	مقدمه التلويح وشرح الشرح
279	فصل في حكم العام	5	بسملة وحمدلة (التوضيح)
280	فصل في حكم لعام	19	سبب التأليف
304	فصل قصر العام على بعض ما تناوله	69	التعريف الحقيقي والاسمي
353	فصل في الفاظ العام	71	لشرط التعريف الطرد والعكس
374	منها الجمع المعروف باللام	79	تعريف علم الفقه
391	منها المفرد المحلى باللام	93	تعريف الحكم
392	منها النكرة في موضع النفي	144	اصول الفقه
397	منها النكرة الموصوفة بصفة عامة	152	موضوع علم اصول الفقه
405	القاعدة النكرة اذا اعيدت نكرة	162	القسم الاول من الكتاب في الادلة الشرعية
413	منها اى	212	الركن الاول في الكتاب
421	منها من	212	تعريف القرآن
426	منها ما	232	الباب الاول في البابين في افادة الكتاب المعنى
427	منها كل وجميع	237	الباب الثانى في افادة الكتاب الحكم الشرعى
440	مسئلة حكاية الفعل لا نغم	241	تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى اربع تقسيمات
443	مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سوال او حادثة	245	التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى

.....﴿سبب تالیف﴾.....

بسم الله الرحمن الرحيم

• توضیح و تلوّح کی اردو میں اس انداز پر وضاحت کی گئی ہے کہ کتاب کا مطلب سمجھ آ جائے۔ اگرچہ راقم اردو حواشی کا قائل نہیں لیکن طلباء کرام کی توجہ اردو حواشی کی طرف زیادہ ہو گئی۔ اس لئے کبھی کبھی اردو میں کسی کتاب کا خلاصہ وغیرہ لکھنا مذکورہ بالا عذر پر محمول کیا جائے کہ طلباء کو اغیار کے خلاصہ جات کی طرف رجوع نہ کرنا پڑے۔

اصل میں وجہ تالیف یہ ہے کہ راقم نے پہلے توضیح و تلوّح کا خلاصہ امتحانات میں متوقع سوالات کو مد نظر رکھتے ہوئے ترتیب دیا تھا لیکن برادر مکرم حضرت مولانا محمد عبدالرشید قریشی صاحب مدرس جامعہ رضویہ ضیاء العلوم نے فرمایا کہ پہلا خلاصہ بہت مختصر ہے، اس طرح ترتیب دو کہ امتحانی کورس والے حصہ کی ایسے وضاحت ہو جائے کہ نفس کتاب حل ہو جائے۔ پہلے تو راقم نے آپ کی رائے سمجھی بوجہ ضعف و علالت اس طرف توجہ نہ دے سکا۔

جب دوسری اور تیسری مرتبہ آپ نے ارشاد فرمایا تو سمجھ آیا کہ یہ صرف رائے نہیں بلکہ حکم ہے۔ آپ کے امر کو "قول الحکیم لا یخلو عن الحکمة" پر محمول کرتے ہوئے آپ کے ارشاد پر اردو وضاحت کر دی، امید ہے کہ نفس کتاب کو سمجھنا آسان ہوگا۔

حافظ قاضی عبدالرزاق بھٹرالوی طاروی

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعننا الشاء اليه ثانيا

اللہ کے نام سے ابتداء ہے جو نہایت مہربان اور رحم کرنے والا ہے دراصل حالیکہ حمد کرتے ہوئے اللہ کیلئے اول اور ثانی اور ثناء کی باگ ڈوری اسی کی طرف پھیرتے ہوئے۔

قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء ای بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما.

بسم اللہ کی باء جار کے متعلق بہ کی مستتر ضمیر سے ”حامدا“ حال واقع ہو رہا ہے۔ اگرچہ ظرف مستقر کے متعلق بہ میں آٹھ احتمال ہیں کہ تعلق فعل سے ہو یا اسم سے، پھر ہر ایک میں دو دو احتمال ہیں کہ وہ فعل یا اسم خاص ہو گا یا عام، پھر ہر ایک میں دو دو احتمال ہیں کہ وہ اول میں ہو گا یا آخر میں۔ لیکن علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ایک ہی شق کو بیان کیا ہے کہ فعل مقدر ہو اور آخر میں ہو، اور اس کی ضمیر سے ”حامدا“ کو حال بنایا جائے۔ تقدیر عبارت کی یہ ہے۔

”بسم الله الرحمن الرحيم ابتدئ حامدا الخ“ ابتدئ واحد متکلم مضارع کی مقدر ضمیر ”انا“ سے حال ہے۔ علامہ تفتازانی معروف اسلوب سے ہنسی کی وجہ بیان کرتے ہیں: مصنف نے حال والا طریقہ اختیار کیا ہے حالانکہ عام

میر سید شریف فرماتے ہیں: بعض نسخوں میں ہے ”تو کلت علی اللہ حامدا“ اس صورت میں ”تو کلت“ کی ضمیر بارز واحد متکلم سے ”حامدا“ حال ہے اور اکثر نسخوں میں وہی عبارت جو نقل کی گئی ہے۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ جار مجرور ”بسم اللہ“ کا تعلق مضارع سے ہو تو مضارع کی ضمیر واحد متکلم کی مستتر ضمیر سے ”حامدا“ حال ہوگا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا تعلق ماضی کے واحد متکلم کے صیغہ ”استعنت، ابتدئ“ وغیرہ سے ہو اس صورت میں بارز ضمیر متکلم سے حال ہوگا۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ حال ہو ”الرحیم“ سے اور ذوالحال مفعول محذوف ہو، تقدیر عبارت کی یہ ہو ”الرحیم ایائی“ رحمت سے مراد اخروی رحمت ہے۔ اور رحیم صیغہ صفت مشبہ کا ہے اس کا اعتماد ہے اپنے موصوف ”کلمہ اللہ“ پر، اس لئے وہ عامل ہے۔

چوتھا احتمال: کہ مفعول ہو ”کائن“ محذوف کا جو ”حامدا للہ“ میں مقدر ہے، یہ ”جاء بالرحمة“ کے معنی میں ہوگا۔

مصنفین کے نزدیک متعارف طریقہ یا تو جملہ اسمیہ کا ذکر کرنا ہے ”الحمد لله“ یا جملہ فعلیہ کا ذکر کرنا ہے ”الحمد لله“۔

اس جدول کی دو وجہ ہیں : (۱) حمد اور تسمیہ میں برابری ثابت کرنا ہے۔ (۲) حمد اور تسمیہ میں رعایت تناسب کا لحاظ کیا گیا ہے۔ اس رعایت تناسب اور تسویہ کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

فقد ورد فی الحدیث ”کل امری بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فهو ابر، و کل امری بال لم یبدأ فیہ بالحمد لله فهو اجدم“ فحاول ان يجعل الحمد قیدا حالا عنه کما وقعت التسمیة کذلک الا انه قدم التسمیة لأن النصین متعارضان ظاهرا اذا الابتداء بأحد الامرین یفوت الابتداء بالآخر وقد امکن الجمع بان یقدم احدهما علی الآخر فوقع الابتداء به حقیقة وبالآخر بالاضافة الی ما سواه فعمل بالکتاب الوارد بتقدیم التسمیة والاجماع المنعقد علیه، وترك العاطف لتلا یشعر بالتبعية فیخل بالتسویة.

بیان تسویہ : تسمیہ اور تحمید میں ارشاد مصطفویٰ ایک جیسا ہے، تسمیہ کے متعلق ارشاد ہے۔ ہر ذی شان کام جس کا ابتداء بسم اللہ سے نہ کی جائے وہ بے برکت ہے، اور یہی حکم تحمید کے بارے میں بھی۔

ایتر اور اجزم کا ایک ہی مطلب ہے۔ ایتر کا معنی دم کٹنا ہونا، اجزم کا مطلب جذام کی مرض میں مبتلا ہونا، مطلب دونوں کا بے برکت ہونا اور ناقص ہونا ہے۔

میر سید شریف رحمہ اللہ حمد کے متعلق بیان کرتے ہیں : حمد کا لغوی معنی ہے ستودن (تعریف کرنا) بعض حضرات نے حمد کی یہ تعریف بیان کی ہے ”الحمد هو الشناء باللسان علی قصد التعظیم سواء تعلق بنعمة أو بغيرها“ (حمد وہ شناء ہے جو زبان سے تعظیم سے ہو برابر ہے اس کا تعلق نعمت سے ہو یا نہ ہو) لسان کی قید سے ”ارکان وجنان“ سے کی جانے والی شناء خارج ہوگئی۔

”قصد تعظیم“ کی قید سے وہ شناء خارج ہوگئی جو انسان سے بغیر ارادہ کے اتفاقی طور پر صادر ہو۔

”سواء تعلق بنعمة أو بغيرها“ کی تعیم سے ہر وہ تعریف حمد میں داخل ہوگئی جو زبان سے ہو خواہ نعمت حاصل ہو یا نہ ہو، اسی طرح عام ہے کہ جمیل ہو یا قبیح ہو۔ جس طرح کوئی شخص ظالم کی تعریف کرے اس کے فتنہ کے خوف سے، اسی طرح اور اس میں تعیم ہے کہ جس کی تعریف کی جارہی ہے اس کا وصف اختیاری ہو یا غیر اختیاری ہو۔

بعض حضرات نے حمد میں ”علی الجمیل الاختیاری“ کی قید لگائی ہے اس سے جمیل غیر اختیاری خارج ہوگا، جس طرح کوئی شخص کسی کی صورت کی تعریف کرے، صورت کا حسن انسان کے اختیار میں نہیں۔

رعایت مناسبت: ”حامدا“ کو حال بنایا گیا ہے۔ جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جس طرح تسمیہ سے مصنف اپنی کتاب کی ابتداء کی ہے اسی طرح حمد کو بھی ابتداء کی قید بنایا گیا ہے، یعنی حمد سے بھی ابتداء کی ہے۔

رعایت تناسب پر دلالت ایک سوال مقدر کا جواب بھی کر رہا ہے۔

سوال مقدر: تسمیہ اور تحمید دونوں کے متعلق ابتداء کا ذکر ہے، ان دونوں میں تعارض پایا گیا ہے، کیونکہ ایک سے ابتداء ہو تو دوسرے سے ابتداء نہیں ہوگی؟

جواب: تسمیہ میں ابتداء حقیقی پائی گئی ہے، ابتداء حقیقی یہ ہے جو سب سے پہلے ہو، اور تحمید میں ابتداء اضافی پائی گئی ہے، ابتداء اضافی اسے کہا جاتا ہے جو بعض سے پہلے ہو۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے ابتداء بنسبت کل کے حقیقی ہے اور بنسبت بعض کے اضافی ہے، اس طرح دونوں احادیث پر عمل پایا گیا ہے۔

سوال: تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد لی گئی اور تحمید میں ابتداء اضافی، اس کا عکس کیوں نہیں کیا گیا؟

جواب: اس میں کتاب اللہ کی تابعداری کی گئی ہے کیونکہ قرآن پاک میں ابتداء ”بسم اللہ“ سے ہے پھر الحمد للہ ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ کہ اس پر اجماع بھی منعقد ہے کہ تسمیہ میں ابتداء حقیقی اور تحمید میں اضافی لی جائے۔

وترک العاطف لئلا يشعر بالتعبية فيخل بالتسوية.

ترک عطف کی وجہ: تسمیہ اور حمد کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا کیونکہ معطوف تابع ہوتا ہے معطوف علیہ کے۔

بیضاوی رحمہ اللہ نے حمد کی تعریف یہ کی ہے ”الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من النعمة او غيرها“ اگرچہ بیضاوی نے ”باللسان“ کی قید نہیں لگائی لیکن ”ثناء“ میں زبان کی تعریف ہی معتبر ہے۔ بلکہ جن حضرات نے الثناء کے بعد باللسان ذکر کیا ان کو قاعدہ تجرید استعمال کرنا پڑا۔

مدح کی تعریف: واما المدح فهو الثناء على الجميل، مدح وہ تعریف ہے جو جمیل کی کی جائے، اس میں اختیاری کی قید نہیں۔ اس لئے جمیل اختیاری یا غیر اختیاری دونوں کی تعریف کو مدح شامل ہے۔ اسی طرح مدح میں ”على قصد التعظيم“ کی قید بھی نہیں۔ حمد اور مدح میں عموم و خصوص مطلق ہے۔

شکر کی تعریف: واما الشكر فهو في العرف تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان أو بالجنان أو بالأركان.

شکر یہ ہے کہ منعم کی تعریف تعظیم کے ارادہ سے کی جائے اس لئے کہ وہ منعم ہے، یعنی منعم کی تعریف اس کے انعام پر کی

ہم نے تسمیہ اور تحمید میں تسویہ ثابت کی ہے، اگر حرف عطف ذکر کیا جاتا تو وہم ہوتا کہ حمد تابع ہے تسمیہ کے، اس طرح مقصد میں خلل واقع ہوتا۔

”حامدا“ کیا یقول کے فاعل سے حال واقع ہو سکتا ہے۔ جو بعد میں آرہا ہے ”یقول لما وفقنی اللہ“ اس کا جواب علامہ تقی زانی نے دیا۔

ولا یجوز ان یکون حامدا حالا من فاعل یقول لأن قوله ”وبعد فان العبد الخ“ علی ما فی نسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما علی النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه.

مصنف کے نزدیک توضیح کا جو نسخہ معتبر ہے جس میں یہ ذکر ہے ”وبعد فان العبد“۔ (تسمیہ اور حمد و صلوٰۃ کے بعد بندہ یہ کہتا ہے) وہ نسخہ تو ”یقول“ کے فاعل سے حال بنانے سے پھیر رہا ہے، لیکن قدیم نسخے جن میں یہ الفاظ ذکر نہیں ان کے مطابق ”حامدا“ کو بعد میں آنے والے یقول کے فاعل سے حال بنانا صحیح ہے۔

”اولا وثانیا“ کی وضاحت علامہ تقی زانی بیان فرماتے ہیں:

”و اما تفصیل الحمد بقوله اول و ثانیا فی حتمل وجوها“

حمد کی تفصیل ماتن کے قول ”اولا وثانیا“ میں وجوہ کا احتمال پایا گیا ہے۔

۱۔ الاول ان الحمد یکون علی النعمة و غیرها فالله تعالیٰ یتحق الحمد اولاً لکمال ذاته وعظمة صفاته وثانیا لجمیل نعمائه وجزیل آلائه التي من جملتها التوفیق لتالیف هذا الكتاب.

جائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے ہو یا ارکان (اعضاء) سے ہو۔

اولا وثانیا کے متعلق میر سید شریف فرماتے ہیں: چونکہ میر سید شریف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ ایک نسخے میں ہے ”تو کلت علی اللہ حامدا“ اس کے مطابق آپ فرماتے ہیں کہ ”اولا وثانیا“ کا تعلق تینوں فعلوں سے علی سبیل التنازع ہے تینوں فعلوں سے مراد ”توکل، تعالیٰ اور حمد“ ہیں۔

”اولا وثانیا“ ظرف زمان ہیں، یعنی فی اول الزمان و آخره، علاوہ اس کے ثانی بمعنی متاخر کے بھی آتا ہے۔ جیسے نحوی حضرات کا قول ہے ”التابع کل ثان معرب باعراب سابقہ“ تابع اسے کہا جاتا ہے جو متبوع سے متاخر ہو اور پہلے والا اس پر اعراب ہو، اور وجہ اعراب ایک ہو۔

ان وجوہ میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ حمد بھی نعمت کے حصول پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر نعمت کے۔ اللہ تعالیٰ کا کمال ذات اور عظمت صفات کی وجہ سے مستحق حمد ہونا اولاً ہے۔ اور اس کا اپنی جمیل نعمتوں اور عظیم نعمتوں کی وجہ سے مستحق حمد ہونا ثانیاً ہے۔ ان نعمتوں میں سے ہی اس کتاب کی تالیف کی توفیق بھی ہے۔

۲۔ الثانی ان نعمة الله على كثرتها ترجع الى الابداء والبقاء اولا وابداء وبقاء ثانيا، فيحمده على القسمين تاسيسا بالسور المفتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الابداء وفي الكهف الى البقاء اولا وفي السباء الى الابداء وفي الملائكة الى البقاء ثانيا.

دوسری وجہ ”اولا وثانيا“ کہنے کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کثیر ہیں، تمام نعمتیں ابداع و بقاء کی طرف لوٹی ہیں بعض میں ابداع و بقاء اولاً ہے، اور بعض میں ثانیاً ہے۔ رب تعالیٰ نے اپنی حمد کی سورتوں کے شروع میں ان دو قسموں پر بنیاد رکھی ہے۔ سورۃ فاتحہ میں تمام نعمتوں کا ذکر فرمایا ”الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم“ (سب تعریفیں اللہ کے لئے جو سب جہانوں کا مالک ہے اور مہربان، رحم کرنے والا ہے) اس میں تمام نعمتوں کا ذکر ہے۔ سورۃ انعام کی ابتداء میں ابداع کا ذکر ہے ”الحمد لله الذي خلق السماوات والارض وجعل الظلمات والنور“ (سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے پیدا کئے آسمان اور زمین اور بنایا تاریکیوں اور نور کو) اس میں

اول و آخر کی وجہ: (۱) نینوں یعنی توکل و حمد و تعالیٰ یا صرف حمد نسخہ مشہورہ کے مطابق ثابت ہیں عمر کے اول زمانہ میں بھی اور آخر زمانہ میں بھی۔

(۲) تصنیف کے اول وقت اور آخر وقت میں۔

(۳) اول زمانہ خلق میں اور آخر زمانہ خلق میں، اول زمانہ خلق یوم میثاق ہے جو ارواح کی تخلیق کا دن ہے اور آخر زمانہ

خلق سے مراد تخلیق اجساد کا زمانہ ہے یا حشر اجساد کا زمانہ ہے، البتہ مراد اول زمان اور آخر زمان سے دوام ہے۔

تسمیہ: جن نسخوں میں کلمہ ”تعالیٰ“ بھی ہے ان کے مطابق ”تعالیٰ“ کی ضمیر سے ”اولا وثانيا“ کو حال بنانا صحیح نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفیہ ہیں۔ اسے ثانی کہنا درست نہیں کیونکہ اس میں شرک و تشبیہ کا بھی وہم ہے رب تعالیٰ اس سے

پاک ہے۔

اولا ثانيا پر نصب تمیز کے طور پر بھی آسکتی ہے ”حمد“ اور ”اللہ“ کے درمیان جو نسبت ہے اس سے تمیز واقع ہوگی۔ یعنی اللہ

ایجاد و تخلیق کا ذکر ہے۔ اور سورۃ کہف میں اولا ابقاء کا ذکر ہے ”الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا“ (سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے نازل کی اپنے بندے پر کتاب اور نہیں رکھی اس میں ذرا بھی کجی (ٹیزھ)۔ اس میں شریعت مصطفوی کی ابقاء اولی کا ذکر ہے۔

اور سورۃ سباء میں ایجاد و ثانیہ کا ذکر ہے ”الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض“ (سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس کی ملکیت میں ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے) سورۃ انعام میں آسمانوں اور زمین کی تخلیق کا ذکر ہے اور سورۃ سباء میں ”ما في السموات وما في الارض“ کا ذکر ہے یہ ایجاد و ثانیہ ہے۔ اور سورۃ ملامکہ (سورۃ فاطر کا دوسرا نام سورۃ ملامکہ ہے) میں ابقاء و ثانیہ کا ذکر ہے ”الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء“ (سب تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو پیدا کرنے والا ہے آسمانوں اور زمین کو، بنانے والا ہے فرشتوں کو پیغام دینے والا جو دو دو، تین تین، چار چار پروں والے ہیں وہ زیادہ کرتا ہے پیدائش میں جو چاہے) اس سورۃ میں فرشتوں کے پیغام پہچانے کا ذکر ابقاء و ثانیہ ہے۔

تیسری وجہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اولا و ثانیہ کی بیان فرمائی۔

الثالث الملاحظة لقوله تعالى ”وله الحمد في الاولى والاخرة“ على معنى انه يستحق بالحمد

تعالیٰ کے لئے حمد ہے از روئے ذات اور صفات کے۔ (اول سے مراد ذات اور آخر سے مراد صفات ہیں)

یا اول سے مراد صفات ذات ”حیات، علم اور قدرت وغیرہ ہیں“ اور ثانی سے صفات افعال یعنی ایجاد، اکمال، انعام اور اکرام وغیرہ ہیں، یا اول سے مراد ایجاد اور ثانی سے مراد ابقاء ہے۔

یا اول سے مراد باعتبار دنیا کے اور ثانی سے مراد باعتبار آخرت کے اس کے انعامات و محامد ہیں۔

لفظ اول کے متعلق بحث: میر سید شریف رحمہ اللہ فرماتے ہیں انوار التنزیل فی اسرار التنزیل میں علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے ”اول“ افعّل کے وزن پر ہے۔ لیکن اس کا کوئی فعل نہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اصل میں اودل ہے جس کا مادہ ”وأل“ (مثال واوی اور مہموز العین) ہے، پھر ہمزہ کو خلاف قیاس واؤ سے بدل دیا گیا۔ واؤ کو واؤ میں ادغام کیا تو ”اول“ ہو گیا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ ”آل یول اولاً“ سے لیا ہوا ہے (یعنی مہموز الفاء اور جوف واوی)۔

ولعن ان الشاء الیہ ثانیاً .

اور تعریف کی باگ ڈوری اس کی طرف دوبارہ پھرتے ہوئے۔

فی الدنیا علی ما یعرف بالحبۃ من کمالہ ویصل الی العباد من نوالہ وفی الآخرة علی ما یشاہد من کبریائہ ویعاین من نعمائہ الی لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر والیہ الاشارة بقولہ ”وآخر دعواہم ان الحمد لله رب العالمین“

تیسری وجہ اولاً و ثانیاً، کہنے کی یہ ہے کہ رب تعالیٰ کے اس ارشاد کا لحاظ کیا گیا ہے ”ولہ الحمد فی الاولی والآخرۃ“ اسی کے لئے حمد ہے اول اور آخر۔ مطلب یہ ہے کہ وہی مستحق حمد ہے دنیا میں جو اپنے کمال کی دلیل سے پہچان کراتا ہے اور بندوں تک اس کی عطاء پہنچتی ہے اس کے کمال و عطاء کو دیکھ کر بندے اس کی حمد کرتے ہیں۔

اور آخرت میں جب بندے اس کی کبریائی کا مشاہدہ کریں گے اور اس کی ان نعمتوں کا معائنہ کریں گے جو کسی بشر کی آنکھ نے وہ دیکھی نہیں ہوں گی اور کسی کان نے وہ سنی نہیں ہوں گی اور کسی دل میں وہ کھنکی (واقع) نہیں ہوں گی تو وہ اس کی حمد بیان کریں گے، جیسے رب تعالیٰ نے فرمایا ”وآخر دعواہم ان الحمد لله رب العالمین“ اور آخرت میں ان کا بول یہ ہوگا کہ سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لئے ہیں۔

فان قلت فقد وقع التعرض للحمد علی الکبریاء والالاء فی داری الفناء والبقاء فما معنی ولعن ان الشاء الیہ ثانیاً ای صارفا عطفاً علی حامداً .

اعتراض: جب مصنف نے یہ ذکر کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی اور اس کی نعمتوں پر دار فناء یعنی دنیا میں اور دار بقاء یعنی آخرت میں اسی کیلئے حمد ہے تو پھر یہ کہنے کی کیا مطلب ہے تعریف کی باگ ڈوری اس کی طرف پھرتے ہوئے؟

”ثانیاً“ کا معنی ہے ”صارفا“ (پھیرنا)، اس کا عطف ”حامداً“ پر۔

جواب: قلت معناه قصد تعظیمہ ونیۃ التقرب الیہ فی کل ما یصلح لذلك من الأقوال والأفعال

میرسید شریف رحمہ اللہ فرماتے: ”ولعن ان الشاء الیہ ثانیاً“ کا عطف ہے ”حامداً“ پر، الحمد ب کتاب میں ذکر ہے ”عن ان“ کا معنی باگ، لگام جو سوار اپنے ہاتھ میں پکڑتا ہے۔ ”الشاء“ اچھی بات، تعریف کرنا۔ ”ثانیاً“ میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا معنی ہو تعریف کرنا، اس معنی میں عدم انصراف پایا جاتا ہے دوسرا معنی ہے اس کا پھیرنا، اس طرح یہ تضاد کے قبیلے سے ہو گیا اس کے معنی میں انصراف اور عدم انصراف دونوں پائے گئے ہیں۔

وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الأخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الشاء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بأنه المستحق للثناء وحده.

اس کا جواب یہ ہے کہ ارادۂ کیا گیا ہے رب تعالیٰ کی تعظیم کا اور اس کی طرف تقرب کی نیت کا ہر اس چیز میں جس میں بھی تعظیم کرنے کی صلاحیت پائی جائے خواہ اقوال کے ذریعے تعظیم پائی جائے یا افعال کے ذریعے یا مال خرچ کے ذریعے تعظیم پائی جائے، اسی سے عبادات کی مختلف قسموں کی طرف اشارہ بھی مل گیا۔

نعمت مستوجب شکر ہے، شکر خواہ زبان سے کیا جائے یا دل سے یا جوارح (ظاہری اعضاء) سے، اسی سے یہ اشارہ بھی مل گیا کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے اور حاصل کرنے میں کامل توجہ رب تعالیٰ کی طرف ہو اسی کی ثناء کی جائے کیونکہ حقیقی طور پر مستحق ثناء وہی ہے، اور بندوں کو وسیلہ اور ذریعہ سمجھے، کہ ان کے ذریعے نعمتوں کا حصول رب تعالیٰ کی توفیق سے ہے جو اس نے بندوں پر مہربانی کی ہے۔

فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية. (التلويح)

اعتراض: ”حامدا“ وغیرہ کو حال بنانا کیسے صحیح ہے جبکہ حال کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عامل کے مقارن ہو حالانکہ احوال

پہلا معنی ابلغ ہے اس لئے کہ رب تعالیٰ کی طرف ثناء کا متوجہ ہونے کے دوام پر اسکی دلالت پائی گئی ہے بخلاف ثانی معنی کے اس میں میں انصراف ہے دوام نہیں۔

الثناء پر الف لام عہد خارجی ہو تو اشارة خاص کی طرف ہوگا، وہ ہے حمد۔ یا الف لام جنسی ہو تو لازم ہوگا کہ اللہ کے غیر کی ثناء حقیقی معنی کے لحاظ پر نہیں، البتہ مجازی طور پر ہے، اس لئے کہ سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کی طرف ہی لوٹی ہیں۔ ”عنان“ اور ”علی الفضل“ دونوں جگہ (جار مجرور) کو عامل سے مقدم ذکر کیا ہے رعایۂ صحیح کیلئے۔ اور ممکن ہے کہ قصر کا ارادہ کیا گیا ہو کہ ”عنان الثناء“ ہی مراد ہے ”عنان الذم“ مراد نہیں۔

عنان الثناء میں دو احتمال ہیں: (۱) استعارہ مصرحہ پایا گیا ہو، عنان الثناء سے مراد ارادہ ثناء ہو جس طرح لگام کے ذریعے گھوڑے کو جس طرف بندہ پھیرنا چاہے اس طرف پھیر دیتا ہے۔

و علی الفضل رسلہ وآلہ مصلیا و فی حلبة الصلوات مجلیا و مصلیا۔
اور اللہ کے رسولوں میں سے افضل پر اور آپ کی آل پر درود (رحمت) بھیجتے ہوئے، اور صلوات کے میدان میں آپ پر درود پاک پڑھنے میں سبقت لیتے ہوئے یا دوسرے درجہ پر آتے ہوئے میں اپنی کتاب کی ابتداء کر رہا ہوں۔

مذکورہ یعنی ”حامدا“ وغیرہ ابتداء بالتسمیہ کے مقارن نہیں؟

لیس الباء صلة لا ابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الأخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة. (التلویح)

جواب: بسم اللہ میں باء اَبْتَدِی کے متعلق نہیں بلکہ ظرف حال ہے بلکہ معنی یہ ہے ”متبرک کا باسم اللہ ابتدئ الكتاب“ ابتداء عرفی میں تعیم ہے یہ تصنیف کو شروع کرنے کے وقت سے مقصودی اباحت کے شروع کرنے تک ابتداء ہی کہلاتی ہے اس لحاظ پر تسمیہ اور حمد اور صلوة سے تبرک حاصل کرنے میں مقارنت پائی گئی ہے۔

فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. (التلویح)

اعتراض: اس تیسری وجہ پر ہوگا ”حامدا ثانيا“ بمعنی ہوگا ”ناویا للحمد وعازما عليه“ حمد کی نیت کرتے ہوئے اور اس پر عزم کرتے ہوئے، اس صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں؟

قلت يجعل من قبيل المحذوف ای و حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع. (التلویح)

اسی طرح ثناء کا ارادہ کے ذریعے جسے مدوح کی طرف بندہ چاہے اسی کی طرف ثناء کو پھیر دیتا ہے۔

(۲) استعارہ مکنیہ ہو، ثناء کو تشبیہ دی گئی ہو فرس سے، کیونکہ دونوں ہی مقصد کا ذریعہ ہیں یہی وجہ شبہ ہے۔ ذکر مشبہ کا انتقال اور نسبت مشبہ بہ کے خواص کی طرف ہے ”عنان“ اس پر دلیل اور قرینہ ہے ”عنان“ کا ذکر تخیل اور ثناء کا ذکر ترشح ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں:

و علی الفضل رسلہ محمد وآلہ، جار مجرور متعلق ہے اسم فاعل یعنی ”مصلیا“ سے جار مجرور کو مقدم ذکر کیا گیا ہے جمع کیلئے، قصر کیلئے نہیں۔ کیونکہ صرف نبی کریم ﷺ میں صلوة کا منحصر ہونا باقی انبیاء کیلئے صلوة کا نہ پایا جانا درست

جواب: اس صورت میں اسے محذوف کے قیلے سے بنایا جائے گا، حاصل عبارت یہ ہوگی ”حامدا ثانیاً بمعنی عازما علیہ“ تو اب حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

قوله وعلى افضل رسله مصليا: لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة في دار الاسلام وذلك بتوسط النبي ﷺ صار الدعاء له تلو الشاء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة. (التلويح)

بندے کو حاصل ہونے والی نعمتوں میں بڑی نعمت دین اسلام ہے اسی کے ذریعے انسان دارالسلام (جنت) میں دائمی نعمتوں کو حاصل کرنے تک پہنچتا ہے، یہ سب کچھ نبی کریم ﷺ کے وسیلہ سے حاصل ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی ثناء کے بعد نبی کریم ﷺ کے لئے دعاء کا ذکر کیا، یعنی حمد کے بعد صلوة کا ذکر کیا۔

وفى ترك التصريح باسم النبي ﷺ على ما فى النسخة المقررة، تنويه بشانه وتنبیه على ان كونه افضل الرسل ﷺ امر جلی لا ینخفى على احد. (التلويح)

نبی کریم ﷺ کا اسم گرامی معتبر نسخہ میں نہیں ذکر کیا گیا، (اگرچہ بعض نسخوں میں اسم گرامی ذکر کیا گیا ہے) اسم گرامی نہ ذکر کرنے کی وجہ آپ کی بلندی شان کا لحاظ کیا گیا ہے۔ ”تنویہ بشانہ“ (شان بلند کرنا)۔

نہیں۔ بیہقی نے تاج المصادر میں ”افضل“ کا معنی بیان کیا ہے۔ ”افرزون آمدن وغلبہ کردن“ بلند ہونا اور غالب آنا پہلے معنی کے لحاظ پر مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو تمام رسولوں پر کمالات انسانیہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اور اصل کمالات کے ثبوت کے لحاظ پر سب اولیاء اور علماء صالحین پر آپ کو زیادہ فضیلت حاصل ہے۔

دوسرے معنی کے لحاظ پر مطلب یہ ہے کہ آپ کو زیادتی فضیلت پر غلبہ حاصل ہے جبکہ باقیوں کو فضیلت فی الجملہ حاصل ہے جیسے علماء کو فی الجملہ فضیلت حاصل ہے اور ان سے کم درجہ کو اصل کمالات حاصل ہیں۔

نبی کریم ﷺ کو افضلیت مطلقہ حاصل ہے: صورت اور سیرت کے لحاظ پر آپ کو جمیع محاسن حاصل ہیں۔ اسی لئے علامہ بوصیری رحمہ اللہ نے فرمایا: فاق النبیین فی خلق وخلق ولم یدانوه فی علم ولا کرم

آپ کو سب نبیوں پر صورت اور سیرت میں فوقیت حاصل ہے۔ وہ آپ کے قریب نہیں ہیں علم میں اور نہ کرم میں۔

نبی کریم ﷺ کی افضلیت پر دلیل: ارشاد باری تعالیٰ ”کنتم خیرامة اخرجت للناس“ امت کی خیریت و افضلیت دلیل ہے ان کے نبی کی خیریت و افضلیت پر۔

اور اس پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم ﷺ کا افضل الرسل ہونا بہت واضح ہے کسی پر مخفی نہیں۔

والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت للمضمار والمجلى هو السابق من الراس السباق والمصلى هو الذى يعلوه لان راسه عند صلوه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها أو اشار بالمجلى الى الصلوة على النبي ﷺ وبالمصلى الى الصلوة على الال لانها انما تكون ضمنا وتبعا. (التلويح)

”الحلبة“ (بسكون اللام) گھوڑے جن کو دوڑنے کے لئے ہر طرف سے جمع کیا جائے، پھر مجازی طور پر اس کا معنی لیا جاتا ہے گھوڑ دوڑ کا میدان۔ ”مجلسی“ اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو مقابلہ میں دوسرے گھوڑوں پر سبقت لے جائے۔ ”مصلی“ اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو اس کے پیچھے دوسرے مرتبہ پر ہو، گویا کہ دوسرے نمبر پر آنے والے کا سر پہلے نمبر پر آنے والے کی سرین کے قریب ہوتا ہے۔ (صلوین سرین کے دو پلڑے)۔
مرادی مطلب صلوۃ کی کثرت اور تکرار ہے۔

ایک اور مطلب یہ ہے کہ ”مجلی“ کا مطلب ہو رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنا اور ”مصلی“ کا مطلب ہو آپ کی آل پر درود پڑھنا، یہ دوسرا مرتبہ ہے کیونکہ ان پر صلوۃ ضمنا اور بالتبع ہے، مطلب یہ ہو گیا کہ میری کتاب کی ابتداء نبی کریم

الوسل، جمع ہے رسول کی جیسے زبور کی جمع زبور، رسول مشتق ہے رسالت سے۔

مہذب (کتاب) میں ذکر کیا گیا ہے کہ رسالت کا معنی ہے ”پیغام بردن“ پیغام لانا، اس لحاظ پر رسول اور نبی کا مطلب ایک ہی ہوگا کیونکہ نبی بھی جب مشتق ہو ”نبا“ سے اس کا معنی ہے خبر دینا۔

یعنی رب تعالیٰ کی غیبی خبریں لانے والا ہی نبی بھی ہے اور رسول بھی۔ رسول یا مشتق ہو ارسال سے، تاج المصادر میں ذکر کیا گیا ہے ارسال بمعنی فرستادن، اس لحاظ پر رسول کا معنی ہوگا ”مرسل“ بھیجا ہوا۔

لغوی معانی کے لحاظ پر نبی و رسول میں فرق ہے: اس لئے لغوی معنی کے لحاظ پر نبی رسول نہ ہو اور رسول نبی نہ ہو تو جائز ہے۔

علامہ برجندی نے فرمایا: یعنی فاضل محقق شارح مدقق عالم ربانی عارف صدیقی مولانا عبدالعلی برجندی نے اپنی شرح مختصر الاصول میں فرمایا ”رسول فاعل کے وزن پر مشتق ہے رسالت سے اگر یہ بمعنی فاعل کے ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کسی کے حکم سے اس کے کلام کو غیر کی طرف منتقل کرنا اور اگر مفعول (مفعول) والا معنی ہو جیسے کہا جاتا ہے

ﷺ پر ابتداء درود پاک پڑھتے ہوئے اور آپ کی آل پر ثناء درود پڑھتے ہوئے۔

ثم لا يخفى بحسن ما في قرآن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القسمة الثانية من الاستعارة بالكتابة والتعجيل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل. (العلويح)

حمد اور صلوة کو جس طرح ذکر کیا گیا ہے اس میں تجنیس پائی گئی ہے، یعنی حمد میں دو مرتبہ ثناء ذکر کیا گیا ہے مختلف معانی کیلئے، اسی طرح صلوة میں دو مرتبہ مختلف معانی کیلئے ”مصلیٰ“ ذکر کیا گیا ہے۔ الفاظ ایک جیسے ہیں معانی مختلف ہیں۔ اسے ہی تجنیس یا جناس کہا جاتا ہے۔

جس کا ذکر مختصر معانی میں تفصیلی طور پر کیا گیا ہے۔ اسی طرح ”مجلیا اور مصلیٰ“ میں تمثیل یعنی مماثلہ پائی گئی ہے۔

جناس یا تجنیس کا مطلب ہے کہ دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں جیسے ”(یوم تقوم الساعة) ای القيامة (يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة) من ساعات الأيام“ یعنی ساعۃ دو جگہ ذکر ہے اور معانی مختلف ہیں، پھر اس کی کئی اقسام ہیں۔

مماثلۃ یا تمثیل: دو کلمے آخر میں مماثل ہوں جیسے ”واثیناهما الكتاب المستبین وهديناهما الصراط المستقیم“ اس مثال میں الکتاب اور الصراط اور مستبین اور مستقیم مماثل ہیں۔

”ارسلت فلانا فی رسالة“ تو اس صورت میں رسول بمعنی مرسل (بھیجا ہوا) ہوگا۔

جو ہری نے صحاح میں ذکر کیا ہے کہ ”رسول“ مصدر ہے جیسے ”قبول“ مصدر ہے اس کو وصف کا درجہ دیا گیا یا مبالغہ کے طور پر، یا مبنی للفاعل بنایا گیا، یا مبنی للمفعول، یہ تمام لغوی معانی بیان کئے گئے ہیں۔

رسول کا مطلب عرف شرع میں: بعض حضرات نے کہا کہ رسول اور نبی متساوی ہیں۔

بعض نے کہا نبی عام ہے رسول سے، اس لئے کہ رسول وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے شریعت مجتہدہ سے مبعوث فرمایا ہو۔ نبی عام ہے یعنی اسے بھی نبی کہا جاتا ہے جس کو اللہ نے مبعوث فرمایا ہو مخلوق کی طرف اس کی طرف وحی کی گئی ہو خواہ اسے پہلی شریعت کو ثابت کرنے کے لئے ہی بھیجا گیا ہو۔

رسول وہ ہے جسے معجزہ بھی عطا کیا گیا ہو اور کتاب بھی، نبی عام ہے اس کیلئے ضروری نہیں کہ اسے کتاب بھی دی گئی ہو۔ اور رسول وہ ہے جس کے پاس فرشتہ وحی لائے نبی عام ہے خواہ اس کی طرف خواب میں وحی آئے۔

لیکن اس میں اختلاف ہے۔ (راقم کے نزدیک فقط خواب میں وحی کے آنے والا قول ہی اگر لیا جائے تو نبوت کا ثابت کرنا مشکل ہوگا) یہ تمام بیضاوی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر ”انوار التنزیل واسرار التاویل“ میں بیان کیا ہے۔

اور (ولعنان الثناء الیہ ثانیاً) میں استعارہ پایا گیا ہے۔ جس کا ذکر قریب ہی میر سید شریف رحمہ اللہ کی بحث سے بیان کیا جا چکا ہے۔ یعنی استعارہ بالکنیۃ تخیلیہ اور ترشیحہ پایا گیا ہے۔

وان تقدیم معمولات فی القرائن الثلاث الاخیرة لرعاية السجع والاهتمام اذا الحصر لا یناسب المقام وان انتصاب اولاً وثانیاً علی الظرفیة واما التتوین فی اولاً مع انه الفعل التفضیل بدلیل الاولی والأوائل کالفضلی والأفاضل فلأنه ههنا ظرف بمعنی قبل وهو ح منصرف لا وصفیة له اصلاً وهذا ما قال فی الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقیته عاماً اولاً واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقیته عاماً اولاً ومعناه فی الاول "اول من هذا العام" وفی الثانی "قبل هذا العام". (التلویح)

تین معمولات کی تقدیم کی وجہ: یارعا یتصح کیلئے ہے، یا اہتمام کیلئے ہے جبکہ حصر مقام کے مناسب نہیں۔
تین معمولات سے مراد "ولعنان الثناء الیہ" (مقدم ہے ثانیاً پر) اور "علی افضل رسلہ وآلہ" مقدم ہے "مصلیاً" پر اور "وفی حلۃ الصلوات" مقدم ہے "مجلیاً ومصلیاً" پر۔

اور وجہ نبی کے عام ہونے کی یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے جب انبیاء کرام کی تعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، پھر جب آپ سے ان میں سے رسولوں کی تعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا تین سو تیرہ، یہ دلیل ہے کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔

تنبیہ: انبیاء کرام کی تعداد کا تعین نہ کیا جائے کیونکہ روایات مختلف ہیں، ایک روایت میں ایک لاکھ چوبیس ہزار کا ذکر ہے اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار کا ذکر ہے اور ایک روایت میں آٹھ ہزار ہے اسلئے عقیدہ یہی رکھا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام انبیاء کرام پر میرا ایمان جنکی تعداد کی رب تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ (شرح عقائد مع نبراس)
رسلہ: رسل کی اضافت ضمیر کی طرف کی جس کا مرجع "اللہ" ہے اس میں مضاف کی تعظیم پائی گئی ہے جیسے کہا جائے "عبد السلطان رکب" یہاں "عبد" کی اضافت سلطان کی طرف مضاف کی تعظیم پر دلالت کر رہی ہے۔

اور اس میں "غیر مضاف" یعنی درود پڑھنے والے کی تعظیم بھی پائی گئی ہے، جیسے کوئی کہے "عبد السلطان عندی" اس مثال میں مشکلم اپنی شان بیان کر رہا ہے کہ "میرے پاس بادشاہ کا غلام ہے۔"

افضل رسلہ: سے مراد حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہیں، بعض نسخوں میں "افضل رسلہ محمد" ہے لیکن بعض نسخوں میں نبی کریم

اولا و ثانیاً پر نصب کی وجہ: ظرف ہونے کی وجہ سے ان پر نصب ہے، مراد زمانا یا حیثا اولاً و ثانیاً ہے، یعنی مفعول فیہ کا درجہ انہیں حاصل ہے۔

اعتراف: اولاً، اسم تفصیل ہے کیونکہ اس کی مؤنث ”اولیٰ“ اور جمع ”اولیٰ“ ہے جیسے افضل کی مؤنث فضلی اور جمع افاضل ہے، اسم تفصیل بوجہ وزن فعل اور وصف کے غیر منصرف ہوتا ہے۔ تو اولاً پر تثنیہ کا آنا کس طرح صحیح ہے؟
جواب: اولاً ظرف ہے بمعنی قبل کے، وہ منصرف ہے یعنی اسے وصفیت حاصل نہیں، اسی وجہ سے صحاح میں بیان کیا گیا ہے جبکہ اول کو صفت کا درجہ حاصل تو غیر منصرف ہوگا جیسے کہا جائے ”لقبیتہ عاماً اول“ اور جب ”اول“ کو صفت کا درجہ حاصل نہ ہو تو منصرف ہوگا۔ جیسے کہا جائے ”لقبیتہ عاماً اولاً“ پہلی صورت میں معنی ہوگا ”لقبیتہ عاماً اول“ میں اسے پہلے سال ملا۔ اور دوسری صورت میں معنی ہوگا ”لقبیتہ قبل هذا العام“ میں اسے ملا اس سال سے پہلے۔

قوله سعد جده: فيه ابهام اذ الجد البخت واب الالب. (التلویح)

”سعد جده“ میں صنعت ایہام پائی گئی ہے، اس کا ایک معنی ہے ”اب لالب“ دادا یہ قریب الفہم ہے اور دوسرا معنی ہے ”بخت“

ﷺ کا اسم گرامی ذکر نہیں۔ جن (اکثر) نسخوں میں آپ کا اسم گرامی ذکر نہیں اس کی وجہ آپ کی عظمت شان کا لحاظ کیا گیا ہے کہ آپ بہت ہی زیادہ سب سے زیادہ افضل اور رفیع الشان ہیں۔ ”ولیس من الادب ذکر اسمہ الشریف“ یہ ادب نہیں کہ آپ کا اسم مبارک صراحتہ ذکر کیا جائے۔ (لیکن یہ خیال کیا جائے جو آپ کا اسم مبارک ذکر کرتے ہیں وہ آپ کے اسم مبارک سے تبرک حاصل کرنے کیلئے ذکر کرتے ہیں)

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد آپ پر صلوٰۃ کا ذکر ہے، جو کتابیں بھی تصنیف کی جاتی ہیں ان کی ابتداء میں حمد و صلوٰۃ کا ذکر کیا جاتا ہے اس لئے آپ کا اسم گرامی نہ بھی ذکر کیا تو واضح ہے کہ صلوٰۃ بلا واسطہ آپ پر ہی ذکر کی جارہی ہے۔

اور ”افضل رسلہ“ میں آپ کی افضلیت کے ذکر سے خصوص ذوق بھی حاصل ہوتا ہے۔

حمد میں مبالغہ پایا گیا ہے دو طرح سے، کم کے لحاظ پر یا کیف کے لحاظ پر۔ کم کے لحاظ پر مبالغہ پایا گیا ہے یعنی ”المحمود حمداً کثیراً“ اور کیف کے لحاظ پر مبالغہ پایا گیا ہے، یعنی ”حمداً کاملًا“

واللہ: کا عطف ”افضل رسلہ“ پر۔ آل کا معنی گروہ اور اقرباء، آل اصل میں اہل ہے اسی کی تصغیر اہل ہے بعض نے کہا

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلفاته عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغیر اطناب لايحل له النظر في ذلك الكتاب.

قوله وفقني الله: التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الأفعال ميلا منه الى جانب المعنى.

وفقني الله بتأليف تنقيح الاصول: توفيق کا معنی ہے اسباب کو مطلوب کے وافی کرنا۔

اعتراض: توفیق متعدی ہوتا ہے لام کے ذریعے، مصنف نے باء کے ذریعے متعدی کیوں کیا ہے؟

جواب: یا تو مصنف نے تسامح سے کام لیا ہے، یا یہ تشریف کے معنی کو متضمن ہونے کے وجہ سے قاعدہ تضمین کا اعتبار کرتے ہوئے ”باء سے متعدی کر دیا“ اصل میں مصنف کی نظر معنی پر ہونے کی وجہ سے لفظی طور پر فعل کے تعلقات میں تسامح سے کام لیتے ہیں، انتہی۔

لیکن اس میں توریہ نہیں پایا گیا، توریہ اسے کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ بولا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قریب اور دوسرا بعید، معنی بعید لیا جائے قرینہ خفیہ پر اعتماد کرتے ہوئے۔ لیکن ایہام میں دونوں معنی مراد لئے جاسکتے ہیں، یہ مطلب بھی ہے کہ اصل میں ”اول“ ہے تصغیر اس کی ”اولیٰ“ آتی ہے۔

نبی کریم ﷺ کے آل بیت کون ہیں؟ آپ کی آل سے مراد آپ کی ازواج اور آپ کی اولاد، اور آپ کے قرابتدار جن پر صدقہ حرام ہے، بعض کے نزدیک کل بنو ہاشم مراد ہیں، اور بعض کے نزدیک صرف بنو مطلب مراد ہیں۔ اور آپ کی آل میں تمام مؤمنین اور مؤمنات بھی داخل ہیں۔ بعض نے کہا کہ آپ کی آل میں صرف متقین داخل ہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”آلی کل مؤمن تقی“ (میری آل ہر متقی مؤمن ہے)۔

اصل اختلاف اس میں ہے کہ حدیث پاک میں ”تقی“ سے مراد صرف شرک سے بچنے والے بھی آتے ہیں تو ان کے نزدیک آل میں تمام مؤمنین و مؤمنات داخل ہیں۔

اور بعض نے کہا تقویٰ سے مراد ”محرمات و مکروہات“ سے بچنا ہے ان کے نزدیک صرف پرہیزگار لوگ آپ کی آل میں داخل ہیں۔ اور آپ کی آل میں آپ کے اہل صحبہ بھی داخل ہیں، یعنی آپ کے صحابہ کرام۔ اور اہل شریعت بھی

حرم و صلوة کے بعد بندہ اللہ تعالیٰ سے اقویٰ ذریعہ سے وسیلہ پکڑنے والا عبید اللہ بن مسعود ابن تاج الشریعہ "اللہ تعالیٰ اسے نیک بخت بنائے اور اس کے آباء و اجداد کو بھی نیک بخت بنائے اور اس کی کوشش کو کامیاب کرے" کہتا ہے، جب اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق عطا کی "تنقیح الاصول" کی تالیف کی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں مشکل مقامات کی شرح

ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عبد کے آباء و اجداد کو نیک بخت بنائے، اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ اس عبد کو نیک بخت بنائے۔ یعنی جد بمعنی داد الیس تب بھی ٹھیک ہے، اور جد بمعنی بخت لیس تب بھی ٹھیک ہے۔
جد (بالفتح) دادا، نانا، تو نگری، زیر کی، عظمت و بزرگی جیسے "جدربنا" (ہمارے رب کی عظمت) "جدجدودا" (پکڑا کاٹا)۔

جد (بالکسر) کوشش کرنا، اہتمام کرنا۔ "انجع جدہ" میں اسناد مجاز عقلی ہے جیسے "بنی الامیر المدینہ" میں مجاز عقلی ہے۔ کیونکہ کوشش سبب ہے انجام (کامیابی) کا۔

لما وفقنی اللہ: توفیق کا مطلب ہے "جعل الاسباب موافقة للمطلوب" لغوی معنی کے لحاظ پر عام ہے خواہ مطلوب خیر ہو یا شر ہو، البتہ اصطلاح میں مراد "مطلوب خیر" ہوتا ہے۔

"لما" اسم ظرف ہے، از، کے معنی میں ہے "لما" کبھی شرط کے معنی میں آتا ہے اس وقت دو جملوں پر یعنی شرط و جزا پر داخل ہوتا ہے، اس وقت بھی ظرفیت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

تالیف: ماخوذ ہے باب کرم یا باب سمع سے "الف الف" محبت کرنا، یہاں مجازی معنی لیا گیا ہے کیونکہ الف الف کو اجتماع و اتصال لازم ہے، مطلب یہ ہے کہ "تنقیح الاصول" کے اجزاء کو بعض کے ساتھ ملانے کی رب تعالیٰ نے مجھے توفیق عطا فرمائی۔ اور اگر ماخوذ ہو الف بمعنی ہزار سے، تو مراد کثرت ہوگی تو مطلب یہ ہوگا کہ رب تعالیٰ نے مجھے تنقیح الاصول کے کثیر اجزاء جمع کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔

داخل ہیں، یعنی مجتہدین و محدثین، حفاظ قرآن اور علماء۔ اہل اصول و فروع بھی آپ کی آل میں داخل ہیں۔ کنایہ آل ذکر ہی اسی وجہ سے کیا گیا تا کہ سب مذکور اقسام کو شامل ہو جائے۔

لا یحل لہ النظر فی ذلک الکتاب: یعنی ان مشکلات کو حل کرنے کا میں نے ارادہ کیا جن کے حل کے بغیر کتاب تنقیح الاصول کو سمجھنا آسان نہیں۔ "ذلک" اسم اشارہ بعید کا ذکر کیا کتاب کی بلندی شان کو ظاہر کرنے کیلئے، بعد درجہ کو بعد مسافت کے درجہ رکھا۔ (حاشیہ سید)

لکھوں اور چھپدہ مقامات کی وضاحت کروں ان مقامات کی جن کی وضاحت کے بغیر کتاب حل کرنا مشکل ہے۔ البتہ اطاب سے پہلو تہی کی جائے۔

واعلم انی لما سودت کتاب التفتیح سارع بعض الاصحاب الی انتساخه ومباحثه والتعشر النسخ فی بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فیہ قليل من التغيرات وحی من المحو والاثبات

تالیف کی عرفی معنی: مشہور عرف میں تالیف بمعنی ترکیب کے ہے، جس کا مطلب ہے ”ہو جعل الاشياء بحيث يطلق علیہا اسم الواحد“ کئی چیزوں کو اس طرح مرکب کرنا کہ ان پر ایک نام بولا جائے۔

کبھی تالیف کو ترکیب سے خاص کر لیا جاتا ہے کہ تالیف میں ”اشیاء متناسہ“ کو جمع کرنا مراد ہے۔

اردت ان اشرح مشکلاہ: ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ نفس کا شروع ہونا اور میلان کرنا فعل کی طرف اس لحاظ پر کہ

واعلم انی لما سودت کتاب التفتیح: اور جان تو بیشک جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کر لیا۔

”تسويد الشی“ کا معنی ہے کسی چیز کا سیاہ کرنا، وہ چیز سیاہ کرنے سے پہلے موجود ہوتی ہے، ”اسوداد الکتاب“ کا مطلب ہوتا ہے کتاب کو لکھ دیا جائے، اس کی تصحیح کی طرف نظر کرنے کے بغیر ہی اوراق کو نقوش کے ذریعے سیاہ کر لیا جائے، اب عرف میں کتاب چھپنے سے پہلے لکھے ہوئے اوراق کو اس کتاب کا مسودہ کہا جاتا ہے۔

سارع بعض الاصحاب الی انتساخه ومباحثه: ”سرع سرا“ لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، متعدی عام طور پر ”الی“ کے ذریعے ہوتا ہے۔ یہاں اصحاب سے مراد اہل علم احباب ہیں۔ ”انتساخہ“ نسخ کا معنی ہے لکھنا، تبدیل کرنا، منتقل کرنا۔ ”مباحثہ“ بحث کا معنی ہے زمین کو کریدنا، تفتیش کرنا۔

جب سرعت لازم ہو تو مطلب ہوگا کہ جب میں نے تنقیح الاصول کا مسودہ تیار کیا تو بعض اصحاب نے اس کو لکھنے اور دوسروں کی طرف منتقل کرنے میں جلدی کی، اور جلدی سے اس میں بحثیں شروع کر دیں۔

اور جب متعدی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ جہاں تک میرے مسودہ کے مکمل کرنے کی خبر پہنچی ان اہل علم نے میرے احباب کو جلدی سے منتقل کرنے اور ان میں بحثیں کرنے کو کہا، یعنی احباب سے جلدی کرائی گئی۔

وانتشر النسخ فی بعض الاطراف: اور پھیل گئے اس مسودہ کے نسخے بعض اطراف میں۔ یعنی جب احباب نے میرے مسودہ کو جلدی سے منتقل کرنا اور نوٹ کرنا شروع کیا تو وہ نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے۔

ثم بعد ذلك وقع فیہ قليل من التغيرات وحی من المحو والاثبات: پھر اس کے بعد واقع ہوئے

وہ نفل پر ابھارے۔ اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ ارادہ وہ قوت ہے جو شروع کرنے کا مبداء ہے۔
 ”اللہ تعالیٰ کا ارادہ“ دو مقدروں کو ایک پر ترجیح دینا ہے۔ ایک کام کو کسی وجہ سے خاص کرنا دوسرے کو اس وجہ سے خاص نہ کرنا رب تعالیٰ کا ارادہ ہے۔

”شرح“ کا مطلب ہے واضح کرنا، ظاہر کرنا، کھولنا، وسعت پیدا کرنا۔ مشکلات کا معنی ہے مخفیات۔
 وافتح مغلفاته: فتح الباب، دروازہ کھولنا، یہاں مراد ہے ”پوشیدہ معانی کی وضاحت کرنا“ استعارہ مکئیہ پایا گیا ہے۔ پوشیدہ معانی کی وضاحت کو دروازہ کے کھولنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ یعنی میں نے ارادہ کیا کہ تنقیح الاصول کی مشکلات کو واضح کروں اور اس کے پیچیدہ اور پوشیدہ معانی کو کھول کر بیان کروں۔

معرضاً عن شرح المواضع التي لم يحلها بغير اطناب: معرضاً کی تعلق ارادہ سے ہو یا شرح سے ہو یا فتح سے ہو، یعنی میں نے ارادہ کیا کہ شرح مشکلات اور فتح مغلفات کا اعراض کرتے ہوئے ان مقامات کا جو بغیر اطناب کے حل نہ ہوں، یا مطلب یہ ہے کہ میں خود اپنے آپ کو اطناب سے بچایا، یا مطلب یہ ہے کہ میں نے معلمین کو اطناب سے بچایا۔

اطناب: اصل مراد پر زیادتی ہو کسی فائدہ کیلئے۔ تطویل: اصل مراد پر زیادتی ہو، فائدہ کیلئے بھی نہ ہو اور متعین بھی نہ ہو۔ حشو: اصل مراد پر زیادتی ہو، متعین ہو لیکن فائدہ اس میں نہ ہو۔

قوله وفض: من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت

اس میں کچھ تغیرات یعنی کچھ چیزوں کو مٹا دیا گیا اور کچھ کو ثابت رکھا گیا۔
 اس کلام کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں: ایک احتمال تو یہ پیش کیا گیا ہے کہ یہ تغیرات واقع ہوئے ان لوگوں سے جن تک وہ نسخے احباب نے پھیلائے یا احباب نے ہی کچھ تبدیلیاں کر دیں جو مصنف کو پسند نہیں تھیں۔
 دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسودہ کے نسخے احباب نے جلدی سے اطراف میں پھیلا دیئے لیکن مصنف نے اپنے مسودہ میں نظر ثانی کے بعد چھانٹ کاٹ کی جو چیزیں پسند نہ آئیں ان کو تبدیل کر دیا۔
 پہلے احتمال کے مطابق احباب کے تغیرات سے اصل نسخہ کو بچانا ضروری تھا تو متن کی شرح لکھ کر اصل نسخہ کو اس کے ساتھ شامل کر لیا گیا۔ دوسرے احتمال کے مطابق نظر ثانی کے بعد والے نسخہ کو محفوظ کرنے کیلئے اور پہلے نسخہ کو ضائع کرنے کیلئے ضروری سمجھتے ہوئے شرح لکھ کر اپنی مرضی کے مطابق متن کے نسخہ کو بھی اس میں لکھ لیا گیا۔

فکتبت فی هذه الشرح عبارة المتن على اللفظ على النمط الذي تقرر لتغیر النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات

آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذي لا يطلع على مخزونات ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام. (التلويح)

و فض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات : میں نے کتاب کو ختم کر کے اس کی مہر کو کھولا وہ کتاب تعریفات پر مشتمل ہے۔ کہا جاتا ہے ”فضضت ختم الكتاب“ میں نے خط کی مہر کو کھولا۔ ”الفض“ توڑنا، متفرق کرنا، اور بولا جاتا ہے ”اختتمت الكتاب“ میں نے کتاب کو ختم کر لیا یعنی اسے انتہاء تک پہنچا دیا۔ ”ختم“ (بکسر الخاء) اس کیچڑ کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے مہر لگائی جاتی ہے (آجکل مہر لگانے کیلئے راکھ استعمال ہوتی ہے)۔

کتاب کی شرح بمع متن کے مکمل ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے محبوب رکھی اسے تشبیہ دی گئی مہر شدہ چیز سے جس کے مخزونات پر کوئی مطلع نہیں ہوتا، اور اس میں جو مضامین وغیرہ ودیعت رکھے ہوتے ہیں ان پر کوئی مطلع نہیں ہوتا۔ پھر کتاب کو مکمل کر کے طلباء پر پیش کیا اور انھیں اس کے مطالعہ سے منع نہیں کیا، اسے تشبیہ دی گئی مہر کے کھولنے سے۔

فکتبت فی هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر عندی لتغیر النسخ المكتوبة قبل التغيرات الى هذا النمط : تو میں نے لکھ لیا اس شرح میں متن کی عبارت کو بھی اس طریقے پر جو میرے نزدیک ثابت تھا کیونکہ لکھے ہوئے نسخے میں تغیر آچکا تھا اس طریقے کے تغیرات سے پہلے۔

راقم کے نزدیک تغیر دونوں طرف سے واقع ہوا، پہلے مسودہ میں دوسرے لوگوں نے اپنی اپنی مرضی کے مطابق کچھ تبدیلیاں کر لی تھیں، پھر مصنف نے پہلے مسودہ پر نظر ثانی کر کے تبدیلیاں کر لی تھیں۔ اس لئے دونوں قسموں کے تغیرات سے بچانے کیلئے اپنی مرضی کے مطابق پسندیدہ نسخہ کا متن شرح میں لکھ دیا تاکہ وہی نسخہ معتبر سمجھا جائے۔

”النمط“ کا معنی نوع اور طریقہ، اس پر الف لام عہد خارجی ہے، مراد خاص طریقہ جو مصنف کے نزدیک پسندیدہ تھا جس پر نظر ثانی کے بعد نسخہ کو وضع کیا گیا۔

ثم لما تيسر اتمامه : پھر جب مجھ پر اس کی شرح کا مکمل کرنا آسان ہو گیا، یعنی اللہ تعالیٰ نے مجھ پر اسے مکمل کرنا

و حجج مؤسسة على قواعد المعقول و تفرعات مرصصة بعد ضبط الاصول و ترتيب انيق لم

تکوین میں بیان کیا گیا ہے: قولہ مؤسسة على قواعد المعقول ای مبنیة على الوجوه والشرائط المدكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود. کہ وہ کتاب مشتمل ہے ان دلائل پر جن کی بنیاد ان وجوہ اور شرائط پر رکھی گئی ہے جو علم میزان (منطق) میں مذکور ہیں، معتقد میں مشائخ کی عادت کے مطابق کتاب کو تصنیف نہیں کیا جو صرف حصول مقصد پر اقتصار کرتے ہیں۔

تکوین میں بیان کیا گیا ہے: قولہ و ترتيب انيق، ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق قولہ لم يسبقي والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي.

ترتیب انیق، سے مراد حسین ترتیب جو تعجب میں ڈالنے والی ہے۔ مصنف کی مراد یہ ہے کہ میں نے جو بعض بحثوں میں تقدیم و تاخیر کی ہے اور ابواب کو احسن اور بہتر طریقے پر جو قائم کیا اس کی مثل بیان کرنے میں مجھ سے پہلے کسی نے سبقت نہیں کی۔

آسان فرمادیا۔ تیسرے کا معنی آمادہ ہونا، اور آسان ہونا ہے۔ (السید)

تنبیہ: ”نقص“ (بالقاف والصاد المهملة) بھی پڑھا گیا ہے۔ جس کا معنی ہے توڑنا، اس میں ”ازالہ بکارۃ“ بھی آتا ہے۔ مہر لگانے سے تشبیہ دی گئی ہو بکارۃ سے اور مہر کے کھولنے سے تشبیہ دی گئی ہو ازالہ بکارۃ سے۔ ایک اور احتمال اس میں یہ بھی ہے کہ ”نقص“ (بالفاء والصاد المهملة) ہو بمعنی نگینہ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں نہ کتاب کو اس طرح مکمل کر لیا کہ جس طرح انگلی کو نگینہ لگا کر مکمل کر لیا جاتا ہے۔

و حجج مؤسسة على قواعد المعقول: اور وہ کتاب مشتمل ہے ان دلائل پر جن کی بنیاد منطقی دلائل پر رکھی گئی ہے۔ ”جج“ جمع ہے ”حجۃ“ کی معنی اس کا ہے دلیل، چونکہ دلیل کے ذریعے انسان دوسرے پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے اس لئے دلیل کو حجۃ کہہ لیا جاتا ہے۔ یا حجۃ بمعنی وسط الطريق ہو، تو دلیل کو حجۃ اس لئے کہا جائے گا کہ جاہل کو دلیل کے ذریعے وسط الطريق یعنی صراط مستقیم پر لایا جاتا ہے۔

مؤسسة مہدیۃ، تاسیس کا معنی بنیاد رکھنا، یا اس کا معنی ہے چلائے ہوئے، بیان کئے ہوئے کیونکہ ”امن الغنم“ کا معنی ہے ”سوق الغنم“ بکریوں کا چلانا۔ ”قواعد“ جمع ہے قاعدہ کی، اس کا لغوی معنی ہے جس پر کسی چیز کو تعمیر کیا جائے، یعنی

علامہ گتازانی مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں، ”لم یسبقنی علی مفلہ“ کی جگہ درست یہ تھا کہ کہا جاتا ”لم یسبقنی الی مفلہ“ یعنی سبقت کے بعد ”الی“ آتا ہے ”علی“ نہیں آتا، جیسے کہا جاتا ہے ”سبقت العالمین الی المعالی“۔

”تدقیقات غامضہ“ تدقیق کا معنی ہے کسی چیز کو باریک کرنا، یہاں مراد امور دقیقہ کو ذکر کرنا ہے۔ یعنی شرح میں اعتراضات دقیقہ کو ذکر کر کے ان کے جوابات دیئے، اور متن کے پیچیدہ مسائل کو بھی وضاحت سے حل کیا۔

لم یبلغ فرسان هذا العلم الی هذا الأمد لم یبلغ صفة تدقیقات والعائد محذوف ای لم یبلغها فرسان علم الأصول الی هذه الغایة من الزمان أو المراد لم یصل فرسان هذا العلم الی تلك الغایة من التدقیق فیکون من وضع الظاهر موضع الضمیر وتعدیة البلوغ بالی لجعله بمعنی الوصول والانتهاء. (التلویح)

لم یبلغ، صفت ہے تدقیقات، کی عائد محذوف ہے یعنی ”لم یبلغها فرسان علم الأصول الی هذا الغایة من الزمان“ مطلب یہ ہے کہ اس زمانے کے اصول فقہ کے علماء کی تدقیقات اس انتہاء تک نہیں پہنچیں جہاں تک میری تدقیقات پہنچی ہیں۔ یا مطلب یہ ہے ”لم یصل فرسان هذا العلم الی تلك الغایة من التدقیق“ کہ اس علم کے شاہ سوار تدقیق کی اس غایت تک نہیں پہنچے جہاں میں پہنچا ہوں، اس صورت میں گویا کہ مطلب یہ ہے کہ انھیں تدقیق حاصل ہی نہیں، اسم ظاہر کو ضمیر کی جگہ رکھا اور بلوغ کو ”الی“ سے متعدي کیا جس سے یہ واضح کیا کہ میں نے تدقیقات کی انتہاء کو پایا جسے دوسرے لوگ اہل علم نہ پاسکے۔

فرسان، جمع ہے فارس کی، جب مشتق ہو ”فروسة یا فروسیة“ سے تو معنی ہوتا ہے سوار، اس صورت میں استعارہ پایا گیا ہے۔ اصول فقہ کے علماء کو گھوڑے سواروں سے تشبیہ دی گئی، جس طرح ان میں سے کوئی دوڑ کی حد کو پہلے پالیتا ہے اور کوئی بعد میں اسی طرح مصنف نے تدقیقات کی حد کو پایا جو دوسرے اہل علم نہ پاسکے۔

بنیاد۔ اصطلاح میں اس کا مطلب ہے امر کلی جس پر اس کی جمیع جزئیات منطبق ہوں، ”المعقول“ صفت ہے مقدر ”اعلم“ کی معقول سے مراد جس کے مسائل عقلیہ ہیں، مصنف کی مراد علم منطق ہے یعنی میں نے کتاب میں دلائل ذکر کئے ہیں جن کی بنیاد قواعد منطقیہ پر رکھی گئی ہے۔ (السید)

وتفریعات مرصصة: وہ کتاب مشتمل ہے تفریعات پر جو قواعد منین سے ملحق ہیں۔

سبقتی علی مثله احد مع تدقیقات غامضة لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد
سميت هذا الكتاب بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح.

اگر فارس مشتق ہو ”فراسة“ بکسر الفاء سے تو معنی ہوگا، حاذق، دانہ۔ یعنی اصول فقہ کے بڑے بڑے حاذق، دانہ
اور ماہر تدقیقات کی اس حد تک نہ پہنچ سکے جہاں تک میں پہنچا ہوں۔

الی هذا الامد: ”لامد“ کسی کام کی غایت و انتہاء، اس سے مراد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میری کسی ایک تدقیق کی غایت کو
نہ پاسکے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میری تعریفات، دلائل، تفریعات، تدقیقات اور ترتیب کی حد کو دوسرے نہ پاسکے۔

قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لکمال العناية بتمییزه
”سميت هذا الكتاب“ جواب ہے ”لما سوت کتاب التفتیح الخ“ کا، اسم اشارہ کو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے کامل
طور پر ممتاز کرنے کیلئے۔

فان قلت لما لبثت الشانی لبثت الأول فيقتضى سبب ما ذکر بعد لما لتسمية الكتاب
بالتوضیح فما وجهه؟

قلت وجهه ان الضمير فی اتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقیح
وفتح لمغلفاته و اتمام مثل هذا الشرح مع اشماله على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسميته
بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح. (التلویح)

سوال: ”لما“ آتا ہے ثبوت ثانی کیلئے بسبب ثبوت اول کے تو ”لما“ کے بعد والا کلام کتاب کے توضیح نام رکھنے کا
سبب کسے ہے اس کی وجہ؟

جواب: مصنف نے ”لما تیسرا تمامہ“ جو ذکر کیا ہے اس میں اتمامہ، کی ضمیر شرح مذکور کی طرف لوٹ رہی ہے جو متصف

”رس“ (بشہد ید الصاد، مضاعف ثلاثی) پختہ کرنا اور ملانا، مطلب یہ ہے کہ وہ کتاب مشتمل ہے تفریعات پر جو قوانین
منطقیہ سے متصل ہیں، وہ عقولوں میں ایسے مرتب ہیں کہ وہ ترتیب محکم ہے۔

بعد ضبط الاصول: اس کا تعلق ترصیص سے ہے نہ کہ تفریع پر، کیونکہ مصدر موصوف عامل نہیں ہوتا۔ ”ضبط“ کا معنی
کسی چیز کو ذہن میں حاضر کر کے یاد رکھنا، یہاں مراد اصول فقہ کے مسائل ہیں جن میں خطاء و خلل نہ پایا گیا
ہو۔ (السید)

تو جان لے جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کر لیا تو بعض اصحاب نے جلدی اسے نقل کر لیا اور اس میں بحثیں شروع کر لیں، اس کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے، اس کے بعد میں نے اس کتاب میں کچھ تغیرات کر دیئے، بعض چیزوں کو مٹا دیا اور بعض کو ثابت رکھا، اس وجہ سے شرح کے ساتھ میں نے متن کی عبارت کو بھی اس طرح شامل کیا جو نسخہ میرے نزدیک معتبر تھا، کیونکہ میری اس تبدیلی سے پہلے نسخے جو اس تغیر سے پہلے تھے وہ بھی اسی تبدیلی کے حکم میں آگئے تاکہ ان کو بھی اس میری تبدیلی کے مطابق ہی سمجھا جائے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے مجھ پر آسان کیا کتاب کو مکمل کرنا، اور اس کی تصنیف کو ختم کرنا جو تفریعات پر مشتمل ہے اور ان دلائل پر جو قواعد معقول کی بنیادیں اور تفریعات کو ان قوانین سے ملا کر ترتیب کو محکم کیا گیا ہے اور ایسی عمدہ میں نے ترتیب رکھی کہ مجھ سے پہلے اس قسم کی پیچیدہ تدقیقات کے بیان میں کسی نے سبقت نہیں کی اور نہ ہی اس حد تک کوئی سوار پہنچا ہے تو میں نے کتاب کا نام رکھا ”التوضیح فی حل غوامض التنقیح“ اور اللہ سے ہی سوال ہے کہ وہ ہمارے کلام کو خطا و غلط سے بچائے اور ہمارے قلم اور ہمارے اقدام کو سہو اور لغزش سے محفوظ رکھے۔

والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا والزيل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب الفتحة بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم و

ہے تنقیح کی شرح مشکلات اور اس کی مغلقات کے حل پر ایسے امور کی شرح کا مکمل کرنا سبب ہے اس کے ”التوضیح فی حل غوامض التنقیح“ نام رکھنے کا۔

والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا والزيل اقلامنا واقدامنا

اس جملہ کا عطف ہے محذوف پر، اصل عبارت یہ ہے ”انا اشرع فی المقصد واللہ تعالیٰ مسئول ان یوفق امری واللہ مسئول ان یعصم“ اور یہ جملہ خبریہ مقام دعاء میں واقع ہے جیسے بعت، اشتریت، نکحت، تزوجت وغیرہ الفاظ انشاء کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

خطا کے چند معانی: خطا، گناہ کرنا، خطا ضد صواب، درست کام نہ کرنا، خطا ضد عمد، بلا ارادہ کوئی کام سرزد ہونا۔

زل، جمع ہے اس کا معنی ماخوذ ہے ”زلۃ“ (فتح الزاء) لغزش، پھسلنا، اقلام جمع ہے قلم کی اور اقدام جمع ہے قدم کی۔

مصنف کی دعاء کا مقصد یہ ہے کہ ہماری کوشش ظاہری کلام اور اس کے معانی میں جو ہے رب تعالیٰ اسے غلطی، لغزش

تو جان لے جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کر لیا تو بعض اصحاب نے جلدی اسے نقل کر لیا اور اس میں بحیثیں شروع کر لیں، اس کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے، اس کے بعد میں نے اس کتاب میں کچھ تغیرات کر دیئے، بعض چیزوں کو مٹا دیا اور بعض کو ثابت رکھا، اس وجہ سے شرح کے ساتھ میں نے متن کی عبارت کو بھی اس طرح شامل کیا جو نسخہ میرے نزدیک معتبر تھا، کیونکہ میری اس تبدیلی سے پہلے نسخے جو اس تغیر سے پہلے تھے وہ بھی اسی تبدیلی کے حکم میں آگئے تاکہ ان کو بھی اس میری تبدیلی کے مطابق ہی سمجھا جائے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے مجھ پر آسان کیا کتاب کو مکمل کرنا، اور اس کی تصنیف کو ختم کرنا جو تفریعات پر مشتمل ہے اور ان دلائل پر جو قواعد معقول کی بنیادیں اور تفریعات کو ان قوانین سے ملا کر ترتیب کو محکم کیا گیا ہے اور ایسی عمدہ میں نے ترتیب رکھی کہ مجھ سے پہلے اس قسم کی پیچیدہ تدقیقات کے بیان میں کسی نے سبقت نہیں کی اور نہ ہی اس حد تک کوئی سوار پہنچا ہے تو میں نے کتاب کا نام رکھا ”التوضیح فی حل غوامض التنقیح“ اور اللہ سے ہی سوال ہے کہ وہ ہمارے کلام کو خطا و خلل سے بچائے اور ہمارے قلم اور ہمارے اقدام کو سہو اور لغزش سے محفوظ رکھے۔

والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا والزبل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب الفتح بالضمير قبل الذکر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند الفتح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم

ہے تنقیح کی شرح مشکلات اور اس کی مغلفات کے حل پر ایسے امور کی شرح کا مکمل کرنا سبب ہے اس کے ”التوضیح فی حل غوامض التنقیح“ نام رکھنے کا۔

والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا والزبل اقلامنا واقدامنا

اس جملہ کا عطف ہے محذوف پر، اصل عبارت یہ ہے ”انا اشرع فی المقصد واللہ تعالیٰ مسئول ان یوفق امری واللہ مسئول ان یعصم“ اور یہ جملہ خبریہ مقام دعاء میں واقع ہے جیسے بعت، اشتریت، نکحت، تزوجت وغیرہ الفاظ انشاء کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

خطا کے چند معانی: خطا، گناہ کرنا، خطا ضد صواب، درست کام نہ کرنا، خطا ضد عمد، بلا ارادہ کوئی کام سرزد ہونا۔

زل، جمع ہے اس کا معنی ماخوذ ہے ”زلة“ (فتح الزاء) لغزش، پھسلنا، اقلام جمع ہے قلم کی اور اقدام جمع ہے قدم کی۔

مصنف کی دعاء کا مقصد یہ ہے کہ ہماری کوشش ظاہری کلام اور اس کے معانی میں جو ہے رب تعالیٰ اسے غلطی، لغزش

قوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر.

اللہ تعالیٰ سے ہی سوال ہے کہ محفوظ رکھے خطا و غلطی سے ہمارے کلام کو اور محفوظ رکھے ہمارے قلموں اور ہمارے

اور پھیلنے سے محفوظ رکھے۔

”الیہ“ کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے ضمیر قبل الذکر سے کلام کو شروع کیا تا کہ دلالت کرے کہ اللہ تعالیٰ حاضر فی الذہن ہے، اللہ تعالیٰ کا ذکر کیسے ذہن میں حاضر نہ ہو کلام کو شروع کرتے وقت جبکہ رب تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وبالحق انزلناه وبالحق نزل“ اور رب تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وانہ لقرآن کریم“ ان دونوں آیات میں ضمائر کا مرجع ہے اللہ تعالیٰ، جو حاضر فی الذہن ہے۔

”الطیب“ صفت ہے الکلم، کی الکلم اگرچہ جمع ہے لیکن وہ جمع جس کے واحد اور اس میں تاء کا فرق کیا جائے اس کی صفت مذکر اور مؤنث دونوں طرح آسکتی ہے جیسے ”نخل خاویہ اور نخل منقعر“

قوله اليه يصعد الكلم الطيب الفتح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع وإشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وإيماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمئنا نظره ومقصده همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه. (التلويح)

مصنف نے اپنی کتاب ”تنقیح“ کو ”الیہ یصعد“ سے شروع کیا، یہ افتتاح عجیب و غریب طریقے سے کیا گیا، اور قرآن پاک کی آیہ مبارکہ ”الیہ یصعد الكلم الطیب“ سے اقتباس لطیف حاصل کیا گیا۔

ضمیر کی قبل الذکر لانا اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر مومن کے دل میں حاضر رہتا ہے، خاص کر کے جب

میر سید رحمہ اللہ کا محاکمہ: اگر ”الکلم“ اسم جنس ہو تو ”الطیب“ کے واحد مذکر ہونے پر کوئی اعتراض نہیں اور اگر جمع ہو یا بعض کے قول کے مطابق اسم جمع ہو تو یہاں حذف مضاف ہوگا، یعنی اصل میں ”بعض الکلم الطیب“ ہے بعض کو حذف کر کے الکلم کو اس کی جگہ رکھ کر اعراب مضاف والا دیا گیا، یعنی قاعدہ ”الحذف والا یصل“ جاری کیا گیا۔ اس لئے

قدموں کو بھسلنے سے۔ اسی کی طرف کلمات طیبہ کو بلندی حاصل ہوتی ہے۔

کلام کو اصول الشرع کی ابتداء میں ذکر کیا جائے، اور اس طرف اشارہ پایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ متعین ہوتا ہے جب عباد اس کی طرف متوجہ ہوں تو اللہ تعالیٰ کے پہلے صراحۃً ذکر کی محتاجی نہیں ہوتی اور نہ ہی رب تعالیٰ کے غیر کی طرف ضمیر کے لوٹنے کا وہم ہوتا ہے۔

”اذ له العظمة والجلال“ جب عظمت و جلال اسے ہی حاصل ہے، اور اسی سے عطاء اور مہربانی حاصل ہوتی ہے اور اس طرف اشارہ پایا گیا ہے کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والے کا مطمح نظر اور مقصد امت صرف اللہ تعالیٰ ہی ہونا چاہیے۔ اور اسی کی رضا طلب کرنی مقصود ہو اور کسی اور کی طرف توجہ نہ پائی جائے۔

لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكرو ان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يعطى بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالی مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالی قدرا ومرتبة.

اعتراض: جب متن کی ابتداء تسمیہ سے ہے تو اضمار قبل الذکر لازم نہیں کیونکہ بسم اللہ میں اللہ کا ذکر آچکا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ متن ابتداء تسمیہ سے نہیں تو سنت پر عمل کرنے کی ترک لازم آئے گی جو مصنف کی شان کے لائق نہیں۔

جواب: عمل سنت پر اس قدر کافی ہے کہ تسمیہ کا ذکر زبان سے ہو یا دل میں واقع ہو جائے، یا بسم اللہ صرف تحرک کے ارادہ سے لکھ لی جائے اور کتاب کی جزء نہ بنائی جائے۔ ان سب صورتوں میں کتاب میں ”الیہ یعود الکلم الطیب“ جو ذکر کیا جا رہا ہے اضمار قبل الذکر لازم آنے کا سوال کیا جاسکتا ہے جواب وہی جو پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اللہ کا

”الطیب“ صفت ہے بعض کی نہ کہ الکلم کی۔

ایک اس میں احتمال یہ ہے کہ الکلم بمعنی الکلم ہو تو اس وقت بھی مفرد ہے جمع نہیں۔

اگر طیب کا مطلب ہو خباثت قلبیہ، قولیہ و عملیہ سے پاک ہونا تو یہ حمد کی قسم ہوگی اب مطلب ہوگا حامد پاک ہو خباثت سے اس صورت میں بھی الطیب کا ذکر آنا صحیح ہے۔

طیب کا اشتقاق طیب سے ہے جس کا معنی ہے نقاۃ، طلالۃ، طمارة (سب ہم معنی ہیں)۔ اگر الکلم بمعنی الکلام ہو تو مراد ”لا اله الا الله“ ہو یا مراد ہر ذکر، دعاء اور قراءت قرآن ہو جو رب تعالیٰ کی تعظیم پر مشتمل ہو۔ (السید)

ذکر ہر مؤمن کے دل میں موجود ہے خاص کر کے کتاب کو شروع کرتے ہوئے تو خصوصی طور پر وہ دل میں موجود ہوتا ہے، اس لئے قبل الذکر لازم نہیں آئے گا۔

”یصعد“ صعود کا مطلب ہے نیچے سے بلندی کی طرف حرکت کرنا خواہ وہ بلندی کی طرف مکان کے لحاظ پر ہو یا جہت کے لحاظ سے ہو، لیکن یہاں مراد قدر و منزلت کے لحاظ پر بلندی کی طرف کلمات طیبہ کا چڑھنا مراد ہے۔ یہاں استعارہ پایا گیا ہے مراد رب تعالیٰ کے ہاں مقام قبولیت حاصل ہونا ہے۔

صعود سے مراد رجوع کی انتہاء ہے، لیکن لفظ صعود سے تعبیر کیا گیا ہے مرجوع الیہ (اللہ تعالیٰ) کی بلندی شان کا اعتبار کرتے ہوئے، اور کلم، سے مراد رب تعالیٰ کی محامد ہیں۔

بیضاوی نے فرمایا کہ صعود سے مراد اللہ تعالیٰ کا کلمات طیبہ کو قبول کرنا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مراد یہ ہو کہ کرانا کاتبین صحف کوئے کر آسمانوں کی طرف چڑھتے ہیں جن صحف میں کلمات طیبہ ہوتے ہیں ان کو رب تعالیٰ کے ہاں شرف قربت حاصل ہوتا ہے۔

والکلم من الکلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحدہ بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كأنهم اعجاز نخل خاوية اى متأكلة الأجواف ثم الکلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر و تمرۃ الا ان الکلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذکرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب. (التلویح)

اعتراض: الکلم، موصوف ہے جو جمع ہے الطیب، واحد مذکر صفت ہے، موصوف و صفت میں مطابقت نہیں، تو یہ کس طرح جائز ہے حالانکہ صفت یا واحد مؤنث آنی چاہے تھی جمع مکرر کی یا صفت جمع آنی چاہے تھی۔

جواب: ایک جواب تو مصنف نے دیا ہے کہ الکلم، جمع ہے لیکن وہ جمع جس کے واحد اور جمع میں تاء سے فرق کیا جائے اس کی صفت واحد مذکر بھی آسکتی ہے اور واحد مؤنث بھی۔ لیکن علامہ تفتازانی نے تلوح میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ الکلم، جمع نہیں بلکہ اسم جنس ہے مفرد اور اسم جنس میں تاء سے فرق کیا گیا ہے جیسے تمرۃ، مفرد ہے اور تمر اسم جنس ہے۔ اسلئے الکلم، لفظ کے لحاظ پر مفرد ہے لیکن اس کے معنی جنس کی کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے کثیر طور پر اسے جمع کہہ لیا جاتا ہے، اس لئے اس کی دو جانبیں ہیں ایک لفظی اور دوسری معنوی، اسلئے اس کا وصف مذکر بھی آسکتا ہے اور مؤنث

من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماء ولغروها من قبول القبول نماء القبول الاول ربح الصبا. (التلویح والعوضیح)

اسی کی طرف چڑھتے ہیں کلمات طیبہ محامد کے کہ ان کے اصول جو مشارع شرع ہیں پانی کی طرح ہیں اور ان کے فروغ بھی، جیسے رب تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ”کانہم اعجاز نخل منقعر“ اس مثال میں نخل کی صفت منقعر ہے جو مذکور ہے۔ ”منقعر“ کا معنی جڑوں سے اکھڑ جانا اور زمین پر گر جانا۔

اور رب تعالیٰ کا ارشاد ”کانہم اعجاز نخل خاویة“ اس مثال میں نخل کی صفت خاویة، مؤنث ہے۔ ”خاویة“ کا معنی ہے درخت کے تنے کا اندر سے کھایا جانا، کھوکھلا ہونا۔

اعتراض مقدور: الکلم، کو اسم جنس کہنا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایک یا دو پر نہیں بولا جاتا حالانکہ ”تمر“ کا اطلاق ایک اور دو پر بھی صحیح ہے اسم جنس تو اسے کہا جاتا ہے جو قلیل و کثیر پر صادق آسکے۔

جواب: اس سوال مقدور کا جواب یہ دیا گیا کہ الکلم، کا استعمال کثرت سے زیادہ افراد پر ہونے لگا، ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا تو لوگوں نے وہم کیا کہ یہ جمع ہے کلمۃ کی، کیونکہ یہ تمر اور تمرۃ کی طرح واحد اور اسم جنس ہے۔ صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ ”الکلم الطیب“ یہ الطیب، مذکر ہے صفت ہے الکلم کی کہ وہ اسم جنس ہے اس کی صفت مذکر بھی آسکتی ہے اور مؤنث بھی۔ اور وجہ یہ بھی ہے کہ یہ وزن فعل کے اوزان سے نہیں، اس لئے جس طرح تمر، رجب کے جمع ہونے کا کوئی شک نہیں اسی طرح اسے جمع نہ سمجھا جائے، چونکہ نسب، رتب جمع ہیں ان کی طرح اسے جمع بھی نہ سمجھا جائے۔

لفی قوله والکلم ان کان جمعا عذارة لا ینحی والصواب وان کان بالواو. (التلویح)
ماتن کے قول ”والکلم ان کان جمعا“ میں حرازة، یعنی تسامح پائی گئی ہے کیونکہ ماتن نے ”ان وصلیہ“ بتلایا ہے واو کو ذکر نہیں کیا حالانکہ ”واو“ کا ذکر ہونا ان وصلیہ کے ساتھ ضروری ہے اس لئے ”والکلم وان کان جمعا“ ہونا چاہئے تھا۔

قوله من محامد حال من الکلم بیانا له علی ما قال النبی ﷺ هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحیی بها وجه الرحمن فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل. (التلویح)

من محامد: یہ حال ہے الکلم سے اور اس کا بیان ہے جیسے نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله

کو باد صبا کے آنے سے بڑھنا حاصل ہوتا ہے۔

پہلا قبول اس کا معنی ہے باد صبا۔

اکبرؑ جب بندہ یہ کلمات کہتا ہے تو فرشتہ ان کو لے کر آسمانوں پر چڑھتا ہے تو وہ رب تعالیٰ کے حضور بطور تحفہ پیش کرتا ہے جب بندے کے اعمال نیک نہ ہوں تو ان کو قبولیت نہیں آتی۔

وانما صلح الجمع المنکر بیاناً للمعرف المستغرق لما سيجي من ان النكرة نعم بالوصف كأمرة كوفية ولأن التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمودة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم النعم قولاً أو عملاً أو اعتقاداً فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها النسب أو المشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة. (التلویح)

”محامد“ جمع مکر (کمرہ) ہے جو بیان ہے ”الکلم الطیب“ معرف باللام کا کیونکہ اس میں الف لام استفراقی ہے اس لحاظ پر بین اور بیان دونوں میں تعیم پائی گئی ہے، عنقریب آئے گا کہ کمرہ کبھی وصف کے ذریعے عام ہوتا ہے جیسے ”امراة کوفیة“ تنکیر یہاں تکثیر کیلئے ہے جو تعیم کے مناسب ہے۔

”محامد“ جمع ہے حمدة، کی معنی اس کا حمد ہے، حمد کی تعریف یہ ہے ”هو الثناء باللسان على قصد التعظيم على الجميل الاختياري نعمة كان أو غيرها“ حمد کا مطلب یہ ہے کہ زبان سے تعریف کی جائے تعظیم کے ارادہ سے نعمت مقابلہ میں ہو یا نہ ہو جس وصف پر تعریف کریں وہ جمیل ہو اور اختیار میں ہو۔

العباء، اس ہوا کو کہتے ہیں جو مشرق سے مغرب کی طرف چلے، مراد اس سے یہی وصف لیا گیا ہے ورنہ اسم جنس صفت نہیں واقع ہوتا، اسی طرح محذب میں مذکور ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلے قبول کا معنی قابلہ (دایہ) ہو جو بچے کو ولادت کے وقت اٹھاتی ہے اور اس کی تربیت کرتی ہے، قبول مشترک ہے باد صبا اور دایہ میں۔ اسی طرح کنز اللغات میں ہے، یا قبول بمعنی رضاء اور میلان ہو، جس طرح دایہ بچے کی طرف میلان کرتی ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ پہلے قبول کا معنی ہو رضاء اور قبول کرنا، اور دوسرے قبول کا معنی ہو باد صبا اضافت بیانیہ ہو۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: کنز اللغات میں بیان کیا گیا ہے ”محامد“ کا معنی ہے تعریف کرنا، اور وہ جمع ہے حمدة، کی حمدة، کو اختیار کیا ہے کیونکہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی اور کمال پر دلالت کرتی ہے اور احتمال یہ ہے کہ یہ

شکر: نعمت کے مقابل تعریف کرنے کا نام ہے، وہ تعریف اور تعظیم منعم قول سے ہو یا عمل سے یا اعتقاد سے ہو حمد کا اختصاص زبان سے کلم کا بیان ہے جو زیادہ مناسب ہے۔

المشارع جمع ہے ”مشرعة الماء“ کی یہ پانی پینے کے وارد ہونے کی جگہ ہے۔

والشرع والشریعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ای اظهر و بین و حاصله الطريقة المعهودة الشائعة من السبى ﷺ جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات و جنات فالتبت لها مشارع يوردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهيب العطف الرحمن و مطلع انوار الغفران و ربح الصبا التى بها روح الابدان و نماء الأغصان. شرع اور شریعت کا اصطلاحی معنی یہ ہے: جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کیلئے دین مشروع فرمایا۔

یعنی ظاہر فرمایا اور بیان فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ شریعت وہ طریقہ معبودہ ہے جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ یہاں استعارہ مکنیہ پایا گیا ہے، یعنی شرعی طریقہ کو تشبیہ دی گئی ہے باغات سے جس طرح باغات کو پانی کی نالیوں سے سیراب کیا جاتا ہے اور پانی کی جگہ میں پیا سے وارد ہوتے ہیں اسی طرح شریعت کے طریقہ سے رب تعالیٰ کی رحمت اور رضاء کی مشاس حاصل کی جاتی ہے اور پیاس بجھائی جاتی ہے۔

اس طریقے سے ثابت کیا کہ جس طرح بدنوں (جسموں) کو باد صبا سے راحت حاصل ہوتی ہے اور درختوں کی شاخیں اس سے بڑھتی ہیں اسی طرح شریعت کے مطابق کام کرنے والے اور عبادت کرنے والوں کو رب تعالیٰ کی مہربانیوں کی ہوا سے اور اس کی مغفرت کے انوار پر مطلع ہونے سے ان کی روح تسکین حاصل ہوتی ہے۔

فان القبول الأول ربح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تززع السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى بها

محمد (بکسر العین) کی جمع ہو۔ ضد ہو ”مذمة“ کی۔

جب ”محمد“ اسم مکان کی جمع ہو تو یہ عبادات قولیہ، عملیہ، اعتقاد یہ سب کو شامل ہے کہ سب ہی محل حمد ہیں۔ اسی طرف والے معنی سے مراد حامدین، بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی محل حمد ہیں، یعنی ان کی زبانیں محل حمد ہیں۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ محمد، مصدر میسی ہو اور مثنی للفاعل ہو مراد حامدین ہوں، اس صورت میں ”من“ ابتداء یہ ہوگا۔

الاشجار والقبول الثاني من المصادرة الشاذة لم يسمع له ثان. (التلويح)

قبول اول سے مراد باد صبا ہے جو معتدل موسم میں جب رات دن برابر ہوں تو مشرق کی طرف سے چلتی ہے۔ باد صبا کے مقابل باد دبور ہے عرب گمان کرتے ہیں کہ باد دبور بادل کو اکھیڑتی ہے اور فضاء ان کو مشخص کر دیتی ہے پھر ان کو چلاتی ہے جب وہ بلند ہوتے ہیں تو باد دبور ہٹ جاتی ہے اور باد صبا آ جاتی ہے جو بعض کو بعض سے جدا کر کے ایک قطعہ کی صورت میں جمع کر دیتی ہے جس سے بارش برسی ہے اور درخت بڑھتے ہیں۔

بیان کردہ بحث میں چند الفاظ کے معانی: منشرة الماء، پانی پینے کیلئے جمع ہونے کی جگہ۔ مہب الريح، ہوا کا چلنا۔ زعج، قلق واضطراب، جگہ سے اکھیڑنا، ہٹانا، وزع، تقسیم کرنا متفرق کرنا، کسفا، منقطع کرنا، سورج کا بے نور ہونا، یہاں مراد بادل کے ٹکڑوں کو جمع کرنا۔

قبول ثانی: مصادر شاذہ سے ہیں اس وزن پر ”لم يسمع له ثان“ کوئی اور دوسرا نہیں سنا گیا۔ مراد یہ ہے کہ اس وزن پر زیادہ استعمال نہیں بلکہ شاذ طور پر استعمال ہے۔

والنماء الزيادة والارتفاع نمی ينمی نماء ونما ينمون نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكرنا تلميح الى قوله تعالى ”ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء“ فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات. (التلويح)

النماء: زیادہ ہونا، بڑھنا، یہ ناقص یا ”نمی“ ”نمی“ (ض) اور ناقص واوی ”نما“ ”نمو“ (ن) پر آتا ہے، حقیقت میں ”نمو“ کا مطلب ہے جسم تمام طرفوں میں ایک تناسب طبیعی سے بڑھے، محامد کا وصف نماء سے کر کے ایک آیت کریمہ کی طرف

لاصولها: یہ کوئی بعید نہیں کہ مراد ”اصول محامد“ سے محامد، کے اداء کرنے کے طریقہ کا علم ہو، بیشک یہ علم ”اولہ اربعہ“ سے حاصل ہوتا ہے۔ اولہ اربعہ کو پانی کے حوض وغیرہ سے تشبیہ دی گئی ہے، اور طالبین کے اذہان کو تشبیہ دی گئی پیاسے پانی پر وارد ہونے والوں سے، اور اولہ پانی پر داخل ہونے کے طریقے (راستے) ہیں۔ اور اصول محامد سے مراد روق، خوبصورتی، حسن منظر، ضیائیہ ہوں، تو مطلب یہ ہے کہ وہ علم جو اولہ اربعہ سے حاصل ہوتا ہے وہی اہل شرع کے نزدیک معتبر ہے، بخلاف اس کے کہ جو خواب میں یا الہام کے ذریعے حاصل ہو وہ معتبر نہیں اور نہ ہی اس پر عمل کرنا جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔

اشارہ ہے ”ضرب اللہ مثلاً کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اضلہا ثابت و فرعہا فی السماء“
 محمدؐ: کو تشبیہ دی گئی ہے شجرۃ سے، یعنی محمدؐ ایک درخت ہے اس کی جڑ ایمان و اعتقادیات ہیں اور اس کی ٹہنیاں اعمال و طاعات ہیں۔

و تحقیق ذلک ان الحمد وان کان فی اللغۃ فعل اللسان خاصۃ الا ان حمد اللہ تعالیٰ علی ما
 صرح بہ الامام الرازی فی تفسیر لیس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظیمہ و ینبئ عن
 تمجیدہ من اعتقاد اتصافہ بصفات الکمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدل عليه
 من الأعمال فالاعتقاد اصل لولاه لکان الحمد کشجرۃ خبیثۃ اجتثت من فوق الأرض ما لها من
 قرار، والعمل فرع لولاه لما کان للحمد نماء الی اللہ تعالیٰ وقبول عنده بمنزلة دوحۃ لا غصن
 لها وشجرۃ ثمرۃ علیہا اذ العمل هو الوسیلۃ الی نیل الجنات ورفع الدرجات قال اللہ تعالیٰ
 والعمل الصالح یرفعہ، و فی الحدیث فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل فأشار المصنف الی ان
 الشجرۃ المحامد اصلاً ثابتاً هو الاعتقاد الراسخ الاسلامی المبتنی علی علم التوحید والصفات
 وفرعاً نامیاً الی اللہ مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشریعة المطہرۃ المبتنی علی علم
 الشرائع والأحكام وإشار الی الاختصاص والدوام بقوله یصعد بتقدیم الظرف المفید
 للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ علی الاستمرار. (التلویح)

تحقیق مقام: اگرچہ لغت میں حمد فعل لسان (زبان سے حمد کرنا) کو کہا گیا ہے، لیکن امام فخر الدین عبداللہ رازی نے اپنی
 تفسیر مفتاح الغیب المعروف بالکبیر میں وضاحت فرمائی کہ صرف زبان سے ”الحمد للہ“ کہنا حمد نہیں۔ حقیقت میں حمد یہ
 ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کی بزرگی کی خبر دے اور عقیدہ یہ ہو کہ اللہ تمام کامل صفات سے متصف ہو، پھر اسے زبان
 سے بیان کرے یا ایسے اعمال لائے جو اس کی تعظیم پر دلالت کریں، سب حمد ہی ہیں۔

اصل اعتقاد ہی ہے: اگر اعتقاد درست نہ ہو تو وہ حمد اس درخت خبیثہ کی طرح ہے جو زمین سے اوپر ہو جسے قرار حاصل
 نہ ہو۔ (اجتث ای قطعت)

من مشارع الشرع: شریعت وہ راستہ ہے جس کے ذریعے پانی پر جائے۔ اسی طرح صراح اور مہذب میں ذکر کیا
 گیا ہے۔ ”شرع“ کا مطلب سیدھی راہ اور دین کا راستہ، اسی طرح کنز اللغات اور مہذب میں ہے۔ اور مراد
 ”مشارع الشرع“ سے اولہ اربعہ ہیں جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعا رقيقة الحواشي اي لطيفة الأطراف

عمل فرع ہیں: یعنی درخت کی ٹہنیاں ہیں، اگر عمل نہ ہو تو حمد کو رب تعالیٰ کی طرف بڑھنا اور اس کے ہاں قبول ہونا حاصل نہیں ہوگا، وہ ایک بڑا درخت (تتا) ہوگا جس کی ٹہنیاں نہ ہوں اور ایسا درخت ہوگا جس کا پھل نہ ہو۔ (روح، بڑا وسیع درخت یہاں مراد بتا ہے)

عمل ہی درجات کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہے: یعنی عمل وسیلہ ہے جنات اور درجات کے حاصل ہونے کا، رب تعالیٰ نے فرمایا: "والعمل الصالح يرفعه" نیک عمل ہی اس کے ہاں رفعت و قرب حاصل کرتا ہے۔ اور حدیث شریف میں ہے "فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل" جب عمل نیک نہ ہو تو وہ قبول نہیں ہوتا۔

مصنف کا اسی طرف اشارہ ہے: کہ محامد کے درخت کی جڑ قرار پکڑنے والی، اعتقاد راسخ اسلامی ہے جس کی بناء علم توحید و صفات باری تعالیٰ پر ہے، اور اس درخت کی شاخیں بڑھنے والی یعنی اللہ کے ہاں رفعت و قبولیت حاصل کرنے والے اعمال صالحہ ہیں جو شریعت مطہرہ کے موافق ہوں جس کی بناء علم شرائع و احکام پر ہے۔

مصنف نے اشارہ کیا ہے اختصاص و دوام کی طرف: مصنف نے قرآن پاک سے بطور تلخیص جو ذکر کیا ہے "اليه يصعد الكلم الطيب" اس میں طرف کو مقدم ذکر کیا گیا ہے جو اختصاص کا فائدہ دے رہی ہے۔ اور بعد، مضارع استمرار پر دلالت کر رہا ہے۔ (یعنی مضارع میں دوام تجدید پایا جاتا ہے)۔

قوله على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف وفيه دلالة على جلال قدره والشرعة تعم الفقه وغيره من الأمور الثابتة بالأدلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية

ولفروعها: اس سے مراد عبادات کے ثمرات و نتائج جو اللہ تعالیٰ عبادات کی قبولیت پر مرتب فرماتا ہے اور ان پر کئی مشکل زائد ثواب عطا فرماتا ہے۔

قبول القبول: میں اضافت تاکید کیلئے ہے جیسے "وہی بمرور السحاب" میں ہے، اور اضافت اس میں مشہ بہ کی مشہ کی طرف ہے جیسے "لجین الماء"

میر سید شریف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قوله "اصول الشرع ممهدة المباني" "اصول الشرع سے مراد علم اصول فقہ ہے، مبانی اس علم کے اصل مسائل ہیں، حواشی سے مراد اطراف یعنی مسائل پر تفریحات اسی طرح تفریحات

والجوانب ودقیقة المعانی بنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات غایة الاحکام یہ کہ بتایا گیا ہے اصول شرع کو مبنائی کیلئے تمہید، اور اس کے فروع کو رقیقہ الحواشی یعنی لطیفۃ الاطراف اور لطیفۃ الجوانب بتایا گیا ہے۔ اور دقیقۃ المعانی بتایا گیا ہے۔ اور احکام کے محل کی بناء چار ارکان پر رکھی گئی ہے، اور محکمات کے ذریعے بہت زیادہ پختہ کیا گیا ہے

ومبانی الأصول ما یتنیٰ ہی علیہ من علم الذات والصفات والنبوات وتمہیدھا تسویھا واصلاحھا بکونها علی وفق الحق ونهج الصواب. (التلویح)

ماتن کا قول ”علی ان جعل“ سے محامد کو بعض محامد کو بعض نعمتوں سے معلق کیا۔ اور اشارہ کیا ہے اس علم کے امر کی عظمت کی طرف جس علم میں تصنیف کی، کیونکہ اس میں دلالت اس کے جلال قدر پر۔

شریعت عام ہے: فقہ کو بھی شامل ہے اور اس کے بغیر ان امور کو بھی شامل ہے جو ادلہ سمعیہ سے ثابت ہیں جیسے رؤیۃ باری تعالیٰ کا مسئلہ اور قیامت کا مسئلہ۔ اور اجماع و قیاس کے حجت ہونے کا مسئلہ اور اس کے مشابہ مسائل۔

اصول شریعت سے مراد: ادلہ کلیہ ہیں اور مبنائی اصول سے مراد جن چیزوں کی ان پر بناء ہے جیسے علم ذات و صفات باری تعالیٰ، علم نبوت، وتمہیدھا: ان کو برابر کرنا، ان کی اصلاح اس طرح کرنا جو حق کے موافق ہو اور صواب کے طریقے پر ہو۔

وفروع الشریعة احکامھا المفصلة المبنیة فی علم الفقه ومعانیھا العلل الجزئیة التفصیلیة علی کل مسئلة ودقیقھا کونها غامضة لا یصل الیھا کل واحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشریعة نظام الدنیا وثواب العقبی وبدقة معانی الفقه رفعة درجات العلماء ونیلهم الثواب فی دار الجزاء. (التلویح)

وفروع الشریعة: اس سے مراد احکام شرعیہ ہیں جن کو تفصیل سے علم فقہ میں بیان کروایا گیا ہے اور احکام شرعیہ کے معانی یعنی علل جزئیہ تفصیلیہ ہر مسئلہ پر اور ان کی دقت ان کے پیچیدہ ہونے کی وجہ سے جن کی طرف ہر شخص سہولت سے

اور جتیں ان سے متعلق ہیں ان پر تفریعات۔

”تمہید الامور“ سے مراد امور کو درست کرنا، ان کی اصلاح، اور تمہید القدر کا معنی بسیط کرنا۔ اس لئے تمہید المسائل کا مطلب ہوگا مسائل کو بساطت سے بیان کرنا یا ان کی اصلاح کرنا اور اختلاف سے ان کو محفوظ کر کے محکم کرنا۔

نہ پہنچ سکے یہ سب نعمتیں ہیں جو مستوجب حمد ہیں۔ شریعت ہی سے نظام دنیا اور ثواب آخرت اور معافی فقہ کی وقت اور علماء کے درجات کی بلندی اور دار جزاء میں ثواب حاصل ہوتا ہے۔

وفی هذا الكلام إشارة الى ان علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن معرفة الأحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الأدلة الكلية من حيث توصل الى الأحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام. (التلويح)

اس میں اشارہ اس طرف ہے: کہ علم اصول فقہ کا درجہ اوپر ہے فقہ کے، اور علم کلام سے کم درجہ ہے، کیونکہ معرفت احکام جزئیہ ادلہ تفصیلیہ سے موقوف ہے ادلہ کلیہ کے احوال کی معرفت پر اس لحاظ سے کہ وہ احکام شرعیہ تک پہنچاتی ہے۔ اس سے علم اصول کی فوقیت علم فقہ پر ثابت ہوگئی۔ علم اصول (ادلہ) موقوف ہیں معرفت باری تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت پر، اور مبلغ علیہ السلام کے صدق پر، اور معجزات کی دلالت پر وغیر ذلک، یہ تمام وہ مسائل ہیں جن پر علم کلام مشتمل ہے۔

علم کلام وہ علم ہے جس میں احوال صانع و نبوت و امامت و قیامت اور قیامت سے متصل کی بحثیں پائی جاتی ہیں قانون اسلام کے مطابق۔

یامبانی سے مراد اس علم کے متون مصنفہ، اور فروع و حواشی و اطراف سے مراد شرح اور حواشی ہوں، یامبانی سے مراد ادلہ اربعہ جو اس علم کے موضوعات ہیں جن کے احوال سے اس میں بحث کی جاتی ہے۔ بیشک علم کی بناء وجود موضوع پر ہے، اور حواشی و اطراف سے مراد اطراف و احوال اور احکام ہیں جو ادلہ سے متعلق ہیں۔

اور یہ بھی بعید کہ اصول سے مطلقاً دلائل ہوں، اور مبانی سے مراد خاص کر کے تین دلیلیں کتاب و سنت و اجماع ہوں۔ اور فروع سے مراد قیاسات ہوں۔ تین دلیلوں کو تمہید اس لئے بنایا گیا ہے کہ یہ ادلہ قطعیہ ہیں ان کے حکم میں شک نہیں سنت کے قطعی ہونے سے مراد حدیث متواتر ہے۔

قوله وفروعها رقيقة الحواشی: فروع شریعت سے مراد علم فقہ ہے یہ وہ علم ہے جس میں احکام عملیہ جو ثابت ادلہ سے ان کی خصوصیات کا ذکر ہو۔ اور اہل اجتہاد کی روایات اس میں جمع ہوں، اس علم کے حواشی روایات متخالفہ ہیں،

بنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام احکام کے محل کی بنیاد چار ارکان پر رکھی گئی ہے۔

قوله بنی علی اربعة ارکان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحکام الشریعة بقصر من جهة ان المستجعی الیها یأمن من غوائل عدو الدین وعذاب النار فاضافة المشبه به الی المشبه کما فی لجین الماء. (التلویح)

قوله بنی علی اربعة ارکان: یہ جملہ سابقہ سے بمنزل بدل کے ہے، احکام شرعیہ کو تشبیہ دی گئی ہے محل سے۔
وجہ شبہ: جس طرح محل میں پناہ پکڑنے والا بارش، آندھی، چوروں وغیرہ سے محفوظ رہتا ہے اسی طرح احکام شرعیہ میں پناہ پکڑنے والا دین کے دشمنوں اور عذاب نار کے مصائب سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

”قصر الاحکام“ میں اضافت مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف ہے جیسے ”لجین الماء“ میں ہے لجین (بضم اللام فتح الحیم) چاندی،

اور ان کے معانی علل اجتہادات ہیں اور اوصاف مراد ہیں جو مقییس اور مقییس علیہ کے جامع ہیں، یہ معنی علم اصول میں متعارف ہے۔

اس علم کے مبنائی: اصل حکم ہے جس میں اختلاف واقع ہو، جیسے وضوء اصل حکم ہے، اور اس میں اختلاف ہے کہ نیت اس میں فرض ہے یا نہیں۔

رقة الحواشی ودقة المعانی: کنایہ ہے پوشیدگی و خفاء سے جس تک سوائے اذکیاء کے اذہان نہ جاسکیں۔

سوال: خفاء تو سبب ہے جہالت کا، یہ نعمتوں میں سے نہیں کہ اسے محمود علیہ بتایا جائے؟

جواب: حمد کا تعلق کبھی نعمت سے ہوتا ہے اور کبھی غیر نعمت سے، تو محمود علیہ کبھی نعمتوں میں سے ہوگا جسے اصول شریعہ کی تمہید مبنائی اہل جہاں پر ایسی نعمت ہے کہ اس سے بڑھ کر اور کوئی نعمت نہیں۔ اور کبھی محمود علیہ غیر نعمت ہوتا ہے اور خفاء بھی اسی قسم سے ہے۔ لیکن جب افراد بشر میں فرق ہے کمال قدرت کے امور کے ادراک میں باوجود اس کے کہ سب متماثل و متشابہ ہیں تو اس پر بھی اللہ تعالیٰ کی حمد ہے، بلکہ اگر توجہ کی جائے تو رقة حواشی اور رقة معانی مجتہد کیلئے بہت بڑی نعمت ہے کہ وہ خفاء کی وجہ سے ہی اجتہاد کر کے بلند شان اور عظیم قدر و منزلت حاصل کر لیتا ہے۔

حرف عطف مقدر ہے، اس کا عطف جعل پر ہے یا یہ حال ہے قد مقدر سے کیونکہ بنی، ماضی ہے، ماضی حال واقع ہو تو اس پر قد، ظاہر ہوتا یا مقدر۔ یا یہ بدل الاشتمال ہے، یا جملہ استینافہ ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: ارکان اربعہ سے مراد ادلہ اربعہ ہیں، ان کو احکام کا رکن کہا گیا ہے، اس اعتبار سے کہ

یعنی پانی چاندی کی طرح سفید ہے۔

والاحکام تستند الی ادلة جزئية ترجع مع كثرتها الى اربعة دلائل هي ارکان قصر الاحکام
لذكرها في البناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحکام عليها من تقديم الكتاب ثم
السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم
على مسالك المعتبرين اي القاتمين المتأملين في النصوص وعلل الاحکام من قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار، تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعت حاله والمعلم الاثر الذي
يستدل به على الطريق عبره عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس۔

احکام کی نسبت اولہ کی طرف: اگرچہ دلائل جزئیہ تو بہت ہیں لیکن وہ سب چار دلائل کی طرف ہی لوٹتے ہیں جو احکام
شرعیہ کے محل ارکان ہیں۔ ان چار کا ذکر اس کلام کے ضمن میں آچکا ہے جن پر شارع نے احکام کو مرتب فرمایا۔
چار دلائل کی ترتیب: سب سے پہلے کتاب اللہ پھر رسول اللہ ﷺ، پھر اجماع، پھر قیاس۔
سوال: پہلے تین دلائل کا ذکر ہے، چوتھی دلیل قیاس کا ذکر تو نہیں کیا گیا۔

جواب: تین دلیلوں کا ذکر صراحتہ کیا گیا ہے لیکن چوتھی دلیل کا ذکر کنئیہ کیا گیا ہے۔ یعنی قیاس کو مصنف نے اپنی
”وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين“ سے ذکر فرمایا ہے۔ معتبرین کا مطلب ہے، قیاس کرنے
والے اور نصوص اور احکام کی علتوں میں تامل کرنے والے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”فاعتبروا يا اولي الابصار“
اس سے بھی اصحاب نظر و بصیرت کو نظر و فکر کرنے (قیاس کرنے) کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے ”اعتبرت
الشيء“ میں نے اس چیز کی طرف نظر کی اور اس کے حال کی رعایت کی۔

معالم جمع ہے معلم کی: معلم کا معنی اثر جس سے اس طریق پر دلیل پکڑی جائے کہ قیاس کیا جائے اس کے ذریعے

احکام ان سے مستنبط ہوتے ہیں، یا ان پر اعتقاد رکھنے کی وجہ سے ان کو ارکان سے تعبیر کیا گیا ہے، ورنہ رکن کا لغوی معنی
ہے ”جانب اقوی، یا مطلقا جزء“ کنز اللغات میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔ ایک چیز سے خارج کو رکن نہیں کہا
جاتا اور احکام کی اولہ اربعہ اسی طرح ہیں۔

اور یہ بھی جائز ہے کہ رکن کو لیا گیا ہو ”رکون“ سے جس کا معنی ہے ایک چیز کی طرف میلان اور اس پر قرار، اس معنی کے
لحاظ پر کہ رکن، کا معنی ہے جس چیز کا اعتماد و سہارا ہو خواہ جزء ہو یا خارج ہو۔

مقیس علیہ کی علت حکم سے مقیس پر حکم ثابت کرنا۔

فان قلت ليس ترتيب الشارع لتقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت لقطعية قلت الكلام في متن السنة ولا حفاء في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه وهو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجي تفسيرا. (التلويح)

اعتراف: شارع نے مطلقاً سنت کو اجماع سے مقدم نہیں، بلکہ سہ قطعیہ (خبر متواتر) اجماع سے مقدم ہے مطلقاً۔
کو شارع نے کیسے مقدم ذکر کیا ہے؟

جواب: کلام متن سنت میں ہے، اس کے تقدم میں کوئی خفاء نہیں کیونکہ وہ قطعی ہے، اس کا مؤخر ہونا اور ظنی ہونا ثبوت کے لحاظ سے ہے۔

واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام، قصر احكام كالحكمات کے ذریعے بہت زیادہ پختہ کیا گیا ہے۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ ارکان اربعہ سے مراد نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج ہو، کیونکہ یہ چار چیزیں چار طائفہ ثابت ہیں کتاب و سنت و اجماع و قیاس سے، اور احتمال اس میں یہ ہے کہ ارکان اربعہ سے وجوب، حرمت، مندب اور اباحت مراد ہیں، یا مراد قصر احکام سے کتاب اللہ ہو کیونکہ یہ مشتمل ہے احکام پر جس طرح بیت مشتمل ہوتا ہے ان چیزوں پر جو اس میں ہوتی ہیں، اور کتاب اللہ مرتفع اور عالی مرتبت ہے کہ اس میں احکام کو بیان کیا گیا ہے۔

اور احتمال یہ ہے کہ ارکان اربعہ سے مراد عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص ہوں۔ اور احتمال یہ ہے کہ ارکان اربعہ سے مراد مقابلات اربعہ ہوں۔ ظاہر نص، مفسر، محکم اور ظنی، مشکل، مجمل، متشابہ۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: احکام (مصدر باب افعال) یعنی کسی چیز کو برابر کرنا، اور ایسے طریقہ سے ضبط کرنا کہ وہ خلل و فساد سے محفوظ رہے، محکم، اصطلاح اصول میں اسے کہا جاتا ہے جس کی مراد ظاہر ہو اور بہت زیادہ اس میں وضاحت ہو کہ کلام اسی کیلئے چلائی گئی ہو اور تاویل کا باب اس میں بند ہو اور تخصیص کا باب بھی اس میں بند ہو، اور نسخ کا احتمال بھی اس میں نہ پایا جائے۔ نسخ کا احتمال ہو تو مفسر، تاویل و تخصیص کا احتمال ہو تو نص، اور بہت زیادہ واضح نہ

جعل المتشابهات مقصورات خيام الاستار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات

ثم ذكر بعض النسم الكتاب الخ: یعنی مصنف نے یہاں سے کتاب کی بعض اقسام کا ذکر کیا ہے یعنی جس طرح محل کے بعض حصے بہت زیادہ ظاہر ہوتے ہیں اور بعض حصے بہت زیادہ مخفی ہوتے ہیں۔ جن پر صرف مالک مکان ہی مطلع ہوتا ہے اسی طرح قصر احکام شرع مشتمل ہے محکم آیات پر بہت زیادہ ظاہر ہیں پھر ظہور کے مختلف درجے ہیں، ظاہر میں کم ظہور ہے نص سے اور نص میں کم ظہور ہے مفسر سے اور مفسر میں کم ظہور ہے محکم سے۔ اسی طرح قصر احکام شرع مشتمل ہے تشابہات پر جن میں بہت زیادہ خفاء ہے، خفاء کے بھی مختلف مدارج ہیں، تشابہ میں بہت زیادہ خفاء اس سے کم خفاء مجمل میں ہے، اس سے کم خفاء مشکل میں ہے، اور اس سے کم خفاء خفی میں ہے۔

قوله مقصورات ای محبوسات جعل خيام الاستار مضروبة على المتشابهة محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابهة لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسرارہ فکما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل أحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه. (التلویح)

مقصورات کا معنی ہے محبوسات، بند کرنا، جس طرح خیمہ کے پردہ میں کسی چیز کو محبوس کر کے پوشیدہ کر دیا جاتا ہے تشابہات آیات میں اسی طرح بہت زیادہ پوشیدگی رکھی گئی ہے جس کے ظاہر ہونے کی امید نہیں کی جاسکتی۔

ہو یعنی کلام اس کیلئے نہ چلائی گئی ہو تو اسے ظاہر کہیں گے۔

”جعل“ کے چند مطالب: جعل کا معنی کرنا، وہ ایجاد کی طرح متعدی ہے۔ اس کے چند احوال ہیں

۱۔ بمعنی تصویر جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”انا جعلناه قرآنا عربيا“ بیشک ہم نے بنایا قرآن کو عربی۔

۲۔ بمعنی ایجاب، جیسے رب تعالیٰ نے فرمایا ”وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم“ مختصر مطلب یہ ہے کہ ہم نے کعبہ کو قبلہ واجب کیا آزمائش کیلئے۔

۳۔ بمعنی حکم و قول و تسمیہ، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن ابانا“ انہوں (کفار) نے اللہ کے بندے فرشتوں پر مونث ہونے کا حکم لگایا۔ مونث ہونے کا قول کیا، ان کا نام انہوں نے

على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى "وما يعلم تاويله الا الله" لا ابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها

توضیح وتکوین کا مجموعی مطلب: تشابہات کے نازل کرنے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" میں "الا اللہ" پر وقف لازم ہے، یعنی تشابہات کا مطلب صرف رب تعالیٰ جانتا ہے۔

سوال: جب تشابہات کا علم صرف رب تعالیٰ کو ہے ان کو نازل کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب: ان کے نازل کرنے کا مقصد "راخین فی العلم" کو آزمانا ہے اس لیے کہ جو علم میں پختگی رکھتے ہیں وہ ہر مسئلہ اور ہر لفظ کی گہرائی تک پہنچنے اور اس کے راز تک پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں، گویا کہ ان کو کہا گیا کہ تم اپنے ذہن کے تفکر اور تشابہات کے اسرار کو پہچاننے سے اپنی باگ ڈوری کو کھینچ کر رکھو۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے جاہلوں کو علم حاصل کرنے سے آزمایا جاتا ہے جو ان کا مطلوب نہیں ہوتا۔ کیونکہ امتحان تمنا کے خلاف ہوتا ہے تمنا کے مطابق کام کا مطالبہ آزمائش نہیں ہوتا۔

مؤنٹ رکھا۔

- ۴۔ جعل بمعنی خلق، ارشاد باری تعالیٰ ہے "جعل الظلمات والنور" اس نے تاریکیاں اور نور پیدا کیا۔
- ۵۔ جعل بمعنی اخذ (شروع کرنا) جب یہ دوسرے فعل کے ساتھ متصل ہو، جیسے "جعل يفعل کذا" اس نے اس طرح کرنا شروع کیا۔

تنبیہ: اس کتاب کی عبارت میں "جعل" بمعنی تسمیہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ رب تعالیٰ نے "مقصودات عظام الاختصاص" نام نہیں رکھا۔ اور دوسرا معنی ایجاب والا بھی نہیں لیا جاسکتا کیونکہ یہاں وجوب نہیں۔ پہلا معنی تسمیہ والا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قصر احکام شرع کو حکمت سے پختہ بنایا اور تشابہات کو پوشیدہ کر کے امتحان بنایا۔

اور چوتھا معنی خلق والا لیا جاسکتا ہے لیکن وہ کلام لفظی سے مقید ہوگا کیونکہ رب تعالیٰ کے کلام کی دو قسمیں ہیں کلام قسی اور کلام لفظی، کلام نفسی تو مخلوق نہیں بلکہ قدیم ہے لیکن کلام لفظی مخلوق ہے اس کے لحاظ پر جعل بمعنی خلق لیا جاتا ہے۔

میرسید شریف فرماتے ہیں: مقصودات خیام الاستار، میں مقصودات قصر سے لیا ہوا ہے جس کا معنی رکنا بھی ہے اور روکنا بھی، یعنی ذہنوں کو اس سے روکا گیا ہے، یا مطلب یہ ہے کہ ذہن اس سے رک گئے ہیں مگنے سے قاصر ہیں۔

قوله بکبح عنان ذهنهم نقول کبحت الدابة اذا جلدتها اليک باللجام لکی تف و لا تجری۔
کہا جاتا ہے ”کحت الدابة“ میں نے سواری کا کام کھیچتا کہ رک جائے اور چلے نہیں۔

سوال: وجعل المتشابهات، کا عطف ہے جعل اصول الشريعة، پر تو تشابہات کا جب ادراک نہیں تو ان کا نعمت ہونا بھی پتہ نہیں چلے گا تو حمد کا مقتضی کیسے ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعے بندوں کو آزمایا ہے، جب بندہ ان کا حقیقی معنی بیان کرنے کی کوشش کرے اور اعتراف نہ کرے کہ ان کا علم اللہ تعالیٰ کو ہی ہے تو یہ رب تعالیٰ کو پسند نہیں، لیکن جب بندہ اس آزمائش میں پورا اترے اور یہ اعتراف کرے کہ ان کا علم اللہ تعالیٰ کو ہی ہے تو اللہ تعالیٰ کو پسند ہے اور یہ بندے کیلئے نعمت ہے کہ وہ اپنے امتحان میں کامیاب ہو گیا۔

ابتلاء کے چند معانی: ۱۔ آزمانا ۲۔ پوشیدہ ہونا ۳۔ ظاہر ہونا ۴۔ نعمت دینا ۵۔ مکروہ چیز پہنچانا
پہلا معنی آزمانا جب لیا جائے تو ابتلاء کا فاعل ”اللہ“ ہے، اور ”قلوب“ مفعول بہ ہے اور ابتلاء پر نصب ہے کہ یہ جعل کا مفعول لہ ہے۔

دوسرا معنی پوشیدہ ہونا جب لیا جائے تو فاعل تشابہات ہیں۔ اور ابتلاء پر نصب کا عامل مقصورات اسم مفعول ہے یعنی تشابہات پختہ علم والوں کے دلوں سے پوشیدہ ہیں کہ ان کے دل بھی ادراک نہیں کر سکتے۔
تیسرا معنی ظاہر ہونا جب لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تشابہات کے بارے میں پختہ علم والوں پر یہ ظاہر ہے کہ ان کے معانی کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔

چوتھا معنی نعمت دینا جب لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے پختہ علم والوں کے دلوں کو راحت دینے کیلئے تشابہات کو پوشیدہ رکھ کر ان پر انعام کیا کہ وہ ان میں غور و خوص سے بچ جائیں۔

پانچواں معنی مکروہ چیز پہنچانا جب لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب پختہ علم والے تشابہات میں تامل کرتے ہیں تو انہیں نہ سمجھ کر پریشان ہوتے ہیں وہ تو سمجھنا چاہتے تھے لیکن نہ سمجھ سکے۔

فائدہ: قلوب سے مراد عقول ہیں یہ مجاز مرسل ہے ذکر محل کا اور مراد حال ہے۔ اکثر اہل علم اس طرف ہیں کہ عقل دل میں ہے اور سر محل آلات ہے یعنی محل حواس باطنہ ہے یا ”سر“ حواس کا بعض ہے۔ کیونکہ کل حواس ظاہرہ اور باطنہ ہیں

خیام کی اضافت استار کی طرف مشہ بہ کی اضافت مشہ کی طرف ہے۔ اور مقصورات کی اضافت خیام کی طرف

(والنصوص منصبة عرائس اہکار افکار المتفكرين) منصبة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة اور نصوص کو تفکرین کی فکروں نے ایسے ظاہر کر دیا جیسے ہا کرہ دہنوں کو جلوہ گاہ پر بلند کر کے ظاہر کر دیا جاتا ہے مصنف نے خودی توفیح میں ذکر فرمایا ”منصبۃ العروس“ کا مطلب ہے تخت وغیرہ جس پر دہن کو جلوہ کیلئے بلند کیا جائے۔

شرط کا اطلاق مشروط پر ہے کیونکہ عضو مخصوص (دل) شرط حیات ہے عقل کی اور عقل ہی حقیقت میں حیات ہے بغیر عقل کے حقیقی حیات حاصل نہیں ہوتی۔

قوله وهو الوقف اللازم: وقف لازم جہاں پایا جائے تو اس کے مابعد کا تعلق ماقبل سے نہیں ہوتا۔

قوله اودعها فيها اى اودع الله الاسرار فى المعشاهات والانداع معد الى مفعولين تقول اودعته ميالا اذا رفعته اليه ليكون ودعة عنده والما عنده بنى تسامحا او تضمينا بمعنى الادراج والوضع. (العلويح)

علامہ تفتازانی مکتوح میں فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کشاہات میں راز و دیخت رکھے ہیں۔ ایداع، دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے تو کہے ”اودعہ مالا“ میں نے فلاں کے پاس مال بطور امانت رکھا ہے۔ ایداع متعدی ہوتا ہے ”الی“ کے ذریعے ”فی“ سے متعدی کرنے میں تسامع ہے، یا ادراج اور وضع کے معنی کو مضمین ہونے کی وجہ اس کو ”فی“ سے متعدی کیا گیا ہے۔

علامہ تفتازانی مکتوح میں بیان فرماتے ہیں: منصبة بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصبت الشيء رفعته والعروس نعت يسرى فيه الرجل والمرأة ما دام في اعراسهما يجمع

اضافت بیان یہ ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: عروس (بالفتح) مرد اور عورت پر بولا جاتا ہے جب وہ نئے نئے ایک دوسرے کو چاہنے والے ہوتے ہیں۔ عرائس کا ابکار بدل ہے یا عطف بیان ہے اس صورت میں ابکار مفتوح ہوگا۔

اگر اسے مجرور پڑھا جائے تو اضافت بیان یہ ہوگی۔ اور ابکار کی اضافت افکار کی طرف تشبیہ کیلئے ہے۔ اور وجہ شہ یہ ہے کہ جس طرح ہا کرہ عورت بکار کے زوال کے عیب اور نقصان سے سلامتی میں ہوتی ہے اسی طرح فکر کامل غلطی واقع ہونے کے عیب سے سلامتی میں ہوتا ہے۔ (السید)

و كشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبیه المصطفی وفصل خطابه ای الخطاب
الفاصل بین الحق والباطل ﷺ وآله واصحابه

اور اپنی کتاب کے مجملات کے جمال سے پردوں کو ہٹایا اپنے نبی کریم ﷺ کی سنت اور فصل خطاب کے ذریعے۔

المؤنث علی عرائس والمذكر علی عرس بضمین وفي هذا الكلام نوع خزاة لأن المعانی
التي اظهرت بالنصوص وجلت بها علی الناظرین هی مفهوماتها والاحكام المستفاد منها وهي
ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكأنه أراد ان المجتهدين يتأملون
في النصوص فيطلعون معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة
على النصوص بمنزلة العروس علی المنصة. (التلویح)

منصة، میم کا فتح سے ہے وہ جگہ جس پر دلہن کو جلوہ کیلئے بلند کیا جاتا ہے یہ لیا ہوا ہے۔

”نصبت الشی“ (میں نے اس چیز کو بلند کیا) سے، عروس، نعت ہے اس میں مذکر اور مؤنث دونوں برابر ہیں،
اس لفظ کا اطلاق دونوں پر اس وقت تک کیا جاتا ہے جب تک وہ شادی میں ہوں۔ عروس، جب مؤنث پر بولا جائے
تو اس کی جمع ”عرائس“ آتی ہے، اور جب مذکر پر اس کا اطلاق ہو تو اس کی جمع ”عرس“ (ضمین) آتی ہے۔

شارح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ماتن کے اس کلام میں کمزوری پائی گئی ہے اس لئے کہ وہ معانی جن کو نصوص
ظاہر کرتی ہیں اور وہ معانی ناظرین پر واضح کرتی ہیں یہ مفہومات ہیں اور احکام ان سے مستفاد ہوتے ہیں۔ یہ متفکرین
کے افکار نتائج نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ الملک الحق المبین کے احکام ہیں۔ اس کے بعد علامہ تفتازانی اس کی توجیہ بیان کرتے
ہیں، گویا کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مجتہدین نصوص میں تامل کرتے ہیں تو معانی و دقائق پر مطلع ہوتے ہیں اور احکام
و حقائق نکالتے ہیں جو ان کی فکروں کے نتائج ہیں۔ اور نصوص پر اس طرح ظاہر ہیں جیسے دلہن جلوہ گاہ پر بلند ہو کر ظاہر
ہوتی ہے۔

اجمال کا لغوی معنی: کسی چیز کو جمیل بنانا، یا معنی یہ ہے غلط (ملا جلا) کر دینا، یا معنی ہے تمام اشیاء کو مجتمع کرنا، عام عرف

میر سید شریف فرماتے ہیں: کشف، کا معنی ہے ایک چیز کو دوسری سے زائل کرنا، قناع (بکسر القاف) پردہ۔ جمال،
اصل میں مصدر ہے بمعنی حسن، پھر مجازی طور پر وجہ حسن کو جمال کہا جاتا ہے۔ کیونکہ چہرہ محل حسن ہے، اگر جمال کا معنی
وجہ لیا جائے تو استعارہ تخیلیہ ہوگا یعنی مجملات کو حسین چہرے سے تشبیہ دی گئی ہے۔

میں اجمال کا معنی ہے ایہام (پوشیدگی) یعنی کلام کو اس طرح وارد کرنا جس سے مراد ظاہر نہ ہو یہ غلط کے لوازمات سے ہی ہے۔

اصطلاح اصول فقہ میں اجمال کی تعریف: کلام کو اس طرح وارد کرنا جس سے مراد ظاہر نہ ہو یعنی نفس لکھم کے معنی میں خفاء ہو جس کا ادراک عقل سے نہ ہو بلکہ نقل سے ہو۔

سنت کا لغوی معنی: مذهب میں ”صورة الوجه“ معنی بیان کیا گیا ہے۔ اور کنز اللغات میں طریقہ اور عادت معنی بیان کیا گیا ہے، یہی معنی ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ”ولن تجد لسنة الله تبديلا“

اصطلاح اصولیین میں سنت کی تعریف: نبی کریم ﷺ کے اقوال اور افعال اور بوقت حاجت آپ کا سکوت جو کسی کے قول و فعل کی تقریر کرے۔ یعنی آپ سے کسی حال کا سوال کیا جائے تو آپ خاموش رہیں یا کسی کو کوئی کام کرتے دیکھ کر آپ خاموش رہیں، تو یہ سنت تقریری ہے۔ اسی طرح صحابہ کے قول و فعل و تقریر کو بھی سنت کہا جاتا ہے۔

قوله وفصل خطابه ای خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يبينه من يخطاب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام. (التلويح)
علامہ تفتازانی تکوین میں ذکر فرماتے ہیں: وقوله فصل خطابه، اس میں اضافت صفت کی موصوف کی طرف ہے،

جس طرح حسین چہرہ پردے میں ہوتا ہے کبھی اس سے پردہ ہٹا کر اسے ظاہر کیا جاتا ہے ایسے ہی مجملات کتاب اللہ سے سنت مصطفیٰ کریم ﷺ کے ذریعے پردہ ہٹا کر واضح کیا جاتا ہے۔ اگر اجمال بمعنی حسن ہو تو پھر یہ اعظم حصول صورتہ اشئ فی العقل کے قبیلہ سے ہوگا، یعنی مجملات کے حسن سے پردوں کو ہٹایا گیا، یعنی جس طرح مراد صورتہ حاصل ہے اسی طرح مراد چہرے کا حسن ہی ہے۔

میرسید فرماتے ہیں: خطاب کے فاصل ہونے کے چند مطالب مراد لئے جاسکتے ہیں۔

- ۱۔ مجمل کی مراد اور اس کے دوسرے محتملات میں فرق کرنے والا ہو۔
- ۲۔ کفار کے ساتھ مخالفت کے وقت اقوال مسلمین کے درمیان ملت اسلامیہ کو ممتاز کرنے والا ہو۔
- ۳۔ مذہب حق اہل سنت و جماعت کے درمیان اور ملت کفر کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔

ما رفع اعلام الدین باجماع المجتہدین ووضع معالم العلم علی مسالک المعبرین اراد بمعالم العلم العلل الی علم القائل بها الحكم فی المقیس واراد بالمعبرین بکسر الباء القائلین ومسالكهم هی مواقع سلوکهم بالقدام الفکر من موارد النصوص الی الاحکام الطائفة فی الفروع لمبدأ سلوکهم هو لفظ النص فیعبرون منه الی معانیه اللغویة الظاهر ثم منها الی

اور ”فصل“ مصدر مبنی للفاعل ہے یا مبنی للمفعول ہے۔ فصل کو مبنی للفاعل کہا جائے تو تقدیر عبارت کی یہ ہوگی ”خطابہ الفاصل المميز بین الحق والباطل“ یعنی خطاب فاصل سے جمادات کے پردوں کو کھولا، خطاب فاصل یعنی حق و باطل میں تمیز پیدا کرنے والا۔

اگر فصل کو مبنی للمفعول کہا جائے تو تقدیر عبارت کی یہ ہوگی ”خطابہ المفصول الذی یبینه من یخاطب به ولا یلتبس علیه“ ایسا خطاب جو مفصول ہے یعنی واضح بیان کر دیا گیا ہے اس میں کوئی التباس نہیں پایا گیا۔

”وفصل خطابہ“ کا عطف ”بسنہ نبیہ“ پر ہے یہ عطف خاص کا عام پر ہے، جس سے تنبیہ کی گئی ہے فصل خطاب کی عظمت امر اور فحاشیت شان پر، چونکہ سنت کی دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی، قول کی وضع ہی شرائع کے بیان کیلئے ہے جس پر اکثر احکام کی بناء ہے جو مخلوق کے درمیان حجت ہونے میں متفق ہیں۔

تنبیہ: فصل خطاب قولی سنت ہے، سنت کی قسموں میں سے ایک قسم خاص ہے، کیونکہ فصل خطاب بھی نبی کریم ﷺ کا خطاب ہے۔

متفق وکون کا مجموعی مطلب: بقولہ ما رفع ای مادام رایات مراسم الدین مرفوعة عالیة باجماع المجتہدین الباذلین وسعهم فی اعلاء کلمة الله واحیاء مراسم الدین فان الحكم المجتمع علیه مرفوع لا یوضع ومنصوب لا ینقض۔ (العلویح)

یعنی جب تک دین کی رسوم کے جھنڈے بلند وہاں ہیں مجتہدین کے اجتہاد اور وسعت کے خرچ کرنے سے جو انہوں نے اطاعت اللہ کے بلند کرنے اور رسوم دین کے احیاء میں کوشش کی۔ ”فان الحكم المجتمع علیه مرفوع

میر سید شریف فرماتے ہیں: ”بقولہ ما رفع اعلام الدین“ ما مصدر یہ ہے مراد اس سے ”مدة مارفع“ یعنی دین کے جھنڈوں کی بلند ہونے کی مدت، یا ”ما“ ظرفیہ ہو یعنی مادام کے معنی میں ہے یعنی جب تک دین کے جھنڈے بلند ہیں، ایک اور احتمال یہ ہے کہ مائدہ مقدر ہو اور ما موصول ہو، تقدیر عبارت کی یہ ہو ”ما رفع لیه الاعلام من المدة“

معانیہا الشرعۃ الباطنة فیسجدون فیہا علامات وامارات وضعہا الشارع لیہتدوا بہا الی مقاصدہم ولما قال بنی علی اربعۃ ارکان قصر الاحکام ذکر الارکان الاربعۃ وہی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس علی الوجه الذی بنی الشارع قصر الاحکام علیہا۔ (تنقیح وتوضیح) جب احکام کے محل کی بناء چار ارکان پر ہے تو وہ چار ارکان اسی طرح بیان کئے گئے جن پر شارع نے احکام کے محل کو بناء کیا ہے، وہ چار یہ ہیں ”کتاب، سنت، اجماع و قیاس“

لا یوضح ومنصوب لا یخفض ”اس لئے کہ بے شک جس حکم پر اجماع امت ہو وہ بلند ہوتا ہے پست نہیں ہوتا، اوپر ہوتا ہے نیچے نہیں ہوتا۔ (التلویح)

شارح توضیح میں فرماتے ہیں: معالم علم سے مراد وہ علمیں جن کو دیکھ کر قیاس کرنے والا مقیس پر حکم لگاتا ہے۔ معتبرین (بکسر الباء) اس کا معنی قیاس کرنے والے۔

مسائلکم، یعنی ”مسائل المستعمرین“ سے مراد ان کے سلوک کے مواقع ہیں۔ یعنی نصوص کے ذریعے فروع میں احکام ثابت کرنے میں ان کے فکر کا اقدام، یعنی قیاس کر کے نصوص سے فروع پر احکام ثابت کرنا۔

رفع الاعلام: اعلام جمع ہے علم کی، اس جگہ ”علم“ کا معنی ہے جھنڈا، زیادہ معروف بادشاہ کا جھنڈا، ہے۔ ”الدین“ کا معنی ہے ملت الاسلام۔

یہاں دین کو تشبیہ دی گئی بادشاہ سے عظمت اور علو شان اور غلبہ میں، جس طرح بادشاہ غالب ہوتا ہے باقی لوگوں پر اسی طرح دین اسلام غالب ہے باقی دینوں پر۔

ہو سکتا ہے اعلام مجاز ہو کمال قدرت اور کمال منزلت سے، اس لئے کہ وہ لازم ہے یعنی جسے ثواب حاصل ہو وہ اس کے مرتبہ اور زیادہ درجہ پر علامات ہیں، اور ان اعلام یعنی علامات کے رفع سے مراد زیادتی ہے۔

اور یہ بھی جائز ہے کہ جملہ مجاز مرکب ہو قطع نظر مفردات میں مجاز کے اعتبار کرنے کے، مطلب یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں میں دین اسلام کا درجہ بلند کیا ہے۔

حاصل کلام: نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ (درود) اس وقت تک قائم رہے جب تک دین اسلام کی قدر و منزلت بلند ہو، مراد یہ ہے کہ ہمیشہ کیلئے آپ پر صلوٰۃ قائم رہے کیونکہ دین تو دنیا کے ختم ہونے تک قائم ہے، اور انقطاع دنیا تک اس کی قدر و منزلت میں رفعت موجود رہے گی۔

مبدأ سلوک وہ لفظ نص ہے جس سے وہ معانی لغویہ ظاہرہ اعتبار کرتے ہیں۔ پھر ان سے معانی شرعیہ باطنہ حاصل کرتے ہیں۔ ان میں وہ علامات و امارات پاتے ہیں جن کو شارع نے وضع کیا ہے تاکہ وہ ان کے ذریعے اپنے مقاصد تک ہدایہ حاصل کر لیں۔

اعتراف: مصنف نے تورفع کو مقید کیا ہے اجماع مجتہدین کے ساتھ، اس سے تو دوام انقطاع اجتہاد تک ثابت ہے نہ کہ انقطاع دنیا تک، اجتہاد اور اجماع تو ہمارے زمانہ میں منقطع ہو چکا ہے تو صلوٰۃ کا دوام انقطاع دنیا تک کیسے ثابت کیا جا رہا ہے؟

جواب: ارتقاء دین کا سبب اجتماع ہے باعتبار حدوث و بقاء کے۔ اور انقطاع اجماع پابعد حدوث کے ہے نہ کہ باعتبار بقاء کے، اجتہاد کے بعد اس کی بقاء زمانہ کے آخر تک ہے اس کا انقطاع نہیں۔

ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ ”ما“ نافیہ ہے اور ”رفع“ بمعنی ازالہ ہو اور جملہ استینافیہ و دعائیہ ہو مطلب یہ ہو کہ دین کی رونق ہمیشہ قائم رہے اور مرج رہے۔ یا یہ دعا ماقبل والی دعا (صلوٰۃ) کی تاکید ہو اور ماتن کا قول ”ہا اجماع المجتہدین“ علت ہے نفی کی یعنی دین کی رونق اجماع مجتہدین کی کوشش کی وجہ سے زائل نہ ہو، یہ منفی کی علت نہیں۔

اور جائز ہے کہ مراد ”اعلام“ سے علامات دین اور علامات اعتقاد و ایمان ہوں۔ یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، جمعہ، جماعت، اذان، اقامت و امامت وغیرہ۔

اعتقاد و ایمان کا اعزاز و احترام مستلزم ہے اکرام دین اور اعلاء امر دین کو، اسی طرح اس کو بقاء و عدم زوال مستلزم ہے بقاء دین کو۔

قولہ ہا اجماع المجتہدین: اجماع کا لغوی معنی ہے اتفاق اور اصطلاح اصولیین میں امت مصطفیٰ کریم ﷺ کے مجتہدین کا ایک زمانہ میں کسی شرعی مسئلہ پر متفق ہونا۔

یہاں مراد لغوی معنی ہے۔ اگر اصطلاحی معنی ہوتا تو اس کے بعد مجتہدین کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی۔

اجتہاد کا لغوی معنی کوشش کرنا، اور عرف میں معنی ہے ”بہت زیادہ کوشش کرنا“ اور اصطلاح اصول میں مطلب یہ ہے وہ علم جو احکام شرعیہ عملیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو۔ یہ فقہ کا مرادف ہے۔ اجتہاد قیاس سے عام ہے کیونکہ کتاب، سنت و اجماع کے علم کو قیاس نہیں کہا جاسکتا اجتہاد کہا جاسکتا ہے، قیاس نفی نص سے علت کا استنباط کر کے احکام شرعیہ عملیہ کا علم حاصل کیا جاتا ہے، اجماع سے علت حاصل کر کے مقیاس میں حکم ثابت کیا جاتا ہے۔

اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ کتاب کے لغوی اور شرعی معانی کا علم ہو، (ہر شخص مجتہد نہیں ہو سکتا)۔ لیکن تمام کتاب کی معرفت

بعد فان العبد المتوسل الى الله بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة سعد

شرط نہیں بلکہ جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہو ان کی معرفت ضروری ہے۔

معالم جمع ہے معلم (فتح المیم) کی، اس کا معنی ہے علامت۔ ایک چیز کے علم سے دوسری چیز علم حاصل ہوا سے علامت کہا جاتا ہے، اور معالم سے مراد علل بھی ہیں جسے مصنف نے خود ہی توضیح میں بیان کیا ہے۔

قوله ثم منها الى معانيها الخ: شارع نے کہا ”لا تشر بوا الخمر“ شراب نہ پیو۔ لغوی معنی ہے ”طلب ترک شرب“ اور شرعی معنی ہے ”حرمت خمر“ اور اس کا منکر کا فر ہے۔ علامت اس کی اس میں نشہ کا پایا جانا۔ اس علت کو دیکھ کر مجتہد نے ”کل مسکر حرام“ کا حکم ثابت کیا ہے۔

قوله وضعها الشارع: شارع کا اگر اشتقاق شرع مصطلح بمعنی طریق مستقیم کا اتحاد اور مخلوق کے درمیان رکھنا مراد ہو تو شارع سے مراد اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ ہیں۔ اور اگر شارع کا اشتقاق شرع بمعنی اظہار (لغوی معنی) ہو تو شارع کا اطلاق مجتہد اور مقلد دونوں پر ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں سے اظہار مطالب پایا گیا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله على الوجه الذى بنى الشارع الخ، یعنی اس ترتیب پر جو ترتیب شارع نے رکھی ہے پہلے کتاب پھر سنت پھر اجماع پھر قیاس، اس پر دلیل حدیث معاذ ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف عامل بنا کر بھیجا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا تم کس پر عمل کرو گے؟ تو انہوں نے عرض کیا کتاب اللہ سے، پھر آپ ﷺ نے پوچھا اگر تم کتاب اللہ میں نے پاؤ؟ عرض کیا پھر اس کے مطابق فیصلہ کروں گا جو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمایا پھر آپ ﷺ نے فرمایا اگر تم رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ نہ پاؤ؟ انہوں نے عرض کیا ”أذن اجتهد برأى“ تو اس وقت میں اپنی رائے کا اجتہاد کروں گا۔ تو اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”الحمد لله الذى وفق رسول رسول به رسول“ سب تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جس اپنے رسول کے پیغام رساں کو توفیق دی اس کی جس کو اس کے رسول پسند کرتے ہیں۔

قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہ اجماع سے مخالف نہ ہو، اگر اجماع کے مخالف ہو تو باطل ہے۔ ”والاجماع لا يكون نسخا للسنة فهو منها“ اجماع سنت کیلئے ناسخ نہیں بلکہ سنت سے ہے (یعنی سنت کے مطابق ہے)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله سعد جده اى عظم سعادته وبخته، اللہ اس کی سعادت و بخت کو عظیم بنائے، سعد، کا معنی ہے نیک بختی۔ ”جد“ کا معنی دادا، بخت، عظمت، ان تمام معانی میں مشترک ہے مطلب یہ ہے کہ اس کے

جدہ و جد سجدہ بقول لما رأيت لحوول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة
 اصول الفقه ای مقبلین علیہا من اکب علی وجهه سقط علیہ فان من اقبل علی الشی غایۃ
 الاقبال فکانه اکب علیہ للشیخ الامام مقعدی الائمة العظام لغیر الاسلام علی البردوی براہ
 اللہ تعالیٰ دار السلام و هو کتاب جلیل الشان باہر البرہان مرکوز کنوز حجابہ فی
 مضمون عباراتہ و مرموز غوامض نکتہ فی دقائق اشاراتہ و وجدت بعضهم طاعین علی
 ظواهر الفاظہ لقصور نظرہم عن مواقع الحاظہ ای لایدر کون بامعان النظر ما یدر کہ ہو بلحاظ

مصنف نے ترویج میں بیان کیا: ”مکبین فی کل عهد وزمان علی مباحثۃ اصول الفقه ای مقبلین
 علیہا“ یعنی کہا جاتا ہے ”اکب علی وجہ“ وہ اس پر منہ کے بل گر پڑا، پھر جب کسی چیز کی طرف زیادہ توجہ ہو جائے
 تو اس کیلئے بھی بولا جاتا ہے ”اکب علیہ“ وہ ایک چیز کی طرف اتنا متوجہ ہوا گویا کہ اس پر گر پڑا۔

علامہ تھانوی فرماتے ہیں: قوله جلیل الشان ای عظیم الامر باہر البرہان ای غالب الحجة و فائقها
 مرکوز ای مدفون من رکزت الرمح غرخته فی الأرض و الكنوز الأموال المدفونة و الصنخور
 الحجارة العظام شبه بها عباراتہ الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الی فهم المعانی التي هی
 بمنزلة الجواهر النفيسة و الرمز الاشارة بالشفيتين أو الحاجب تعدی بالی فاصل الكلام مرموز الی
 غوامض جلد الجار و اصل الفعل فصار غوامض مستندا الیہ۔ (العلویج)

قوله جلیل الشان، یعنی عظیم الامر، باہر البرہان، یعنی غالب الحجۃ اور دلائل کا عمدہ ہونا (اور روشن، واضح
 ہونا)۔ مرکوز، کا معنی ہے مدفون یہ لیا ہوا ہے ”رکزت الرمح“ میں نے نیزہ گاڑا۔ الكنوز، وہ اموال جو دفن ہوں۔

بخت کو رب تعالیٰ نیک اور عظیم بنائے۔ اس کے دادا کو نیک بخت بنائے۔ اور اسے عظمت عطا فرمائے۔

اگر ”جد“ کو بالکسر پڑھا جائے تو معنی ہوگا ”نچ جدہ“ اس کی کوشش کو کامیاب کرے۔

تنبیہ: جد اور سجد دونوں کا معنی بخت بھی ہے اور عظمت بھی، اس لئے ”جد سجدہ“ کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس کے
 بخت کو عظمت عطا فرمائے۔

قوله لحوول العلماء: لحوول جمع ہے قیل کی نقل کے معنی مذکور قوی یعنی نر۔ یہاں مراد کامل علماء یعنی بڑے بڑے

ہینہ من غیر ان بنظر الیہ قصدا اردت تنقیحہ وتنظیمہ۔ (تنقیح و توضیح)
 حمد و صلوة کے بعد بیک بندہ اللہ تعالیٰ کی طرف اقویٰ ذریعہ سے وسیلہ پکڑنے والا عبید اللہ بن مسعود بن تاج
 الشریعہ اللہ تعالیٰ اس کے بخت کو نیک اور بلند کرے اور اس کی کوشش کو کامیاب کرے۔ کہتا ہے جب میں نے بڑے

المصنوع، بڑے پتھر۔ ان سے تشبیہ دی گئی سخت مشکل عبارات جن کے معانی تک پہنچنا مشکل ہے وہ جواہر نفیسہ کے
 درجہ میں ہیں۔ الرمز، ہونٹوں سے اشارہ کرنا یا ابرو سے اشارہ کرنا۔ یہ ”الی“ کے ذریعے متعدی ہوتا ہے اصل میں
 ”مرموز الی غوامض“ حرف جار کو حذف کر کے مرموز کو براہ راست اس پر داخل کیا ہے۔ حذف والا ایصال والا قانون
 جاری کیا گیا۔ غوامض معنوی طور پر نائب فاعل ہے مرموز کا۔ (شارح نے جو ”وَأَوْصِلَ الْفَعْلَ“ ذکر کیا ہے اس سے مراد
 لغوی معنی لیا ہے مراد مرموز ہے)

والنکۃ المنفحة من نکت فی الارض بالقضیب اذا ضرب فأنزل فیہا بمعنی قد أومى الی النکت
 الخفیة اللطیفۃ فی الناء اشاراتہ الدقیقة والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فیہ واللحظ النظر الی
 الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقیح التهذیب تقول نفعت الجذع وشذبتہ
 اذا قطعت ما تفرق من اخصانہ ولم یکن فی لہ۔ (العلویح)

النکۃ: خفی چیز کو کریدنا، یہ لیا ہوا ہے ”نکت فی الارض بالقضیب“ چھڑی کو زمین پر مارنا، زمین کو کریدنا، مراد یہ ہے کہ
 اس کتاب جلیل الشان میں خفی نکات کی طرف اشارہ پایا گیا ہے۔

علماء العلماء جمع ہے علیم کی جیسے سعاد جمع ہے سعید کی، اور غرباء جمع ہے غریب کی، علیم کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے غیر پر جائز
 ہے جیسے رب تعالیٰ نے فرمایا ”وبشرہ بسلام علیم“ اس سے مراد اسحاق علیہ السلام ہیں۔

میر سید شریف نے بیان کیا: ”قوله مکین فی کل عہد وزمان ای ساقطین علی وجوہہم لغایۃ الرغبة
 ونہایۃ المحبۃ“ یعنی میں نے دیکھا کہ بڑے بڑے علماء فخر الاسلام کی کتاب پر منہ کے بل گر رہے ہیں بہت زیادہ
 رغبت اور بہت زیادہ محبت کی وجہ سے۔

قوله ای مقبلین علیہا: ماتن نے توضیح میں ”مکین علیہا“ کی وضاحت فرماتے ہوئے کہا ”مقبلین علیہا“ اقبال
 الی الی، کا معنی ”التوجہ الی الی“ ہے یا اس میں استعارہ پایا گیا ہے، یا محاذ مرسل ہے کیونکہ ”اقبال الی الی“ اسباب علی
 الی“ کے لوازمات سے ہے۔

بڑے ائمہ کو دیکھا جو ہر زمانے میں اصول فقہ کی بحثوں کی طرف متوجہ ہیں جو شیخ امام جوہر بڑے بڑے ائمہ کا مقتدا ہے یعنی فخر الاسلام علی بزدوی اللہ تعالیٰ اسے جنت عطا فرمائے نے اپنی جلیل الشان کتاب میں ذکر فرمائے ہیں۔ جو روشن دلائل پر مشتمل ہیں اور ان کے معانی پختہ عبارات میں مرکوز ہیں۔ اور دقیق اشارات اس میں پائے گئے ہیں لیکن میں

لَقَصَوْدَ نَظَرِهِمْ: النظر کا معنی آنکھ سے کسی چیز کو دیکھنا اور گہری نظر کرنا، اللَّحْظَ، آنکھ کے کنارے سے دیکھنا۔ المَحَاطَ، بفتح اللام آنکھ کے کنارہ کو کہا جاتا ہے۔ التَّحْقِيقُ، کا معنی ہے تہذیب، کانٹ چھانٹ کرنا۔ جیسے کہا جاتا ہے ”تحقیق المجدد“ وشدتہ“ میں نے درخت کی بکھری ہوئی شاخوں کو چھانٹا ”ولم یکن فی لبہ“ وہ کانٹ چھانٹ تنے میں نہ واقع ہو۔

قوله فان القبل علی الشی غایۃ الالہال: مصنف نے توضیح میں جو یہ ذکر کیا ہے اس سے مبالغہ ثابت کیا ہے یعنی بہت زیادہ کسی چیز کی طرف متوجہ کرنے پر ”مکین علی الشی“ بولا جاتا ہے۔

الشیخ، بڑی عمر والا، اور بلند شان و مرتبہ والا۔ العظام، جمع ہے عظیم کی جیسے کہا جمع ہے کبیر کی اور صغار جمع ہے صغیر کی۔ قوله ہو اہ اللہ تعالیٰ دار السلام: اللہ تعالیٰ اسے جنت میں اتارے، جنت میں ٹھہرائے۔ التوبۃ، کسی کو جگہ دینا، یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، کبھی لام کے واسطے سے اور کبھی بلا واسطہ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بغیر واسطہ کے متعدی ہونے میں ”اعطاء“ کے معنی کو متضمن ہو، ہو اہ اللہ تعالیٰ دار السلام، کا معنی ہوا ”اعطاه اللہ دار السلام مباءة ومکانا“

السلام اللہ تعالیٰ کا اسم گرامی ہے اس کا معنی ہے ”رحمۃ و سلامۃ“ دار کی نسبت السلام کی طرف اضافۃ تشریفی ہے سلام کا گھر، مراد دار آخرت ہے۔ اور لغوی معنی لیا جائے تو زیادہ واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے وہ مقام (جنت) عطا کرے جو تمام آفات سے سلامتی میں ہے۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله نکتۃ، نکتۃ اور نقطۃ ایک معنی میں استعمال ہوتے ہیں، نکتۃ، نکتۃ، انگلی کے سر سے یا لکڑی سے زمین کو کریدنا۔ یہاں مراد لطائف دقیقہ ہیں، جن کو بعض لوگ اپنی حدت نظر (نظر کی تیزی) اور صحت نظر سے سمجھ جاتے ہیں۔ جو صحت نظر سے محروم ہوتے ہیں وہ لطائف دقیقہ کو بھی سمجھنے سے محروم ہوتے ہیں۔

نقطہ اپنے مشہور معنی کے لحاظ سے اسی وجہ سے نقطہ کہلاتا ہے کہ وہ چھوٹا ہونے کے وجہ سے بعض کو دکھائی دیتا ہے اور بعض کو نہیں دکھائی دیتا۔

غوامض کی اضافت نکتۃ کی طرف اضافت صفت کی موصوف کی طرف ہے جیسے ”جر دقظیفۃ“ میں ہے۔ دقائق کی اشارہ

نے بعض کوتاہ نظر جو گہری نظر سے مسائل کو نہیں سمجھتے کو پایا ہے کہ وہ ظنی بزدوی (فخر الاسلام) کی کتب میں طعنہ کرتے ہیں تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی کتاب کی تنقیح چھانٹ کروں، اور اس کی ترتیب کو بہتر طریقہ سے منظم کروں۔

علامہ گمنازانی فرماتے ہیں: و تنظیم الدرر فی السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة. (التلویح) تنظیم کا اصل میں معنی یہ ہے موتیوں کو ایک سلك (لڑی) میں پرونا جس کی ترتیب مناسب ہو۔

کی طرف اضافت بھی صفت کی موصوف کی طرف ہے۔

متن میں ”عبارتہ، اشارتہ“ کا اشارہ عبارتہ النص اور اشارتہ النص کی طرف ہے، اس میں براعت استہلال بھی پائی گئی ہے اور ان میں تضاد کی وجہ سے طباق بھی پایا گیا ہے۔ عبارتہ النص کا مطلب ہے کہ لفظ دلالت کرے معنی پر خواہ دلالت مطابقی ہو یا دلالت تضمنی ہو یا دلالت التزامی ہو شرط یہ ہے کہ کلام اسی مقصد کیلئے چلائی گئی ہو۔ اور اشارتہ النص میں کلام اس مقصد کیلئے نہیں چلائی جاتی جو اس سے اشارتہ سمجھ آ رہا ہوتا ہے۔

قولہ وجدت: اس کا عطف ہے ”لما رأیت“ پر۔ معنی دونوں کا ہے ”علمت“ یہاں وجدت کا لفظ اختیار کیا گیا ہے کیونکہ یہ مشترک ہے ”غضب و حزن و اصبت الضالة“ میں، اس میں ایہام ہے کہ بعض کا فخر الاسلام کے کلام میں طعن غضب اور حزن کا سبب ہے۔ یہ سیدھی راہ سے بھٹکتا ہے۔ ”بعضھم“ کی ضمیر یا فحول کی طرف لوٹ رہی، یا العلماء کی طرف (جبکہ العلماء بھی مقید ہے قول سے تو مقصد ایک ہی ہے)

قولہ طاعنین: یہاں مراد عیب نکالنا، طنز کرنا مشہور ہے۔ اگرچہ اس کے دوسرے معانی بھی لئے جاسکتے ہیں ”شیوختہ، ذہاب و عود“ شیوختہ والا معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ ان لوگوں کی عمریں ظواہر پر نظر کرتے گزر گئیں وہ بواطن پر نہ پہنچ سکے اور نہ ہی حقیقی مقاصد کو پاسکے۔ اگر معنی ذہاب لیا جائے تو مقصد یہ ہے کہ وہ ظواہر پر چلتے رہے اور مقصد پر مطلع نہ ہو سکے۔ اگر معنی عود لیا جائے تو مطلب یہ ہے کہ وہ ظواہر کی طرف لوٹتے رہے لیکن ظواہر کو بھی نہ سمجھ سکے۔

راقم کو ایک عجیب معنی یہ سمجھ میں آیا کہ طعن کا ایک معنی ہے دشمن کو نیزہ مارنا، یہ معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ اصحاب ظواہر دقائق کو نہ سمجھنے والے، حدت نظر سے لطائف و دقائق بیان کرنے والوں کو اپنا دشمن سمجھ کر گالیوں کے نیزے مارتے رہے۔

ظواہر، جمع ظاہر کی جماعت کی تاویل میں ہے کیونکہ فاعل صفتی کی جمع فواعل نہیں آتی ہے بلکہ مؤنث یعنی فاعلہ کی جمع فواعل آتی ہے جیسے قاعدہ کی جمع قواعد اور قائمہ کی جمع قوائم آتی ہے، ہاں البتہ فاعل اسی کی جمع فواعل آ جاتی ہے۔

والکلام لا یخلو عن تعریض ما بان فی اصول فخر الاسلام زوائد یجب حلفها ومغالق یجب حلها
وانه لیس بمبنی علی قواعد المعقول بان یراه فی التعریفات والحجج شرائطها المذكورة
وعلم المیزان وفی التقسیمات عدم تداخل الاقسام الی غیر ذلک مما لم یلطف الیه المشائخ.
کلام میں تعریض (اشارہ) سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ اصول فخر الاسلام میں زوائد کا حذف کرنا واجب تھا اور کھمرے
ہوئے مضامین کو منظم و مرتب کرنا ضروری تھا اور پیچیدہ عبارات کو حل کرنا ضروری تھا۔ جو قواعد معقول (قواعد عقلیہ)
پر تعریفات و حجج (جہتیں) مبنی نہیں تھیں ان کو علم میزان یعنی علم منطق کے قوانین کے مطابق بیان کرنا ضروری تھا،
اور تقسیمات میں عدم تداخل اقسام جس کی طرف مشائخ نے توجہ نہیں کی ان کو بھی میں نے بیان کیا۔

قوله لقصور نظرهم: نظر کا معنی کسی چیز کو تامل کے ذریعے دیکھنے کا ارادہ کرنا، (کذا فی الصراح)
قوله عن مواقع الحاظ: الحاظ (فتح الحمره) جمع ہے لحاظ کی، لحاظ (فتح الحین) آنکھ کے کنارے کو کہا جاتا ہے۔
”لحظ“ کا معنی ہے آنکھ کے کنارے سے دیکھنا۔ (اللعظ هو الابصار باللاحظ)، لحاظ (بکسر اللام) آنکھ کے
کنارے کے معنی میں آتا ہے۔

قوله امعان النظر: اضافت مصدر کی فاعل کی طرف ہے، مفعول کی طرف نہیں۔ امعان کا معنی دور تک جانا، اچھی
طرح سمجھنا یعنی گہری نظر کرنا۔

وقوله من غیر ان ینظر الیه قصدا: یعنی بغیر قصد کے اس کی طرف نظر کرنے کے، کبھی آنکھ کے کنارے سے کسی
کو ارادہ سے دیکھا جاتا ہے اور کبھی بالتبع جس طرح کوئی نظر کرے اپنے چہرے کی سامنے چیز کی طرف تو اس کی
نظر دائیں بائیں جانب بھی کسی چیز کی طرف بلا ارادہ واقع ہو جائے۔

قوله اردت تنقیحه وتنظیمه: یعنی میں نے اسے مہذب کرنے کا ارادہ کیا جو رکیک وہم پیدا ہوتے ہیں ان میں
سے اس کی چھانٹ کروں، اسی طرح مراد سے جو زائد ہیں ان کی بھی چھانٹ کروں، یا مراد کو واضح عبارت سے
ظاہر کروں۔ تنظیم سے مراد یہ ہے کہ بعض الفاظ کو بعض سے متصل کرنا کہ الفاظ اور معنی میں مناسبت پائی
جائے۔ (السید)

و حاولت ای طلبت تبیین مراده و تفہیمہ و علی قواعد المعقول تاسیسہ و تقسیمہ موارد فیہ زبده مباحث المحصول و اصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقیقات بدیعہ

قولہ موارد فیہ ای فی ذلک المنقح الموصوف یعنی کتابہ و کذا الضمائر الی یائی بعد ذلک۔
موارد فیہ: ضمیر مجرور کا مرجع ”التلخیص“ ہے اسی طرح بعد والی ضمیریں بھی تنقیح کی طرف لوٹ رہی ہیں۔

میرسید شریف فرماتے ہیں: حاولت ماخوذ ہے حول سے، اصل معنی ہے مجاہدہ، یعنی ایک شخص کا کسی چیز کے ارد گرد اور اس کی جوانب میں پھرنا اس چیز کی تدبیر کیلئے، یہ چونکہ طلب سے خالی نہیں اسی وجہ سے مصنف نے ”حاولت“ تفسیر طلبت سے کی ہے۔

قولہ تبیین مراده: تبیین، لازم بمعنی ظہور کے بھی استعمال ہے، اور متعدی بمعنی اظہار کی بھی استعمال ہے، جب لازم ہو تو اضافت مصدر کی فاعل کی طرف ہوگی کہ میں نے اس کی مراد ظاہر ہونے کو طلب کیا، اور اگر متعدی ہو تو اضافت مفعول کی طرف ہوگی، یعنی میں نے طلب کیا اس کی مراد ظاہر کرنے کو۔ یعنی مقام اشتہاء میں میں اس کی مراد کو ظاہر کر دوں۔ اور تبیین میں مبالغہ پایا گیا جس سے زیادتی ظہور یا زیادتی اظہار مراد ہے۔

قولہ و علی قواعد المعقول تاسیسہ و تقسیمہ: یہاں مصنف نے ”قواعد المعقول“ کو تاسیس سے پہلے ذکر کیا، لیکن مصدر کے معمول کو مصدر سے پہلے ذکر کرنا جائز نہیں جس طرح فعل پر ان مصدر یہ داخل ہو تو فعل بمعنی مصدر ہونے کی وجہ سے اس کا معمول اس سے پہلے نہیں آ سکتا۔ یعنی میں نے ارادہ کیا کہ منطقی قوانین پر اس کی بنیاد رکھوں اور تقسیم کروں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ”التاسیس علی قواعد المعقول لتسویۃ الاساس“ منطقی قوانین پر بنیاد کو صحیح طریقے سے قائم کرنے کا میں نے ارادہ کیا، مطلب یہ ہے کہ میں نے ارادہ کیا تعریفات و دلائل کو منطقی قوانین کے مطابق بیان کرنے کا۔ مصنف نے خود بھی مسئلہ حسن و قبح اور تکلیف بالایطاق کو عقلی دلائل پر مبنی کیا ہے۔

قولہ و تقسیمہ: تقسیم کالفت میں معنی ہے جدا جدا کرنا، یعنی حصے علیحدہ علیحدہ کرنا۔ اور مفہوم کلی کی اقسام کو بیان کرنا۔ (السید)

قولہ زبده مسائل المحصول: ہر چیز کا خلاصہ زبدہ کہلاتا ہے، اسی طرح پاکیزہ چیز کا خلاصہ اور اس پاکیزہ چیز سے جو خواتر ہو وہ بھی زبدہ ہے۔

وتدقیقات غامضة مبیعة تخلق الكتب عنها سالكا فيه مسلک الضبط والایجاز متشبها بأهداب

علامہ قناری توتخ میں ذکر فرماتے ہیں: قوله الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی بطریق هو ابلغ من جمیع ما عداه من الطرق لیس تفسیر المفهوم اعجاز الکلام لانه لا یلزم ان یکون بالبلاغة بل

الحصول سے مراد علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی کتاب ہے جس کا مکمل نام یہ ہے ”الحصول فی الاصول“ یعنی مصنف نے کہا ہے کہ میں نے ارادہ کیا کہ میں علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی کتاب الحصول کا زبدہ (خلاصہ) بھی اپنی کتاب التلخیص میں شامل کر لوں۔ اور ابن حاجب کی کتاب ”اصول“ سے بھی چیدہ چیدہ مسائل کا خلاصہ شامل کر لوں۔

قوله و اصول الامام المدقق: تدقیق کا معنی ہے ”باریک کرنا“ مراد ابن حاجب کی تصانیف دقیقہ ہیں یعنی الفاظ قلیل ہیں بنسبت معانی کے۔ یعنی رموز و اشارات و دلائل و امارات کو شامل کر لوں۔

قوله جمال العرب: یا لقب ہے ابن حاجب کا یا لغوی معنی معتبر ہے کہ وہ ”زبدہ العرب“ ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ وہ عربی ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسم مرکب ہے عبد اللہ کی طرح، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسم صرف ”جمال“ ہو اور مضاف الیہ اس لئے زیادہ کیا گیا ہوتا کہ یہ پتہ چل جائے کہ وہ عربی ہے۔ ”بہاء الدین“ کو تعظیم کیلئے ”بہاء الحق والملت والدین“ کہا جاتا ہے۔

قوله ابن حاجب: حاجب کا معنی ایرو، پردہ کرنے والا، روکنے والا، دربان۔ یا تو ابن حاجب کے باپ بادشاہ کے دربان تھے اس لئے ان کی کنیت ابن حاجب ہوئی۔ اور عین ممکن ہے کہ ان کے باپ عظیم تھے اپنے مطالعہ میں مشغول رہنے کی وجہ سے بغیر ضرورت کے لوگوں کے سامنے نہیں ہوتے تھے تو ان کو حاجب کہا گیا اور بیٹے کو ابن حاجب۔

قوله مع تحقیقات بدیعة: ”تحقیق الامر“ کا مطلب ہے ایک چیز کی حقیقت اور اصل کو بیان کرنا، ”تحقیق الامر“ کا مطلب ہے ایک چیز کی تحقیق کی معرفت، اور کبھی تحقیق بمعنی تحقق اور کبھی بمعنی تصدیق کے آتی ہے۔

بدیعة: بدیع نئی چیز، نئی بات۔ کو چیز کو دفعہ یعنی بغیر مدت کے اور بغیر مثال اور بغیر مادہ کے ایجاد کرنا بدیع ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”بدیع السموات والارض“۔

قوله مبیعة: منبع کا معنی ہے مضبوط ہونا، یعنی میں نے ارادہ کیا کہ اپنی کتاب تنقیح میں محکم تدقیقات کو شامل کروں جن میں خطا و خلل نہ واقع ہوں اور نہ ہی ان پر نقض و اعتراض پیش کیا جاسکے۔

قوله تخلق الكتب عنها: جائز ہے کہ یہ صفت ہو مجموعہ تحقیقات و تدقیقات کی، یعنی تحقیقات و تدقیقات جن سے

السحر متمسكا بعروة الأعجاز. (تنقيح)

اختار في الأعجاز العروة وفي السحر الأهداب لأن الأعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الأهداب لفظ الجمع لأن الأعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق

هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بمثله من اعجزته جعلته عاجزا.

مصنف نے توضیح میں جو یہ ذکر کیا ہے ”الأعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ میں جميع ما عداه من الطرق“ مصنف کا یہ قول اعجاز کلام کے مفہوم کی تفسیر نہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلاغت کا اصطلاحی معنی معتبر ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام اس طرح ہو کہ اس سے معارضہ ممکن نہ ہو۔ اور نہ ہی اس کی مثل لانا ممکن ہو، یہ ایسے ہی جیسے کہا جاتا ہے ہے ”اعجزتہ“ تو مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ ”میں نے اس کو عاجز کر دیا ہے۔“

ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا ففيل انه ببلاغته وقيل باخباره

باقی کتب خالی تھیں ان کو میں شامل کر لوں، اور جزء اول یعنی تحقیقات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ تاکید ہے ”بدیعتہ“ کی۔

قوله ثم الكافية مسلک الضبط : سا کا چلتے ہوئے، داخل ہوتے ہوئے۔ ”الضبط“ کسی چیز کی حفاظت کرنا، اس کا ایک مطلب یہ کہ ضبط کے راستے پر چلتے ہوئے یعنی پورے مسائل بیان ہوں کہ وہ ترک اور خطاء سے محفوظ ہوں۔ اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ کتاب میں اختصار کی راہ کو اختیار کیا جائے تاکہ ان کو یاد کرنا آسان ہو۔ اس دوسرے معنی کو ”والایجاز“ سے تائید حاصل ہے۔

قوله والایجاز : لغت میں کلام کو اختصار کرنا، اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں ایجاز اسے کہا جاتا ہے اصل مراد کو کم الفاظ سے ادا کیا جائے جو مقصد کو کھل کریں۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”ولکم فی القصص حیاة“ اس لئے کہ جب انسان کو معلوم ہو جائے کہ اگر میں نے کسی کو ناحق قتل کیا تو مجھے بھی قتل کر دیا جائے گا تو وہ قتل سے باز آ جائے گا، اس طرح دونوں قتل سے محفوظ رہیں گے۔

متشباہا هدا السحر : ”المتشبه“ کا معنی ہے تمسک پکڑنے والا، اور کسی چیز سے معلق ہونا۔ ”أهداب“ جمع ہے حدب کی، (فتح الهاء) اس کا معنی ہوتا ہے باریک ورق، اور آنکھ کی پلکوں کو بھی حدب اور حدبہ کہا جاتا ہے جمع اس کی حدب (بضم الهاء والذال) آتی ہے۔

هو ابلغ من جميع ما عده من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فأورد فيه لفظ الجمع. (توضیح)

عن المغنیات وقلیل بأسلوبه الغریب وقلیل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى العا هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فباعضار الله يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عده يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف ما عده وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد.

قرآن کے معجز ہونے میں اتفاق ہے لیکن وجہ اعجاز میں اختلاف ہے: یعنی سب علماء کا اس میں اتفاق ہے کہ قرآن پاک معجز ہے لیکن کیوں معجز ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے قرآن پاک معجز ہے بلاغت کی وجہ سے، اور بعض نے کہا معجز ہے نبی خبروں کی وجہ سے، اور بعض نے کہا معجز ہے عجیب و غریب اسلوب (اعجاز بیان) کی وجہ سے، اور بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عقول کو اس کے مخاضہ سے پھیرنے کی وجہ سے معجز ہے۔

سب اقوال سے درست قول یہ ہے: کہ اللہ تعالیٰ کا کلام معجز ہے اس طریقے سے کہ وہ بلاغت و فصاحت کے اعلیٰ درجہ تک پہنچا ہوا ہے، اس اعتبار سے کہ شرط اعجاز کلام میں جمیع اعداد سے الٹ ہونا یہ واحد ہے اس میں تعدد نہیں۔ بخلاف سحر الکلام کے کہ اس کا مطلب ہے کلام کا دقیق ہونا اور اس کا ماخذ لطیف ہونا اور یہ واقع ہوتا ہے متعدد طرق اور مختلف مراتب پر اسی وجہ سے ”اعداب السحر“ میں اعداد کو جمع ذکر کیا گیا ہے اور ”عروة الاعجاز“ میں عروہ کو واحد ذکر کیا گیا ہے۔

یہاں مراد ہے ”اطراف اور انواع سحر“ یعنی کلام فصیح و بلیغ کو تشبیہ دی گئی ہے ”انواع سحر“ سے۔

قولہ معممسکا بعروة الاعجاز: جسمک کا معنی مضبوطی سے پکڑنا، چنگل مارنا۔ عروہ، ہر چیز کے قبضہ کو کہا جاتا ہے، کوزہ ہو یا تلواریا چھری اس کے پکڑنے والی جگہ کو ”عروہ“ کہا جاتا ہے۔ ”اعجاز، مجزہ“ مؤمن صالح مدعی نبوت سے خرق عادت کام سرزد ہوتا وہ مجزہ ہے، اگر دعویٰ نبوت نہیں لیکن ایمان و اعمال صالحہ ہیں تو اس سے خرق عادت کام واقع ہونا کرامت ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کی کمال معرفت و محبت حاصل نہ ہو بلکہ شیاطین کی امداد سے خلاف عادت دعویٰ کے مطابق ہوتا سحر (جادو) ہے اور اگر دعویٰ کے مخالف کام واقع ہو تو یہ احانت ہے۔ (السید)

مصنف تو بیخ میں فرماتے ہیں: "اعجاز میں مردہ کو اختیار کیا اور بحر میں اعداب کو اختیار کیا، کیونکہ اعجاز اقویٰ اور اوثق ہے بحر سے۔"

وهذب القلوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب
فنعصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ما اخذه
ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتاديه المعاني بالعبارات اللاتقة
الفائقة حتى كأنه يطرب الى السحر والاعجاز. (العلويح)

"ہذب القلوب" کپڑے کے اطراف میں جو دھاگے ہوتے ہیں ان کو کہا جاتا ہے۔ جن کو پنجابی میں بمکل کہا جاتا ہے۔ "عروۃ الکوز" کوزے کے قبضہ کو کہا جاتا ہے جسے کوزہ کو پکڑنے کے لئے پکڑا جاتا ہے۔ مردہ قوی ہوتا ہے حدب سے، اس کو اعجاز سے خاص کیا ہے جو بحر سے زیادہ مضبوط ہے۔

بحر: مردہ جس کا مآخذ لطیف و دقیق ہو وہ بحر ہے اور تمسک کا مطلب یہ ہے کہ کلام کو لطیف بنانے میں مبالغہ پایا جائے اور معانی کو لائق اور عمدہ عبارات سے ادا کرنے میں مبالغہ پایا جائے گویا کہ وہ بحر اور اعجاز کے قریب ہے۔

طامہ تفتارانی فرماتے ہیں توھنا بھٹان الاول ان کون طریق تادیه المعنى ابلغ من جميع ما عداه من
الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لابد من المعجز عن معارضته والاثبات بمقله
ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاثبات بمقله غير مشروط لان الله تعالى قادر على
الاثبات بمقل القرآن مع كونه معجزا فلما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه. (العلويح)

یہاں دو بحثیں ہیں: (۱) معنی کے ادا کرنے کا طریقہ ابلغ ہو جمیع ماعد طریقوں کے، جو اس معنی کو ادا کرنے والے طریقے ہیں، لیکن اتنی قدر کافی نہیں بلکہ ضروری ہے اس کا معارضہ اور اس کی مثل لانے سے عاجز ہونا بھی۔ معنی کے ادا کرنے کے طرق سے مراد عام ہے، وہ طرق محقق ہوں یا مقدر ہوں، مقدر ہونا اس لئے مراد لیا ہے کہ اس کی مثل نہ لا سکتا شرط نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ مثل قرآن لانے پر قادر ہے حالانکہ قرآن مجید ہے؟

جواب: اعجاز اللہ تعالیٰ کے بغیر کسی اور کلام میں نہیں، اور جمیع ماعدہ سے ابلغ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ ہر اس کلام سے

میر سید شریف فرماتے ہیں: "قوله لأن الاعجاز في الكلام الخ" یعنی مصنف نے بیان کیا ہے کہ کلام میں

پھر عروہ کو واحد ذکر کیا اور احد اب کو جمع ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اعجاز کلام میں یہ ہے کہ معنی ادا کیا جائے سب طریقوں سے ابلاغ طریقے سے ”ولایکون هذا الا واحدا“ یہ نہیں مگر ایک ہی اس لیے عروہ کو واحد ذکر کیا بخلاف کلام میں بحر (جادو) کے وہ اعجاز سے کم ہے اور اس کے طریقے ایک سے زیادہ ہیں۔ اسی لئے احد اب جمع ذکر کیا گیا۔

ابلاغ ہو جو اللہ تعالیٰ کے غیر کا کلام ہو خواہ وہ محقق ہو یا مقدر ہو۔ مطلب یہ ہے کہ ”لایمکن الاتیان للغير بمثله“ اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی اور اس کلام کے مثل لانے پر قادر نہ ہو۔

۲۔ والثانی ان الطرف الاعلی من البلاغة وما یقرب منه من المراتب العلیة الی لایمکن للبشر الاتیان بمثله کلاهما معجز علی ما ذکر فی المفتاح و حینئذ یعدد طریق الاعجاز ایضا بأن یكون علی الطرف الاعلی أوعلی بعض المراتب القریبة منه والجواب عن الأول ان الاعجاز لیس الا فی کلام اللہ تعالیٰ ومعنی کونه ابلاغ من جمیع ما عداہ انه ابلاغ من کل ما هو غیر کلام اللہ محققا ومقلرا حتی لایمکن الاتیان للغير بمثله وعن الثانی ان الاعجاز سواء کان فی الطريق الاعلی أوفیما هو یقرب منه متحد باعتبار انه حد من الکلام هو ابلاغ مما عداہ بمعنی انه لایمکن للغير معارضته والاتیان بمثله بخلاف سحر الکلام فانه لیس له حد یضبطه۔ (التلویح)

بلاغت کی طرف اعلیٰ اور یا بلند مراتب میں اس کے قریب دونوں ہی معجز ہیں کہ انسان اس کی مثل لانے سے عاجز ہے۔ اسی طرح مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے اس طرح اعجاز کے طریقے متعدد ہو گئے ایک اعلیٰ اور ایک اعلیٰ کے قریب، ایک طریقہ میں اعجاز کو بند کرنا کیسے صحیح ہے؟

اعجاز کا ایک ہی طریقہ ہے جو ابلاغ ہے سب طریقوں سے حالانکہ علامہ تھمازانی نے شرح تلخیص یعنی مطول و مختصر المعانی میں بیان کیا ہے ”ان الاعجاز فی البلاغة وما یقرب منه کلاهما حد الاعجاز“ کہ بلاغت میں اعجاز اور اس کے قریب دونوں ہی حد اعجاز تک پہنچے ہوئے ہیں۔ تو ایک طریقہ میں انحصار کیسے صحیح ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی غرض علم بلاغت والوں کی اصطلاح بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ غرض صرف لفظ اعجاز کی وضاحت ہے۔ اسی سے یہ واضح ہو گیا کہ قرآن پاک تمام معجز ہے اگرچہ بلاغت کے مدارج میں فرق بعض سورتوں میں زیادہ اور بعض میں کم۔

راقم کے نزدیک زیادہ معتبر یہ ہے کہ ”وما یقرب منه“ میں ضمیر مجرور کا مرجع اعجاز نہیں بلکہ ”اعلیٰ“ ہے۔ زیادہ تفصیل تلخیص المفتاح میں راقم کے حاشیہ میں دیکھئے۔

مصنف فرماتے ہیں: **وَمُسَمَّيْتُهُ بِتَنْقِيحِ الْأَصُولِ وَاللَّهِ تَعَالَى مُسْتَوِلٌ أَنْ يَمْتَعَ بِهِ مُؤَلَّفُهُ وَكَاتِبُهُ وَقَارَنَهُ وَطَالِبُهُ وَيَجْعَلُهُ خَالِصًا لَوْ جِهَهُ الْكَرِيمُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ**۔ (تنقیح)

یعنی میں نے جو ارادہ کیا تھا کہ فخر الاسلام کی کتاب کو مہذب کرنے اور وضاحت کرنے کا، اور جو میں نے ارادہ کیا تھا ابن حاجب کی کتاب حصول کے خلاصہ کو شامل کرنے کا تو جب میں نے اپنے کام کو مکمل کر لیا تو میں نے اس کا نام ”تنقیح لأصول“ رکھا۔ اور اللہ تعالیٰ سے یہی سوال ہے کہ اس کے ذریعے نفع پہنچائے اس کے مؤلف اور لکھنے والے

جواب: اعجاز خواہ طرف اعلیٰ میں ہو یا طرف اعلیٰ کے قریب میں ہو یہ متحد ہے اس میں تعدد نہیں کیونکہ مطلب یہ ہے کہ کلام اپنے جمیع اعداد سے ابلیغ ہو کوئی غیر اس سے نہ معارضہ کر سکے اور نہ ہی اس کی مثل لاسکے بخلاف سحر کلام کے کہ بیشک اس کی کوئی حد نہیں جو ضبط میں آ سکے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: ”تنقیح لأصول“ میں الف لام عوض مضاف الیہ ہے یعنی اصول فخر الاسلام جو مطلقاً اصول فقہ ہیں۔

قوله واللہ تعالیٰ مستول ان یمتع بہ مؤلفہ الخ: اس مقام میں السؤال بمعنی دعا اور طلب کے ہے اسی لئے دو مفعولوں کی طرف براہ راست متعدی ہے ایک ہے ”ان یصح“ اور دوسرا ”مؤلفہ“۔ اور سوال جب بمعنی استنبہام کے آئے تو دوسرے مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے عن کے واسطے سے۔

”مسؤل“ صورت اسم میں ذکر کیا۔ یصل، فعل ذکر نہیں کیا دوام کے فائدہ کا ارادہ کیا گیا ہے۔

”منع“ اگر تاء کی تخفیف سے آئے تو اس کا مطلب ہوتا ہے ”نفع حاصل کرنا“ البتہ وہ متعدی ”باء“ کے ذریعے ہوتا ہے، پھر معنی ہوتا ہے نفع دینا، نفع پہنچانا۔ اور اگر تاء کی تشدید سے یعنی باب تفعیل پر واقع ہو تو بلا واسطہ اور بواسطہ باء دونوں طرح متعدی ہوتا ہے۔

قوله وطالبہ: میں چند احتمال ہیں کتاب کا طالب ہو بطور ملک۔ یا تالیف کی سعی کے طریقہ پر یا کتبہ کے طریقہ پر یا قراءۃ کے طریقہ پر طالب ہو، یا کتاب میں جو مسائل ہیں ان پر عمل کا طالب ہو۔

وقسارئہ: قراءۃ عام ہے، لفظ کا پڑھنا اور معانی کی معرفت حاصل کرنا، دقائق اور مشکلات کے ادراک میں تامل کرنا۔ تعلیم بھی داخل ہے قراءۃ وطلب میں، کیونکہ معلم الفاظ پڑھتا ہے اور محکم کو ان کی تہقین کرتا ہے۔ اور معانی میں تامل کر کے محکم کو سمجھاتا ہے اور اپنی کوشش محکم کو پڑھانے میں صرف کرتا ہے۔ غرضیکہ اس کتاب سے جسطرح کا

اور پڑھنے والے اور اسے طلب کرنے والے کو، اور اپنی ذات کریم کیلئے میری اس کوشش اور میری کتاب کو کرے (یعنی اپنی بارگاہ میں اسے شرف قبولیت عطا فرمائے) بیشک وہ مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔

اصول الفقہ ای ہذا اصول الفقہ أو اصول الفقہ ما ہی فنعرفها أولا باعتبار الاضافة وثانیا باعتبار انه لقب لعلم معصومین۔ (تنقیح وتوضیح)

اصول فقہ کی تعریف کی دو قسمیں ہیں ”حد اضافی اور حد لقی“ حد اضافی یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حد لقی کا مطلب یہ کہ مضاف اور مضاف کی مجموعہ من حیث المجموع تعریف بیان کی جائے۔

علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں اصول الفقہ، الكتاب مرتب علی مقدمة وقسمین لأن المذکور فیہ اما مقاصد الفن أولا الثانی المقدمة والأول اما ان یکون البحث فیہ عن الأدلة وهو القسم الأول أو عن الأحكام وهو القسم الثانی اذ لا یبحث فی هذا الفن عن غیرهما والقسم الأول منہی علی اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقیاس وهو ملل بہابی الترجیح والاجتہاد والثانی علی ثلاثة ابواب فی الحكم والمحكم به واستعرف بیان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعریف العلم وتحقیق موضوعه لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان یعرفها بعلک الجهة لیؤمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعریفه الذی به یتمیز عند الطالب وموضوعه الذی به یمتاز فی نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الی التعریف لیتیمز العلم عنده۔ (التلویح)

بھی کسی کا تعلق ہو وہ مصنف کی اس دعا میں داخل ہو۔ یہ کتاب کسی کو وقف کرے تو وہ بھی اس دعا میں داخل ہے۔ وقف کا مطلب یہ ہے کہ کتاب سے نفع تو حاصل کیا جائے لیکن اس کی ملکیت کبھی کو حاصل نہ ہو۔ (جیسے مدرسہ میں کتاب دی جائے)

قولہ خالصا لوجهہ الکرم: جبکہ اضافت جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس سے مراد اس کی ذات ہوتی ہے یعنی خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہو دیاوی اغراض ومقاصد اس میں نہ پائے جائیں۔ کریم، اصل میں جید اور اعلیٰ کو کہتے ہیں مراد نبی، کریم کرنے والا۔ ”البر“، محسن و مفضل۔

اصول الفقہ مبتدأ اور ما بعد اس کا خبر ہے یعنی اصول فقہ یہ ہیں، یا سوال ہے اصول فقہ کیا ہیں؟ (السید)

مصنف نے بیان فرمایا: اما تعریفها باعتبار الاضافة لاحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه
لقال. (توضیح)

”اصول الفقہ“ کی تعریف باعتبار اضافت کے محتاج ہے مضاف کی علیحدہ تعریف اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کے۔

مصنف کے قول اصول الفقہ سے اس طرف اشارہ ہے کہ کتاب مرتب ہے ایک مقدمہ اور دو قسموں پر کیونکہ اس میں
مذکور یا فن کے مقاصد سے ہوگا یا نہیں۔ دوسرا مقدمہ ہے پہلے میں یا بحث ہوگی اولہ سے وہ قسم اول ہے، یا بحث ہوگی
احکام سے وہ قسم ثانی ہے۔ کیونکہ اس فن میں اولہ اور احکام کی بحثوں کے بغیر اور کچھ ذکر نہیں۔

پہلی قسم چار ارکان پر مبنی ہیں کتاب، سنت، اجماع، اور قیاس پر۔ اور قیاس کے ضمن میں دو باب مذکور ہیں باب
الترجیح اور باب الاجتہاد۔

دوسری قسم میں تین باب مذکور ہیں باب الحکم، باب المحکوم بہ اور باب المحکوم علیہ عنقریب ان کی وجہ صر کا ذکر کیا
جائے گا۔

مقدمہ میں علم کی تعریف اور موضوع کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ تعریف کے ذریعے وہ علم دوسرے علوم سے ممتاز ہو جاتا
ہے اس طرح مقصد کے فوت ہونے سے انسان بچ جاتا ہے۔ یعنی مجہول چیز کی طلب لازم نہیں آتی۔ اور موضوع کے
ذریعے بھی مقصود اور غیر مقصود کا فرق ہو جاتا ہے تو اس وقت نفس سامع میں تعریف علم کا شوق پیدا ہو جاتا ہے تاکہ علم
اس سے زیادہ ممتاز ہو جائے۔

ما قال المصنف هو الذي اذكره اصول اصول الفقہ اغناء للسامع عن السؤال. أو قال عن لسانه
اصول الفقہ ما هي ثم اخذ في تعريفه. (التلویح)

مصنف نے کہا اصول الفقہ: اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ”اذکرہ“ مقدر ہو کہ میں اصول فقہ کو ذکر کر رہا ہوں، کیونکہ
سامع سوال سے بے پرواہ ہے۔ ہو سکتا ہے خود ہی اپنی زبان سے کہا ہو ”اصول الفقہ ما هي“ تو اس کے بعد اس کی
تعریف میں شروع ہوا ہو۔

واصول الفقہ لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم
التعريف اللقبى نظرا ان المعنى العلمى هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط
من المركب والمصنف قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقہ مأخوذ في

الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ فالابتناء شامل للابتناء الحسی وهو ظاهر والابتناء العقلی وهو ترتب
الحکم علی دلیلہ. (تنقیح وتوضیح)

مضاف یعنی ”اصل“ کا یہ مطلب ہے وہ چیز جس پر اس کے غیر کی بناء کی جائے۔ یہ ابتناء حسی کو بھی شامل ہے اور ابتناء
عقلی کو بھی۔ ابتناء عقلی یہ ہے کہ حکم دلیل پر مرتب ہو۔

التعریف اللقبی فان قدم تفسیرہ امکن ذکرہ فی اللقبی کما قال المصنف هو العلم بالقواعد العی
یتوصل بها الی الفقه والا احتیج الی ایراد تفسیر تارة فی اللقبی وتارة فی الاضافی کما فی
اصول ابن الحاجب ولما کان اصول الفقه عند قصد المعنی الاضافی جمعا وعند قصد المعنی
اللقبی مفردا کعبد اللہ قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانیث الضمیر وقال فالآن نعرفه
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتدکیرہ واللقب علم يشعر بمدح أو ذم واصول الفقه علم لهذا
الفن مشعر بکونه مبنی الفقه الذی وبه نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح. (التلویح)

اصول الفقه: یہ اس فن کا لقب ہے، مرکب اضافی (یعنی اصول مضاف اور الفقه مضاف الیہ) سے۔ ہر اعتبار سے
تعریف ہوگی جب علم کے لقب کا لحاظ کیا جائے تو تعریف لقمی ہوگی، اور جب مضاف اور مضاف الیہ کا علیحدہ علیحدہ لحاظ
کیا جائے تو تعریف اضافی ہوگی (حد اضافی اور حد لقمی مشہور نام ہیں)۔

حد اضافی: مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے گی۔ اصل، کا معنی ہے جس کے اوپر غیر چیز کی بناء
کی جائے۔ اور فقہ کا معنی ہے ”معرفة النفس ما لها وما علیها“ نفس کا پہچاننا ان چیزوں کو جو اس کے لیے نفع مند
ہیں اور ان چیزوں کو پہچاننا جو اس کیلئے نقصان دہ ہیں۔

علامہ نقٹازانی فرماتے ہیں: ”قدم بعضهم التعریف اللقبی الخ“ اصول فقہ والے بعض حضرات نے تعریف
لقمی کو مقدم ذکر کیا ہے انہوں نے اس کے علم ہونے والے معنی کا اعتبار کیا ہے، کہ اعلام (ناموں) میں مقصدان کے
”معنی علمی“ کا اعتبار ہی ہوتا ہے۔ اور دوسری وجہ اس کی تقدیم کی یہ ہے کہ علم کا اعتبار کرنا بسیط کا درجہ ہے اور مضاف
ومضاف الیہ کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کرنا مرکب کے درجہ میں ہے اس لیے جو بسیط کے درجہ میں اسے مرکب کے درجہ

میرسید شریف فرماتے ہیں: ”ابتناء“ کا معنی ہے بناء کرنا جیسے دیوار کی بناء بنیاد پر، اور چھت کی بناء دیوار پر۔
قولہ وهو ترتب الحکم علی دلیلہ: اس کے دو مطلب لئے جاسکتے ہیں۔ ا۔ حکم کا دلیل کا محتاج ہونا اور دلیل

والے سے پہلے ذکر کیا ہے۔

لیکن مصنف نے حد اضافی کو پہلے ذکر کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے یہ لحاظ کیا ہے کہ ”مربک اضافی“ منقول عنہ ہے اور لقب اس فن کا منقول ہے، چونکہ منقول عنہ مقدم ہوتا ہے اسلئے حد اضافی کو مصنف نے پہلے ذکر کیا ہے۔

اور وجہ یہ ہے کہ مصنف نے ”فقہ“ کی طرف نظر کرتے ہوئے حد اضافی کو مقدم ذکر کیا، اسلئے کہ فقہ ماخوذ ہے تعریف لقی میں، اگر حد لقی کو مقدم ذکر کرتا تو لقی میں جب فقہ کی تعریف آچکی تھی تو بعد میں حد اضافی میں فقہ کی تعریف کی ضرورت محسوس نہ ہوتی۔ جیسا کہ مصنف نے حد لقی ذکر کی ہے ”هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه“، اگر حد لقی میں ”فقہ“ کا لفظ نہ لایا جاتا تو احتیاجی ہوتی کہ اس کی تفسیر و وضاحت کی جائے کبھی لقی میں اور کبھی اضافی میں۔ جیسا کہ ابن حاجب کی کتاب محکم الاصول میں ہے۔

حد اضافی میں ”فن عرفها“ اور حد لقی میں ”فالان نعرفه“ کہنے کی وجہ: علامہ تفتازانی وجہ فرق بیان کرتے ہیں جب ”اصول الفقہ“ کا معنی اضافی مراد لیا جائے تو اسے جمع کی حیثیت حاصل ہے اور جب معنی لقی لیا جائے تو اسے مفرد کی حیثیت حاصل ہے، اسی لئے مصنف نے حد اضافی کا ذکر یوں کیا ”فن عرفها اولا باعتبار الاضافة“ یعنی ”نعرها“ میں ضمیر مؤنث کی لائی مرکب اضافی کو جمع کے درجہ میں رکھتے ہوئے۔ اور جب علم مخصوص کے لقب کا اعتبار کیا تو اس کے مفرد کی حیثیت میں رکھتے ہوئے واحد مذکر کی ضمیر لائی اور کہا ”فالان نعرفه“۔

لقب: اس نام کو کہا جاتا ہے جس میں مدح یا مذمت پائی جائے۔ ”اصول الفقہ“ لقب ہے یعنی اس فن کا علم ہے جو یہ خبر دے رہا ہے کہ یہ مبنی ہے فقہ پر جس کے ساتھ نظام زندگی قائم ہے اور آخرت میں اسی کے مطابق عمل کرنے سے نجات حاصل ہوتی ہے، یہ مدح ہے۔

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرد انه الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل

پر موقوف ہونا۔

۲۔ حکم کا دلیل پر مفرع ہونا اور علم کا اس کے ذریعے لازم آنا جیسے دلیل کے ذریعے مدلول کا علم حاصل ہوتا ہے۔

ابتداء عقلی کا لحاظ کریں تو پہلا معنی لینا زیادہ واضح ہے، اور ترتب کا لحاظ کریں تو دوسرا معنی زیادہ بہتر ہے۔ (السید)

قوله وهو ترتب الحكم: یہاں دو امر ہیں۔ ۱۔ حکم کا محتاج ہونا دلیل کا اور اس پر موقوف ہونا۔

۲۔ حکم کا دلیل پر مفرع ہونا اور حکم کا علم لازم ہونا دلیل کے علم سے۔ (السید)

على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند اليه. (العلويح)

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة الخ حذاضاني يحتاج ہے کہ مضاف کی علیحدہ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کی جائے۔ مضاف، اصول ہے اور مضاف الیہ ”الفقہ“ ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مرکب کی تعریف محتاج ہوتی ہے مفردات کی تعریف پر جب مفردات غیر بینہ ہوں۔ یہ بدیہی بات ہے کہ معرفت کل موقوف ہے معرفت اجزاء پر۔ اگرچہ اضافت کی تعریف بھی کرنی چاہئے تھی لیکن مصنف اس کے درپے نہیں ہوئے اسلئے کہ یہ معلوم تھی۔ اس لئے کہ مشتق یا حکم مشتق کی اضافت کا یہ مطلب ہے ”اختصاص المضاف بالمضاف الیہ باعتبار المضاف“ مضاف کا مضاف الیہ سے خاص ہونا باعتبار مضاف کے۔

مثلا جب کہا جائے ”دلیل المسئلہ“ تو اس کا مطلب یہ ہوگا دلیل جو خاص ہے مسئلہ سے اس اعتبار سے کہ وہ مسئلہ کی دلیل ہے، یہ مطلب ہے ”اصل الفقہ“ کا کہ فقہ کی دلیل جو فقہ سے خاص ہے کہ فقہ کی بناء ہے اس پر اور فقہ منسوب ہے اس دلیل کی طرف۔

اصول جمع اصل کی: فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يعتنى عليه الشيء من حيث يعتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يعتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع الاصول وقيد الحثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره، ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر من الراجح والقاعدة الكلية والدليل. (العلويح)

اصل کا لغوی معنی ہے وہ چیز جس پر کسی چیز کی بناء پائی جائے اس لحاظ پر کہ اس کی بناء اس چیز پر ہے حیثیت کی قید سے کی دلیلیں خارج ہو جائیں گی جب ان ہر علم تو حید کی بناء ہو۔ یعنی قرآن و سنت کو جب عقائد کی دلیلیں بنایا جائے تو وہ اصول فقہ نہیں کہلائیں گی۔ حیثیت کی قید اضافیات کی تعریف میں معتبر ہوتی ہے لیکن مشہور ہونے کی وجہ اکثر طور پر اس عذف کر دیا جاتا ہے۔

۱۔ اصل بمعنی رائج ۲۔ اصل بمعنی

۳۔ اصل بمعنی دلیل

وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرَد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقة واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبت شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالأصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه

اصول الفقه میں اصطلاحی معانی میں کون سا معنی معتبر ہے؟

فلنذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل واهار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في البعدول اليه لأن الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اسامه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبلاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يعتق هو عليه ويستند اليه ولا معنى بمستند العلم ومبتناه الا دليله. (العلويح)

بعض حضرات نے کہا کہ اصل بمعنی دلیل ہے لیکن مصنف نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ نقل خلاف اصل ہے، یعنی جب لغوی معنی لیا جاسکتا ہے تو مقول معنی لینے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ لغوی معنی ”ابتناء“ جس طرح حسی کو شامل ہے جیسے چھت کی بناء دیواروں پر اور دیواروں کی بناء بنیاد پر اور درخت کی شاخوں کی بناء تنے پر، اسی طرح ابتناء عقلي کو بھی شامل ہے جس طرح حکم کی بناء دلیل پر ہے۔

اصول کی اضافت فقہ کی طرف کی گئی، اس میں مراد ابتناء عقلي ہے، یعنی فقہ کی جس پر بناء ہے اور فقہ جس کی طرف منسوب ہے، معنی تو لغوی لیا گیا ہے البتہ علم فقہ کی بناء دلیل پر ہے، اسلئے مراد دلیل ہی ہے۔ اسی سے وہ اعتراض مندرج ہو گیا وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعنى الدليل مراد قطعاً فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره. (العلويح)

کہ یہاں مراد عرفی معنی دلیل ہے، لغوی معنی لینے کی کیا ضرورت ہے۔ تو اس کا جواب آگیا کہ لغوی معنی اصل ہے، حقیقی معنی جب ممکن ہے تو مجازی معنی کی ضرورت نہیں البتہ لغوی معنی ابتناء عقلي یعنی دلیل کو شامل ہے۔

المحدود صدق عليه الحد. (تنقیح وتوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا مطرد نہیں، امام ابن حاجب نے اپنی کتاب محصول میں یہی

فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبني عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحواس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي. (التلويح)

اعتراض: ابتناء الشيء على الشيء، میں اضافت (نسبت) پائی گئی ہے یہ امر عقلی ہے اسے عرفی کیسے کہا گیا ہے؟
جواب: اس میں چند اعتبار ہیں جب مراد یہ ہو کہ دو محسوس چیزوں میں سے ایک کی دوسری پر بناء ہے تو یہ ابتناء حسی ہے اس میں داخل ہے چھت کی بناء دیواروں پر، اور مشتق کی بناء مشتق منہ پر جس طرح فعل کی بناء مصدر پر۔
کبھی ابتناء عرفی کا اعتبار کیا جاتا ہے، اس میں چھت کی بناء دیواروں پر تو داخل رہے گی کیونکہ وہ تو عرف میں ایک چیز کی دوسری پر بناء سمجھی جاتی ہے۔ کیونکہ عرفی کا تعلق حسی سے ہی ہے لیکن اس سے فعل کی بناء مصدر پر خارج ہو جائے گی کیونکہ یہ عقلی ہے حسی نہیں۔

حق یہ ہے کہ حکم کا ترتب دلیل پر نہیں صلاحیت رکھتا ابتناء عقلی کی تفسیر بننے کی، حالانکہ شامل اسے عقلی میں ہی کیا جاتا ہے، جس طرح مجاز کی بناء حقیقت پر، اور احکام جزئیہ کی بناء قواعد کلیہ پر اور معلولات کی بناء علل پر، اور افعال کی مصادر پر وغیرہ ذلک یہ سب ہی ابتناء عقلی ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: اطراد کا لغت میں معنی ہے ”انطلاق وانسیاق“ اور جاری ہونا۔

اور اصطلاح میں یہ مطلب ہے ”جب حد کسی چیز پر پچی آئے تو محدود اس پر سچا آئے“ اور حکم کلی پایا جائے اور عدم اطراد کا مطلب ہے حکم کلی نہ پایا جائے بایں طور پر کہ حد پچی آئے اور محدود سچا نہ آئے۔

تعریف کی ہے۔ (التلویح)

مصنف فرماتے ہیں: تعریف کی دو قسمیں ہیں تعریف حقیقی اور تعریف اسمی۔

تعریف حقیقی جیسے ماہیات حقیقہ کی تعریف کرنا، تعریف اسمی جیسے ماہیات اعتباریہ کی تعریف۔

تعریف اسمی کی مثال: جیسے ہم ایک چیز کی مرکب کریں چند امور (چیزوں) سے تو اس مرکب کا ہم نام رکھیں، جیسے اصول اور فقہ سے مرکب کیا تو نام ہی اس کا ”اصول الفقہ“ رکھ لیا۔ اسی طرح جنس اور نوع وغیرہ کی تعریفیں یعنی اپنی

علامہ گفتارانی فرماتے ہیں: تعریف حقیقی اور تعریف اسمی میں وجہ حصر۔

واعلم ان التعریف اما حقیقی الماہیة اما ان یکون لما تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولی الماہیة الحقیقة ای الثابتة فی نفس الامر ولا بد فیها من احتیاج بعض الاجزاء الی البعض اذا كانت مرکبة والثانیة الماہیة الاعتباریة ای الکائنة بحسب اعتبار العقل کما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غیر احتیاج الامور بعضها الی بعض کالأصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتداء الغیر علیہ والفقہ الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والحسب الموضوع بازاء الکلی المقول علی الکثرة المتفقة بالحقیقة فی جواب ما هو والتمثیل بالمرکبة من عدة امور لا ینافی کون بعض الماہیات الاعتباریة۔ (التلویح)

ماہیت یا متحقق اور ثابت ہوگی قطع نظر اعتبار کرنے کے عقل کے یا نہیں، پہلی حقیقیہ یعنی جو ثابت ہوگی نفس الامر میں، اس کیلئے ضروری ہے جب کہ وہ مرکب ہو کہ اس کے اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے محتاج ہوں، اور دوسری ماہیت اعتباریہ ہے یعنی باعتبار عقل کے ہوگی۔ جیسے واضح چند امور کا اعتبار کرے ان کے مقابل نام رکھے، اس میں اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہوں گے۔ جیسے اصل ایک چیز کیلئے وضع ہے، جس کا وصف یعنی تعریف یہ کی گئی کہ غیر چیز کی اس پر بنا رکھی جائے اور فقہ کی وضع مسائل مخصوصہ کیلئے ہے۔

جنس کی وضع ”کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما هو“ کیلئے۔ اور نوع کی وضع ہے ”کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما هو“

علامہ گفتارانی مصنف کا تسامح بیان کرتے ہیں: چند امور سے مرکب کی مثال دینا اس کے منافی نہیں کہ بعض ماہیات اعتباریہ بساط ہوں، حق یہ ہے کہ اجزاء کو امور اعتباریہ کہا جائے نہ کہ ماہیات اعتباریہ۔

ترکیب کے مطابق ان کا نام رکھ لیں، تو تعریف اکی میں یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ نام کسی چیز کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔ دونوں تعریفوں کے شرط ”طرد و عکس“ ہے طرد کا مطلب ہے ”کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ“

اذا تمہد هذا فنقول ما يتعلقه الواضع لموضع بازائه اسما اما ان تكون له ماهية حقيقة اولاً وعلى الاول اما ان تكون متعلقه نفس حقيقة ذلك الشئ أو وجودها واعتبارات منه لتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو المركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما يتعلقه الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً كقولنا الأصل ما يعنى عليه غيره فتعريفات المعلومات لا يكون الا اسماً اذا لحقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسماً وقد يكون حقيقياً اذا لها مفهومات وحقائق. (التلويح)

بیان کردہ تمہید کے بعد ہم یہ کہتے ہیں: واضح جب ایک چیز کو ذہن میں لائے کہ اسے وضع کر کے اس کا نام یہ رکھے گا تو اس میں دو صورتیں ہیں یا اس کی ماہیت حقیقیہ ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت میں پھر دو حال ہیں یا ذہن میں قس حقیقت آئے گی اس چیز کی یا اس کا وجود اور اس کے اعتبارات ذہن میں آئیں گے۔

تعریف حقیقی: ماہیت حقیقیہ کی تعریف اور اس کی ذات کا نام اس لحاظ پر کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہے تعریف حقیقی ہے۔ تعریف حقیقی اس چیز کا فائدہ دے گی کہ ماہیت کا تصور ذہن میں آئے خواہ تمام ذاتیات ہی اس کے اجزاء ہوں یا بعض ذاتیات کے ذریعے وہ ذہن میں آئے یا تمام عرضیات کے ذریعے یا ذاتیات و عرضیات سے مرکب کی وجہ سے وہ ذہن میں مشہور ہو۔

تعریف اکی: واضح جب ذہن میں مفہوم اس کا لائے پھر اس کے مقابل اس کا نام رکھے تو یہ تعریف اکی ہے۔ تعریف

فائدہ: تعریف اکی میں جب طرد کی تعریف یہ ہوگی کہ لفظ کا اطلاق ہر اس جگہ پر پایا جائے جہاں تعریف پائی جائے اسی لئے اللہ تعالیٰ کی تعریف ”خالق المعجزات“ سے کرنی صحیح نہیں حالانکہ معنی تو اس میں متحقق ہے لیکن گنہگار کی طرف رب تعالیٰ کی نسبت صحیح نہیں، اس لئے ”خالق الکلام والمعجزات“ کہنا صحیح نہیں۔ البتہ یہ کہا جائے ”خالق المعجزات کلہا“ تو اس کے ضمن میں کلاب و خنازیر بھی آجائیں گے۔ (السید بالوضاحت)

المحدود“ جس پر حد پئی آئے اس پر محدود سچا آئے اور عکس کا مطلب یہ ہے ”کل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد“ ہر وہ جس پر محدود سچا آئے تو اس پر حد پئی آئے۔ (التوضیح)

اسی میں ایک غیر مشہور لفظ کی وضاحت مشہور لفظ کے ذریعے کی جاتی ہے جیسے ”الغضنفر الاسد“ یا تعریف اسکی ایک لفظ مشتعل ہوتا ہے اس تفصیل پر جس پر وہ نام اجمالاً دلالت کر رہا ہوتا ہے۔ جیسے ہمارا قول ”الاصل منا یعنی علیہ غیورہ“

محدومات کی تعریف صرف اسی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی کیونکہ محدودات کے حقائق نہیں ہوتے بلکہ صرف مفہومات اعتباریہ ہوتے ہیں۔ موجودات کی تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی اسکی، اس لئے کہ ان کے حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات اعتباریہ بھی ہوتے ہیں۔

فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العلول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعرفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعرفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع لهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بأنه قد يعحد التعريف الاسمى والحقيقى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسما وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث فى مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا. (العلويح)

اعراض: مصنف کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ مہیات حقیقیہ کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے جیسے مہیات اعتباریہ کی تعریف صرف اسی ہوتی۔ مہیات حقیقیہ کی تعریف اسکی کیسے صحیح ہے؟

جواب: مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے میں وسعت ہے، اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ ہر ایک مہایت حقیقیہ کبھی

فاذا قيل في تعريف الانسان انه ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا يعكس. (التوضيح)
مصنف نے بیان کیا ہے کہ جہاں طرد و عکس نہیں وہ تعریف بھی کامل نہیں جبکہ حد میں تو طرد و عکس شرط ہے۔ اسی وجہ

باعتبار حقیقت کے کسی اسم مراد ہوتی ہے، یعنی وہ ماہیت جو نفس الامر میں ثابت ہے اس کے اعتبار سے تعریف حقیقی ہوگی۔

تعریف حقیقی ”ما“ کے جواب میں آتی، جس ”ما“ کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے طلب حقیقت کا۔ اسے ماہیقیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے کہا جائے ”الانسان ما هو“ جواب میں آئے ”هو حيوان ناطق“۔

یہ ماہیقیہ حل سبطہ کے بعد آتا ہے کیونکہ ”حل سبطہ“ کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے وجودی کا۔ اور حل سبطہ اس ”ما“ کے بعد آتا ہے جس کے ذریعے ایک چیز کی اس کی وضاحت طلب کی جاتی ہے۔ اسے ما کشفہ کہا جاتا ہے۔

ماہیت کے متعلق کبھی سوال اس کی حقیقت ماہیت کے متعلق ہو تو تعریف حقیقی ہوگی، اور کبھی سوال اس کی مفہوم اور اس کے اسم کی وضاحت کے بارے میں تو اس وقت تعریف اسی ہوگی۔

اس لئے تصریح کی گئی ہے کہ کبھی تعریف حقیقی اور اسی متحد ہوتی ہے، یہ اس وقت ہوگا جب تعریف ماہیت کی باعتبار حقیقت اور مفہوم اسم کے، ہاں البتہ وجودی کے علم سے پہلے تعریف اسی ہوگی اور وجودی کے علم کے بعد وہی تعریف حقیقی ہو جائے گی۔

جیسے مثلث کی تعریف ابتداء ہندسہ میں کی جاتی ہے مثلث وہ شکل ہے جس کا تین اضلاع احاطہ کر لیں۔ یہ تعریف اسی ہے جب اس کے وجود پر تعریف دلالت کرے کہ یہ مثلث پائی گئی تو وہی تعریف بعینہ حقیقی ہو جائے گی۔

طرد و عکس کی وضاحت: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں ”و شرط لكلا التعريفين اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالأطراد

قوله كلما صدق عليه الحد الخ: بہتر یہ ہے کہ حد کی جگہ تعریف کا لفظ لانا چاہئے تاکہ رسم کو بھی شامل ہو جائے۔ (السید)

قوله والعكس: تاج المصادر لہبختی میں بیان کیا گیا ہے، عکس کا مطلب ہے چیز کے آخر کو اول کی طرف اور اول کو آخر کی طرف لوٹایا جائے۔ اور کنز اللغات میں ہے کہ چیز کے داخل کو خارج اور خارج کو داخل بنایا جائے۔

سے انسان کی تعریف ”فہو حیوان ماش“ سے صحیح نہیں کیونکہ اس میں اطراد نہیں، یعنی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ ماشی تو فرس، خمار وغیرہ بھی ہیں۔ اور اسی طرح انسان کی تعریف ”فہو حیوان ضاحک بالفعل“ سے

یصیر الحد مانعا عن دخول غیر المحدود فیہ وأما العکس فأخذه بعضهم عن عکس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الکمية بعینہا کما یقال کل انسان ضاحک وبالعکس ای کل ضاحک انسان وکل انسان حیوان ولا عکس ای لیس کل حیوان انسانا فلہذا قال ای کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد عکسا لقولنا کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود فصار حاصل الطرد حکما کلیا بالمحدود علی الحد والعکس حکما کلیا بالحد علی المحدود وبعضہم اخذہ من ان عکس الاثبات نفی ففسرہ بأنہ کلما انتفی الحد انتفی المحدود ای کل ما لم یصدق علیہ الحد لم یصدق علیہ المحدود فصار العکس حکما کلیا بما لیس بمحدود علی ما لیس بحد والحاصل واحد وهو ان یکون الحد جامعا لافراد المحدود کلہا“ (التلویح)

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ دونوں تعریفوں میں شرط ہے طرد عکس پایا جائے۔ دونوں تعریفوں سے مراد تعریف حقیقی اور تعریف اسی ہے۔

طررد کی وضاحت: طرد کا مطلب یہ ہے کہ محدود سچا آئے اس پر جس پر حد سچی آئے، یہ اطراد کلی طور پر پایا جائے۔ یعنی ہر وہ جس پر حد سچی آئے اس پر محدود سچا آئے۔ اہل علم کے قول ”کلما وجد الحد وجد المحدود“ کا یہی مطلب ہے، اطراد سے حد مانع ہوگی غیر محدود کے اس میں داخل ہونے سے۔

عکس کی وضاحت: بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ عکس سے مراد ”عکس الطرد“ ہے، لیکن یہ عکس لغوی ہوگا جو عام عرف میں سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ محمول کو موضوع بنایا جائے، کیفیت کا بعضہا لحاظ کیا جائے یعنی عکس لغوی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ ہی ہوگا، جیسے کہا جائے ”کل انسان ضاحک“ اس کا عکس ہوگا ”کل ضاحک انسان“

عکس الطرد کا مطلب: جزء اول کو آخر بنانا اور آخر کو اول، یا یہ کہا جائے کہ طرد یہ ہے کہ محدود کا احاطہ حد کے ذریعے، محدود خارج ہے اور حد داخل ہے۔ تو اس کا عکس یہ ہے حد کا احاطہ محدود کے ذریعے اس لحاظ پر حد خارج ہوگی اور محدود داخل۔ (السید)

کناج نہیں کیونکہ اس میں کس نہیں یعنی یہ تعریف تمام افراد محدود کی جامع نہیں، اسلئے کہ سب انسان ضاحک باللس نہیں، اگرچہ ”ضاحک بالقوة“ سب انسان ہی ہیں۔ (التوضیح)

مصنف نے فرمایا: ”ولا شک ان تعریف الاصل تعریف اسمی ای بیان ان لفظ الاصل لای فی وجع فالعریف الذی ذکر فی المحصول لا یطرد لانه ای الاصل لا یطلق علی الفاعل ای العلة الغائیة والصورة ای العلة الصوریة والغائیة ای العلة الغائیة والشروط كأدوات الصنایة فعلم ان هذا التعریف صادق علی هذه الاشياء لكونها محتاجا الیها والمحدود لا یصدق علیها لان فیما من هذه الاشياء لا تسمى أصلا فلا یصح هذا التعریف الاسمى“۔ (تنقیح وتوضیح)

یعنی اصول لفظ کے متعلق جو بیان کیا جا رہا ہے اس میں لفظ اصل کی تعریف اسی ہے، یعنی بیان کرنا کہ یک لفظ اصل

حمیہ: ”کل انسان حیوان“ کا کس نفوی ”کل حیوان انسان“ کج نہیں، بلکہ اس کا کس منطقی آئے گا یعنی ”بعض الحیوان انسان“ آئے گا۔ کس نفوی یعنی عرفی کا لحاظ کرتے ہوئے ”کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود“ کا کس بیان کیا گیا ”کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد“ ”مرد کا حاصل یہ ہو گیا کہ ”حد پر محدود کا حکم پایا جائے۔ اور کس کا حاصل یہ ہے کہ حد کا حکم کلی محدود پر پایا جائے۔“

بعض حضرات نے کس کی تعریف یہ کی ہے کہ ”اثبات کا کس نفی ہے“ انہوں نے مثال یہ دی ہے ”کلما انطی الحد انطی المحدود“ جب بھی حد منطقی ہو محدود بھی منطقی ہو۔ یہ موجد کلیہ ہے یعنی اس میں اثبات پایا گیا ہے البتہ نفی کو مستلزم ہے اس لحاظ پر اسے یوں تعبیر کر دیا جاتا ہے ”کل ما لم یصدق علیہ الحد لم یصدق علیہ المحدود“ تو اس کا کس حکم کلی ہے ”کلما لم یصدق علیہ المحدود لم یصدق علیہ الحد“ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے کہ حد محدود کے تمام افراد کو جامع ہو۔

علامہ قزاز الی مزید وضاحت فرماتے ہیں: ”قوله ولا شک ان تعریف الاصل اسمی لانه تبین ان لفظ الاصل فی اللغة موضوع للمركب الاعتباری الذی هو الشئ مع وصف ابتداء الفرع علیہ أو احتیاج الفرع الیہ وهذا لا دخل له فی بیان فساد التعریف اذ عدم الأطراف ملسد له اسمیا كان أو غیره ففی الجملة تعریف الاصل بالمحتاج الیہ غیر مطرد اذ لا یصدق ان کل محتاج الیہ اصل لان ما یحتاج الیہ الشئ اما داخل فیہ أو خارج عنه والأول اما ان یکون وجود الشئ معه بالقوة

کس چیز کیلئے وضع ہے، لیکن حاجب نے حصول میں اصل کی جو تعریف کی ہے کہ اصل محتاج الیہ کو کہا جاتا ہے، یہ تعریف صحیح نہیں کیونکہ اس میں اطر او نہیں پایا گیا، اس لئے کہ قائل یعنی علت قاعلیہ اور صورۃ یعنی علت صوریہ اور عامیہ یعنی علت عامیہ اور شرط جیسے ادوات متلذذہ ہیں مثلاً تعریف ابن حاجب والی ان سب چیزوں پر مبنی آرہی ہے کیونکہ یہ سب محتاج الیہ ہیں، لیکن محدثان پر سچا نہیں اس لئے کہ ان تمام چیزوں میں سے کسی ایک کو اصل نہیں کہا جاتا۔ (التلویح)

وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهیئة السريرية والثانی ان كل ما منه الشئ فهو القاعل كالتحار للسرير وان كان ما لأجله الشئ فهو الغایة كالجلوس علی السریر والا فهو الشرط كالآلات التجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج الیه لا یطلق لفظ الأصل لغة الا علی واحد منها هو المادة كما یقال اصل هذه السریر خشب كذا والاربعة الباقية یصدق علی كل واحد منها انه محتاج الیه ولا یصدق علیہ انه اصل فلا یكون التعریف مطرداً مطلقاً۔ (التلویح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اصل کی تعریف بلا شک اسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اصل لغت میں مرکب اعتباری کیلئے وضع کیا گیا ہے، یعنی اصل وہ چیز ہے جس کا وصف (مطلب) یہ ہے ”ابتداء الخیر علیہ“ غیر چیز کی اس پر بناء ہو، یا ابن حاجب نے اس کی تعریف کی ہے ”احتیاج الخیر الیہ“

اگرچہ ابن حاجب کی تعریف میں بظاہر فساد کا دخل نظر نہیں آتا لیکن اس میں اطراد کا نہ پایا جاتا مفسد ہے اس لئے کہ جب اطراد نہ پایا جائے تو تعریف قاسد ہے خواہ وہ حد حقیقی ہو یا اسی ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا غیر مطرد ہے، جبکہ نہیں سچا آتا اس پر کہ ہر محتاج الیہ اصل ہو، اس لئے ایک چیز جس کی محتاج ہو یا وہ اس میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی۔ اول یا وجودی، اس کے ساتھ بالقوہ ہوگا یا بالفعل، اگر بالقوہ ہو اس کی مثال جیسے لکڑی تخت کیلئے، اسے مادہ کہا جاتا ہے۔ بالفعل کی مثال وہ صورت ہے جیسے تخت کی شکل اسے علت صوریہ کہا جاتا ہے۔ ثانی یعنی اگر وہ چیز محتاج الیہ اسے خارج ہو تو پھر دیکھیں کہ وہ ”مانہ الشئ“ ہے یا ”لا جملہ الشئ“ ہے اگر مانہ الشئ ہو یعنی چیز اس سے بنی ہو تو وہ قاعل ہے جسے قوۃ قاعلیہ کہا جاتا ہے جسے نجار سریر کیلئے۔ اور اگر مالا جملہ الشئ ہو یعنی جس مقصد کیلئے بنایا گیا ہے تو وہ علیہ یعنی علت عامیہ ہے جیسے سریر پر بیٹھنا اور نہ وہ شرط ہے جس نجار کے آلات اور لکڑی کا سریر کے قابل ہونا۔ ان پانچ قسموں میں سے سوائے ایک کے کسی ایک پر اصل کا اطلاق

نہیں ہوتا، مادہ پر اصل کا اطلاق ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”اصل هذا السرير خشب کذا“۔ باقی چار میں سے ہر ایک محتاج الیہ تو ہے لیکن ان پر اصل صادق نہیں آتا، اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا مطرد و مانع نہیں۔

وهنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانيها مع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتداء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتداء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله.

یہاں چند وجہ سے بحث ہے :۱۔ ایک ان بحثوں میں سے یہ ہے کہ مطلق تعریف میں طرد کی شرط لگانا ممنوع ہے، خاص کر کے اسی میں تو طرد کی شرط ضروری ہی نہیں، اسلئے کہ لغت کی کتب بھری پڑی ہیں کہ مفہومات کی تعریف عام الفاظ کے ذریعے کی جاتی ہے۔

محققین نے تصریح کی ہے کہ تعریفات ناقصہ جائز ہیں کہ عام ہوں اس لحاظ پر کہ وہ فقط بعض ”مـا عـدا المحدود“ (محدود کے سوا) سے امتیاز ثابت کر دیں، اسلئے کہ غرض کبھی ایک چیز کی تعریف و تفسیر سے کسی معین چیز سے ممتاز کرنا ہوتا ہے، اس لحاظ پر جب اصل (مادہ) اور فرع میں امتیاز مقصود ہو تو محتاج الیہ سے تعریف کرنا صحیح ہے۔

۲۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصل کا فاعل (علت فاعلیہ) پر سچا آنا کیسے صحیح نہیں حالانکہ فعل اس پر مرتب ہے اور اس کی طرف منسوب ہے ”ولا معنى للابتداء الا ذلك“ ابتداء کا یہی معنی تو ہے۔

۳۔ تیسری بحث اس میں ہے کہ ابن حاجب نے عموم الحجاز کا لحاظ کیا ہے کہ اصالة اور جمعۃ دونوں جانبوں سے جاری ہے، یہ دلالت کرتا ہے اس پر کہ ”کل محتاج الیہ فهو اصل“ ہر محتاج الیہ اصل ہے۔

۴۔ چوتھی بحث یہ ہے کہ فکر امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے، تو اس میں کوئی شک نہیں کہ امور معلومہ فکر کا مادہ ہیں اور اس کیلئے اصل ہیں، باوجود اس کے کہ فکر کی بناء امور معلومہ پر نہ حس ہے، اور نہ مصنف کی تفسیر کے مطابق عقلی ہے

کیونکہ مصنف کے نزدیک حکم کا ترتیب ہے دلیل پر۔ (التلویح)

فقہ کی تعریف: والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، نفس کا نفع مند (یعنی جائز) چیزوں کو جاننا اور نقصان دہ یعنی ممنوعات کو جاننا۔

ویزاد عملا لیخرج الاعتقادات والوجدانیات فیخرج الکلام والتصوف ومن لم یزد اراد الشمول. (تنقیح)

فقہ کی تعریف میں بعض لوگوں نے عملا کی قید بڑھائی ہے تاکہ وجدانیات اور اعتقادات فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں، تو اس طرح کی فقہ کی تعریف سے علم کلام اور علم تصوف خارج ہو جائیں گے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله والفقه نقل للمضاف تعریفین مقبولا ومزیفاو للمضاف الیه تعریفین صرح بتزییف احدهما دون الآخر ثم ذکر من عنده تعریفا ثالثا فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان یرید بالنفس العبد نفسه لأن اکثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وان یرید النفس الانسانية اذ بها الافعال ومنها الخطاب وانما البدن آلة. (التلویح)

مصنف نے پہلے مضاف یعنی اصول کی دو تعریفیں کی ہیں ایک قوی اور ایک ضعیف، اب مضاف الیہ کی دو تعریفیں بیان کر رہے ہیں، ایک قوی اور ایک ضعیف۔ پھر تیسری تعریف مصنف اپنے مختار مسلک پر بیان فرمائیں گے۔ پہلی تعریف بیان کی ”معرفة النفس ما لها وما عليها“ جائز ہے کہ نفس سے مراد انسان ہو کہ اکثر احکام کا تعلق انسان کے بدن سے ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ نفس انسانیہ مراد ہو جس کے ذریعے احکام ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ بدن آلہ ہے طاقت انسانیہ کا۔ (التلویح)

میر سید فرماتے ہیں: معرفة النفس ما لها وما عليها فقہ کا لغوی معنی ادراک، سمجھ لینا۔

معرفة، کا مطلب ہے ایک چیز کا علم بمع حکم کے کہ یہ اس طرح ہے جیسے کوئی شخص ایک مرد کو دوسری مرتبہ دیکھے تو یہ کہے ”انہ زید“ بیشک وہ زید ہے، میں نے اسے پہلے بھی دیکھا ہے لیکن ایک شخص اگر سقمونیا کی خصوصیت کا عالم ہے لیکن اس نے سقمونیا کو دیکھا نہیں، جب وہ سقمونیا کو دیکھے تو اس کی خاصیت یعنی اسہال کو دیکھ کر کہے کہ ”انہ سقمونیا“ یہ سقمونیا ہے تو یہاں سقمونیا پر معرفت کا ادراک نہیں کیونکہ اسے پہلے نہیں دیکھا تھا۔

نفس کا معنی جان، جیسے کہا جاتا ہے ”خرجت نفسہ“ اس کی جان نکل گئی۔ اور نفس کا معنی ایک چیز کا عین، جیسے کہا جاتا

مصنف فرماتے ہیں: ومن لم یزد اراد الشمول ، هذا التعریف منقول عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ (التفہیم والتوضیح)

جن حضرات نے عملا کی قید زائد نہیں کی انہوں نے اعتقادات، وجدانیات یعنی علم کلام اور تصوف کو علم فقہ میں شامل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی تعریف منقول ہے جس میں عملا کی قید نہیں۔ اسی لئے آپ کی کتاب اعتقادات میں لکھی ہوئی کا نام ”فقہ اکبر“ ہے۔

ہے ”رأیت فلاناً نفساً“ میں نے فلاں کی ذات کو دیکھا، اور بمعنی حر کے بھی آتا ہے، جیسے رب تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وإذا قتلتم نفساً“ (لیکن راقم کے نزدیک یہاں مطلقاً انسان معنی لینا بھی صحیح ہے) جیسے ”من الکبائر قتل النفس بغير حق“ کسی انسان کو ناحق قتل کرنا کبیرہ گناہ ہے۔ یہاں انسان ہی مراد ہے کیونکہ صرف جان مراد نہیں یعنی بکری کو قتل کرنا گناہ کبیرہ نہیں، یہاں کتاب میں سب معانی معتبر ہیں۔

قولہ یزاد: ایک احتمال یہ بھی کہ ”یزاد“ راء مہملہ سے ہو، یعنی اس تعریف میں عملا کی قید کو مراد لیا گیا ہے عام نسخوں میں ”یزاد“ زاء معجمہ سے ہے۔ عملاً، پر نصب کی وجوہ ”عملاً“ تمیز ہو لفظ معرفت کی نسبت ما موصول کی طرف سے۔ یعنی نفس کی مالا وما علیہا کی اس لحاظ پر کہ وہ مباح ہے یا حرام ہے، نفع مند ہے یا نقصان دہ ہے، یا یہ تمیز ہو اس نسبت سے جو ظرف کی نسبت ضمیر موصول کی طرف ہے یعنی معرفة النفس ما عملہ لها وما عملہ علیہا، یا نصب ہو اس پر کہ یہ حال ہو مفعول یا فاعل ظرف سے۔

قولہ لیخرج الاعتقادات: یعنی عملاً، کی قید سے اعتقادات کو نکال دیا گیا، اعتقادات سے معارف اعتقادیہ ہیں یعنی ”معرفة النفس ما لها وما علیہا اعتقاداً“ اس معرفت سے مراد مسائل اعتقادیہ کا عمل ہے جیسے الحیات ونبوات و احوال آخرتہ ہیں۔

قولہ والوجدانیات: وجدان، کا معنی ہے پانا۔ مراد اس سے معارف وجدانیہ ہیں جو نفس انسانی کو حاصل ہوتے ہیں بغیر دلیل عقلی اور نقلی کے۔ جیسے انسان بغیر کسی دلیل کے اپنے دل کی کیفیات سے جان لے کہ علم، کرم، مروت، شجاعت، صبر، رضاء، زہد اور شہوات سے بچنا اچھا ہے بہ نسبت ان کی ضدوں کے۔

قولہ فیخرج الکلام والتصوف: مطلب یہ ہے کہ اعتقادات کے خارج ہونے سے علم کلام خارج ہوگا۔ اس لئے کہ علم کلام کی تعریف ہی یہ ہے کہ کلام وہ علم ہے جو احکام اعتقادیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو۔ علم کلام کا نام اس

فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد، معرفت سے مراد یہ ہے جزئیات کا ادراک دلیل سے اس قید سے تقلید خارج ہوگئی۔ (التوضیح)

علامہ تمنازالی فرماتے ہیں: وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الأخير مما لا دلالة عليه أصلاً ولا اصطلاحاً وذهب في قوله ما لها وما عليها إلى ما يقال إن اللام للانتفاع وعلى الضرور وقيدهما بالأخروي احترازاً عما ينتفع به النفس أو يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع أقسام ما يأتي به المكلف والثان لا يشملها كلها. (التلويح)

مصنف نے معرفت کی تعریف جو کی ہے ”ادراک الجزئیات عن دلیل“ سے لیکن ادراک الجزئیات کو مقید کرنا عن دلیل سے اس قید پر نہ دلالت ہے، نہ اصطلاح ہے۔

لئے کلام رکھا گیا ہے کہ اس کے مسائل میں اختلاف پر کہا جاتا ہے ”الکلام فی کذا کذا“ پھر اس میں اختلاف پایا گیا ہے متکلمین اور حکماء کا۔ (السید)

متکلمین وہ ہیں جو فقط قرآن و حدیث کو دلیل بتاتے ہیں اور حکماء اسلامیہ قرآن و حدیث کے ساتھ عقلی دلائل کو بھی شامل کرتے ہیں، اور حکماء دہریہ صرف عقلی دلائل کا سہارا لیتے ہیں۔ بعض جہلاء حکماء اسلامیہ کو بھی حکماء دہریہ میں شامل کر کے علماء کو جہلاء بتاتے رہتے ہیں۔ (راقم)

تصوف: وہ علم ہے جس سے احوال باطنہ اور کیفیات نفسانیہ کا وجدان کے ذریعے حصول ہو، تصوف ماخوذ ہے صوف بالضم سے یعنی صوف کا کپڑا پہننا۔ صوف بالفتح سے ماخوذ کرنے میں بے ادبی ہے کیونکہ اس کا معنی ہے ”تیر کا نشانے سے خطا کر جانا“، اگرچہ بعض صوفیاء کے کلام میں خطا پائی جاتی ہے تاہم بعض کے من گھڑت احوال کی وجہ سے سب صوفیاء کرام کیلئے اصحاب صوف (فتح الصاد) کہنا صحیح نہیں۔ (ماخوذ من السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: ادراک الجزئیات کا مطلب یہ ہے قضایا جزئیہ کا ادراک دلیل سے یعنی حکم جزئی کو دلیل سے ثابت کیا جائے، جس طرح دعویٰ یہ ہے ”الصلوة واجبة“ نماز واجب ہے دلیل اس پر یہ قائم کی ”لأنها مما أوجبه الله تعالى“ اس لئے کہ یہ ان میں سے جن کو اللہ نے واجب کیا ”وكل ما أوجبه الله تعالى

مصنف وضاحت فرماتے ہیں: قوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين. (توضيح)

متن میں جو ذکر کیا گیا ہے "وما لها وعليها" لام انتفاع کیلئے اور علی ضرر کیلئے ہے، اس لئے ممکن ہے کہ مراد اس سے یہ ہو کہ نفس کو جس چیز کے ذریعے نفع ہو آخرت میں وہ "مالها" ہے۔ اور جس چیز کا نقصان ہو آخرت میں وہ "وما عليها" ہے۔ جیسے رب تعالیٰ کا ارشاد ہے "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" (التوبہ)

وذهب في قوله "ما لها وما عليها الخ" مصنف نے "مالها وعليها" جو بیان کیا ہے تو وہ اس طرف گئے ہیں کہ "لام" انتفاع کیلئے اور "علی" ضرر کیلئے ہے۔ پھر "فی الآخرة" کی قید لگائی ہے اس سے دنیاوی لذات و آلام کو فقہ کی تعریف سے خارج کیا کیونکہ مشہور بات ہے کہ فقہ علوم دینیہ سے ہے۔

"لها، عليها" کے اعتبار سے تین معانی ذکر کئے ہیں پھر دو معنی اور ذکر کئے ہیں، کل معانی محتملہ پانچ ہیں، تین ان میں سے جمیع اقسام کو شامل ہیں، اور دو معانی جمیع اقسام کو شامل نہیں۔ پہلا معنی مصنف کی توضیح سے دیکھئے۔

فهو واجب "ہر وہ جسے اللہ نے واجب کیا وہ واجب ہے۔

قوله فخرج التقليد: جب فقہ یہ ہے کہ جزئیات کا ادراک دلیل سے ہو، یعنی مجتہد دلیل سے مسئلہ کا استنباط کرے تو تقلید اس سے خارج ہوگئی، کیونکہ تقلید کا لغوی معنی ہے "قلادہ اپنے گلے میں ڈالنا" اور اصطلاحی معنی ہے کہ ایک شخص مجتہد کی اتباع لازم پکڑے اسی کے مذہب پر عمل کرے اور اسی کے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دے، اسلئے حقیقی معنی کے لحاظ پر مقلد فقیہ نہیں بلکہ مجتہد کا تابع ہے، حقیقی معنی کے لحاظ پر فقیہ مجتہد ہی ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: کسب کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کسب القلب، یہ نیت اور ارادہ ہے۔

(۲) کسب الجوارح والاعضاء، وہ عمل ہے جو خیر کے معصم ارادہ و نیت پر ثواب دیا جاتا ہے اگرچہ وہ کام نہ بھی کرے،

مصنف فرماتے ہیں: اگر ”مالھا و ما علیھا“ سے مراد ثواب و عقاب ہو (تو یہ بعض قسموں کو شامل ہے اور بعض کو نہیں) مکلف نے جو کام کرنا ہے یا وہ واجب ہوگا یا مستحب یا مباح یا مکروہ تنزیہی یا مکروہ تحریمی یا حرام۔
ان چھ قسموں کی دو دو قسمیں ہیں، ایک طرف فعل اور ایک ترک یعنی عدم فعل، اس طرح کل بارہ قسمیں بن گئیں۔ فعل

والاقسام الثنی عشر (ای فصارت الاقسام الثنی عشر) لأن ما یاتی به المکلف ان تساوی فعله وترکھ فمباح والا فان کان فعله اولی فمع المنع عن ترک واجب وبدونه مندوب وان کان ترکھ اولی فمع المنع عن الفعل بدلیل قطعی حرام وبدلیل ظنی مکروہ کراهة التحریم وبدون المنع عن الفعل مکروہ کراهة التنزیه هذا علی رأی محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لأن المصنف جعل المکروہ تنزیها مما یجوز فعله والمکروہ تحریم ما لا یجوز فعله بل یجب ترکھ کالحرام وهذا لا یصح علی رأیهمما وهوان ما یکون ترکھ اولی من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مکروہ کراهة التنزیه ان کان الی الحل اقرب بمعنی ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار کحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما یشمل الفرض ایضا لأن استعماله بهذا المعنی شایع عندهم کقولهم الزکوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام علی المکروہ تحریم و المراد بالمندوب ما یشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: اقسام کل بارہ ہیں، مکلف نے جو لانا ہے اگر اس میں فعل و ترک برابر ہوں تو مباح، ورنہ اگر فعل اولی ہو اور ترک سے ممانعت پائی جائے تو واجب، اگر ترک سے ممانعت نہ ہو تو مندوب۔ اور اگر ترک اولی ہو اور اسکے فعل سے دلیل قطعی سے منع کیا گیا ہو تو وہ حرام ہے اور اگر دلیل ظنی سے منع کیا گیا ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے۔

مکروہ تنزیہی کی یہ تعریف امام محمد رحمہ اللہ کے رائے کے مطابق ہے اور یہاں یہی مناسب ہے کیونکہ (مصنف نے

اور شرکی جزاء فعل کے بعد دی جاتی ہے۔ جیسا کہ روایت میں ہے کہ انسان کے دو فرشتے ہوتے ہیں ایک دائیں اور ایک بائیں، دائیں طرف والا فرشتہ نیکی کے معصم ارادہ کو بھی لکھ لیتا ہے لیکن بائیں طرف والا فرشتہ اس کے گناہ صادر ہونے کے بعد لکھتا ہے۔ پھر خیر اصل کسب ہے اور شر زیادتی کسب ہے، اسی وجہ سے خیر کیلئے ”کسبت“ استعمال کیا اور شر کیلئے ”اکتسبت“ کیونکہ زیادتی حروف زیادتی معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ (السید)

واجب اور مندوب پر ثواب دیا جائے گا۔ اور فعل حرام اور مکروہ تحریمی کے فعل اور واجب کی ترک پر عذاب دیا جائے گا، اور باتوں پر نہ ثواب اور نہ عذاب۔ یعنی باقی قسمیں مالھا بمعنی ثواب اور ماطلھا بمعنی عذاب کسی قسم میں داخل نہیں ہوں گی۔ (التوضیح)

مکروہ تنزیہی کو ”مما یجوز فعله“ میں داخل کیا ہے اور مکروہ تحریمی کو ”مما لا یجوز فعله بل یجب ترکہ کالحرام“ میں داخل کیا ہے (جو عنقریب ان شاء اللہ آ رہا ہے۔

لیکن شیخین کے قول کے مطابق اس طرح نہیں بلکہ ان کے قول کے مطابق اس طرح ہے، کہ وہ جس کی ترک اولی ہو فعل سے اور فعل سے منع بھی پایا گیا ہو وہ حرام ہے، اور منع نہ کیا گیا ہو تو وہ مکروہ، اگر وہ حلت کے قریب ہو یعنی اس کے فاعل کو عذاب نہ دیا جائے لیکن کچھ نہ کچھ ثواب اسے دیا جائے تو وہ مکروہ تنزیہی ہے۔

اور اگر حرام کے قریب ہو یعنی اس کا فاعل ثواب سے دور ہو اسے سزا سے ڈرایا گیا ہو لیکن آگ کے عذاب سے کم ہو جیسے وہ شفاعت سے محروم ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔

واجب شامل ہے فرض کو بھی: اگرچہ اصل میں فرق ہے کہ دلیل قطعی سے ثابت ہونے والا فرض ہے اور دلیل ظنی سے ثابت ہونے والا واجب ہے، لیکن واجب کا اطلاق فرض پر فقہاء کے نزدیک مشہور ہے، جیسے کہا جاتا ہے ”الزکوٰۃ واجبہ، الحج واجب“ وغیرہ۔

حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں: جس طرح اصل میں فرق ہے کہ دلیل قطعی سے ممنوعیت ثابت ہو تو حرام ہے اور دلیل ظنی سے ثابت ہو تو مکروہ تحریمی، اسی طرح ہر ایک پر اپنا اپنا نام بولا جاتا ہے مکروہ تحریمی پر حرام نہیں بولا جاتا۔ مندوب کا اطلاق سنت اور نفل پر بھی ہے۔

بارہ اقسام میں وجہ صحر: میر سید شریف فرماتے ہیں، مصنف نے کتاب کی قسم ثانی یعنی حکم کی بحث میں ذکر کیا بیشک عمل اگر اس کا فعل اولی ہو ترک سے باوجود ترک کی ممنوعیت کے تو پھر دیکھا جائے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے یا ظن سے۔ اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو فرض اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو واجب۔ اور اگر فعل اولی ہو لیکن ترک منع نہ ہو تو پھر دیکھا جائے کہ وہ طریقہ مسلوکہ ہے دین میں یا نہیں، اگر طریقہ مسلوکہ ہو دین میں تو سنت ورنہ نفل و مندوب ہے۔ اور اگر ترک اولی ہو فعل سے باوجود فعل کے منع ہونے کے تو حرام ہے اور بغیر ممانعت کے مکروہ، اور اگر فعل و ترک دونوں جانب برابر ہوں تو مباح۔

کل اقسام چھ ہیں :

ولکل منهما طرفان فعل ای ایقاع علی ما هو المعنى المصدري وترك ای عدم فعل فتصیر اثنی عشر والمراد بما یأتی به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر کالهيئة التي تسمى صلوٰۃ والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ایقاعه وطرف تركه عدم ایقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فی الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق علی عدم الفعل ایضا فیقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل لیصیر قسما آخر اذ لو ارید به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه. (التلویح)

پھر ہر ایک کی دو دو طرفیں ہیں فعل اور ترک، فعل سے مراد مصدری معنی ہے ایقاع، اور ترک کا مطلب عدم فعل، اس طرح کل بارہ قسمیں ہو گئیں۔ پھر مراد فعل و ترک سے حاصل بالمصدر ہے، یعنی مکلف کا فعل اس ہیئت پر لانا جسے ”صلوٰۃ“ کہا جاتا ہے یا اس حالت پر لانا جسے صوم کہا جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ مکلف سے اثر صادر ہو، طرف فعل ایقاع ہے اور طرف ترک عدم ایقاع ہے۔

تنبیہ: واجب اور حرام وغیرہ اگرچہ حقیقت میں فعل مکلف کی صفات ہیں خاص کر کے مگر کبھی عدم فعل پر بھی اطلاق ہوتا ہے، یعنی واجب پر عمل نہ کرنا حرام ہے اور حرام پر عمل کرنے کو چھوڑنا واجب ہے یہی مراد ہے یہاں۔ ترک کی تفسیر عدم فعل سے کی ہے تاکہ اور قسم بن جائے، اگر صرف کف النفس (انسان کا فعل سے رکنا) مراد ہو تو یہ ترک حرام مثلا فعل واجب ہوگا بعینہ۔

فان قلت ای حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لأنه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من

مکروہ کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور تنزیہی، مکروہ تحریمی حرام کے قریب ہے اور تنزیہی حلال کے قریب ہے۔ واجب یہاں عام ہے جو فرض کو بھی شامل ہے، اور مندوب بھی یہاں عام ہے جو سنت کو بھی شامل ہے۔ ”کراہتہ تنزیہیہ“ اضافت بیان یہ ہے یعنی ”کراہتہ تنزیہیہ“ اصل میں مقصد تشبیہ ہے جیسے ”زید اسد“ میں تشبیہ۔

دوسرا معنی مصنف بیان فرماتے ہیں: ”وان ارید بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب فعل الحرام والمکروه وترك الواجب یكون من القسم الثانی ای مما یعاقب علیه والتسعة الباقیة یكون من الاول ای مما لا یعاقب علیه“ اگر نفع سے مراد عدم عقاب ہو، اور ضرر سے مراد عقاب ہو تو فعل حرام اور فعل مکروه اور ترک واجب دوسری قسم میں داخل ہیں کہ ان پر عذاب دیا جائے گا اور باقی نو قسمیں پہلی قسم میں داخل ہیں کہ ان پر عذاب نہیں دیا جائے گا۔ (التوضیح)

العبد اُنحو ذلک وباقی کلامہ واضح الا ان فیہ مباحث۔ (التلویح)
اعتراض: کوئی ضرورت درپیش آئی ہے فعل اور ترک کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کرنے، اور بارہ قسمیں بنانے کی۔ چھ قسموں پر ہی اقتصار کیوں نہیں کر لیا گیا، مثال کے طور پر واجب کو عام کر لیا جاتا فعل اور ترک کو شامل ہوتا۔
جواب: چونکہ مصنف نے واجب کو ثواب میں داخل کیا ہے لیکن حرام کے چھوڑنے پر جس وجوب کا اطلاق ہے اس میں نہ ثواب ہے اور نہ عذاب ہے، اس لئے جس تفصیل کو ذکر کیا گیا ہے اس کی ضرورت تھی۔
تنبیہ: عدم اتیان واجب سے انسان مستحق عقاب ہوتا ہے، لیکن کبھی اللہ تعالیٰ معاف کر دیتا ہے تو عذاب نہیں ہوتا، یا انسان بھول کر واجب چھوڑ دیتا ہے پھر بھی عذاب نہیں ہوتا۔
یہاں چند اباحت ہیں:

الاول انه جعل ترک الحرام مما لا یشاب علیه ولا یعاقب واعتراض علیه بأنه واجب والزاجب یشاب علیه وفي التنزیل ”واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوی“ وجوابه ان المشاب علیه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لکان لكل احد فی کل لحظة مشوبات كثيرة بحسب کل حرام لا یصدر عنه ونهى النفس کفها عن الحرام وهو من قبیل فعل الواجب ولا نزاع فی ان ترک الحرام بمعنی کف النفس عنه عند تهیؤ الاسباب ومیلان النفس الیه مما یشاب علیه۔ (التلویح)

پہلی بحث: ترک حرام کو مباح بنایا گیا ہے کہ اس پر نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ عذاب۔

مصنف نے پہلے چھ قسمیں بیان فرمائیں پھر ان کی دو دو قسمیں بنائی ہیں فعل اور ترک، اس کے بعد کہا ہے ”فصارت اشی عشر“ اس کے متعلق میر سید شریف نے فرمایا ”فالاولی ان یقال فصار الأقسام الحاصل من إضافة الفعل

مصنف تیسرا معنی بیان فرماتے ہیں: ”وان ارید بالسفع الثواب وبالضر عدم الثواب لفعل الواجب والمندوب مما یناب ثم العشرة الباقية مما لا یناب علیها“ اگر مراد نفع سے ثواب لیا جائے اور ضرر سے عدم ثواب تو فعل واجب اور فعل مندوب پہلی قسم میں داخل ہیں جن پر ثواب دیا جائے گا، پھر دس باقی جن پر ثواب نہیں دیا جائے گا۔ (التوضیح)

اعتراض: ترک حرام واجب ہے اور واجب پر ثواب دیا جاتا ہے، قرآن پاک میں بھی ہے ”واما من خاف مقام ربہ ونہی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی“ (اس آیت میں غلط شہوات نفسانیہ سے اپنے آپ کو روکنے پر جنت کا ذکر فرمایا گیا ہے) کو کس طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ ترک حرام پر نہ ثواب ہے اور نہ عذاب؟

جواب: ثواب واجب پر ہے صرف حرام فعل کے نہ پائے جانے پر نہیں، ہاں اگر حرام فعل کا ارادہ ہو، پھر اس کا چھوڑنا واجب تھا اس وقت ترک حرام واجب ہونے کی وجہ سے ثواب ہوگا۔ ورنہ دن رات میں انسان کتنے ہی حرام کاموں سے بچا رہتا ہے اس طرح تو ہر لحظہ میں کثیر ثواب حاصل کرے گا کیونکہ وہ کتنے حرام کاموں سے اجتناب کئے ہوئے قرآن پاک میں ”ونہی النفس عن الهوی“ کا مطلب یہ ہے کہ حرام خواہشات کے ارادہ کے بعد اپنے آپ کو بچایا، یہ بچانا واجب تھا، واجب پر ثواب مرتب ہوتا ہے۔ اس میں کوئی نزاع نہیں بلکہ اتفاق ہے کہ جب حرام کے اسباب بھی پائے جائیں اور نفس کا میلان بھی ہو پھر نفس کو اس سے روکنا یعنی اس ترک حرام پر ثواب دیا جائے گا۔

تنبیہ: علامہ تفتازانی کی باقی ابحاث پر بعد میں ذکر ان شاء اللہ آئے گا، پہلے مصنف کے ”مالھا وما علیھا“ کے اور معانی دیکھے جائیں۔ ”لیکن عربی عبارت ترتیب کے مطابق ہے بیان پہلے کیا گیا ہے۔“

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: احکام وجدانیات وجوب وغیرہ دلیل سے حاصل ہوتے ہیں اور ان کا نفس الامر میں ثبوت وجدان سے حاصل ہوتا ہے جس طرح عملیات میں وجوب صلوٰۃ کی پہچان دلیل سے ہوتی ہے اور اس کا وجود حس سے حاصل ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

والثانی ان المراد بالجواز فی الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك علی ما یناسب الامکان

والترك اثنی عشر ”بہتر یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ بیان کیا جائے کہ فعل اور ترک کی نسبت جو اقسام حاصل ہوئی ہیں وہ بارہ ہیں۔“

مصنف چوتھا معنی بیان کرتے ہیں: ”ویمکن ان یراد بما لها وما علیها ما یجوز لها وما یجب علیها لفعل ما سوی الحرام والمکروه تحریمًا وترک ما سوی الواجب مما یجوز لها وفعل الواجب وترک الحرام خارجین عن القسمین“ ممکن ہے کہ مراد ”مالها“ سے وہ ہوں جو نفس کیلئے جائز ہیں، اور ”ما علیها“ سے مراد وہ ہوں جو نفس پر واجب ہیں، تو حرام اور مکروہ تحریمی اور واجب کی ترک کے ماسوا ”ما یجوز لها“ میں داخل ہیں اور فعل واجب اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی مما یجب علیها میں داخل ہیں۔ اور فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب دونوں قسموں سے خارج ہیں۔ (التوضیح)

مصنف پانچواں معنی بیان کرتے ہیں: ”ویمکن ان یراد بما لها وما علیها ما یجوز لها وما یحرم علیها فی شملان الا صناف“ ممکن ہے کہ مراد ”ما لها“ سے ”ما یجوز لها“ ہو، اور ”ما علیها“ سے مراد ”ما یحرم علیها“ ہو اس طرح یہ دونوں ”مالها وما علیها“ سب قسموں کو شامل ہیں۔

سب معانی میں سے بہتر معانی: یعنی جب کئی معانی بیان کئے جا چکے ہیں ”اذا عرفت هذا فالحمل علی وجه لایکون بین القسمین واسطة اولی“ تو ایسے معانی پر محمول کرنا بہتر ہے کہ دو قسموں کے درمیان واسطہ ثابت نہ ہو۔

الخاص لیقابل الوجوب ولی الخامس عدم منع الفعل علی ما یناسب الامکان العام لیقابل الحرمة. (التلویح)

دوسری بحث: مصنف نے چوتھا معنی جو بیان کیا ”ما یجوز لها وما یجب علیها“ میں جواز بمعنی امکان خاص ہے جس میں دونوں جانبیں ضروری نہیں، نہ فعل اور نہ ترک فعل۔ اس طرح جواز مقابل ہے وجوب کے ورنہ جواز کے ضمن میں وجوب آجاتا ہے وما یجب علیها کہنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اور مصنف نے جو پانچواں معنی بیان کیا ہے ”ما یجوز لها وما یحرم علیها“ اس میں جواز بمعنی امکان عام ہے جو حرمت کا مقابل ہے۔

فان قلت ان ارید بالجواز عدم منع الفعل والترک لم یصح قوله ففعل ما سوی الحرام والمکروه تحریمًا وترک ما سوی الواجب مما یجوز لها لأن ما سوی الحرام والمکروه یشمل الواجب مع انه لایجوز بهذا المعنی وكذا ترک ما سوی الواجب یشمل ترک الحرام والمکروه تحریمًا مع انه لایجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فیما یجب علیها. (التلویح)

اعتراض: اگر جواز امکان خاص یعنی عدم منع الفعل والترک کے معنی میں ہو تو مصنف کا قول ”لفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها“ کس طرح صحیح ہوگا، کیونکہ ”ما سوى الحرام والمكروه“ واجب کو بھی شامل ہے باوجود اس کے کہ اس معنی میں جائز نہیں، اسی طرح ”ترك ما سوى الواجب يشتمل ترك الحرام والمكروه تحريما“ حالانکہ یہ بھی جائز نہیں؟

جواب: جواز بمعنی امکان خاص مطلق نہیں بلکہ مخصوص مرتب قرینہ پائے جائے تو پھر یہ معنی لیا جائے گا۔

والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بشئيهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات. (التلويح)

نوٹ: اس عبارت کا مطلب پیچھے قریب بحث ثانی سے پہلے ذکر کر دیا گیا ہے۔

تیسری بحث: پانچویں معنی میں ”ما يحرم عليها“ بمعنی ”ما يمنع عليها“ کے ہے جو حرام اور مکروہ تحریمی دونوں کو شامل ہے۔

چوتھی بحث: ”معرفة النفس ما لها وما عليها“ سے مراد نہ ہی ان کا تصور ہے اور نہ ہی تصدیق ہے یعنی صرف تصور صلوٰۃ وغیرہ یا تصدیق ان کے وجود کی نفس الامر میں مراد نہیں، بلکہ مراد صلوٰۃ وغیرہ کے احکام کی معرفت ہے جیسے تصدیق اس کی کہ ”هذا واجب وذاك حرام“ اسی کی طرف اشارہ کیا مصنف نے یہ کہہ کر ”كوجوب الايمان“۔

تنبیہ: فقہ کی جو تعریف ”ما لها وما عليها“ سے کی گئی ہے اس سے مراد تمام احکام بھی نہیں ہو سکتے اور نہ بعض معین مراد ہیں اور نہ بعض مبہم۔ تعریف میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو متعدد معانی کا احتمال رکھتے ہوں جن سے مراد متعین نہ ہو، مستحسن

قوله والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه: باقی اقسام میں نہ ثواب ہے اور نہ عذاب، وہ باقی سات قسمیں ہیں ترک، مندوب، فعل مباح، ترک مباح، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی۔ (السید)

ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوهما لمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هى علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر. (توضيح)

مصنف فرماتے ہیں: ”وما لها وما عليها“ شامل ہے اعتقادات کو جیسے وجوب ایمان وغیرہ اور وجدانیات کو بھی شامل ہے جیسے اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ اور عملیات کو بھی شامل ہے جیسے نماز، روزہ، بیع وغیرہ۔

”معرفة النفس ما لها وما عليها“ کا تعلق اعتقادات سے ہو تو وہ علم کلام ہے اور جب ہو وجدانیات سے تو وہ علم اخلاق و تصوف ہے جیسے زہد اور صبر و رضا اور نماز میں قلب کا حضور وغیرہ، اور جب عملیات سے تعلق ہو تو یہ علم فقہ ہے جو اصطلاح میں مشہور ہے۔

مصطلح علم فقہ کی تعریف میں: ”معرفة النفس ما لها وما عليها“ کے ساتھ عملا کی قید زیادہ کرنی پڑے گی، اگر فقہ کو عام رکھا جائے کہ وہ علم کلام اور علم تصوف کو بھی شامل ہو تو عملا کی قید نہیں بڑھائی جائے گی، انام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ان علوم کو فقہ میں داخل کرنے کیلئے عملا کی قید کا اضافہ نہیں کیا، آپ نے مطلقاً فقہ کی تعریف ”معرفة النفس ما لها وما عليها“ سے کی ہے خواہ وہ اعتقادات ہوں یا وجدانیات ہوں، یا عملیات۔ پھر آپ نے علم کلام

نہیں۔ اصل میں اس سے فقہ کی اس تعریف کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (التلویح)

کو وجوب الايمان ونحوه : نحوه سے مراد حرمتہ کفر۔

قوله كو وجوب الايمان : اس میں تین مذہب ہیں۔ ۱۔ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اقرار احکام

کیلئے شرط ہے۔ ۲۔ تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ایمان ہے۔ ۳۔ تصدیق، اقرار اور عمل بالا ارکان

کا مجموعہ ایمان ہے۔ (السید)

میں لکھی ہوئی اپنی کتاب کا نام فقہ اکبر رکھا۔ (التوضیح)

وقیل العلم بالأحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل. (تنقيح وتوضيح)
فقہ کی ایک اور تعریف: مصنف بیان کرتے ہیں ”وقیل العلم بالأحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية“ فقہ علم ہے اولہ تفصیلیہ سے احکام شرعیہ کا۔ (التنقیح)
علم جنس ہے اور باقی فصلیں ہیں۔ (التوضیح)

قوله ای الاخلاق الباطنية: اخلاق جمع ہے خلق (بضم الخاء) کی، یہ حالت نفسانیہ ہے جس طرح محبت، بغض، علم، جہل، شجاعت، جبن، سخاوت، بخل، رضا، صبر، مروءہ، کراہت اور کینہ وغیرہ۔ خلق بالفتح یہ حالت جسمانیہ ہے جیسے وضع، شکل، رنگ، حسن صورت اور قبح صورت وغیرہ۔

قوله والملكات النفسانية: ملکہ کیفیتہ راخہ ہے نفس میں، کبھی خلق بالضم پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے ملکات کا وصف نفسانیہ تجرید پر مبنی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: وقیل العلم عرف اصحاب الشافعی رحمه الله الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حکم أو غیره والحکم اما مأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بکيفية العلم اولا والعملی اما ان يكون العلم به حاصلًا من دليله التفصیلی الذي نیط به الحكم اولا فالحكم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل

میر سید شریف کہتے ہیں: یہ تعریف پہلی تعریف سے اخص ہے کیونکہ اس کے ساتھ شرعیہ کی قید لگائی ہے، اس قید سے علوم عربیہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ احکام شرعیہ نہیں، اور من وجہ یہ تعریف اعم ہے پہلی تعریف سے جب یہ لحاظ کیا جائے کہ مراد ”مالھا وما علیھا“ سے امور نافعہ و ضارہ ہیں آخرت میں، اس لئے کہ فعل مباح، ترک مباح اور فعل مکروہ پر نہ ثواب دیا جاتا ہے نہ عذاب۔

قوله العملية: حکم کی نسبت عمل کی طرف ایسے ہے جیسے صفت کی نسبت موصوف کی طرف ہو، کیونکہ حکم سے مراد اثر خطاب اللہ ہے جیسے وجوب حرمت، مندوب۔ کیونکہ وجوب و حرمت و مندوب خطاب اللہ پر مرتب ہونے والے اثرات ہیں یا حکم کی نسبت عمل کی طرف ایسے ہے جیسے فعل کی نسبت مفعول کی طرف ہے۔ یہ اس وقت ہے جب حکم سے مراد نفس خطاب اللہ ہو جیسے ”ایجاب و تحریم و ندب“

من ادلتها التفصیلیة هو الفقه وخرج العلم بغير الاحکام من الذوات والصفات والعلم بالاحکام الغير الماخوذة من الشرع كالأحكام الماخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصولية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الادلة التفصیلیة. (التلویح)

فقہ کی یہ تعریف اصحاب شافعی رحمہ اللہ کی ہے کہ فقہ علم ہے احکام شرعیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ متعلق علم یا حکم ہوگا یا غیر حکم ہوگا، پھر حکم یا ماخوذ ہوگا شرع سے یا نہیں۔ پھر اگر ماخوذ ہو شرع سے تو اس کی تعلق کیفیت عمل سے ہوگا یا نہیں، پھر وہ علم جس کا تعلق کیفیت عمل سے ہو وہ دلیل تفصیلی سے حاصل ہوگا یا نہیں۔ دلیل تفصیلی سے مراد جس پر حکم کی دار و مدار ہو، ان تمام صورتوں میں سے فقہ اسے کہا جائے گا کہ علم حاصل ہو جو جمیع احکام شرعیہ عملیہ کا ادلہ تفصیلیہ سے۔

فقہ کی تعریف کی قیود سے مندرجہ ذیل چیزیں خارج ہوں گی، احکام شرعیہ عملیہ کی قید سے ذات و صفات کا علم خارج ہو گیا کیونکہ وہ احکام کا علم نہیں۔ اسی طرح شرعیہ کی قید سے ان احکام کا علم خارج ہو گیا جو شرعی نہیں بلکہ وہ عقلی سے حاصل ہوتے ہیں جیسے ”العالم حادث“ یا حس سے حاصل ہوتے ہیں جیسے ”النار محرقة“ یا وہ احکام وضع و اصطلاح سے حاصل ہوتے ہیں جیسے ”الفاعل مرفوع“ پھر عملیہ کی قید سے احکام شرعیہ نظریہ یعنی اعتقادیہ اور اصلیہ کا علم خارج ہو گیا جیسے اجماع کا حجت ہونا اور ایمان کا واجب ہونا۔ یہ حکم عملی نہیں بلکہ اعتقادی ہے۔ ادلہ تفصیلیہ کی قید سے رب تعالیٰ کا علم خارج ہو گیا کیونکہ اس کا علم ذاتی ہے، اس کا علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہوتا، اور جبریل اور رسول اللہ ﷺ کا علم بھی خارج ہو گیا وہ علم اللہ تعالیٰ کی عطا سے ہے ادلہ تفصیلیہ سے نہیں۔ اور مقلد کا علم بھی خارج ہو گیا اس کا علم مجتہد کے علم تابع ہوتا ہے، ادلہ تفصیلیہ سے اسے حاصل نہیں ہوا۔ (التلویح)

قوله من ادلتها التفصیلیة: اس ظرف کا تعلق ”العلم“ سے ہے یعنی ”العلم بالحکم من دلیله وهو الفقه“ دلیل سے ثابت ہونے والے حکم کا علم ہی فقہ ہے۔ استنباط، اجتہاد اور تقلید یہ مجتہد کے قول سے ثابت ہونے والے احکام کا علم ہے، یہ فقہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ علم دلیل سے حاصل نہیں ہوا کیونکہ مجتہد کا قول حکم پر دلیل نہیں بلکہ وہ حکم کی دلیل کی دلالت پر دلیل ہے۔

فقولہ بالاحکام ممکن ان یراد بالاحکم ہہنا اسناد امرالی آخر و ممکن ان یراد بالاحکم المصطلح وهو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ۔ (توضیح)

مصنف بیان فرماتے ہیں: فقولہ بالاحکام، احکام جمع ہے حکم کی، ممکن ہے حکم کا معنی ہو "اسناد امرالی امر آخر" ایک چیز کی نسبت دوسری چیز کی طرف کرنا جس میں فائدہ تامہ پایا جائے، اور ممکن کہ حکم سے اس کا اصطلاحی معنی لیا جائے "الاحکم هو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المکلفین بالاعتضاء أو التخییر" (التوضیح)

قولہ یمکن ان یراد بالاحکم الاحکم یطلق فی العرف علی اسناد امرالی امر آخرای نسبتہ الیہ بالایجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول علی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المکلفین بالاعتضاء أو التخییر وفي اصطلاح المنطق علی ادراک ان النسبة واقعة أولیست بواقعة ویسمی تصدیقا وهو لیس بمراد ہہنا لانه علم والفقه لیس علما بالعلوم الشرعیة والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد والا لکان ذکر الشرعیة والعملیة تکرارا بل المراد النسبة التامة بین الأمرین التی العلم بها تصدیق وبغیرها تصور والی هذا اشار بقولہ ینخرج التصورات ویبقى التصدیقات فیکون الفقه عبارة عن التصدیق بالقضایا الشرعیة المتعلقة بکیفة العمل تصدیقا حاصلًا من الأدلة التفصیلیة التی نصبت فی الشرع علی تلك القضایا وقوائد القیود ظاهرة علی هذا التقدير۔ (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: مصنف نے حکم کے دو معنی بیان کئے ہیں، اور تیسرا معنی حکم کا منطقیوں کی اصطلاح میں ہے "الاحکم هو الادراک ان النسبة واقعة أولیست بواقعة" اس حکم کو تصدیق کہا جاتا ہے، لیکن یہ حکم یہاں مراد نہیں کیونکہ تصدیق علم ہے، فقہ علوم شرعیہ کا علم نہیں بلکہ احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے۔

محققین حضرات نے کہا ہے کہ حکم کا دوسرا اصطلاحی معنی بھی معتبر نہیں ورنہ شرعیہ اور عملیہ کی قید کا تکرار ہوگا۔

علامہ تفتازانی کا مختار یہ ہے کہ یہاں حکم کا مطلب یہ ہے "دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ پائی جائے" جس کی وجہ سے اس علم کو تصدیق کہا جائے، جب نسبت تامہ نہ پائی جائے تو وہ علم تصور ہوگا۔ اسی کی طرف اشارہ کیا ہے مصنف اپنے قول "ینخرج التصورات ویبقى التصدیقات" (جو عنقریب ان شاء اللہ آ رہا ہے)

اس معنی کے لحاظ پر فقہ کی تعریف یہ ہوگئی فقہ تصدیق ہے قضایا شرعیہ کی وجہ سے جو متعلق ہوں کیفیت عمل سے، وہ تصدیق حاصل ہوا دلہ تفصیلیہ سے جو شرع میں ان قضایا پر نصب ہوں۔ (التلویح)

علامہ نقاش زالی بیان کرتے ہیں: ”لیکون الفقہ عبارة عن التصديق الى آخره“ فقہ سے مراد یہ ہے کہ تصدیق ہو قضایا شرعیہ سے جو متعلق ہو کیفیت عمل سے، وہ تصدیق حاصل ہوا دلہ تفصیلیہ سے جو شرع میں ان قضایا پر ثابت ہوں۔ اس تقدیر پر قیود کے فوائد ظاہر ہیں۔

والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الأصول لاحتاج الى تكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي ﷺ لأن ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي ﷺ بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور والتعسف بالشرعية يخرج هذه الأحكام لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع. (التلویح)

والمصنف جوز ان يراد الخ ، مصنف نے جائز رکھا ہے کہ حکم سے مراد یہاں وہ لیا جائے جو اصولیین کی اصطلاح میں لیا جاتا ہے، وہ یہ ہے ”خطاب الله تعالى متعلق بافعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً“ اسلئے مصنف کو احتیاجی ہوئی قیود کے فوائد بیان کرنے کی تکلف کی۔ اور قوم کی مراد کی تقریر میں تعسف کیا ہے۔

شرعی کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ جو شرع پر موقوف ہو، اگر شارع کا خطاب نہ ہو تو ادراک نہ ہو۔ بعض احکام اس سے جو حاصل ہوں گے وہ خطاب ہے جو شرع پر موقوف ہو، جیسے وجوب صلوٰۃ وصوم وغیرہ اور بعض ان میں سے وہ ہوں گے کہ خطاب شرع پر موقوف نہیں ہوگا جیسے ایمان اللہ تعالیٰ پر، اور تصدیق نبی کریم ﷺ کی۔ یہ شرع پر موقوف نہیں بلکہ شرع ان پر موقوف ہے اسلئے کہ شرع موقوف ہے اس پر کہ ایمان ہو و جو باری تعالیٰ پر اور اس کے علم قدرت اور کلام پر ایمان ہو۔ اور شرع موقوف ہے اس پر کہ نبی کریم ﷺ کی نبوت کی تصدیق پائی جائے معجزات کی دلالت کی وجہ سے۔ اگر ان میں سے کوئی چیز شرع پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔ شرعیہ کی قید سے ان احکام کو نکال دیا کیونکہ یہ توقف علی الشرع کے معنی کے لحاظ پر شرعیہ نہیں۔

وانما قال الخطاب الخ : خطاب کی دو قسمیں ہیں ما يتوقف على الشرع، اور دوسری ما لا يتوقف على الشرع۔ اور حکم کی

مصنف فرماتے ہیں: فان ارید الاول ینخرج العلم بالذوات والصفات التی لیست بأحكام ای ینخرج التصورات ویقی التصدیقات وبالشرعیة ینخرج العلم بالأحكام العقلیة والحسیة کالعلم بان العالم محدث والنار محرقة۔ (التوضیح)

تفسیر جس خطاب کو ذکر کیا جاتا ہے اس سے مراد خطاب قدیم لیا جاتا ہے، وہ شرع پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ ولقائل ان یمنع توقف الشرع علی الوجوب الايمان ونحوه سواء ارید بالشرع خطاب الله تعالیٰ او شریعة النبی ﷺ وتوقف التصدیق بثبوت شرع النبی ﷺ علی الايمان بالله تعالیٰ وصفاته وعلی التصدیق بنبوة النبی ﷺ ودلالة معجزاته لا یقتضی توقفه علی وجوب الايمان والتصدیق ولا علی العلم بوجوبها۔ (التلویح)

ولقائل الخ، جائز ہے کہ کہنا والا یہ کہے کہ شرع کا وجوب ایمان وغیرہ پر موقوف ہونا ہم نہیں مانتے، برابر ہے کہ شرع کا معنی خطاب اللہ لیا جائے یا نبی کریم ﷺ کی شریعت لی جائے۔ تصدیق موقوف ہے نبی کریم ﷺ کی شریعت کے ثبوت پر اور شریعت کا موقوف ہونا اللہ تعالیٰ کے وجود و صفات پر اور نبی کریم ﷺ کی نبوت کی تصدیق پر اور معجزات کی دلالت آپ کی نبوت پر، یہ نہیں چاہتے کہ شرع کا توقف ہو وجوب ایمان پر اور تصدیق پر اور نہ ہی موقوف ہیں ان کے وجوب کے علم پر۔

غایتہ انه یتوقف علی نفس الايمان والتصدیق وهو غیر مفید ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه علی الشرع کما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع۔ (التلویح)

ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے یہ شرع موقوف ہے نفس ایمان اور تصدیق پر، یہ مفید نہیں اور نہ ہی اس قول کے منافی ہے کہ ایمان اور تصدیق شرع پر موقوف ہیں۔ جیسا کہ اصولیین کا مذہب ہے ”لا وجوب الا بالسمع“ وجوب نہیں مگر سمع سے۔

راقم کے نزدیک یہ منع ان کو فائدہ دے سکتا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ایمان بغیر سمع کے واجب نہیں، حالانکہ صحیح قول یہ میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله هو خطاب اللہ الخ، خطاب اللہ سے مراد عام ہے بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ۔ بغیر واسطہ کے خطاب جیسے فرضیت اور تحریم ثابت ہے کتاب اللہ سے، خطاب بالواسطہ کبھی سنت کے واسطہ سے ہوگا، رسول اللہ ﷺ کا خطاب اللہ ہی کا خطاب ہے۔ کیونکہ آپ کا خطاب اللہ کے حکم سے ہے کبھی خطاب بواسطہ اجماع ہوگا، اجماع کی تابعداری اور اجماع کا حکم کا وجوب کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔

حکم کا اگر پہلا معنی لیا جائے ”اسناد امر الی امر آخر“ ایک چیز کی نسبت دوسری کی طرف کرنا کہ مخاطب کو فائدہ تامہ حاصل ہو، اس سے ”علم الذات والصفات“ خارج ہو گیا یعنی جو تصورات کے درجہ میں ہوتا ہے وہ خارج ہو جائے گا اور تصدیقات کے درجہ میں جو ہو گا وہ باقی رہے گا، کیونکہ تصور کو حکم نہیں کہا جاتا اور تصدیق حکم ہے۔ اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ اور حسیہ خارج ہو جائیں گے جیسے ”العالم محدث“ یہ حکم عقلی ہے ”النار محرقة“ یہ حکم حسی ہے۔

ہے کہ ایمان اور تصدیق عقل سے واجب ہیں البتہ تفصیل شرع سے حاصل ہے۔

قوله ثم الشرعی ای المتوقف علی الشرع اما نظری لا یتعلق بکیفیه العمل واما عملی یتعلق بہا فالتفہید بالعملیۃ لاخراج النظریۃ ککون الاجماع حجة وهذا انما یصح علی التقدير الثانی لو کان الحکم المصطلح شاملاً للنظری وفيہ کلام سیجی. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ثم الشرعی، یعنی حکم شرعی وہ ہے جو شرع پر موقوف ہے پھر وہ یا تو نظری ہو گا یعنی اس کا تعلق کیفیت عمل سے نہیں ہو گا، یا عملی ہو گا یعنی اس کا تعلق کیفیت عمل سے ہو گا۔ عملیہ کی قید لگائی نظریہ (اعتقادیہ) کو نکالنے کیلئے جیسے اجماع کا حجت ہونا، نظریہ کو نکالنے کی ضرورت اس وقت ہو گی جب حکم مصطلح نظری کو بھی شامل ہو، ورنہ ضرورت نہیں اس میں کچھ کلام ہے جس کا ذکر آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

قوله ای العلم الحاصل قد یتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحکام وحينئذ لا یخرج علم المقلد لانه علم بالاحکام الحاصلة عن ادلتها التفصیلیۃ وان لم یکن علم المقلد حاصلاً عن الأدلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحکام اذا الحاصل من الدلیل هو العلم بالشی لا نفسه علی انه ارید بالحکم الخطاب فهو قدیم لا یحصل من شیء ومعنی حصول العلم من الدلیل انه ینظر فی الدلیل فیعلم منه الحکم فعلم المقلد وان کان مستنداً الی قول المجتهد المستند الی علمه المستند الی دلیل الحکم لکنه لم یحصل من النظر فی الدلیل وقید الأدلة بالتفصیلیۃ لان العلم

کتاب اللہ سے ثبوت: ارشاد باری تعالیٰ ”ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصلیہ جہنم وساءت مصیراً“ اور ارشاد باری تعالیٰ ”وکذلک جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس“۔

سنت سے ثبوت: ارشاد نبوی ہے ”ولا یجتمع امة علی الضلالة“ واضح ہوا کہ اجماع کو دلیل بنانا اور اجماع کے مطابق عمل کرنا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے مطابق ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: وان ارید الشانی فقوله بالا حکام یکون احترازا عن علم بما سوی خطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحکم بهذا التفسیر لقسمان شرعی ای خطاب الله تعالى بما يتوقف علی الشرع و غیر شرعی ای خطاب الله تعالى بما لا يتوقف علی الشرع کوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصدیق النبی ﷺ ونحوهما مما لا يتوقف علی الشرع لتوقف الشرع علیه. (توضیح) اگر حکم کا دوسرا معنی لیا جائے ”خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير“ تو فقہ کا اطلاق صرف ان احکام پر ہوگا جو خطاب میں آئیں گے، اس کے سوا احکام خارج ہو جائیں گے۔

مصنف فرماتے ہیں: دوسرے معنی کے لحاظ سے حکم کی دو قسمیں ہیں شرعی اور غیر شرعی۔
حکم شرعی کی تعریف: ”خطاب الله تعالى بما يتوقف علی الشرع“ اللہ کا خطاب جو شرع پر موقوف ہو۔
حکم غیر شرعی کی تعریف: خطاب اللہ جو شرع پر موقوف نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان کا واجب ہونا اور نبی کریم ﷺ کی

بوجوب الشیء لوجود المقتضى أو بعدم وجوبه لوجود النافی لیس من الفقہ. (التلویح)
قوله ای العلم الحاصل: کبھی وہم پیش کیا جاتا ہے کہ مصنف کا قول ”من ادتها“ کا تعلق احکام سے ہے، اس سے مقلد کا علم نہیں نکلے گا، کیونکہ اسے بھی احکام ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہیں، اگرچہ خود مقلد کو ادلہ سے علم حاصل نہیں ہوا؟
وہم کا ازالہ: من ادتها کا تعلق احکام سے نہیں، بلکہ اس کا تعلق علم سے ہے، اس لئے مراد یہ ہے کہ ادلہ کے ذریعہ احکام کا علم حاصل ہو، خود احکام کا حاصل ہونا مراد نہیں۔

کبھی خطاب اللہ بواسطہ قیاس پایا جاتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ اس پر اشارہ اور دلالت دلالت کر رہا ہے۔ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی اس پر دلالت کر رہی ہے کہ قیاس حجت ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں مسئلہ نہ ملنے پر آپ نے کہا ”اجتہد برأی“ میں اپنی رائے سے اس میں اجتہاد کروں گا۔
میرسید شریف فرماتے ہیں: علم بالذات سے مراد موضوع کا علم، اور علم بالصفات سے مراد محمول کا علم ہے۔ (السید)
میرسید شریف اعتراض و جواب کی صورت میں وضاحت کرتے ہیں :-

اعتراض: فقہ علم ہے جو عمل کو واجب کرتا ہے یا حرمت کو، یہ خطاب اللہ نہیں بلکہ اثر خطاب اللہ ہے تو فقہ کی تعریف کیسے درست ہے؟

جواب: ایجاب اور وجوب میں تلازم پایا گیا ہے اسی طرح حرمت و تحریم میں تلازم ہے ایجاب اور تحریم خطاب اللہ سے ثابت ہیں خواہ خطاب بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ ہو۔ پھر وجوب اثر ہے ایجاب کا اور حرمت اثر ہے تحریم کا۔ (السید)

تقدیق کا واجب ہونا، ونحوہا، کیونکہ یہ چیزیں شرع پر موقوف نہیں بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

ثم الشرعی اما نظری واما عملی لقوله العملية يخرج العلم بالاحکام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها ای العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الأدلة الأربعة وهذا القيد يخرج التقليد لأن المقلد وان كان قول المجتهد دليلا لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافی وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحکام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال. (توضیح) پھر حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں: نظری اور عملی

جب تعریف میں عملیہ کی قید بڑھائی تو احکام شرعیہ نظریہ یعنی اعتقادیہ کا علم خارج ہو گیا، جس طرح علم کہ اجماع حجت ہے۔ یہ اعتقادی مسئلہ ہے عملی نہیں۔ تعریف میں ”من ادلتها“ کی قید بڑھائی، اولہ سے مراد اولہء اربعہ ہیں جن سے

تنبیہ: جب مراد خطاب سے کلام قدیم ہو یعنی کلام نفسی مراد ہو تو اس سے کوئی چیز حاصل نہیں ہوگی۔

حصول العلم من الدلیل، کا مطلب یہ ہے کہ دلیل میں دیکھا جائے تو اس حکم حاصل کیا جائے، مقلد کا علم اگرچہ مجتہد کے قول کی طرف منسوب ہے، اور مجتہد کا قول دلیل سے حاصل ہونے والے علم کی طرف منسوب ہے لیکن مقلد کو دلیل میں نظر کرنے کی وجہ سے علم حاصل نہیں ہوا، اس لئے مقلد کا علم خارج ہے اولہ کے ساتھ تفصیلیہ کی قید سے ایک چیز کے وجوب یا عدم وجوب کا علم مقتضی سے یا عدم وجوب کا علم ثانی سے فقہ کی تعریف سے خارج ہوگا۔ (التلویح)

قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحکام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط

مقتضى وثانی اولہ تفصیلیہ میں داخل نہیں: یعنی مقتضی اور ثانی اولہ اربعہ میں داخل تو ہیں لیکن یہ اولہ تفصیلیہ نہیں بلکہ اجمالیہ ہیں، جیسے شدید بھوک کی حاجت کے وقت جب کھانے کی کوئی اور چیز حاصل نہ تو مردار کی حلت کا مقتضی پایا گیا ہے لیکن تفصیلی نہیں۔

اسی طرح ثانی بھی اولہ اربعہ میں داخل تو ہے لیکن تفصیلی نہیں کیونکہ جب اضطرار اور خصمہ نہ پایا جائے تو حلت میہ بھی نہیں پائی جائیگی۔ (السید)

انسان احکام عملیہ کا علم حاصل کرے تو وہ فقہ ہے اس قید سے مقلد کا علم خارج ہو جائے گا، اگرچہ مقلد کیلئے مجتہد کا قول دلیل تو ہوتا ہے لیکن مقلد خود اولہ تفصیلیہ مخصوصہ سے علم حاصل نہیں کرتا۔ تعریف میں تفصیلیہ کی قید لگائی، اس قید سے اولہ اجمالیہ خارج ہو جائیں گے جیسے مقتضی اور ثانی۔ ابن حاجب نے اس لئے ”بالاستدلال“ کی قید بڑھائی لیکن اس میں تکرار ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: قوله ولا شك انه مكرر، یعنی ابن حاجب نے جو قید بالاستدلال کی بڑھائی ہے اس میں تکرار، اس میں کوئی شک نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں جب فقہ کی تعریف کی ”العلم بالاحكام الشرعية“ سے ہے، تو ضروری ہو گیا کہ ”حکم“ کی، اور شرعیہ کی تعریف کی جائے، اگرچہ ضمناً ما قبل ابحاث میں ان کی تعریفات ذکر ہو چکی ہیں اب بالآصالہ تعریف کی جا رہی ہے۔

احترازاً عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فيجزم انه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذاً عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضاً قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاماً اولدفع الوهم اولالبیان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات. (التلويح)

علامہ مفتازانی مصنف کے قول پر یوں بحث کرتے ہیں: ابن حاجب کے قول کا یہ مطلب ہے کہ علم احکام کا اولہ سے حاصل ہوتا کبھی بدیہی طور پر اور کبھی استدلال سے، بدیہی طریقے سے علم حاصل ہوتا ہے، جیسے جبریل کا علم یا رسول اللہ ﷺ کا علم۔ اور استدلال واستنباط سے مجتہد کو علم حاصل ہوتا ہے۔ اول یعنی بدیہی علم کو اصطلاح میں فقہ نہیں کہا جاتا ہے، اس لئے استدلال واستنباط کی قید لگانی ضروری ہے تاکہ اس سے احتراز ہو سکے۔ لیکن مصنف نے کہا کہ اولہ تفصیلیہ سے ہی اللہ تعالیٰ کا علم، رسول اللہ ﷺ کا علم اور جبریل کا علم اور مقلد کا علم خارج ہو جائیگا۔ اس لئے استدلال کی

میرسید شریف فرماتے ہیں: ”فقوله خطاب الله تعالى“ خطاب اسم بمعنى كلام ہے اور مصدر بھی آتا ہے، اس وقت معنی ہوگا کسی کے سامنے بالمشافہ کلام کرنا، صراح میں ذکر کیا گیا ہے ”خطاب سخن در روی گفتن“ کسی کے سامنے کلام کرنا خطاب ہے۔ یہاں دونوں معانی لئے جاسکتے ہیں۔

والحکم قیل خطاب اللہ تعالیٰ هذا التعریف منقول عن الاشعری فقوله خطاب اللہ تعالیٰ يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بالفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقی فی الحد نحو خلقکم وما تعملون مع انه ليس بحکم لقال بالافتضاء ای الطلب وهو اما طلب الفعل جازما کالایجاب أو غیر جازم کالنذب واما طلب الترك جازما کالتحریم أو غیر جازم کالکراهية أو التخییر ای الاباحة. (تنقیح وتوضیح)

حکم کی تعریف: ”والحکم قیل خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالافتضاء أو التخییر وقد زاد البعض أو الوضع لیدخل الحکم بالسببية والشرطية ونحوهما“ (الفتح)
حکم کی بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے۔ حکم، اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو متعلق ہے مکلفین کے افعال سے یا اس میں طلب پائی جائے یا اختیار پایا جائے۔
بعض حضرات نے ”أو الوضع“ کی قید کو زائد کیا تاکہ حکم بالسببية والشرطية وغیرہ داخل ہو جائے۔

قید میں تکرار ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اگر تکرار تسلیم کر لیا جائے تو پھر فائدہ سے خالی نہیں، اس لئے کہ ”التصریح بما علم التزاما“ کا فائدہ حاصل ہوگا، وہم کا ازالہ ہوگا، اور زیادتی وضاحت ہوگی ضروری نہیں کہ ہر قید احترازی ہو، اس طرح کے فوائد جو ابھی ذکر کئے ہیں، تعریفات میں ان کا استعمال عام مشہور و معروف ہے۔

قولہ کالایجاب: ظاہر یہ ہے کہ یہ عام ہے فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے، کاف اگرچہ چاہتا ہے طلب مجزوم کے ایک اور فرد کو لیکن کافی ہے اس میں افراد ذہنیہ، لیکن اس صورت میں جزم کو عام رکھا جائے گا جو ظن اور قطع دونوں کو شامل ہے، ظن کا اعتبار کرتے ہوئے واجب کو شامل ہے اور قطع کا اعتبار کرتے ہوئے فرض کو شامل ہے، ورنہ صرف قطع کا اعتبار کریں تو صرف فرض کو شامل ہے۔

قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المكلفين تعريف للحکم الشرعی اما هو رأى بعض الأشاعرة فكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحکم الشرعی بخطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المكلفين والخطاب فی اللغة توجيه الكلام نحو الغير لالهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسی

مصنف توضیح میں بیان کرتے ہیں: یہ تعریف منقول ہے علامہ اشعری رحمہ اللہ سے، ”فقول خطاب اللہ“ یہ تمام خطابات کو شامل ہے۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: وقوله المتعلق بالفعال المكلفين، اس قید سے وہ نکل جائیں گے جو اس طرح نہیں، تو حد (تعریف) میں باقی رہے گا مثلاً ”خلقکم وما تعملون“ کے باوجود اس کے کہ یہ حکم نہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: تنقیح میں ”بالاقتضاء“ ذکر کیا گیا ہے جس سے مراد ”طلب“ ہے طلب فعل جازما ہو جیسے ایجاب، یا غیر جازم جیسے ندب، یا طلب ترک فعل ہو جازما جیسے تحریم، یا غیر جازم ہو جیسے کراہیہ۔ تنقیح میں اواخر ذکر ہے اس سے مراد اباحت ہے۔

الأزلی ومن ذهب إلى الكلام لا يسمى في الأزل خطاباً لفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام
أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهم لفهمه. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ولما عرف الفقه الخ، کتب شافعیہ میں مذکور ہے کہ حکم کی تعریف یہ ہے ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المكلفين الخ“ یہ تعریف ہے حکم شرعی کی۔ فقہ کی تعریف میں جو حکم مذکور ہے یہ اس کی تعریف نہیں کیونکہ وہ حکم لغوی معتبر ہے مصنف اس طرف گئے ہیں کہ یہ تعریف ہے حکم کی جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے لیکن شرعی کی قید

میر سید شریف فرماتے ہیں: مصنف کا قول ”خطاب اللہ“ میں خطاب دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ خطاب اگر اسم ہو تو بمعنی کلام کے ہے، اور اگر مصدر ہو تو بمعنی تکلم کے ہے۔ جب خطاب بمعنی کلام کے ہو تو ”بالاقتضاء اواخر“ کا تعلق ہوگا ”المتعلق“ سے، اور خطاب بمعنی تکلم کے ہو تو اس صورت میں ”بالاقتضاء اواخر“ تفسیر ہوں گے کیونکہ باء کثیر طور پر تفسیر کیلئے بھی استعمال ہوتی ہے جیسے ”اکرمہ بالانعام“ میں نے اس کی عزت کی انعام کے ذریعے انعام اکرام کی تفسیر اور بیان ہے، اس طرح ”احسنہ بالضرب“ میں نے اسے رسوا کیا مار کے ذریعے ضرب احسنہ کی تفسیر و وضاحت ہے۔

اعتراض: خطاب کا معنی ہے ”توجه الکلام نحو احد للافهام“ کلام کا متوجہ ہونا کسی ایک طرف سمجھانے کیلئے، اللہ تعالیٰ کا خطاب ازل میں ہے، ازل میں کوئی ایک بھی نہیں تھا کہ خطاب اس کی طرف متوجہ ہوتا تو خطاب کا ذکر کس طرح صحیح ہے؟

جواب: خطاب کا یہاں مطلب لیا ہے کلام جو متعلق ہوا اقتضاء و تخیر سے، اقتضاء سے مراد ایجاب و تحریم ہے اور تخیر سے

زائد ہے۔ اور یہ حکم شرعی کی تعریف ہے یہ قول ہے اشاعرہ کا، لیکن یہ ان کی کتب میں واضح طور پر مذکور نہیں۔

حکم شرعی میں اشاعرہ کے اقوال: بعض اشاعرہ نے کہا حکم شرعی یہ ہے ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین“ اور خطاب لغت میں کہا جاتا ہے ”توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام“ کلام کو غیر کی طرف سمجھانے کیلئے متوجہ کرنا، پھر اس معنی سے منقول کر کے خطاب کا اطلاق ”ما یقع بہ التخطیب“ پر کر دیا گیا۔ وہ یہاں کلام

مراد اباحت ہے، یا مراد ہے ”توجہ الخطاب الی العباد فی الازل لیفہموا بعد ما وجدوا“ خطاب بندوں کی طرف ازل میں اس طرح متوجہ ہوا کہ جب وہ معرض وجود میں آئیں تو سمجھ جائیں۔ (السید)

قولہ جمیع الخطابات: یعنی برابر ہے کہ وہ خطابات ہوں جو کسی چیز سے متعلق نہ ہوں بالکل جیسے تشابہات بیشک وہ ہمارے نزدیک علم العباد میں کسی چیز سے متعلق نہیں، جیسے الم، المص، کھبص وغیرہ۔ یا ان کا تعلق اذکار سے ہو افعال سے نہ ہو، یا ان کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات ثبوتیہ یا صفات سلبیہ سے تعلق ہو، یا ان کا تعلق اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو جیسے زمین و آسمان کو پیدا کرنا، یا ان کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو لیکن وضع الشرع کے طریقہ پر نہیں جیسے قصص و مواظظ۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: نحو، سے مراد پر وہ جو مشتمل ہو بندوں کے افعال میں سے کسی فعل پر، تو یہ شامل ہے قصص و مواظظ کو۔

تنبیہ: اس آیت کی بقاء تعریف میں باعتبار اللہ تعالیٰ کے قول ”و ما تعملون“ کے ہے، لیکن ارشاد باری تعالیٰ ”خلقکم“ متعلق ہے اللہ تعالیٰ کے فعل اور بندوں کی ذوات ہے۔ ”واللہ خلقکم و ما تعملون“ میں معتزلہ کا رد ہے کہ وہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں اس میں اگر ”مانافیہ“ ہو تو توثیح ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے امر کے مطابق نہیں کر رہے حالانکہ اللہ تعالیٰ مستحق ہے کہ اس کی اطاعت کرو کیونکہ ”لأنہ خالق لکم بکون امرًا بالطاعة“ اللہ تعالیٰ تمہارا خالق ہے طاعت کے حکم دینے میں۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: تاج المصادر للبیہقی میں اقتضاء کا معنی ذکر کیا گیا ہے ”دام بازخواستن“ (قرض واپس لینا) اسی میں اشارہ ہے کہ حقوق شرع واجب ہیں بندوں کے ذمہ لازم ہیں جس طرح قرض مقروض پر لازم ہوتا ہے مراد طلب سے علی وجہ الاستعلاء ہے جیسے داین علی وجہ الاستعلاء دین کا مطالبہ کرتا ہے یہاں اقتضاء تخییر کے مقابل ذکر ہے اس لئے استعلاء والا معنی ہی مناسب ہے اقتضاء کا معنی ”الطلب علی وجہ التساوی“ لینا مناسب نہیں کیونکہ وہ التخییر میں آگیا۔ (السید)

نفسی ازلی مراد ہے اور بعض اشاعرہ اس طرف گئے ہیں کہ کلام کو ازل میں خطاب نام نہیں رکھا گیا، انہوں نے خطاب کی تفسیر یہ بیان کی ”الکلام الموجه لفہام“ کلام جو سمجھانے کیلئے متوجہ کی جائے، یا خطاب کا مطلب یہ ہے وہ کلام جس سے مقصود سمجھانا ہو اور وہ سمجھنے کیلئے تیار کی جائے۔

ومعنی تعلقہ بالفعال المكلفین تعلقہ بفعل من العالہم والا لم یوجد حکم اصلا اذ لا خطاب یعلق بجميع الافعال فدخل فی الحد خواص النبی ﷺ کا باحۃ ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق باحوال ذاتہ وصفاتہ وتنزیہاتہ وغیر ذلک مما لیس بفعل المكلف لا یقال اضافة الخطاب الی اللہ تعالیٰ یدل علی ان لا حکم الا خطابه وقد وجب طاعة النبی ﷺ وأولی الامر والسید فخطابہم ایضا حکم لانا نقول انما وجب طاعتہم بایجاب اللہ تعالیٰ ایاہا فلا حکم الا حکمہ۔ (التلویح)

ومعنی تعلقہ بالفعال المكلفین، افعال المكلفین سے تعلق کا مطلب یہ ہے کہ مکلفین کے افعال میں سے کسی فعل سے متعلق ہو ورنہ کوئی حکم نہیں پایا جائے گا جب کہ ایسا کوئی خطاب نہیں جس کا تعلق جمیع افعال سے ہو۔
تنبیہ: حکم کی تعریف میں نبی کریم ﷺ کے خواص داخل رہیں گے، جیسا کہ چار سے زائد بیک وقت ازواج کو نکاح میں رکھنا، اسلئے کہ آپ کیلئے خطاب اللہ ہی یہی تھا۔ افعال مکلفین کی قید سے احوال ذات و صفات و تنزیہات باری تعالیٰ خارج ہوں گے، وہ فعل مکلف نہیں۔

اعتراض: خطاب کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف دلالت کرتی ہے کہ سوائے خطاب اللہ کے کوئی حکم نہ ہو، حالانکہ نبی کریم ﷺ کی طاعت اور اولی الامر کی طاعت بھی واجب ہے اسی طرح غلام کو سید کا حکم ماننا بھی واجب ہے، یہ سب

قوله وهو اما طلب الفعل جازما: جزم کا لغوی معنی ہے قطعی، اس طرح کنز اللغات میں اور تاج المصادر میں

ذکر کیا گیا ہے، یہ منصوب ہے کہ حال واقع ہے فاعل سے، اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ نے قطعی طور پر طلب کیا ہے، یا

حال ہے مفعول سے، اس حال میں کہ فعل کو قطعی طور پر طلب کیا۔ یا یہ صفت ہے مصدر محذوف کی ”ای طلبا جازما“

جائز ہے کہ ”ہذا زید قائما“ کے قبیلہ سے ہو طالب کے جازم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا کلام شبہ عدم طلب سے منقطع ہو۔ طلب کے جازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ طلب بذاتہ عدم کے احتمال سے منقطع ہو یہاں تک کہ قرآن کے ذریعے مقرر اور مؤکد ہو۔ فعل کے جازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے غیر ارادہ منقطع ہو۔ تینوں صورتوں میں

سے پہلی صورت میں اسناد حقیقی ہے اور باقیوں میں مجازی۔ (السید)

خطاب ہیں حکم کی تعریف جامع نہ رہی؟

جواب: ان سب کی طاعت اس لئے واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے واجب کیا ہے، اس لئے حقیقت میں حکم صرف رب تعالیٰ ہی کا ہے۔

ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وأفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون" مع أنها ليست احكاماً فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالأفعال في القصص والأخبار عن الأعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم بالاقضاء أو التخيير لأن قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صورة النقص من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر. (التلويح)

اعترض: حکم کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ خطاب اللہ میں تو وہ واقعات و قصص بھی آجائیں گے جو مکلفین کے احوال و افعال کی وضاحت کرتے ہیں اور وہ اخبار بھی داخل ہو جائیں گی جن کا تعلق ان کے اعمال سے ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ "والله خلقكم وما تعملون" یا جو داس کے کہ یہ احکام نہیں؟

جواب نمبر ۱: حکم کی تعریف "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين" کے ساتھ اسی لئے "بالاقتضاء أو التخيير" کی قید کا اضافہ کیا تا کہ تعریف جامع اور مانع ہو جائے۔ اس لئے کہ خطاب کا تعلق قصص کے ساتھ اور خطاب کا تعلق اعمال کی اخبار سے اس تعلق میں اقتضاء و تخيير نہیں، کیونکہ تخيير کا مطلب یہ ہے کہ مکلف کیلئے فعل و ترک دونوں ہی مباح ہیں اور اقتضاء کا مطلب یہ ہے کہ طلب فعل پائی جائے اور ترک کی ممانعت پائی جائے وہ ہے ایجاب یا منع ترک نہ پائی جائے تو وہ ہے ندب، یا طلب ترک فعل پائی جائے یا جو منع فعل کے وہ ہے تحریم، یا بغیر منع فعل کے طلب ترک فعل پائی جائے وہ ہے کراہیہ۔

جواب نمبر ۲: بالاقتضاء أو التخيير، کی قید نہ لگائیں بلکہ حیثیت کی قید لگائیں، مطلب یہ ہو اللہ کا خطاب متعلق فعل مکلف

مصنف فرماتے ہیں: وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما۔ (الفتح)

بعض حضرات نے ”بالاقتضاء أو التقدير“ کے ساتھ ”أو الوضع“ کی قید زیادہ کی ہے تاکہ سمیت و شرطیت وغیرہ کے ذریعے حکم بھی تعریف میں داخل ہو جائے۔

سے اس حیثیت سے کہ وہ فعل مکلف ہو معترضین نے جو نقص پیش کیا ہے ان تمام صورتوں میں خطاب کا تعلق افعال مکلفین سے نہیں، یہ ظاہر بات ہے۔

قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الأول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق، الثاني انه يشمل على كلمة أو هو للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد، الثالث انه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوک لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله وزاد البعض الخ، معتزله نے اس تعریف پر تین وجہ سے اعتراض کیا ہے۔

۱۔ خطاب تمہارے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث ہے کیونکہ وہ متصف ہے عدم کے بعد حصول سے، جیسے ہمارا قول ”حلت المرأة“ عورت حلال ہو گئی، یعنی پہلے حلال نہیں تھی، یہ معلل بالحادث ہے جیسے ”حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق“۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله قد زاد البعض أو الوضع، وضع ضد ہے رفع کی، وضع کا معنی یہ ہے ایک چیز کو پست مکان میں رکھنا، اور رفع کا معنی ہے ایک چیز بلند مکان میں رکھنا۔ کبھی وضع کا معنی اتنا ہی آتا ہے ”ایک چیز کو ایک جگہ میں رکھنا“ اور وضع بمعنی تعیین و تخصیص کے بھی آتا ہے۔ یہاں مراد ذکر و بیان ہے یعنی ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے بیان کرنا سمیت و شرطیت وغیرہ کے ذریعے۔ (السید)

قوله ونحوهما: سمیت و شرطیت کی مثل سے مراد رکن یا علت یا علامت اور ایک چیز کا دوسری چیز سے مانع ہونا۔ (السید)

اعلم ان الخطاب نوعان اما تكلیفی وهو المتعلق بالفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعی وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك أو شرط ذلك كالدلوک سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التکلیفی وجوب ذکر النوع الآخر وهو الوضعی والبعض لم

- ۲۔ تعریف کلمہ اوپر مشتمل ہے وہ تشکیک و تردید کیلئے ہے جو تعریف و تحدید (حد بیان کرنے) کے منافی ہے۔
۳۔ تعریف احکام وضعیہ کیلئے جامع نہیں جیسے سمیت دلوک وجوب صلوٰۃ کیلئے، اور شرطیہ طہارت نماز کیلئے، نجاست کا مانع ہونا نماز سے، مصنف نے خطاب وضعی کی تعریف میں مانعیت کا ذکر چھوڑ دیا ہے۔

فاجابت الاشاعة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث اماره عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح اماره ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بأن أو ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لأنه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالترمه بعضهم وزاد في التعريف قيذا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضعي أي وضع الشارع وجعله. (التلويح)

اشاعره نے جوابات دیئے ہیں :

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حکم حاصل ہوتا ہے عدم کے بعد، بلکہ تعلق پہلے نہیں تھا خطاب کے بعد تعلق حاصل ہوا، معنی یہ ہے کہ حلت کا تعلق پہلے حاصل نہیں تھا جواب حاصل ہوا، حاصل کلام یہ ہے کہ تعلیل حکم بالجاذب ممنوع ہے بلکہ حدوث کی تاثیر اس طرح اس میں پائی گئی ہے کہ حادث کیلئے صحیح علامت و معرف بنا

قولہ أو التخيير: حکم تکلفی میں تخیر کو داخل کرنا محض اصطلاح ہے ورنہ لغت میں تکلیف کا معنی ہے تھکن اور مشقت برداشت کرنا، اور تخیر میں جب فعل و ترک میں اختیار پایا جاتا ہے تو اس میں تکلیف نہیں پائی جاتی۔ کنز اللغات میں تکلیف کا ترجمہ کیا گیا ہے ”رنج برنہادن بر کسی“ (کسی کو تکلیف پہنچانا) اسی طرح تاج المصادر میں بھی ذکر کیا گیا ہے۔ (السید)

يدكر الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء أو التخيير لأن المعنى من كون الدلوک سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوک وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لأن المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شىء بشىء آخر والمفهوم من الحكم التکلیفى ليس هذا ولزوم احدهما الآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما نوعا. (توضیح)

مصنف توضیح میں بیان فرماتے ہیں: بیشک خطاب کی دو قسمیں ہیں۔ تکلفی اور وضعی، تکلفی وہ ہے جو متعلق ہو افعال مکلفین سے بالاقتضاء ہو یا بالتخیر ہو۔ وضعی وہ ہے کہ خطاب پایا جائے کہ یہ سبب ہے فلاں چیز کا اور یہ شرط ہے فلاں چیز کی، جیسے دلوک شمس سبب ہے نماز کا، اور وضوء شرط ہے نماز کی۔ توجب دونوع میں سے ایک تکلفی کا ذکر کیا تو واجب ہو گیا کہ دوسری نوع یعنی وضعی کا بھی ذکر کیا جائے۔

قدم کیلئے جیسے جہان علامت ہے صانع و خالق کیلئے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ”أو“ اس مقام میں شک کیلئے نہیں بلکہ تقسیم و تنويع کیلئے ہے، جس سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ محدود کی دو قسمیں ہیں کبھی اس کا تعلق اقتضاء سے ہوگا اور کبھی اس کا تعلق تخیر سے ہوگا، ان دونوں قسموں کو بغیر تفصیل بیان کرنے کے ایک ہی حد میں جمع کرنا ممکن نہیں تھا۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بعض حضرات نے خطاب وضعی کو حکم میں شامل کیا ہے تو انہوں نے ”بالاقتضاء أو بالتخیر“ کے ساتھ ”أو الوضع“ کی قید بڑھائی ہے تاکہ حکم کی تعریف عام ہو جائے اور خطاب وضعی کو بھی شامل ہو جائے۔ ”أو الوضع“ سے مراد ہے کہ شارع نے اسے بنایا ہو، وضع کیا ہو۔

واجاب بعضهم باننا لانسلم ان خطاب الوضع حکم ونحن لانسميه حکما وان اصطلاح غيرنا على تسميته حکما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوک وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة أو حرمة

قوله كالـدلوک: دلوک، کا معنی سورج کا وسط سماء میں قیام، اور غروب ہونا۔ یہاں مراد ثانی ہے وہی سبب ہے

نماز کا، جیسے رب تعالیٰ نے فرمایا ”اقم الصلوة لدلوک الشمس“ (السید)

لیکن صحیح یہ ہے ”دلوک شمس“ کا معنی سورج کا ڈھل جانا۔

بعض حضرات نے وضعی کی قید نہیں لگائی کہ وضعی اقتضاء یا تنخیر میں داخل ہے، اس لئے کہ دلوک شمس کا نماز کیلئے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب دلوک شمس پایا جائے تو نماز واجب ہوگی، وجوب اقتضاء سے ہے۔

مصنف کا مختار پہلا قول ہے کہ وضع کی قید لگائی جائے اس لئے کہ حکم وضعی کا مطلب یہ ہے ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے ہو، اور حکم تکلفی کا مطلب یہ نہیں بلکہ اس میں اقتضاء یا تنخیر پائی جاتی ہے۔ اگر ایک چیز دوسری کو صورت کے لحاظ سے مستلزم ہو تو یہ ان دونوں کے درمیان اتحاد پر دلالت نہیں کر رہی۔

مصنف نے اداوضع کی قید کو حق کہا: دلیل اس پر یہ دی کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں تکلفی اور وضعی، جب ایک کو ذکر کیا جائے تو واجب ہے کہ دوسری قسم کو بھی ذکر کیا جائے، خطاب وضعی کو اقتضاء و تنخیر یعنی تکلفی میں داخل کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں، اسلئے کہ دونوں کے مفہوم متغایر ہیں، بعض صورتوں میں ایک کا لزوم دوسرے کو ان میں اتحاد ثابت نہیں کرتا۔

الصلوة بدونها ومعنى مانعة النجاسة حرمة الصلوة معها أو وجوب ازالها حالة الصلوة وكذا فى جميع الأسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعى داخل فى الاقتضاء أو التخيير اى فى التكليفى لأنهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر فى بعض الصور لا يدل على اتحادهما. (التلويح)

جواب نمبر ۲: بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہے اسلئے ہم پر کوئی اعتراض وارد نہیں اور نہ ہی ہم پر کوئی عیب ہے، اگرچہ ہمارے بعض اغیار نے حکم نام رکھا ہے۔ تو ان کو یہی اعتراض کا جواب دینے کی ضرورت ہے ہاں اگر ہم بھی تسلیم کر لیں کہ خطاب وضعی حکم ہے تو پھر بھی ”اداوضع“ کی قید لگانے کی ضرورت نہیں، اسلئے کہ اقتضاء و تنخیر عام ہیں صریحی ہوں یا ضمنی، خطاب وضع ضمنی میں داخل ہے۔

سب اسباب و شرائط وغیرہ کی نسبت رب تعالیٰ کی طرف ہی ہوگی، یعنی دلوک شمس سبب ہے وجوب صلوة کیلئے عند اللہ، اسلئے یہ اقتضاء میں ضمنا داخل ہے، سب میں یہی اعتبار کریں، شرطیہ طہارت نماز کیلئے، اور عدم طہارت کا مانع صلوة ہونا، نجاست کا نماز سے مانع ہونا یعنی نجاست کے ہوتے ہوئے نماز کا حرام ہونا، اور حالت نماز میں نجاست کا زائل کرنا واجب ہونا، اسی طرح تمام اسباب و موانع و شرائط کو رب تعالیٰ کی طرف منسوب کر کے اقتضاء ضمنی میں داخل کر لیا

مصنف بیان فرماتے ہیں: وبعضہم عرف الحکم الشرعی بهذا ای بعض المتأخرین من متابعی
الاشعری قالوا الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالیٰ فالحکم علی هذا اسناد امر الی آخر۔ (تفہیم
و توضیح)

پھر اسی کی وضاحت توضیح میں مصنف نے بیان کی ہے کہ علامہ اشعری رحمہ اللہ کے بعض قبیحین نے یہ کہا کہ حکم شرعی کی
تعریف خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے لیکن مطلقاً حکم کی تعریف یہ ہے ”ایک چیز کا اسناد دوسری چیز کی طرف“ (التوضیح والتفہیم)
(اسناد کا اصطلاحی مطلب ہی نسبت تامہ ہے، اس لئے یہ قید لگانے کی کوئی خاص ضرورت نہیں کہ اس لحاظ پر خطاب
کو فائدہ تامہ حاصل ہو، بعض حضرات یہ قید بڑھاتے ہیں کیونکہ وہ اسناد کا لغوی معنی فقط نسب لیتے ہیں، تو وہ یہ قید بڑھا
کر نسبت غیر تامہ کو نکال دیتے ہیں۔ راقم)

جائے گا۔

وانت خیر بانہ لا توجیہ لہذا الکلام اصلاً اما اولاً فلأن الخصم يمنع کون الخطاب الوضعی
حکماً ویصطلح علی تسمیة بعض اقسام الخطاب حکماً دون البعض فکیف یجب علیہ ذکر
الوضعی فی تعریف الحکم بل کیف یصح واما ثانياً فلأنه يمنع کونه خارجاً عن التعریف ویجعل
الخطاب التکلیفی اعم منه شاملاً له فأتی ضرر له فی تغایر مفہومیهما بل کیف یتحد مفہوم العام
والخاص علی ان قوله المفہوم من الخطاب الوضعی تعلق شیء بشیء فیہ تسامح والمعنی ان
المفہوم من الخطاب بتعلق شیء بشیء لکونه شرطاً له اوسبباً اومانعاً۔ (التلویح)

علامہ تفتازانی نے لا توجیہ لہذا الکلام سے مصنف کے قول کو ضعیف قرار دیا: اس کلام کی بالکل توجیہ نہیں پائی گئی۔
۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ خصم خطاب وضعی کو حکم ہی نہیں مانتا بلکہ بعض اقسام خطاب کو حکم کہتا ہے اور بعض کو نہیں تو کیسے
واجب ہے ذکر وضعی تعریف حکم میں بلکہ صحیح کس طرح ہے۔

۲۔ دوسری وجہ کہ یہ کہا جائے کہ خطاب وضعی تعریف سے خارج مانتا ہی ممنوع ہے کیونکہ خطاب تکلیفی عام ہے
جو خطاب وضعی کو بھی شامل ہے تو کون سا نقصان ہے کہ دونوں کے مفہوموں میں تغایر پایا جائے، بلکہ عام اور خاص کا
مفہوم متحد کیسے ہو سکتا ہے۔

علاوہ اس کے خطاب وضعی کا مفہوم یہ ہے ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے اس میں مسامحت ہے، کیونکہ یہ عام ہے
حالانکہ اس کا مفہوم خاص ہے وہ یہ ہے کہ خطاب وضعی کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز کا تعلق دوسری چیز سے اس طرح ہو کہ

مصنف فرماتے ہیں: والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازاً،

بطريق اطلاق اسم المصنوع على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (الفتح والتوضيح)

فقهاء کرام جو چیز خطاب کے ذریعے ثابت ہو اسے مجازاً حکم کہتے، جیسے ماوجب پر وجوب اور ما حرم پر حرمت کا اطلاق

وہ اس کیلئے شرط ہو یا سبب ہو یا مانع ہو۔

علامہ مختار زائی فرماتے ہیں: قوله وبعضهم عرف الخ ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيودا مقيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع. (التلويح)

بعض مختصرات میں ذکر کیا گیا ہے کہ حکم کی تعریف میں خطاب اللہ اشارہ ہے حکم شرعی معهود کی طرف، اور کثیر کتب میں تصریح کی گئی ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ ہے۔

تو مصنف نے اس سے وہم کیا ہے کہ بعض کے نزدیک یہ تعریف مطلقاً حکم کی ہے اور بعض کے نزدیک یہ تعریف حکم شرعی کی ہے، حالانکہ یہ تعریف حکم شرعی کی ہونے میں اشاعرہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں، بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ یہ

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله وبعضهم الخ، ضمير لوث ربی علماء کی طرف جن کا ذکر مصنف نے ”لما وابت فحول العلماء“ سے کیا۔ ظاہر یہ ہے کہ مطلق حکم کی تعریف ہوگی ”اسناد امر الی امر آخر“ یا تعریف ہوگی ”خطاب اللہ“ یا تعریف ہوگی ”خطاب اللہ المتعلق بالافعال“ یا تعریف ہوگی ”خطاب اللہ تعالى المتعلق بالافعال المکلفین مطلقاً“ مناسب یہی ہے کہ یہ وہم نہ کیا جائے کہ اس فریق کے نزدیک حکم شرعی عام ہے اس سے جو شرع پر موقوف نہ ہو۔ بلکہ صحیح یہی ہے کہ اس فریق کے نزدیک حکم شرعی وہی ہے جو شرع پر موقوف ہو۔

مجاز کرتے ہیں۔ یہ مصدر کا اطلاق مفعول پر ہے جیسے خلق کا اطلاق مخلوق پر ہے، یہ مشہور ہے، اسے منقول اصطلاحی کہا جائے گا، یعنی اصطلاح میں اسے حقیقت کا درجہ ہی حاصل ہے۔

تعریف حکم شرعی کی ہے۔

قوله فالحکم علی هذا ای علی تقدیر ان یکون خطاب اللہ تعریفاً للحکم الشرعی اسناد امر الی آخر لا خطاب اللہ تعالی المتعلق بفعل المکلف والا لکان ذکر الشرعیۃ مکرراً لما سبق من ان الشرعی علی هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف علی الشرع فان قيل فیدخل فی الأحکام الشرعیۃ مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا ینخرج بقید العملیۃ. (التلویح) یعنی مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ حکم کا معنی ہے ”اسناد امر الی امر آخر“ یہ اسی تقدیر پر ہے جبکہ خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو اور خطاب اللہ کا معنی ہی اسناد امر الی امر آخر لیا جائے اور یہ معنی نہ لیا جائے کہ حکم کا معنی ہے ”خطاب اللہ تعالی المتعلق بفعل المکلف“ ورنہ شرعیہ کے ذکر میں تکرار ہوگا جبکہ گزر چکا ہے کہ شرعی اس تقدیر پر کہ جس سے خطاب شرع وارد ہونہ کہ وہ جو شرع پر موقوف ہو۔

اعتراض: اس صورت میں تو احکام شرعیہ میں وجوب ایمان داخل ہو جائے گا حالانکہ وہ فقہ نہیں؟

جواب: وہ عملیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا۔ (التلویح)

وجوب ایمان کو حکم سے کیسے خارج کیا گیا: مصنف نے بیان کیا ہے کہ جب یہ تعریف مطلق حکم کی ہو تو شرعی کا معنی ہوگا ”ما يتوقف علی الشرع“ جو موقوف ہو شرع پر۔ یہ قید لگانے کا مقصد ہی یہ ہے کہ وجوب ایمان وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں کہ وہ شرع پر موقوف نہیں اور جب یہ تعریف حکم شرعی کی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ شرعی وہ ہے جس سے خطاب شرع وارد ہو، وہ مراد نہیں جو شرع پر موقوف ہو، ورنہ حد محدود سے عام ہو جائے گی وجوب ایمان کو بھی شامل ہو جائے گی حالانکہ محدود اسے شامل نہیں کیونکہ وجوب ایمان شرع پر موقوف نہیں۔

علامہ اشعری یہ نہیں کہتے کہ عقلی حکم کو حکم ہی نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ حکم عقلی اور حکم شرعی دونوں کو حکم کہتے ہیں، ہاں البتہ بعض اشاعرہ نے مطلقاً حکم عقلی کا انکار کیا ہے۔

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله والفقهاء الخ، اس سے مراد بعض اصولیین ہیں، علماء اصول کبھی فقہاء نہیں ہوتے بلکہ وہ صرف دلائل کو جانتے ہیں جیسے ہمارے زمانے کے علماء ہیں۔ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ فقہ اجتہاد ہے،

ی رد علیہ ای علی تعریف الحکم وهو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحکم المصطلح ما ثبت
بالخطاب لا هو ای لا الخطاب فلا يكون ما ذکر تعریفاً للحکم المصطلح بین الفقهاء وهو
المقصود بالتعريف هنا. (تنقیح وتوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: یہ دلیلیہ الخ، حکم کی تعریف جب خطاب اللہ سے کی جائے تو حکم کی تعریف پر اعتراض وارد ہوگا کہ

قوله بطريق اطلاق المصدر على المفعول، خطاب کا اطلاق تین معانی پر ہے ”کلام، تکلم، اور ارث تکلم“ ارث تکلم
کی مثال ایجاب و تحریم وغیرہ ہے۔ خطاب بمعنی کلام اسم ہے مصدر نہیں، اور خطاب بمعنی ارث تکلم وجوب نہیں جیسے خلق
بمعنی مخلوق، اس لئے کہ وجوب مفعول نہیں، اور مخلوق مفعول ہے۔ اب یہاں دوسرا معنی لیا جائے گا تکلم، کیونکہ وجوب
عمل متکلم سے قول کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔ جیسے کہا جائے ”هذا العمل واجب او حرام“

قوله والفقهاء يريدون ان الحکم فی اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب
والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوی حيث اطلق المصدر اعني الحکم على المفعول اعني
المحكوم. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله والفقهاء يطلقون الخ، مراد یہ ہے کہ اصطلاح فقہاء میں حقیقی معنی حکم کا یہ ہے کہ وہ چیز
جو خطاب سے ثابت ہو وجوب اور حرمت وغیرہ اسے حکم کہا جاتا ہے اور وہ مجاز لغوی کے طور پر مراد ہو سکتے ہیں یعنی
مصدر کا اطلاق مفعول پر ہے، مطلب یہ ہے کہ حکم کا اطلاق محکوم بہ پر ہے۔ (التلویح)

قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحکم مع الجواب عن البعض الاول ان
المقصود تعريف الحکم المصطلح بین الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا
مما اورد في الكتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحکم ما حکم به اريد
بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني ان الحکم
هو الايجاب والتحریم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة
المحقق عضد الملة والدين ان الحکم نفس خطاب الله تعالى فلا يوجب قوله افعل وليس للفعل

اصطلاح میں حکم اسے کہا جاتا ہے جو خطاب سے ثابت ہو، خود خطاب تو حکم نہیں کہا جاتا، تو یہ فقہاء کے معطل حکم کی تعریف نہیں، حالانکہ یہاں مقصود یہی ہے۔

قولہ یرد علیہ الخ، مصنف کے اس قول سے اشارہ ہے حکم کی تعریف پر بمع بعض کے جوابات کے۔

۱۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حکم سے مراد وہ حکم ہے جو اصطلاح فقہاء میں معتبر ہے، فقہاء کا معطل حکم وہ ہے جو خطاب سے ثابت ہو یعنی وجوب اور حرمت وغیرہ یہ مکلف کی صفات ہیں، نفس خطاب مراد نہیں جو اللہ کی صفات سے ہے، کتب شافعیہ میں یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے؟

اس کا جواب چند وجہ سے دیا گیا ہے۔

پہلا جواب: جس طرح حکم سے مراد ”ما حکم بہ“ اسی طرح خطاب سے مراد ”ما خوطب بہ“ اس پر قرینہ عقلیہ پایا گیا ہے،

منہ صفة حقیقیة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحریم اخرى وتارة الوجوب والتحریم كما فی اصول ابن الحاجب. (التلویح)

قولہ یرد علیہ الخ، مصنف کے اس قول سے اشارہ ہے حکم کی تعریف پر بمع بعض کے جوابات کے۔

۱۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حکم سے مراد وہ حکم ہے جو اصطلاح فقہاء میں معتبر ہے، فقہاء کا معطل حکم وہ ہے جو خطاب سے ثابت ہو یعنی وجوب اور حرمت وغیرہ یہ مکلف کی صفات ہیں، نفس خطاب مراد نہیں جو اللہ کی صفات سے ہے، کتب شافعیہ میں یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے؟

اس کا جواب چند وجہ سے دیا گیا ہے۔

پہلا جواب: جس طرح حکم سے مراد ”ما حکم بہ“ اسی طرح خطاب سے مراد ”ما خوطب بہ“ اس پر قرینہ عقلیہ پایا گیا ہے، کیونکہ وجوب نفس کلام اللہ نہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ والیضا یخرج، بچے کے فعل کے نکل جانے سے جو اعتراض کیا گیا ہے اس کا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ”المعلق بافعال المكلفین“ میں حذف مضاف ہو ”ای بحسب افعال المكلفین“ اس میں مکلفین کے افعال خاص نہیں بلکہ جنس افعال المكلفین مراد ہیں جو بچے کے افعال کو بھی شامل ہیں۔ (السید)

کیونکہ وجوب نفس کلام اللہ نہیں۔

دوسرا جواب: حکم اصل میں ایجاب و تحریم ہیں، وجوب و حرمت پر حکم کا اطلاق تسامح پر مبنی ہے۔

تیسرا جواب: جو علامہ محقق عضد الملتہ والدین نے دیا ہے کہ حکم نفس خطاب اللہ ہے تو ایجاب اس کا قول ہے ”افعل“ یہ اس کے فعل کی صفت حقیقیہ نہیں کیونکہ قول کا تعلق معدوم سے ہے فعل موجود سے نہیں۔

جب نسبت ہو حاکم کی طرف تو اس کا نام ایجاب ہے، اور جب نسبت کی جائے ”ما فیہ الحکم“ کی طرف تو وہ فعل ہے اس کا نام وجوب ہے، تو یہ دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ وہ کبھی اقسام حکم بتاتے ہیں، وجوب و حرمت ذکر کرتے ہیں اور کبھی ایجاب و تحریم، اور کبھی وجوب و تحریم ذکر کرتے ہیں، جیسا کہ ابن حاجب کے اصول میں ہے۔

دوسرا جواب: حکم اصل میں ایجاب و تحریم ہیں، وجوب و حرمت پر حکم کا اطلاق تسامح پر مبنی ہے۔

تیسرا جواب: جو علامہ محقق عضد الملتہ والدین نے دیا ہے کہ حکم نفس خطاب اللہ ہے تو ایجاب اس کا قول ہے ”افعل“ یہ اس کے فعل کی صفت حقیقیہ نہیں کیونکہ قول کا تعلق معدوم سے ہے فعل موجود سے نہیں۔

جب نسبت ہو حاکم کی طرف تو اس کا نام ایجاب ہے، اور جب نسبت کی جائے ”ما فیہ الحکم“ کی طرف تو وہ فعل ہے اس کا نام وجوب ہے، تو یہ دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ وہ کبھی اقسام حکم بتاتے ہیں، وجوب و حرمت ذکر کرتے ہیں اور کبھی ایجاب و تحریم، اور کبھی وجوب و تحریم ذکر کرتے ہیں، جیسا کہ ابن حاجب کے اصول میں ہے۔

الثانی انه غیر منعکس لخروج الاحکام المتعلقة بافعال الصبیان فالأولی ان یقال المتعلق بافعال العباد وقد أجیب عن ذلک فی کتبهم بأن الأحکام التي یتوهم تعلقها بفعل الصبی انما هی متعلقة بفعل الولی مثلاً یجب علیه اداء الحقوق من مال الصبی ورده المصنف اولا بأنه لا یصح فی جواز بیعہ وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانیها بأنها تعلق الحق بمال الصبی أو ذمته حکم شرعی واداء الولی حکم آخر مترتب علیه وهذا السؤال لا یتأتی علی مذهب من عرف الحکم بهذا التعریف فانهم مصرحون بان لاحکم بالنسبة الی الصبی الا وجوب الاداء من ماله وذلک علی الولی ثم لا یخفی ان تعلق الحق بماله أو ذمته لا یدخل فی تعریف الحکم

وایضا یخرج ما يتعلق بفعل الصبی کجواز بیعه وصحة اسلامه وصلواته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بالفعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا تصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله أو بلمعته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجي في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بالفعال العباد (تنقيح وتوضيح)

دوسرا اعتراض: مصنف بیان کرتے ہیں ”وایضا یخرج ما يتعلق بفعل الصبی“ حکم کی تعریف سے بچے کا فعل خارج ہو گیا جیسے اس کی بیع اور اس کے اسلام کا صحیح ہونا اور اس کی نماز کا صحیح اور مستحب ہونا وغیرہ یہ سب افعال حکم ہیں لیکن افعال مکلفین سے متعلق نہیں ہیں۔

وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأني موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلواته مندوبة ان الولي مأمور بأن يعرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: الثانی انه غیر منعکس الخ، دوسرا اعتراض تعریف کے جامع نہ ہونے سے متعلق ہے، یعنی حکم کی تعریف جامع نہیں اس سے بچوں کے افعال خارج ہو رہے ہیں، اسی لئے مصنف نے کہا ہے کہ ”المتعلق بالفعال العباد“ ہونا چاہئے تاکہ تعریف بچوں کے افعال کو بھی شامل ہو جائے، کتب شافعیہ میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ احکام جن کے بارے میں یہ وہم ہے کہ یہ بچے کے فعل سے متعلق ہیں وہ حقیقت میں بچے کے ولی کے فعل کے متعلق ہیں، مثلاً بچے کے حقوق مالیہ کا ادا کرنا اس کے ولی پر واجب ہے۔

مصنف نے اس کا رد کیا دو وجہ سے: ۱۔ ایک یہ کہ بچے کی طرف سے ولی کا اسلام قبول کرنا اور بچے کی طرف سے ولی کا نماز ادا کرنا کہ وہ نماز بچے کی طرف سے صحیح ہو اور بچے کی طرف سے مستحب ہو یہ قول صحیح نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حق (زکوٰۃ) کا تعلق بچے کے مال سے ہے یا اس کے ذمہ حکم شرعی ہے، اور ولی کا اداء کرنا علیحدہ حکم ہے جو اس پر مرتب ہے۔

علامہ تفتازانی دوسری وجہ کو ضعیف قرار دیتے ہیں: کہ یہ سوال حکم کی یہ تعریف (جس پر اعتراض وارد ہو رہا ہے

فان قيل هو حکم باعتبار تعلقه بفعل وليه : یہ بعض حضرات کا جواب ہے کہ بچے کا فعل اس کے ولی سے متعلق ہوتا ہے اس لحاظ پر مکلف کے فعل ہی متعلق ہے۔

مصنف اس کا رد کرتے ہیں : کہ یہ قول اسلام اور نماز میں صحیح نہیں، غیر اسلام و صلوات میں جو حقوق متعلق ہیں اس کے مال سے یا اور کوئی حکم شرعی اس کے ذمہ میں ہو، پھر بھی ولی کا ادا کرنا علیحدہ حکم ہے پہلے حکم پر مرتب ہے، پہلے حکم کا عین نہیں۔ اس کا ذکر ان شاء اللہ ”باب الحکم الاحکام المتعلقة بافعالہ“ میں آئے گا۔ اس لئے مناسب یہ ”المتعلق بافعال المكلفين“ جگہ ”بافعال العباد“ ذکر کیا جائے تاکہ افعال الصبی کو بھی تعریف شامل ہو جائے۔

ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادوقد يقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقلوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اى فى جميع الاوقات الا وقت قلوه فى جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال. (تنقيح وتوضيح)

تیسرا اعتراض : مصنف فرماتے ہیں : ويخرج منه ما ثبت بالقياس، حکم کی تعریف سے وہ خارج ہو جائے گا جو قیاس (ہیں) کرنے والوں پر وارد نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ بچے کی طرف منسوب حکم صرف یہی ہے کہ اس پر مال سے حق (زکوٰۃ) ادا کرنا واجب ہے اور اداء کرنے والا وجوب اس کے ولی پر ہے۔ پھر یہ بھی حتمی نہیں کہ بیشک حق کا تعلق اس کے مال سے یا اس کے ذمہ حکم کی تعریف میں داخل ہی نہیں۔

مکلفین کی جگہ عباد کو رکھنے والا قول بھی گفتار الی کے نزدیک ضعیف ہے، یعنی بچے کے افعال پر مکلفین کے افعال سچے نہیں آرہے اس لئے ”افعال العباد“ کہا جائے تاکہ بچے کے افعال کو بھی شامل ہو جائے، یہ قول اس لئے ضعیف ہے کہ صحت و فساد احکام شرعیہ سے نہیں کیونکہ کسی کام کا شرع کے موافق ہونا یا مخالف ہونا عقل سے پہچانا جاتا ہے کہ یہ شخص نماز ادا کرنے والا ہے یا نماز کا تارک ہے، اور عقل سے ہی پہچانا جاتا ہے کہ جواز بیح کا مطلب صحت بیح ہے اور نماز کے جواز کا مطلب ہے اس کا مندوب ہونا۔

الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى و اجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا ينفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة

سے ثابت ہو، کیونکہ وہاں خطاب نہیں۔

بعض حضرات نے جواب دیا: الا ان یقال ان، مگر یہ کہا جائے کہ جو قیاس سے ادراک کیا جاتا ہے خطاب اس میں بھی وارد ہے لیکن قیاس مظہر حکم ہوتا ہے مثبت حکم نہیں ہوتا۔ البتہ بظاہر یہی سمجھ آتا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت ہے۔ تنقیح کی عبارت ”الا ان یقال“ کا مطلب خود ہی توضیح میں بیان کرتے ہیں کہ مصادر کبھی ظرف واقع ہوتے ہیں جیسے کہا جائے ”آتیک طلوع الفجر“ مطلب یہ ہے ”وقت طلوع الفجر“ میں تمہارے پاس طلوع فجر کے وقت آؤں گا۔ ”الا ان یقال“ بھی اسی قبیلے سے ہے، بیشک یہ استثناء مفرغ ہے اس کے قول ”وینزع منه ما ثبت بالقیاس“ سے، یعنی جو قیاس سے ثابت ہے وہ حکم کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ جمیع اوقات میں سوائے اس وقت کے ”جواشکال کا جواب ہے“ جب قیاس سے وہ ظاہر ہو اس میں خطاب وارد ہے۔ (فاغبر وایا اولی الابصار)، (التنقیح والتوضیح)

الاحکام۔ (التلویح)

ولی کی طرف جواز صلوٰۃ کو منسوب کرنا بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ ولی کو حکم دیا گیا کہ وہ بچے کو نماز ادا کرنے پر براہیختہ کرے، اور اسے نماز ادا کرنے کا حکم دے، جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے ”مروہم بالصلوٰۃ وہم ابناء سبع“ بچے سات سال کے ہو جائیں تو انہیں نماز کا حکم دو۔ (التلویح)

علامہ نعمت زانی فرماتے ہیں: تیسرے اعتراض کا تعلق بھی تعریف کے جامع نہ ہونے سے ہے کہ تمہاری حکم کی تعریف جامع نہیں کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے اس کو شامل نہیں، کیونکہ وہ خطاب اللہ نہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے کہ قیاس مظہر حکم ہے مثبت حکم نہیں۔ یہ بات مخفی نہیں کہ یہ اعتراض ”ما ثبت بالسنۃ او الاجماع“ پر بھی ہو سکتا ہے کہ وہاں بھی خطاب اللہ نہیں، جواب اس کا بھی یہی ہے کہ سنت و اجماع خطاب اللہ کے کاشف و معرف نہیں۔ اسی طرح اولہ اربعہ کا ثبوت واضح ہو گیا۔ (التلویح)

قولہ کجواز بیعہ، اعتراض: مصنف نے حکم کو چھ قسموں میں مختصر کیا ہے وجوب، ندب، اباحت، حرمت، کراہۃ التحریم، کراہۃ التثویہ، ان میں سے جواز بیع کس قسم میں داخل ہے حالانکہ بظاہر کسی قسم میں داخل نہیں۔

جواب: جواز بیع ”وجوب و حرمت و اباحت“ میں داخل ہے اس لئے کہ جواز بیع میں دونوں بدلوں کو تسلیم کرنا واجب ہے، اور انہیں نہ تسلیم کرنا حرام ہے اور مشتری کو بیع سے انقاع مباح ہے۔ (السید)

قولہ وصحة اسلامہ: مراد یہ ہے کہ بچے کا اسلام اس کے عقل رکھنے کے بعد صحیح ہے، جب تک اسے عقل حاصل نہ

وایضا یخرج آمنوا و فاعبروا ای من الحد مع انهما حکم فالمراد بالایمان هنا التصدیق
فوجوب التصدیق حکم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب
الاعتبار ای القیاس حکم مع انه ليس من افعال الجوارح. (تنقیح وتوضیح)

چوتھا اعتراض: مصنف بیان فرماتے ہیں ”وایضا یخرج آمنوا“ حکم کی تعریف سے ”آمنوا“ (ایمان لاؤ)
اور ”فاعبروا“ خارج ہو جائے گا۔ یعنی ایمان سے مراد تصدیق ہے تو وجوب تصدیق حکم ہے باوجود اس کے یہ افعال
میں داخل نہیں کیونکہ افعال سے مراد افعال جوارح ہیں اور تصدیق فعل قلب ہے۔ اسی طرح قیاس و اعتبار حکم ہے لیکن
افعال جوارح سے نہیں، تو حکم کی تعریف جامع نہ رہی۔ (التنقیح والتوضیح)

الرابع انه غير شامل لاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان ای التصدیق ووجوب
الاعتبار ای القیاس لأن الظاهر من الافعال افعال الجوارح. (التلویح)

علامہ مفتازانی فرماتے ہیں: چوتھے اعتراض کا یہ مطلب ہے کہ یہ تعریف ان احکام کو شامل نہیں جو افعال قلب سے
متعلق ہیں جیسے وجوب ایمان یعنی تصدیق اور وجوب اعتبار یعنی قیاس۔ اس لئے کہ ظاہر بات یہی ہے کہ حکم کی تعریف
میں ”افعال مکلفین“ سے مراد افعال جوارح ہیں افعال قلب مراد نہیں۔ (التلویح)
افعال جوارح سے مراد وہ افعال ہیں جن کا تعلق ظاہری اعضاء سے ہے۔

ہو اس وقت تک اس کا اسلام صحیح نہیں جیسے مجنون کا اسلام صحیح نہیں۔

مصنف نے ”فصل الامور المعترضة على الاهلية“ میں بیان کیا ہے کہ عقل بچہ قصد اکفر اختیار کرے تو اس
کا کفر بھی احکام آخرت کے لحاظ پر صحیح ہے اور ضمنا احکام دنیا میں بھی معتبر ہے۔ (السید)

قوله ونحو ذلك: یعنی بچے سے بیچ کا جواز، صحت اسلام و صلوة جس طرح ثابت ہیں اسی طرح اور اس کی مثل بہہ
قبول کرنا، نکاح کرنا، اجارہ، روزے کا صحیح ہونا اور حج کا صحیح ہونا اور حج اور روزہ کا اس کیلئے مستحب ہونا بھی ثابت ہیں،
اور طلاق اور عتاق اور بہہ کرنا اس کیلئے ممنوع ہیں۔ (السید)

قوله هو حکم باعتبار تعلقه بفعل وليه: بچے کا فعل حکم ہے اس کے ولی کے فعل سے متعلق ہونے کی وجہ سے،
اس کا مطلب یہ ہے کہ بچے کے تصرف کا جواز جس طرح اس کے اپنے فعل سے متعلق ہے کہ یہ اس کی صفت ہے اسی
طرح اس کے ولی کے فعل سے بھی متعلق ہے کیونکہ اس کی اجازت اور رضاء پر موقوف ہے، اس طرح بچے کا فعل اس

پانچواں اعتراض: مصنف بیان فرماتے ہیں ”ویقع التکرار بین العملية وبين المتعلق بالفعال المکلفین“ عملیہ، اور ”المتعلق بالفعال المکلفین“ میں تکرار لازم آئے گا۔ (الشیخ)

الخامس انه لما اخذ فی تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على ان اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا

کے ولی کے فعل سے متعلق ہونے کی وجہ سے حکم ہے نہ کہ اس کے اپنے فعل کے اعتبار سے حکم ہے۔ (السید)
 قوله هذا فی الاسلام والصلوة لاتصح: بچے کو اسلام قبول کرنے یا نماز ادا کرنے میں ولی کی اجازت اور اس کی رضا ضروری نہیں، اور نہ ہی ولی کو بچے کو اسلام و نماز سے روکنے کا حق ہے۔ (السید)

قوله فينبغي ان يقال بافعال العباد: میری سید ترقی کر کے فرماتے ہیں بلکہ زیادہ بہتر ہے کہ کہا جائے ”بالافعال“ عباد کی قید بھی نہ لگائی جائے تاکہ ان افعال کو بھی شامل ہو جائے جو دو اب کے افعال سے متعلق ہیں، جیسے جانور کے پاؤں کی زد میں آنے سے یا اس کے دم مارنے سے یا اس کی لید، گوبر، پیشاب سے بھسنے کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو جائے تو ضمان لازم نہیں۔ اور اگر کوئی کتے کو چھوڑے تو وہ فوراً کسی کو کاٹ کر ہلاک کر دے تو ضمان لازم ہے۔ (السید)

قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس: یہاں سے اصل میں خطاب اللہ کی تحقیق کرنی مقصود ہے کہ خطاب اللہ کبھی بلا واسطہ ہوگا اور کبھی بالواسطہ، اس لئے کہ قیاس جب قرآن پاک (فاعتبروا یا اولی الابصار) اور حدیث پاک سے ثابت ہے تو بالواسطہ خطاب اللہ ہو گیا۔ (السید)

قوله قد يقع ظرفا: یعنی جس قول کا استعمال جمع زمانوں میں سوائے مثنیٰ کے، قول کا اصل میں معنی سقوط ہے، یعنی منہ اور زبان سے الفاظ کا نکالنا، پھینکنا اور ساقط کرنا لیکن یہ ثبوت کیلئے زیادہ مشہور ہو گیا بات کرنا، کلام کو ثابت کرنا۔ (السید)

قوله نحو آتيك طلوع الفجر: میری سید شریف فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ ایسی مثال دی جائے جو حرف مصدر سے شروع ہو۔

جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”ولن ابرح الارض حتى یاذن لی ابی الا (وقت) ان یاذن لی ابی“ اور تمہارا قول ”اجلس ما دام زید جالسا ای مدة دوام جلوس زید“۔ (السید)

لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بالفعال

المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل

القلب وبالعلمية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال

المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لأنهما من افعال القلب. (تنقيح وتوضيح)

مصنف اس کی وضاحت فرماتے ہیں: کہ فقہ کی تعریف میں بیان کیا ہے کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے اور حکم کی

تعریف میں بیان کیا ہے کہ حکم اللہ کا خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہے، اس طرح فقہ کی تعریف میں

تکرار لازم آئے گا کہ عملیہ سے مراد بھی افعال جوارح ہیں اور افعال مکلفین سے مراد بھی افعال جوارح ہیں؟

جواب: مگر یہ کہا جائے کہ ہماری مراد افعال سے عام ہے جو فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو شامل ہے۔ اور عملیہ سے

واجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعلم ما يخص الجوارح فلا يخرج

مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لأفادته خروج ما

لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه. (التلويح)

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں: پانچواں اعتراض کا یہ مطلب ہے کہ حکم کی تعریف میں ”التعلق بافعال المكلفين“

میں فعل مکلف عملیات سے خاص ہے، اور نظریات اس سے خارج ہیں، بناء کرتے اس پر کہ فعل کا تعلق جوارح کے

ساتھ خاص ہے تو فقہ کی تعریف میں عملیہ کا ذکر تکرار ہے۔

چوتھے اور پانچویں اعتراض کا جواب یہ دیا گیا کہ فعل سے مراد عام ہے جو قلب اور جوارح دونوں کو شامل ہے اور عمل

سے مراد جو جوارح سے خاص ہے تو اس طرح وجوب ایمان اور اعتبار کی تعریف حکم سے خارج نہیں ہوں گے، اور نہ ہی

عملیہ کا ذکر کر رہا ہوگا کیونکہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ جن کا تعلق فعل جوارح سے نہیں وہ فقہ کی تعریف سے

خارج ہو جائیں۔

قوله استثناء مفرغ: مستثنى مفرغ اسے کہا جاتا ہے جس کا مستثنیٰ منہ محذوف ہو تو عامل مستثنیٰ منہ کے عمل سے مستثنیٰ

کیلئے فارغ ہو۔ (السید)

قوله فان القياس مظهر للحكم لا مثبت: مثبت سے مراد دلیل حکم، اور مظہر سے مراد دلالت دلیل پر دلیل، جیسے

محمل کو نبی کریم ﷺ کے قول و فعل سے بیان کیا جائے تو مجمل دلیل حکم ہے اور بیان دلیل دلالت ہے۔ (السید)

مراد وہ ہے جو جوارح سے خاص ہے تو اس اعتبار سے تکرار مندرج ہو جائے گا۔ تو اسی جواب سے اشکال مستند (چوتھا اعتراض) کا جواب بھی آگیا کہ ”آمنوا“ اور ”قاعبروا“ اگرچہ افعال قلب ہیں لیکن افعال کا لفظ ان کو شامل ہے۔ (التلویح والتوضیح)

ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح لذكر العملية مكرر قطعاً لأن مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججاً وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لأننا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي. (التلویح)

اعتراض: ولقائل ان يقول الخ، جب حکم کا اصطلاحی معنی فقہ کی تعریف میں لیا جائے تو عملیہ کا تکرار ہوگا یقیناً، کیونکہ مثل وجوب ایمان شرعیہ کی قید سے خارج ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اجماع کا حجت ہونا اصطلاحی حکم میں داخل نہیں کیونکہ وہ اقتضاء یا تخیر سے خارج ہوگا۔

بعض حضرات نے جواب دیا: کہ سنت و اجماع و قیاس کے حجت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے تقاضا کے مطابق ان پر عمل واجب ہے، تو یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہے۔

جواب کا ضعف بیان کیا: لانا نقول الخ، اس لئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس وقت عملیہ کی قید سے خارج نہیں ہوں گے، اس سے تو لازم آئے گا کہ ان کا علم فقہ ہو، حالانکہ وہ فقہ نہیں۔

ممکن ہے یہ جواب دیا جائے کہ عملیہ کی قید سے مثال کے طور پر جواز اجماع اور وجوب قیاس کو نکالنا مقصود ہو یہ حکم شرعی ہے۔ (التلویح)

خیال رہے کہ اجماع سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور قیاس سے جواز نہ کہ وجوب۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بالفعال المكلفين، ممکن ہے کہ افعال سے مراد افعال جوارح لے کر یوں توجیہ کی جائے کہ ”تعلق بالافعال“ دلالت کے لحاظ سے عام ہو، کبھی اس کی دلالت وجوب عمل یا حرمت عمل پر ہوگی اور کبھی اس کی دلالت وجوب اعتقاد پر ہوگی جبکہ اس کی دلالت عمل کے وجوب

مصنف نے بیان فرمایا: "والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس". (تفصيح وتوضيح)

اسی کی وضاحت میں فرمایا: خطاب عام ہے برابر ہے کہ خطاب وارد ہو اس حکم کے عین میں، یا وارد ہو اس حکم کی صورت میں یعنی وہ حکم جس صورت کا محتاج ہے جیسے مسائل قیاسیہ تو ان کے احکام شرعیہ ہو جائیں گے، اگر شارع کا خطاب

قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البته

بای تفسیر فسر. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع، مصنف نے شرعیہ کی جو تعریف کی ہے کہ اگر شارع کا خطاب نہ پایا جائے تو اس کا ادراک نہ ہو، اس سے مراد نفس حکم کا پایا جانا ہے، یا اصل

و حرمت پر ہو تو وہ فقہ ہے، اور جب اس کی دلالت وجوب اعتقاد پر ہو تو فقہ نہیں، لیکن عملیہ سے مراد فقط متعلق بالعمل ہو تو اس صورت میں تکرار نہیں ہوگا۔ (السید)

قوله فاندفع بهذه العناية التكرار: العناية کا معنی ہے ارادہ کرنا، کنز اللغات میں ہے کہ "عناية خواستن" عنایہ کا معنی ہے چاہنا، تکرار میں ایسا ہی ذکر ہے۔ (السید)

قوله والشرعية ما لا يدرك الخ، فقہ کی مصنف نے تعریف کی "الفقه هو العلم بخطابات الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين الشرعية العملية" پھر شرعیہ کی تعریف کی "والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع" اب مکمل مجموعی عبارت یہ ہوگئی "الفقه علم بخطاب الله المتعلق بالأفعال الذي يتوقف على خطاب الشارع وهو الله تعالى"

مقیس علیہ میں نہ ہو تو حکم کا مقیس میں ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: فیدخل فی حد الفقه حسن کل فعل وقبحه عند نفاة کونهما عقلین، (التوضیح) فقہ کی تعریف میں ہر فعل کا حسن اور اس کی قباحت داخل ہو جائیں گے جبکہ ان کی عقلی ہونے کی نفی پائی جائے۔

مقیس کا حکم پایا جاتا ہے وہ ہے مقیس علیہ، یعنی مقیس علیہ کا خطاب پایا جائے جس پر مقیس کو قیاس کیا جائے۔ اس تعریف سے وجوب ایمان خارج ہو جائے گا، اور اجماع و قیاس کا حجت ہونا داخل ہو جائے گا اس تقدی پر کہ یہ حکم ہے۔

اگر شریعہ کی تعریف ”ماورد بہ خطاب الشرع“ سے نہ کی جائے تو اس تقدیر پر حکم کی تعریف خطاب اللہ الخ ہوگی تو اس وقت شرع کی قید تکرار ہوگا، اشاعرہ کے نزدیک اگر خطاب نہ پایا جائے تو عقل کو احکام کے ادراک کی کوئی مجال نہیں۔
حجیہ: اگر خطاب اللہ تعالیٰ الخ تعریف ہو مطلق حکم کی، حکم شرعی کی تعریف نہ ہو تو شرعی کا ذکر تکرار ہوگا خواہ جس تفسیر سے بھی تفسیر کریں۔

قوله فیدخل یرید ان تعریف الفقه علی رأی الأشاعرة شامل للعلم عن دلیل بحسن الجود والتواضع ای وجوبهما أو نوبهما وقبح البخل والتکبر ای حرمتہما أو کراہتہما وما یشبه ذلک لأنها احکام لاتدرک لولا خطاب الشرع علی رأیہم بناء علی ان لامدخل للعقل فی درک الاحکام مع ان العلم بها من علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول انما یلزم ذلک ان لو كانت هذه الأحکام عملية بالمعنی المذكور وهو ممنوع والأمور المذكورة اخلاق ملکات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فیما سبق بأنه یزاد عملا علی

خطاب کا ذکر دومرتبہ ہو گیا، خطاب اول خطاب ثانی کا غیر ہے ورنہ ”توقف الشیء علی نفسه“ لازم آئے گا جو جائز نہیں، اول ”نفس اقتضاء تخمیر“ ہے اور ثانی وہ کلام ہے جو اقتضاء و تخمیر پر دلالت کرے، یا اس کلام کا تکلم مراد ہے۔ (السید) میر سید شریف نے فرمایا: قوله فیدخل فی حد الفقه الخ، یعنی فقہ کی تعریف میں حسن افعال اور قبح افعال کا علم داخل ہے جو اولہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

مصنف نے باب ثانی، فصل حسن و قبح میں ذکر کیا ہے، کہ حسن و قبح کے تین تین معانی ہیں، دو میں عقلی ہونے میں اتفاق ہے اور ایک میں اختلاف ہے۔

اعلم ان عندنا وعند جمهور المعزلة حسن بعض الافعال وحبها بدر كان عقلا وبعضها لا بل يعوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والعالی هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ومالعا على هذا المذهب واما عند الاشعری واتباعه فحسن كل فعل وحبها شرعی فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجلود ونحوهما وحب اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية. (توضیح)

مصنف وضاحت فرماتے ہیں: کہ بیشک ہمارے نزدیک اور جمهور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال حسن و قبح عقل سے اور اک ہوتا ہے اور بعض کا عقل سے ادراک نہیں ہوتا بلکہ وہ خطاب شارع پر موقوف ہوتا ہے۔ پہلی قسم یعنی عقل سے ادراک ہونے والی فقہ نہیں بلکہ وہ علم اخلاق ہے، اور ثانی یعنی جن کا حسن و قبح شرع پر موقوف ہو وہ فقہ ہے۔ ہمارے مذہب کے مطابق فقہ کی تعریف جامع و مانع ہوگی لیکن اشاعرہ کے نزدیک ہر فعل کا حسن قبح شرعی ہیں تو ہر ایک فقہ کی

معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قولہ فیدخل الخ، مراد یہ ہے کہ اشاعرہ کی رائے کے مطابق فقہ کی تعریف شامل ہوگی جبکہ جو دو تواضع کا حسن معلوم ہو جائے یعنی ان کے وجوب و ندب کا علم حاصل ہو جائے اور بخل و تکبر کی قباحت کے علم کو بھی فقہ کی تعریف شامل ہوگی، یعنی ان کی حرمت و کراہت کے علم کو شامل ہوگی اور اس کے مشابہ چیزوں کا بھی حکم ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک اگر خطاب شارع نہ ہو تو ان احکام کا ادراک نہیں پایا جاتا، کیونکہ ان کی رائے کے مطابق احکام کو پانے میں عقل کو دخل نہیں۔ (اشاعرہ کا یہ قول صحیح نہیں) کیونکہ ان کا علم ”علم اخلاق“ ہے نہ کہ علم فقہ ہے۔

علامہ تفتازانی کہتے ہیں ”واقول انما يلزم ذلک“ میں کہتا ہوں یہ اس وقت لازم آتا اگر یہ احکام عملیہ ہوتے، حالانکہ یہ عملیہ نہیں بلکہ یہ امور اخلاق و ملکات نفسانیہ ہیں۔

مصنف نے ان کے حسن و قبح کا علم ”علم اخلاق“ بیان کیا ہے۔ لیکن مصنف نے صراحت ذکر کیا ہے کہ ”معرفة النفس ما لها وما عليها“ پر عملا کی قید بڑھائی جائے تاکہ ”علم اخلاق“ خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ ”معرفة النفس ما لها وما عليها“ وجدانیات سے ہے یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ سے ہے اور یہ علم اخلاق ہے اور عملیات سے تعلق علم فقہ ہے، گویا

تعریف میں داخل ہوگا، باوجود اس کے تواضع اور جود وغیرہ کا حسن اور ان کی ضدوں کی قباحت اصطلاحی فقہ میں انہیں نہیں شمار کیا جاتا، تو اس طرح اصطلاحی فقہ میں وہ چیزیں داخل ہو جائیں گی جو فقہ نہیں۔ تو اشاعرہ کے قول کے مطابق (کہ حسن و قبح فقہی ہیں) فقہ کی تعریف صحیح نہیں۔ (التوضیح)

مصنف نے بیان فرمایا: ولا یزاد علیہ ای علی حد الفقه المصطلح العی لا یعلم کونہا من الدین ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانہما منہ (الاصح والتوضیح)

کہ مصنف کو پہلے عملاً کی قید جو لگائی گئی وہ بھول گئی، یا یہاں عملیہ کی قید لگانے سے ذہول ہو گیا۔

تنبیہ: تنقیح میں ”نفاة“ جو ذکر ہے وہ ثانی کی جمع ہے اصل میں ”نفیة“ ضربیہ کے وزن پر ہے۔

قولہ مع ان حسن التواضع والجود الخ تواضع وجود، کے دودو معنی ہیں۔

۱۔ نفس میں کیفیت راسخہ جو چاہتی ہے مخلوق کی تعظیم کرنے اور ان کی عزت کرنے کو، اور دوسری کیفیت جو اس پر منطبق ہوتی ہے وہ عطاء و کرم کا تقاضا کرتی ہے۔

۲۔ دوسرا معنی خود تعظیم و عطاء۔

قولہ ونحوہا: تواضع وجود کی مثل سے مراد علم، شجاعت، صبر، قناعت، شفقت و محبت۔ ان کی اضداد عناد، تکبر، بخل، جہل، جبن، حرص، غضب و حقہد (کینہ)۔

ان مذکورہ اشیاء کا حسن و قبح علامہ اشعری کے نزدیک عقل سے حاصل نہیں اسلئے وہ فقہ کی تعریف میں داخل ہے، اور ہمارے (ماتریدیہ) اور معتزلہ کے نزدیک عقل سے ان کا ادراک کیا جاسکتا تو اسلئے فقہ کی تعریف سے خارج ہیں۔

قولہ ولا یزاد علیہ المصطلح بین الشافعیۃ ان العلم بالاحکام انما یسمى فقہا اذا کان حصولہ بطریق النظر والاستدلال حتی ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلک مما اشتهر کونہ من الدین بالضرورة بحیث یعلمہ المتعدین وغیرہ لا یعد من الفقه اصطلاحاً ولہذا یدکرون قید الاکتساب أو الاستدلال. (التلویح)

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں: قولہ ولا یزاد علیہ الخ، یعنی شافعیہ کی نزدیک فقہ کی جو اصطلاحی تعریف ہے اس میں

۱۔ طبیعت کے مناسب ہونا حسن ہے، اور طبیعت کے مخالف ہونا قبح ہے۔

۲۔ صفت کمال حاصل ہونا حسن ہے، اور صفت نقصان حاصل ہونا قبح ہے۔

فقہ اصطلاحی کی تعریف پر یہ قید زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں کہ مکلفین کے ان افعال سے تعلق ہو کو دین میں بدیہی طور پر معلوم نہ ہوں، تا کہ نماز اور روزہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں، حالانکہ یہ دونوں فقہ سے ہیں۔

یہ بھی ہے کہ ان احکام کا علم فقہ ہے جن کا حصول نظر و استدلال سے ہو، اس قید سے وہ احکام خارج ہو جائیں گے جن کا علم بدیہی طور حاصل ہوتا ہے، جیسے وجوب صلوٰۃ و صوم کا علم وغیرہ ان کا دین سے ہونا بدیہی طور پر مشہور ہے، ہر شخص جانتا ہے خواہ دین دار ہو یا غیر دین دار، اسلئے شافعیہ ان کے علم کو اصطلاحی فقہ کا نام نہیں دیتے۔ اسی وجہ سے وہ اکتساب و استدلال کی قید زیادہ کرتے ہیں۔ (التلویح)

فالامام قید فی المحصول الاحکام بالتی لا یعلم کونها من الدین بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصوم فانه لا یسمى فقها بمعنى انه لا یدخل فی مسمى الفقه ولا یعد منه علی ما صرح به فی قید العملية لا بمعنى انه لو لم یحترز عنه لزم ان یکون العالم بمجرد وجوبهما فقیها علی ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء علی ان الفقیه من له الفقه والفقه لیس علما ببعض الاحکام وان قل حتی یکون العالم بمسئلة أو مسئلتین فقیها بل العالم بمائة مسئلة غریبة استدلالیة وحدها لا یسمى فقیها ثم اذا کان اصطلاحهم علی ان العلم بضروریات الدین

یہ دو معانی عقل سے حاصل ہوتے ہیں، ان کے عقلی ہونے میں اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں۔

۳۔ جس فعل پر ثواب دیا جائے وہ حسن ہے اور جس پر عذاب دیا جائے وہ قبیح ہے، یہ مختلف فیہ ہے، بعض کے نزدیک عقل سے حاصل ہوگا اور علامہ اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بغیر شرع کے حاصل نہیں ہوتا، مصنف نے اسی تیسرے معنی کا یہاں ذکر کیا ہے، کیونکہ پہلے دونوں شرعی نہیں، وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہے۔ (السید)
قوله اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة الخ: صراح میں ذکر کیا گیا ہے۔ جمہور (بالضم) لوگ۔
کنز اللغات میں ہے ”جمہور“ سب لوگ، بڑے لوگ، یہاں بھی مراد سب معتزلہ ہیں، یا ان کے بڑے لوگ، اس دوسرے معنی میں یہ زیادہ مشہور ہے۔

اعتراض: یہ تیسرا معنی کہ حسن سے مراد ثواب دیا جانا، اور قبح سے مراد عذاب دیا جانا، یہ اہل سنت ماترید یہ اور معتزلہ کے نزدیک کیسے عقلی ہیں جبکہ جنت و نار، قیامت و جزاء عقل سے نہیں پہنچائی جاتیں؟
جواب: پہلے آخرت کے احوال کے حق ہونے کا اجمالی طور پر علم حاصل ہوگا، پھر عقل سے ادراک ہوگا۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں: ولیس المراد بالاحکام بعضها وان قل، احکام سے مراد بعض نہیں اگرچہ قلیل ہی ہوں (یہ ان کے استدلال کا جواب ہے وضاحت ساتھ ہی آرہی ہے)

اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك. (توضیح)

تبیین: یہ قید محصول میں ذکر کی گئی ہے تاکہ نماز اور روزہ اور ان کی مثل نکل جائیں، جبکہ ان کو فقہ سے نہ نکالا جائے تو ان کے وجوب کے علم رکھنے والے شخص کو فقہ کہا جائے گا۔ (التلویح)

فأقول هذا القيد ضائع لأننا لانسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لأن المراد بالاحکام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسألة من ادلتها سواء يعلم

ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم. (التلویح)

علامہ مفتازانی علامہ ابن حاجب کے قول کی تاویل بیان کرتے ہیں: امام ابن حاجب نے محصول میں یہ قید بڑھائی ہے کہ فقہ میں وہ احکام مراد جو بدیہی طور حاصل نہ ہوں، ابن حاجب نے کہا کہ اس قید سے وجوب صوم کے علم سے احتراز ہو جائے گا، اس کا نام فقہ نہیں رکھا جاتا، مطلب یہ ہے کہ اس کا دخل مسکی فقہ میں نہیں اور نہ ہی اسے فقہ سے شمار کیا جائے گا علاوہ اس کے کہ عملیہ کی قید میں ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ یہ مطلب نہیں کہ اگر اس سے احتراز نہ ہو تو لازم آئے گا کہ وجوب صلوٰۃ و صوم کے عالم کو فقہ کہہ جائے، جیسا کہ مصنف نے یہ سمجھ کر ابن حاجب پر اعتراض کیا ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کیونکہ فقہ اسے کہا جاتا ہے جسے فقہ کا علم حاصل ہو، صرف بعض احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ایک دو مسائل کا عالم فقہ نہیں بلکہ فقط ایک سو مسائل غریبہ کا عالم بھی فقہ نہیں۔

اس قید کا فائدہ یہ ہے: جبکہ ان کی اصطلاح یہ ہے کہ علم ضروریات دین کا ان کے نزدیک فقہ نہیں تو ان کیلئے ضروری تھا کہ وہ اس قید سے ضروریات دین کو نکالیں، اس لئے یہ قید ان کیلئے مفید ہے ضائع نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ضروریات دین کا فقہ سے ہونے کا قول صحیح نہیں کیونکہ وہ اس کے قائل ہی نہیں، اسلئے ان کی اصطلاح پر اعتراض بھی نہیں کیا جاسکتا۔ (التلویح)

ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمارے نزدیک ان کی اصطلاح معتبر نہیں۔

کونہا من الدین ضرورة اولایعلم کالمسائل الغریبة التي فی کتاب الرهن ونحوه لا یسمى فقیها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا یسمى فقیها کالعلم بمائة مسئله غریبة فانه من الفقه لکن العالم بها وحدها لیس بفقیه فلامعنی لاخراجهما منه بذلك العذر القاسد. (توضیح)

مصنف اس کا رد فرماتے ہیں: فاقول هذا القید ضائع، میں کہتا ہوں یہ قید بے فائدہ ہے اس لئے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر نماز و روزہ کو نہ نکالا جائے تو ان کے وجوب کے علم رکھنے والے کو فقیہ کہا جائے گا اس لئے کہ مراد احکام سے بعض نہیں کہ اگرچہ قلیل ہی ہوں۔ بیشک ایک شخص ایک سو مسئلہ جانتا ہو ادلہ کے ذریعے خواہ وہ بدیہی مسائل ہوں یا غیر بدیہی ہوں، جیسے کتاب الرهن کے مسائل غریبہ (غیر بدیہی) ایک سو بھی جان لینے سے انسان فقیہ نہیں ہوتا، تو واضح ہوا کہ نماز و روزہ کے وجوب کا علم فقہ کا مسئلہ ہے لیکن صرف اتنے علم سے اس شخص کا نام فقیہ نہیں رکھا جائے گا، جیسے صرف ایک سو مسائل غریبہ کو جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جاتا۔ اس لئے نماز و روزہ کے وجوب کے علم کو فقہ سے نکلانے کیلئے اس عذر قاسد کی ضرورت نہیں۔ اور ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان کا علم فقہ سے نہیں، فقہ سے ہے یعنی مسئلہ فقہ کا ہے لیکن عین فقہ نہیں۔ (التوضیح)

ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط بجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به

قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بأن المراد بالاحكام اما الكل ای المجموعی واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثین مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطللة اما الاول فلأن الحوادث وان كانت متناهية فی نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلياً لانه لا ضابطه تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقیها. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الخ، یہ فقہ کی تعریف پر ایک اعتراض ہے۔

ولا التهیؤ للکل اذ التهیؤ البعید قد یوجد لغير الفقیه والقرب مجہول غیر منضبط ولا یراد انه یكون بحیث یعلم بالاجتہاد حکم کل واحد لأن العلماء المجتہدین لم یتیسر لہم علم بعض الأحکام مدۃ حیاتہم کابی حنیفۃ رحمہ اللہ لم یدر الدہر والخطا فی الاجتہاد ولأن حکم بعض الحوادث ربما یكون مما لیس للاجتہاد فیہ مساغ وایضا لا یلیق فی الحدود ان یدکر العلم ویراد بہ تہیؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ علیہ اصلا۔ (توضیح)

مصنف فرماتے ہیں: ثم اعلم انه لا یراد بالاحکام الكل الخ، پھر جان لو بیشک مراد احکام سے تمام احکام بھی نہیں اس لئے کہ حوادث ختم ہونے کے قریب نہیں اور نہ ہی تمام احکام ضبط و شمار میں ہیں، پھر ہر ایک ایک مسئلہ جاننا بھی ضروری نہیں اس لئے کہ بعض ائمہ سے بعض مسائل کے جواب میں لا ادوری آیا ہوا ہے۔ اور نہ ہی کل کی بنسبت بعض معین مراد ہیں، اس لئے کہ جب کل ہی معلوم نہیں تو کل کا نصف یا کل کا اکثر کیسے مراد ہوگا۔ اور نہ ہی کل کو مسائل کو جاننے کی تیاری واستعداد ضروری ہے، اسلئے کہ کل کو جاننے کی تہیؤ بعید کبھی غیر فقیہ کو بھی حاصل ہوتی ہے، اور قریب مجہول غیر منضبط ہے۔ اور یہ بھی مراد نہیں کہ اجتہاد کے ذریعے ہر ایک کا علم حاصل کرے اس لئے کہ علماء مجتہدین کیلئے بعض احکام کا علم زندگی بھر آسان نہ ہوا جیسے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ”دہر“ (کی مقدار) کو زندگی بھر نہ جانا، اور اجتہاد کے ذریعے ہر ایک مسئلہ کو جاننا اسلئے بھی ضروری نہیں کہ اجتہاد میں ائمہ سے خطاء بھی واقع ہوتی ہے۔ اور اس لئے بھی

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں ”الاحکام“ کا جو ذکر ہے اسے تم کل مجموعی کے درجہ میں رکھتے ہو یا کل افرادی یعنی کل واحد کے درجے میں رکھتے ہو، یا بعض کی نسبت کل سے معین رکھتے ہو یعنی نصف یا اکثر لیتے ہو، اکثر سے مراد ثلثین وغیرہ یا مطلقا بعض مراد لیتے ہو اگرچہ قلیل ہوں، سب اقسام محتملہ باطل ہیں۔

پہلے قسم کا ابطال اس طرح ہے کہ حوادث اگرچہ متناہی ہیں کیونکہ دار تکلیف (دنیا) نے ختم ہو جانا ہے مگر کثیر ہیں اور جب تک دنیا موجود ہے اس وقت تک انقطاع بھی نہیں اس لئے وہ شمار کرنے والوں کے شمار اور مجتہدین کے ضبط میں نہیں، مصنف کے قول ”لا یکاد تتناہی“ کا یہی مطلب ہے۔

یعنی تمام احکام جزئی جزئی معلوم نہیں ہو سکتے وہ انسان کے احاطہ میں نہیں آ سکتے، اور تمام احکام کلی تفصیل بھی معلوم نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کو جمع کرنے کا کوئی ضابطہ نہیں کیونکہ حوادث مختلف ہیں وہ ضبط میں نہیں آ سکتے، تو کوئی ایک فقیہ نہیں ہوگا۔

ضروری نہیں کہ بعض مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، اور یہ بھی لائق نہیں کہ حدود میں علم ذکر کیا جائے اور مراد اس سے تھیو مخصوص لیا جائے اسلئے کہ لفظ کی دلالت اس پر نہیں۔

پھر کیا مراد ہے؟ اس کا ذکر مصنف کی اس عبارت کی وضاحت کے بعد ان شاء اللہ آئے گا۔

واما الثانی فلان بعض من هو فقیہ بالاجماع قد لا یعرف بعض الاحکام کمالک سئل عن اربعین مسئلة فقال فی ست وثلاثین لا ادری واما الثالث فلان الكل مجهول الكمیة والجهل بکمیة الكل یستلزم الجهل بکمیة الکسور المضافة الیه من النصف وغیره ضرورة وبهذا یتظر انه لا یصح ان یراد اکثر الاحکام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ایضا مجهول واما الرابع فلانه یستلزم ان یکون العالم بمسئلة أو مسئلتین من الدلیل فقیها ولس كذلك اصطلاحا وهذا مذکور فیما سبق فلم یصرح به ههنا بل اشار بلفظ ثم ای بعد ما لا یراد البعض وان قل لا یراد الكل الی آخره. (التلویح)

دوسری قسم یعنی کل افراد کی کما ابطال اس طرح ہے کہ بعض حضرات کا فقیہ ہونا تو بالاتفاق ہے لیکن انہوں نے بعض احکام کو نہیں پہچانا جیسے امام مالک رحمہ اللہ سے چالیس مسائل پوچھے گئے تو آپ نے چھتیس کے متعلق لا ادری (میں نہیں)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله لا نسلم انه لو لم یخرج الخ، یعنی اگر اس زیادتی سے نہ نکلے، ورنہ ظاہر بات یہ ہے کہ اگر فقہ کی تعریف سے نماز کا علم نہ نکلے تو تعریف اس پر صادق آئے گی تو فقہ کا علم ہو گیا، تو جو فقہ سے متصف ہو وہ فقیہ ہے، تو اس وقت ملازمہ مکابرہ ہو جائے گا۔

ہاں مگر یہ کہا جائے کہ وہ فاقہ ہوگا کہ فقہ سے متصف ہو، فقیہ غیر ہے فاقہ کا، کیونکہ فقیہ میں مبالغہ پایا گیا ہے جیسے علیم، خبیر، قدیر اور قدیم وغیرہ تو ضروری ہے کہ فقیہ اسے کہا جائے جو زیادہ تفقہ رکھے وہ ہے کل احکام کا جاننے والا۔ (السید)
قوله وان قل: قلته نصف سے کم کو کہا جاتا ہے اور کثرة نصف سے اوپر کو، اور اعلیٰ مرتبہ قلته کا وحدت ہے اور ادنیٰ مرتبہ نصف سے کم، اور کثرة کا اعلیٰ مرتبہ کل مراتب سے ایک مرتبہ کم ہو اور ادنیٰ مرتبہ نصف سے ایک مرتبہ اوپر ہو۔ (السید)
تنبیہ: بحث مذکور میں نصف سے مراد کل تعداد کا نصف ہے نہ کہ ایک کا نصف۔ (راقم)

قوله سواء یعلم کونها من الدین ضرورة: یہاں ”یعلم“ مجہول کا صیغہ ہے، یعنی برابر ہے کہ وہ معلوم ضروری (بدیہی) طور پر یعنی بایں طور پر کہ اس کی تعریف عامہ لوگوں پر مشہور و معروف ہو۔ ”یعلم“ معروف کا صیغہ

جانتا) فرمایا۔

تیسری قسم، بیشک ”کل“ کی مقدار مجہول ہوتی ہے تو جب کل کی مقدار مجہول ہو تو اس کی کسور نصف وغیرہ بھی جو اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں وہ مجہول ہوتی ہیں تو اسی سے ظاہر ہو گیا کہ یہ صحیح نہیں کہ اکثر احکام مراد لئے جائیں کیونکہ اکثر نصف سے اوپر ہوتے ہیں جب نصف کا ہی پتہ نہیں تو اکثر کا بھی علم نہیں ہو سکتا۔

چوتھی قسم کا ابطال یعنی کل کی بنسبت بعض معین نصف یا اکثر بھی مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ کل مجہول الکمیۃ ہے جب کل کی مقدار و تعداد معلوم تو بعض کسور یعنی نصف یا اکثر کی تعداد بھی مجہول ہوگی۔ اکثر کا علم بھی نصف کی تعداد کے علم سے سمجھ آتا ہے۔ چوتھی قسم کا ابطال یعنی بعض مطلق اگرچہ قلیل ہوں مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ ایک دو مسئلے دلیل سے جاننے والا بھی فقیہ ہو حالانکہ وہ اصطلاح میں فقیہ نہیں۔ چوتھی قسم کا مصنف نے صراحت ذکر تو نہیں کیا لیکن لفظ ”ثم“ سے بحث کو شروع کرتے ہوئے بیان کیا جس سے اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے ”ثم اعلم انه لا یروا بالاحکام الكل“ آگے چل کر بیان کیا ”ولا بعض“ اس سے بعض کی دو قسموں کی طرف اشارہ مل گیا۔ (التلویح)

تھو قریب و بعید کا فرق: فقط استعداد پائی جائے مسائل کے استنباط کی، یہ بعض اوقات غیر فقیہ کو بھی حاصل ہوتی ہے اسے تھو بعید سے تعبیر کیا گیا۔ اگر استعداد کے ساتھ واقع میں استنباط بھی پایا گیا تو یہ تھو قریب ہے، اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ معلوم اور مجہول۔

معلوم یہ ہے کہ اس کی حد منضبط ہوگی جیسے کہا جائے کہ وہ مشتمل ہے کتاب اللہ کے معانی لغوی اور شرعی کے علم پر، اور اس کی اقسام عام و خاص و مشترک وغیرہ پر، اور اسی طرح علم سنت اور اس کے متن و سند وغیرہ پر علم مشتمل ہے، اسی طرح اجماع اور اس کے احکام اور قیاس کی وجوہ پر۔ معلوم کے خلاف مجہول ہوگا جس کی حد معلوم کی طرح منضبط نہ ہو۔

درست نہیں کہ ضمیر شخص کی طرف لوٹے کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ عالم بالاستدلال ہے تو اس کا علم نظری و کسی ہوگا، ضروری و بدیہی نہیں ہوگا۔ (السید)

قوله لا یسمى فقیها: علامہ رازی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قول پسندیدہ نہیں بلکہ ان کے نزدیک معتبر یہ ہے کہ فقہ مسائل دین کا علم ہے جو اولہ سے حاصل ہو برابر ہے کہ کل کا علم ہو یا بعض کا، اگرچہ بظاہر امام کے قول کے مطابق ایک یا دو مسائل کو استدلال سے جاننے والا فقیہ، لیکن استدلال کی قید سے ان کے نزدیک بھی ضروریات دین کا علم فقہ مصطلح سے نکل جائے گا۔ (السید)

وہنا بحث و ہوان من الاحکام ما یصح حملہ علی الكل دون كل واحد کقولنا کل القوم یرفع
 هذا الحجر لا کل واحد منهم ومنها ما هو بالعکس کقولنا کل واحد من الناس یکفیه لا کل
 الناس ومنها ما لا یختلف کقولنا ضربت کل القوم او کل واحد منهم ومعرفة الاحکام من هذا
 القبیل اذ معرفة جميع الاحکام معرفة کل حکم و بالعکس و انه التزم المصنف ان معرفة جميع
 الاحکام اعم من معرفة کل واحد او البعض فقط لعدم تناهی الحوادث لا ینافی ذلك
 و الظاهر انه قصد بالکل مجموع الاحکام الماضية والآتیة و بكل واحد ما یقع و یدخل فی
 الوجود علی التفصیل و یلتفت الیه ذہن المجتہدین حیث علل عدم ارادة الاول بلاثناهی
 الحوادث والثانی بثبوت لا ادری. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: وہنا بحث، یہاں ایک بحث ہے، احکام کو کل پر محمول کرنا صحیح ہو۔ نہ کہ ہر ایک پر جیسے
 ہمارا قول ”کل القوم یرفع هذا الحجر“ اس کا مطلب یہ ہے کہ کل قوم مل کر اس بھاری پتھر کو اٹھا سکتی ہے نہ کہ
 ہر ایک ایک شخص اٹھا سکتا ہے، اسے کل مجموعی کہا جاتا ہے۔

اور کبھی مراد ”کل واحد“ ہوتا ہے جمیع مراد نہیں ہوتے جیسے کہا جائے ”یکفی هذا الطعام الكل“ تو اس کا مطلب یہ
 ہے ”کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام“ یہ طعام لوگوں میں سے ہر ایک کو کافی ہے، لیکن یہ مراد نہیں کہ
 سب لوگوں کو کافی ہے، اسے کل افرادی کہا جاتا ہے۔

ومنہما ما لا یختلف: اور کبھی کل کا استعمال مختلف نہیں ہوتا، چاہے تو آپ کل مجموعی مراد لیں یا کل افرادی، دونوں
 صورتوں میں مطلب ایک ہی ہوگا، جیسے کہا جائے ”ضربت کل القوم“ میں نے تمام قوم کو مارا۔ یا یہ ترجمہ کیا جائے میں
 نے قوم کے ہر فرد کو مارا۔ ان دونوں صورتوں میں مطلب تقریباً ایک ہی ہے۔ ”راقم کے خیال میں یہ کل اشتراکی
 کہلائے گا“

معرفة احکام اسی قبیلے سے ہے کیونکہ جمیع احکام کی معرفت ہر حکم کی معرفت ہے، اور ہر حکم کی معرفت جمیع احکام کی
 معرفت ہے۔

وانه التزم المصنف: مصنف نے لازم پکڑا ہے کہ بیشک جمیع احکام کی معرفت عام کل واحد کی معرفت ہے یا فقط
 بعض کی معرفت سے تو عدم تناهی حوادث اس کے منافی نہیں۔

ظاہر یہ ہے کہ مصنف نے کل سے مراد مجموع احکام لیا ہے خواہ وہ احکام ماضیہ ہوں یا احکام آتیہ (مستقبلہ) ہوں،

اور کل واحد سے مراد جو واقع ہوں اور وجود میں داخل ہوں۔

مجتہدین کا ذہن بھی اسی طرف منتقل ہے کیونکہ مصنف نے جمیع مراد نہ لینے کی علت (وجہ) بیان کی ہے حوادث کا ختم نہ ہونا، اور بعض مراد نہ ہونے کی علت بیان کی ہے ثبوت لا ادراک۔ (التلویح)

ولما اجاب ابن الحاجب بأن المراد بالأحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال لها التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطاء فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز انه يكون ذلك لتعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الأحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فى النص ولم يقل النبى ﷺ فان لم يكن محلا للاجتهاد ولانسلم ان لادلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم شائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لانفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك. (التلویح)

علامہ تفتازانی ابن حاجب کا اور مصنف کا رد بیاہ کرتے ہیں: جب ابن حاجب نے جواب یہ دیا کہ مراد احکام سے جمیع احکام ہیں، البتہ ان کے علم سے مراد تھیو ہے۔

تو مصنف نے اس کا رد کیا ہے کہ تھیو بعید غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تھیو قریب ضبط میں نہیں ابن حاجب نے تھیو کی تفسیر بیان کی، کہ کوئی شخص جب اجتہاد کے ذریعے ہر ایک حادث کا حوادث میں مآخذ و اسباب و شرائط کو جمع کر کے علم حاصل کر لے تو کافی ہے معرفت احکام میں اس کی طرف رجوع کرنا۔

تو مصنف نے اس کی چار وجہ سے رد کیا ہے، اگرچہ ان کا جواب بھی ممکن ہے۔

جب چند احتمال باطل ہیں تو کون سا احتمال معتبر ہے؟ مصنف نے بیان کیا ”اذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال المصنف“ (التوضیح)
جب تم نے بیان کردہ بحث کو پہچان لیا تو ضروری ہے کہ فقہ علم ہے تمام متناہی منضبط احکام کا،

مصنف کے وجوہ رد کے جوابات :

۱۔ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بعض فقہاء پر بعض احکام کی معرفت کا آسان نہ ہونا یا اجتہاد میں خطا تھو کے معنی مذکور کے منافی ہے، اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اولہ کے تعارض کی وجہ سے ہو، یا موانع کے پائے جانے کی وجہ سے ہو، یا وہم کے عقل کے معارض ہونے کی وجہ سے ہو، یا حق و باطل کی مشاکلت وغیرہ کی وجہ سے ہو۔

۲۔ اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے احکام میں سے کسی پر نص وارد نہ ہو اور اس پر اجماع نہ ہو تو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، اس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث دلالت کر رہی ہے جبکہ انہوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کرنے پر اعتماد کیا اس مسئلہ میں جس میں نص نہ پائی گئی، ان کے اس قول پر ”ولم يقل النبی ﷺ فان لم یکن محلا للاجتہاد“ نبی کریم ﷺ نے یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ جس میں نص نہ پائی جائے اس میں اجتہاد تو ہو ہی نہیں سکتا۔

۳۔ اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لفظ علم کی تھو مخصوص پر دلالت نہیں، اسلئے کہ تھو مخصوص کا معنی ہے ”ملکہ جس کے ذریعے احکام کی جزئیات کا ادراک کرنے کی طاقت رکھے“

علم کا اطلاق معرفت پر مشہور و معروف ہے، جس طرح علوم کی تعریف میں کہا جاتا ہے ”علم کذا و کذا“ مراد اس سے یہ ہوتا ہے کہ فلاں فلاں جزئیات کی اس طرح معرفت حاصل ہو گئی، بیشک محققین نے یہی کہا ہے کہ اس سے مراد ملکہ ہے۔

۴۔ اور اسے صناعیت بھی کہا جاتا ہے نہ کہ نفس ادراک، جیسے ان کا قول ہے کہ علم اور حیات میں وجہ شبہ یہ ہے کہ ان دونوں میں جہت ادراک پائی گئی ہے۔

قولہ بل هو العلم تعریف مخترع للفقہ بحیث ینضبط معلوماتہ والتقیید بكل الاحکام ینخرج بہ البعض الا انہ یدل علی اذا ظہر نزول الوحي بحکم او بحکمین فالعالم بہ مع الملکة لا یسمی

مطلب یہ ہے کہ فقہ وہ علم جس میں احکام کے متناہی ہونے کا احتمال ہو، بالفعل احکام قلیل بھی نہ ہوں، اور صرف تھو اور استعداد بھی نہ ہو۔ (السید)

اسی لئے مصنف نے کہا: بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها۔ (التلويح)
فقہ وہ علم ہے جو اہل (اربعہ) سے حاصل ہو باوجود اس کے کہ اس کو ملکہ استنباط صحیح حاصل ہو۔ اور وہ علم کل احکام شرعیہ عملیہ کا ہو جو احکام ظاہر نزول وحی سے حاصل ہوں اور ان پر اجماع منعقد ہو۔

فقیہا واذا علم ثلاثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته۔ (التلويح)
علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: فقہ کی یہ تعریف اختراع کی گئی ہے اس حیثیت سے تاکہ اس کے معلومات ضبط میں آسکیں۔ ”کل الاحکام“ کی قید لگا کر بعض کو نکالا گیا ہے کہ یہ واضح ہو جائے کہ جب نزول وحی کے ظاہر ہونے پر ایک یا دو حکم معلوم ہوں اور عالم کو ملکہ استنباط بھی حاصل ہو تو وہ فقیہ نہیں، اور جب تین احکام کا اسے علم حاصل ہو تو وہ فقیہ ہے۔ اور نزول وحی کے ساتھ ظہور کی قید لگائی تاکہ احتراز ہو جائے اس سے کہ جب وحی نازل ہو اور درجہ ظہور میں نہ پہنچے تو فقیہ کیلئے اس کی معرفت شرط نہیں۔

قوله مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه۔ (التلويح)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله قد ظهر الخ، مراد یہ ہے کہ اول وضع شریعت سے اس حکم کے علم تک ظاہر ہو، تمام طبقات فقہاء سلف، صحابہ کرام کے زمانہ سے لے کر امام محمد بن حسن شیبانی تک، اور خلف ثمس الائمہ حلوانی، اور متاخرین سے حافظ الدین بخاری تک، اپنے اپنے زمانے کے تمام احکام ظاہرہ کے عالم تھے نص یا اجماع کے ذریعے باوجود ملکہ استنباط صحیح کے، اس لحاظ سے تعریف جامع ہے۔ (السید)

قوله نزول الوحي: وحی عام ہے مقلوہ ہو یا غیر مقلوہ ہو، مقلوہ سے قرآن پاک ہے اور غیر مقلوہ سے مراد حدیث پاک ہے۔ وحی کی تمام اقسام کی طرف اشارہ پایا گیا ہے خواہ فرشتے کے ذریعے ہو، یا فرشتے کے اشارہ سے ہو، یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام ہو، یہ تینوں قسمیں ظاہر وحی ہیں۔ اور جو رائے اور اجتہاد سے ہو وہ اسے وحی باطن کہا جاتا ہے پھر وحی کا ظاہر ہونا عام ہے خواہ نبی کریم ﷺ کے قول سے یا فعل سے یا تقریر سے ظاہر ہو۔

فالمعتبر ان يعلم فی ای وقت کان جمیع ما قد ظهر نزول الوحی به فی ذلک الوقت فالصحابہ رضی اللہ عنہم کانوا فقہاء فی وقت نزول بعض الأحکام بعدہ ثم ما لم یظهر نزول الوحی به قد لا یعلمہ الفقیہ والصحابہ رضی اللہ عنہم لعربیتہم کانوا عالمین بما ذکر۔ (توضیح)

مصنف نے توضیح میں بہتر وضاحت فرمائی: کل احکام کا جو ذکر کیا ہے اس سے مراد نزول وحی کے ظہور کے وقت جتنے احکام تھے ان کو جاننے والے صحابہ کرام فقیہ تھے، جب بعض احکام کا نزول ہو تو وہ بعض مراد تھے (ایک، دو یا تین کا کوئی فرق نہیں بیان کیا) پھر نزول وحی کا ظہور ذکر کیا کیونکہ بغیر ظہور کے کبھی فقیہ اور صحابہ کرام کو بھی علم حاصل نہ ہو حالانکہ وہ اہل عربیت تھے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: مع ملکہ الاستنباط، کے دو مطلب ہیں، ایک یہ کہ احکام کا علم مقرون ہو ملکہ استنباط سے یعنی ان احکام سے فروع قیاسیہ کا استنباط (اخذ) کر سکے۔ دوسرا مطلب ہے کہ اولہ کے ذریعے احکام کا استنباط کر سکے، کیونکہ فقط نص سے سن کر علم حاصل ہو جانا کہ لغت کا اسے علم حاصل ہو بغیر نظر و استدلال کی قدرت رکھنے کے اسے فقیہ نہیں شمار کیا جائے گا۔

”والاول أوجه“ دونوں معانی سے پہلا معنی زیادہ مناسب ہے۔ (التلویح)

قوله لا المسائل القیاسیة ای لا یشرط فی الفقیہ العلم بالمسائل القیاسیة لأنها نتیجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعاً مستنبطة بالاجتهاد فیتوقف العلم بها علی كون الشخص فقیها فلو توقفت الفقاهة علیها لزم الدور فان قیل هذا انما یستقیم فی اول القائسین واما من بعده فلیجوز ان یشرط فیہ العلم بالمسائل القیاسیة التي استنبطها المجتهد الأول من غیر دور قلنا لا یجوز للمجتهد التقليد بل یجب علیہ ان یعرف المسائل القیاسیة باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم یشرط ان یعرف اقوال المجتہدین فی المسائل القیاسیة لتلاقی فی مخالفة

اسی طرح وحی کا لفظ تمام اقسام کتاب و سنت کو شامل ہے۔ (السید)

قوله مع ملکہ الاستنباط الصحیح: استنباط کا مطلب ہے احکام کو قیاس کے ذریعے نکالنا، یا غیر قیاس یعنی دلالت النص، یا اشارۃ النص، یا اقتضاء النص، یا خفی، یا مشکل کے ذریعے احکام کو نکالنا، شرط یہ ہے کہ اصول فقہ کے قواعد کے مطابق ہو، اور کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے معانی لغویہ و شرعیہ مستحضر ہوں۔

فقیہ کا اطلاق صرف ان پر ہی ہو سکتا ہے جو ملکہ استنباط رکھتے ہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن رسول الله ﷺ لعدم الاجماع في زمنه. (توضیح)

فقیہ کیلئے جہاں ملکہ استنباط ضروری ہے وہاں یہ بھی شرط ہے کہ اسے مسائل اجماعیہ کا بھی علم ہو مگر نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں اجماع شرط نہیں تھا۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقسرونا بشرائطه. (توضیح) یعنی فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں کیونکہ اگر یہ شرط لگائی جائے تو دور لازم آئے گا، بلکہ شرط صرف ملکہ استنباط صحیح ہے کہ وہ اپنی شرائط سے مقرون ہو۔ (التوضیح)

الاجماع. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله لا المسائل القياسية، یعنی فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں، اس لئے کہ مسائل قیاسیہ تو فقہات و اجتہاد کا نتیجہ ہیں کیونکہ یہ فروع ہیں اجتہاد سے مستنبط ہوتے ہیں، اگر فقہات ان پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔ (التلویح)

اعتراض: یہ قول تو سب سے پہلے قیاس کرنے والوں پر صادق آئے گا، لیکن بعد والوں کیلئے یہ شرط جائز ہے کہ انہیں ان مسائل قیاسیہ کا علم ہو جو پہلے مجتہد نے استنباط کئے ہیں، اس میں کوئی دور لازم نہیں آئے گا۔

جواب: مجتہد پر پہلے مجتہد کی تقلید لازم نہیں بلکہ اس پر واجب ہے کہ مسائل قیاسیہ کی معرفت حاصل کرے اپنے اجتہاد سے، اگر مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیں تو دور لازم آئے گا۔

ہاں شرط یہ ہے کہ اقوال مجتہدین جو مسائل قیاسیہ میں ہیں ان کی معرفت حاصل ہوتا کہ اجماع کی مخالفت لازم نہ

قوله في وقت نزول بعض الاحكام: میر سید شریف کا قول بھی مصنف کی تائید کر رہا ہے آپ فرماتے ہیں

مصنف کا یہ قول ایک حکم کے نازل ہونے کے وقت کو بھی مشتمل ہے، اس ایک حکم کے نازل ہونے پر ملکہ استنباط ہو تو وہ فقیہ ہے کیونکہ بعض کا لفظ کل کے ماسوا سب کو شامل ہے۔ (السید)

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے ارشاد کا کسی صحابی نے انکار نہیں کیا، بلکہ سب صحابہ اس پر راضی رہے اگر کسی منافق نے انکار کیا یا آپ کے حکم پر راضی نہ ہوا تو اس کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔ (ماخوذ از السید)

آء۔ (التلویح)

فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد
الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد
الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا
بموسط القياس. (التلويح)

اعتراض: مسائل قياسية ظاهراً نزول وحی سے حاصل ہوتے ہیں، قیاس مظهر احکام ہے نہ کہ مثبت احکام تو مجتہد اخیر کیلئے
بھی ان کا علم شرط ہوگا۔

جواب: نزول وحی کے ظہور پر مسائل قیاسیہ کا مجتہد سابق کیلئے اور نہ ہی مجتہد ثانی کیلئے واقع میں ان کا ظاہر ہونا
نہیں۔ (اسی وجہ سے مجتہد سے خطا بھی ہو سکتی ہے، اگر واقع کے مطابق ظاہر ہونا لازم ہوتا تو ہر اجتہاد صواب پر مبنی
ہوتا) اور نہ ہی مجتہد ثانی کیلئے تقلید لازم ہے مجتہد اول کی، اور نہ ہر شرط اس کے علم کی، ممکن ہے کہ مصنف کی عبارت ”قد
ظهر نزول الوحي بها“ کا مطلب ہو کہ وہ مسائل قیاسیہ نزول وحی سے ظاہر ہوتے ہیں نہ کہ قیاس سے۔

ثم ههنا ابحاث، الأول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم
مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكر المصنف هو اسم المفهوم كلي يتبدل بحسب الايام
والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الأحكام ويوما باكثر واكثر وهذا يتزايد الى انقراض زمن
النبي ﷺ ثم اخذ يتزايد بحسب الأعصار وانعقاد الاجتماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ
والاجماع على خلاف ايجاد الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن
النبي ﷺ لعدم الاجماع في زمانه وكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن
اجماع وبه ربما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد والثالث انه يلزم ان
يكون العلم بالأحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان
يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه
بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر والرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة
فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض
الصحابة كما رجعوا الى كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في

فقاہتہم وان ارید الظہور علی الأعم الأغلب فهو غیر مضبوط لكثرة الرواة وتفرقہم فی الاسفار والاشغال ولوسلم فیلزم ان لا یكون العلم بالحکم الذی یرویہ الأحاد من الفقہ حتی یصیر شائعاً ظاہراً علی الأكثر فیصیر فقہاً وبالجملة هذا التعریف لا یخلو عن الاشكال والاختلال. (التلویح)

یہاں چند اباحت ہیں: ۱۔ بیشک مقصد ایک قوم کی درمیان ^{مصطلح} فقہ کی تعریف کرنا ہے، وہ ان کے نزدیک ایک مخصوص معین علم کا نام ہے جس طرح باقی علوم کی تعریفیں اور اسماء ہیں اور مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ نام ہے مفہوم کلی کا، جو دنوں اور زمانے کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے ایک دن تمام احکام کا علم اور ہوگا، دوسرے دن اور یعنی پہلے سے زیادہ ہوگا، اسی طرح آنے والے دنوں میں اور ہی زیادہ ہوگا۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ کے زمانے کے ختم ہونے پر بنسبت پہلے کو زیادہ احکام کا علم حاصل ہوا، اور اسی طرح مختلف زمانوں اور اجتماعات کے منعقد پر احکام کا علم زیادہ ہوتا رہا۔

اور نواح کی وجہ سے اور اخبار احاد کے خلاف اجماع سے اس میں کمی بھی آتی رہی۔

۲۔ دوسری بحث علامہ تفتازانی کی تنقیح پر تو اعتراض ہو سکتا ہے توضیح پر نہیں، توضیح میں مصنف نے جب خود ہی وضاحت کر دی ہے تو راقم کے نزدیک یہ بحث محل نظر ہے آئیے بحث دیکھئے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں تعریف نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے صحابہ کرام کی فقہ پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ اس زمانے میں اجماع نہیں تھا، گویا کہ مصنف نے مراد لیا ہے کہ فقط نزول وحی کے ظہور کے وقت احکام شرعیہ کا علم فقہ ہے اگرچہ اس پر اجماع نہ ہو اور اجماع کے منعقد ہونے کا علم ہو۔

”ومثله فی التعریفات بعید“ تعریفات میں اس قسم کا ذکر کرنا بعید ہے۔

۳۔ بیشک اس تعریف سے تو مسائل قیاسیہ کا فقہ سے خارج ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ مسئلہ ان کے نزدیک فقہ کا عظیم مسئلہ (اللہم، اے اللہ تو مدد فرما) مگر یہ کہا جائے کہ احکام قیاسیہ کا علم فقہ ہے بنسبت اس شخص کے جس کے اجتہاد نے نزول وحی کے ذریعے اسے ان کے علم تک پہنچایا ہے، لیکن اس جواب کی رو سے ہر مجتہد کی فقہ علیحدہ ہوگی۔

(اس توجیہ کی کمزوری کی وجہ سے اسے ”اللہم“ سے شروع کیا تاکہ یہ کوئی اعتراض نہ کر دے کہ فقہ تو ایک ہے ہر شخص کی علیحدہ فقہ تو نہیں)

وما قيل ان الفقه ظنی فلم اطلق العلم عليه فجوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبه الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى. (توضيح)

مصنف نے اعتراض اور اس کے جوابات ذکر فرمائے:

اعتراض: فقہ ظنی ہے فقہ کی تعریف میں ”علم“ کا لفظ ذکر کرنا کیسے صحیح ہے، جبکہ علم یقین پر دلالت کرتا ہے؟
جواب نمبر ۱: فقہ قطعی ہے اس لئے کہ ہم نے فقہ کی تعریف میں ذکر کیا ہے احکام شرعیہ عملیہ کا علم نزول وحی کے ظہور سے

۳۔ اگر مراد نزول وحی کے ظاہر ہونے سے مراد ظہور فی الجملہ ہو تو تعریف درست ہوگی، کیونکہ کثیر فقہاء صحابہ کرام نے بہت سے احکام وحی کے نزول کے ظہور سے نہیں پہچانے بلکہ انہوں نے بہت سے مسائل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف رجوع کیا، ان کے فقیہ ہونے میں کوئی عیب نہیں۔

اور اگر عام اغلب پر ظہور مراد ہو تو یہ ضبط میں نہیں آسکتا کیونکہ راوی کثیر ہیں سفر اور مشغولیت میں متفرق متفرق رہے، بعض پر وحی کا ظہور ہوا اور بعض پر نہیں (بلکہ دوسرے لوگوں سے انہوں نے حاصل کیا) اگر یہ اعم اغلب پر ظہور والا قول تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ جس حکم کو احاد نے روایت کیا ہو اس کا علم فقہ نہ ہو، یہاں اکثر پر مشہور و معروف ہو جائے تو فقہ ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تعریف اشکال و خلل سے خالی نہیں۔ (التلویح)

قوله فجوابه أولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنی ثم ما ورد به النص أو الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: پہلا جواب علم فقہ قطعی ہے مطلق نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے، یعنی نزول وحی سے جو قیاس

حاصل ہو، اور اس پر اجماع منعقد ہو، یہ قطعی ہے۔

جواب نمبر ۲: لفظ علم کا اطلاق ظہیات پر بھی ہوتا ہے جیسے اس کا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے، طب وغیرہ کا علم کہا جاتا ہے حالانکہ علم طب ظنی ہے، قطعی نہیں۔

جواب نمبر ۳: شارع نے جب احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے وہ اس درجہ میں ہو گیا کہ جب حکم پر مجتہد کا ظن غالب ہو گیا تو حکم ثابت ہو گیا، جب بھی غلبہ ظن مجتہد پایا گیا تو حکم قطعی ثابت ہو گیا۔

یہ جواب اس مذہب پر صحیح ہوگا: جن کا یہ قول ہے کہ بیشک ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور اس کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے، لیکن

کیا جائے وہ فقہ قطعی سے خارج ہوگا۔

پھر جن احکام کے بارے میں نص وارد ہو یا اجماع ان میں پایا جائے وہ قطعی ہوں گے جب ان کا ثبوت قطعی طریقے سے ہو، کیونکہ جو احکام اخبار احاد سے ثابت ہیں وہ ظنی ہیں۔ (التلویح)

قوله وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد. (التلویح)

قوله وثالثا: تیسرا جواب جو محصول وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ حکم قطعی ہوگا طریقہ ثبوت ظنی ہوگا، اس کی تقریر یہ ہے کہ جب اجماع دلالت کرے گا وجوب عمل پر ظن کے ذریعے (یعنی ظہیات پر اجماع ہو جائے) اور اخبار احاد کسی حکم میں کثیر ہو جائیں (کثیر سے مراد کثیر الاسناد، ایک روایت کا تکرار سے آنا کثرت ثابت نہیں کرتا) تو وہ متواتر المعنی ہو جاتی ہیں۔ اسی معنی کی اعتبار کرتے ہوئے شارع (مصنف) نے اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے احکام میں ظن کا غالب آجانا شارع (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے نص قطعی کے درجہ میں ہے، علاوہ اس کے بیشک ہر حکم جو ظن مجتہد پر غالب ہو تو وہ ایسے ہوگا جیسے اللہ کے علم میں ثابت ہے تو ہو جائے گا حکم مظنون کا حکم قطعی، تو اس کے ادراک پر علم کا اطلاق صحیح ہوگا۔ اس تیسرے جواب کی داور مدار اس قول پر ہے جنہوں نے یہ کہا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور اجتہاد صواب ہوتا ہے (لیکن مجتہد کے خطئی ہونے یا مصیب ہونے والا قول ہی زیادہ معتبر ہے)

جو اس کے قائل نہیں ان کے نزدیک ”کَلَمًا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ“ کا مطلب یہ ہے کہ جب مجتہد کو غلبہ ظن حاصل ہو تو اس پر اسے عمل کرنا واجب ہے۔ یا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد پر دلیل کی طرف نظر کرنے کا حکم ثابت ہے، اگرچہ علم اللہ میں ثابت ہونے کا مجتہد کو یقین نہیں، کہ جو میرا اجتہاد ہے وہی اللہ کے علم میں ہے یا اس کے خلاف اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔ (التوضیح)

فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتناهيان قلنا يكون مظنوناً فيصير معلوماً بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنوناً للمجتهد وكل ما علم كونه مظنوناً للمجتهد علم وكونه ثابتاً في نفس الأمر قطعياً بناءً على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتاً في علم الله فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعياً لكن يلزم على الأول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً. (التلويح)

اعتراض: مظنون احتمال رکھتا ہے نقيض کا اور معلوم نقيض کا احتمال نہیں رکھتا، ان دونوں میں منافاة ہے تو ظن پر علم کا اطلاق کیسے صحیح ہے؟

جواب: مظنون معلوم ہو جاتا اس قیاس کا لحاظ کرتے ہوئے، وہ قیاس یہ ہے ”تحقیق وہ حکم معلوم ہو گیا اس کا مجتہد کا مظنون ہونا“ (صغریٰ) ہر وہ جو معلوم ہو اس کا مجتہد کا مظنون ہونا تو اس کا نفس الامر میں قطعی ہونا ثابت ہوگا (کبریٰ) نتیجہ اس کا۔ ہر حکم جس میں غلبہ ظن مجتہد ہو وہ قطعی ہوگا۔ البتہ اس کی دار و مدار ہر مجتہد کے مصیب ہونے پر ہے۔

کوئی ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے نہ کہ ہر ایک۔ نو اما على تقدير ان المصيب واحد الخ، لیکن اس تقدیر پر کہ بیشک مصیب تو ایک ہے تو گویا کہ ثابت ہوگی نص قطعی اس بات پر کہ ہر حکم جو غالب ہو ظن مجتہد پر وہ واجب العمل ہے، یا وہ ثابت ہوگا قطعی طور دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے، اگرچہ وہ حکم ظن مجتہد کے مطابق اللہ کے علم میں ثابت نہ ہو تو بھی اس پر عمل واجب ہوگا یا اس کا ثبوت قطعی ہوگا دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ پہلے قول (ہر حکم جو غالب ہو ظن مجتہد پر وہ واجب العمل ہے) کے مطابق فقہ کی تعریف یہ ہوگی کہ ”فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے احکام پر عمل کا واجب

ہونا معلوم ہو جائے“ دوسرے قول (کہ وہ ثابت ہو دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے) کے مطابق فقہ وہ علم ہے جو دلیل ظنی کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہو اگرچہ فی الواقع اس کا ثبوت قطعی نہ ہو۔

وانت تعلم ان الثابت القطعی ما لا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع وغایة ما امکن فی هذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین فی شرح المنہاج وهوان الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً للدلیل القاطع وکل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انه حکم اللہ تعالیٰ والا لم یجب العمل بہ وکل ما علم قطعاً انه حکم اللہ فهو معلوم قطعاً فکل ما یجب العمل بہ معلوم قطعاً فالحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً فالفقہ علم قطعی والظن وسیلة الیہ وحلہ انا لانسلم ان کل حکم یجب العمل بہ قطعاً انه حکم اللہ تعالیٰ لم لا یجوز ان یجب العمل قطعاً بما یظن انه حکم اللہ فقوله والا لم یجب العمل بہ عین النزاع وان بنی ذلک علی ان کل ما هو مظنون المجتہد فهو حکم اللہ تعالیٰ قطعاً کما هو رأی البعض یكون ذکر وجوب العمل ضائعاً لا معنی لہ اصلاً۔ (التلویح)

وانت تعلم الخ: اور یہ بات تمہیں معلوم ہے کہ قطعی طور پر وہی ثابت ہوگا جس کے واقع میں عدم ثبوت کا احتمال نہ ہو، (ہاں حقیقت رب تعالیٰ کو ہی معلوم ہے کہ واقع میں ثابت ہے یا غیر ثابت ہے) شرح منہاج میں ذکر کیا گیا ہے: مجتہد کا حکم مظنون واجب العمل ہوگا قطعی طور پر دلیل قطعی کی وجہ سے، اور ہر حکم جو قطعی طور پر واجب العمل ہو اس کا علم بھی قطعی ہوگا کہ یہ اللہ کا حکم ہے، ورنہ واجب العمل نہ ہوتا۔ ”وکل ما علم قطعاً انه حکم اللہ فهو معلوم قطعاً“ ہر وہ جس کا علم قطعی ہو کہ یہ اللہ کا حکم ہے تو وہ معلوم ہوگا قطعی طور پر۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فجوابہ اولاً الخ، اس کی تقریر ایک اور عبارت سے یہ ہے قطعی کی دو قسمیں ہیں عقلی اور نقلی۔ اس کے مقابل ظنی کی بھی دو قسمیں ہیں عقلی اور نقلی۔ قطعی عقلی: جس میں عقل حکم کرے کہ اس میں کذب کا احتمال نہیں، جیسے دو کو زوجیت لازم ہے اور اجتماع ضدین منع ہے۔

ظنی عقلی: عقل حکم کرے کہ اس میں کذب کا احتمال پایا گیا ہے، امور نقلیہ سے وہ خالی ہو۔ قطعی نقلی: ایک حکم کے قطعی ہونے پر امور نقلیہ یعنی نصوص قطعیہ دلالت کریں کہ اس میں کذب کا احتمال نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں: واصل الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا لثلاثة
 اصول فقه چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اگرچہ یہ (قیاس) تین کی فرع ہے۔ (التلویح)
 لہذا ذکر ان اصول الفقه ما یتنبی علیہ الفقه اراد ان یمین ان ما یتنبی علیہ الفقه ای شیء هو هذه
 الأربعة لثلاثة الاول اصول مطلقة لأن كل واحد مثبت للحکم اما القیاس فهو اصل من وجه
 لأنه اصل بالنسبة إلى الحکم فرع من وجه لأنه فرع بالنسبة إلى الثلاثة الاول. (توضیح)
 مصنف توضیح میں ذکر کرتے ہیں: جب ذکر کیا گیا کہ اصول فقہ وہ ہیں جن پر فقہ کی بناء ہے، تو مصنف نے ارادہ کیا کہ

”فكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً“ ہر وہ جس پر عمل واجب ہوگا وہ قطعی معلوم ہوگا۔

”فالحکم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً“ جو حکم مجتہد کا مظنون ہو وہ قطعی ہوگا۔

”فالفقه علم قطعی والظن وسیلة الیہ“ توفیق علم قطعی اور ظن اس کا وسیلہ ہے۔

شرح منہاج کارڈ: وحلہ الخ، شرح منہاج کا جواب یہ ہے کہ بیشک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ حکم جو قطعی طور پر
 واجب العمل ہو وہ اللہ ہی کا حکم ہو، یہ کیوں نہیں جائز کہ قطعی طور پر ہر واجب العمل اسلئے ہو کہ اس کے متعلق ظن یہ ہے
 کہ یہ اللہ کا حکم ہے۔

صاحب منہاج کے قول ”والا لم يجب العمل“ میں بھی یہی نزاع رہے گا جو واجب العمل میں بیان کیا ہے،
 اگر صاحب منہاج کے قول کا یہ مطلب لیا جائے۔ کہ ہر وہ جو مجتہد کا مظنون ہے وہ اللہ کا حکم ہے قطعی طور پر، جیسے کہ بعض
 کی رائے ہے تو عمل کے وجوب کا ذکر ضائع ہو جائے گا اس کا کوئی معنی ہی باقی نہیں رہے گا۔

قوله واصل الفقه ما سبق كأنه بیان مفهوم اصول الفقه فهذا بیان ما صدق علیہ هذا المفهوم من
 الأنواع المنحصرة بحکم الاستقراء فی الأربعة ووجه ضبطه ان الدلیل الشرعی اما وحی او

ظنی نقلی: امور نقلیہ سے ثابت ہو کہ اس میں کذب کا احتمال ہو سکتا ہے، جیسے مسائل قیاسیہ نقلیہ اور وہ امور جو ثابت ہوں
 خبر واحد سے وہ مظنون ہیں بہت راوی کے اور قطعی ہیں بہت مخبر صادق علیہ السلام کے، (لیکن راوی کے لحاظ پر قطعی پر ظنی
 غالب ہے)

میر سید شریف فرماتے ہیں: پہلی شرائع کتاب اللہ اور سنت میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ جب وہ کتاب اللہ یا سنت
 میں ذکر ہوں ان میں پہلی قوموں کی تخصیص اور عذاب کا ذکر نہ ہو تو وہ ہم پر لازم ہوں گے لیکن اسلئے نہیں کہ یہ احکام

بیان کرے کہ جس پر فقہ کی بناء ہے وہ کیا چیز ہے؟ تو فرمایا وہ چار اصول (دلیلیں) ہیں پہلی تین مطلقاً اصول ہیں کیونکہ ہر ایک حکم کیلئے مثبت ہے لیکن قیاس وہ اصل ہے من وجہ اور فرع ہے من وجہ۔ اصل ہے نسبت حکم کے کہ حکم اس سے ثابت ہے اور فرع ہے نسبت پہلی تین دلیلوں کے۔

غیرہ والوحی ان کان متلوفاً لکتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الأمة من عصر
فالأجماع والا فالقياس أو ان الدليل اما يصل من الرسول ﷺ أولا والأول ان تعلق بنظمه
الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان شرط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما
شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحو ذلك فراجعة الى الأربعة وكذا المعقول نوع
استدلال بأحدها والا فلا دخل للرأى في البات الأحكام وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الأدلة
وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص أو الاجماع صرح بذلك في
الأحكام. (التلويح)

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں: قوله اصول الفقه الخ، پہلے اصول فقہ کا لفظ بیان ہوا تھا یہاں سے اصول فقہ کا
مفہوم بیان کیا جا رہا ہے جن پر یہ صادق آرہا ہے، ان میں وجہ حصر استقراتی یہ ہے، دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی۔
اگر وحی ہو تو متلو ہوگی یا غیر متلو۔ اگر متلو ہو تو کتاب اللہ اور غیر متلو ہو تو سنت رسول اللہ، اور اگر غیر وحی ہو تو ایک زمانے
میں کل امت (کے اہل علم) کا قول ہوگا یا نہیں، اگر کل کا قول ہو تو اجماع ورنہ قیاس۔

وجہ حصر ایک اور طریقہ سے: دلیل رسول اللہ کی طرف سے پہنچے گی یا نہیں، اگر آپ کی طرف سے دلیل پہنچے تو اس کی
نظم معجز ہوگی یا نہیں، اگر نظم معجز ہو تو کتاب اللہ اور اگر معجز نہ ہو تو سنت، اور اگر دلیل آپ کی طرف سے نہ پہنچے تو جن سے

پہلی شرائع کے ہیں، بلکہ اس لئے کہ وہ قرآن و حدیث میں جیسے ”وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس والعو
بالعين“ الآیہ، اور تعامل الناس کا اعتبار باطل ہوگا۔ قول صحابی ملحق بالسنة ہوگا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ اس نے
رسول اللہ ﷺ سے سنا ہوگا۔ اصحاب حال قیاس کے ساتھ ملحق ہے جیسے پانی نظر آئے اس میں علامات نجاست نہ
ہو اور کسی نے اس کے نجس ہونے کی خبر نہ دی ہو تو اس کو اس کے اصلی حال (ظاہر ہونے) پر رکھتے ہوئے ظاہری کہیں
گے۔ اور تحلیل بالطنی یعنی استدلال عدم علت سے عدم حکم پر اگر اس میں اجماع تو وہ قبول ہے لیکن وہ علیحدہ دلیل نہیں
بلکہ ملحق بالا جماع ہے اگر اجماع کے خلاف ہو تو وہ وجہ فاسد ہے دلیل ہی نہیں۔ (السید بالوضاحت)

وہ صادر ہے ان کا محفوظ ہونا (خطا سے) شرط ہے یا نہیں اگر شرط ہو تو اجماع ورنہ قیاس۔

اعتراض: دلیل تو چار میں منحصر نہیں اور دلیلیں بھی ہیں ان کا ذکر نہ کرنا کس طرح صحیح ہے؟

جواب: جو بظاہر اور دلیلیں نظر آتی ہیں وہ ان چار میں ضم ہیں، یعنی پہلی شرائع اور تعامل الناس اور اقوال صحابہ ان چار میں ہی داخل ہیں، اسی طرح عقلی استدلال بھی ان میں داخل ہے کیونکہ ادلہ اربعہ کی تائید کے بغیر صرف عقلی رائے سے احکام ثابت نہیں ہوتے۔

بعض نے عقلی دلیل کو پانچویں دلیل بنایا ہے اور اس کا نام استدلال رکھا، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ بھی نص میں داخل ہے کہ نص سے بذریعہ عقل پکڑی جائے یا بذریعہ اجماع۔

ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس اصل من وجه لاستناد

قائده: اجماع کی تین وجوہ ہیں۔

۱۔ حکم ثابت ہو خبر واحد سے یا جو اس کے حکم میں ہو جیسے عام مخصوص البعض پھر اس پر اجماع منعقد ہو۔

۲۔ ایک حکم قیاس سے ثابت ہو پھر اس پر اجماع منعقد ہو۔

۳۔ ایک حکم پر ان دو وجہ میں سے ایک وجہ پر اجماع منعقد ہو پھر اس اجماع (مقیس علیہ) پر قیاس کرتے ہوئے ایک اور اجماع منعقد ہو۔

پہلے اجماع کی اصل خبر ہے دوسرے کی قیاس اور تیسرے کی مقیس علیہ۔ (السید)

تنبیہ: اجماع علماء مجتہدین کا معتبر ہے، جاہل گوئے مقررین اور جاہل پیروں کا اجماع مرا نہیں۔

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله اصول مطلقة، اصل مطلق کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ اس کی حجیت کسی چیز پر موقوف نہ ہو اور نہ ہی وہ کسی چیز کی فرع ہو وہ ہے کتاب اللہ، اسی وجہ سے اس کا نام اصل مطلق ہے من کل الوجوہ۔

۲۔ اس کی حجیت دوسری چیز پر موقوف تو ہو لیکن وہ کسی کی فرع نہ ہو جیسے سنت و اجماع یہ اصل مطلق ہیں من وجہ اور نہیں ہیں من وجہ۔

لیکن اصل مطلق کی دونوں وجہ میں سے قیاس میں کوئی بھی نہیں پائی جاتی، ہاں البتہ قیاس فقط اصل من وجہ ہے اور اصل من وجہ نہیں، یعنی فرع بھی ہے اور حجیت بھی نہیں۔

الحکم الیہ ظاہراً دون وجه لکونه فرعاً للثلاثة لا بثنائه علی علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحکم بالتحقیق مستند الیہا والرقیاس فی اظهار الحکم وتغییر وصفه من الخصوص الی العموم ومن ههنا یقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القیاس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة. (التلویح)

علامہ نقی زائی فرماتے ہیں: ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة الخ، پھر پہلی تین دلیلیں کتاب، سنت اور اجماع، مطلق دلائل و اصول ہیں کیونکہ وہ مستقل دلائل ہیں اور احکام کیلئے ثابت ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے کہ بظاہر حکم کی طرف منسوب ہوتا ہے اور من وجہ وہ فرع ہے پہلی تین کی، کیونکہ اس کی بناء ان سے حاصل ہونے والی علت پر ہے، کبھی علت کتاب اللہ سے مستنبط ہوگی اور کبھی سنت سے اور کبھی اجماع سے (تفصیل توضیح سے قریب ہی ان شاء اللہ آ رہی ہے) حکم تحقیق کی رو سے ان تینوں دلائل میں سے کسی کی طرف منسوب ہوگا۔ قیاس کا اثر حکم کا ظاہر کرنے میں ہے اور وصف خصوص کو عموم سے بدلنے میں اس کا اثر ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اصول فقہ تین ہیں کتاب، سنت اور اجماع، اور اصل رابع قیاس ہے جو ان تین اصولوں سے مستنبط ہوتا ہے۔

واعترض بوجوه، الأول انه لا معنى للأصل المطلق الا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر أو لم يكن ولهذا صح إطلاقه على الأب وان كان فرعاً الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب على البعيد أولى باطلاق اس السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث ان أولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغیر الحکم من الخصوص الی العموم لا يكون الا بتقريره في صورة أخرى وهو معنى الاصاله المطلقة الخامس ان الاجماع ايضاً يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلاً مطلقاً. (التلویح)

چند اعتراضات: ۱۔ پہلا اعتراض اصل مطلق کا معنی سوائے اس کے نہیں کہ اصل وہ کہ اس پر غیر کی بناء ہو برابر ہے کہ وہ فرع بھی ہو کسی چیز کی یا نہ ہو، اسی وجہ سے ”اب“ (باپ) کو اصل کہنا صحیح حالانکہ وہ خود فرع ہے اپنے باپ کی، تو اس لحاظ پر قیاس کو مستقل طور پر اصول اربعہ میں شامل کرنا صحیح ہے۔

۲۔ ایک چیز کا سبب قریب مسبب بھی ہوتا ہے سبب بعید کا، لیکن سبب کا اطلاق قریب پر اولیٰ بنسبت بعید کے، اگرچہ وہ کسی دوسرے کا مسبب نہ ہو، اس لحاظ پر بھی قیاس سے حاصل ہونے والے حکم کا اصل قیاس کو ہی کہا جائے نہ کہ

اسباب بعیدہ اولہ واربعہ کو اس کے اصول کہا جائے۔

۳۔ بعض اقسام کی بعض پر معنی مقسم میں تقریباً ہر تقسیم میں پائی جاتی ہے اس طرح تو ہر جگہ ضعیف کو علیحدہ ذکر کرنا چاہیے، مثلاً یہ کہنا چاہیے کہ کلمہ کی دو قسمیں ہیں اسم اور فعل، اور تیسری قسم حرف ہے، حالانکہ ایسا نہیں کہا جاتا، صرف قیاس کیلئے یہ حکم کیوں؟

۴۔ خصوص سے عموم کی طرف حکم کو تبدیل کرنا اسی وقت ہوگا جب اس کو ایک اور صورت میں ثابت کیا جائے گا، یہ تقریر صورت اخری میں اصالتہ مطلقہ ہی ہے، جب یہ وصف قیاس کو حاصل ہے تو وہ مطلقاً اصل ہے۔

۵۔ اجماع بھی محتاج ہے سند کا (جس طرح پہلے تین صورتیں بیان کی جا چکی ہیں) تو چاہئے کہ وہ بھی اصل نہ ہو؟

والجواب عن الأول انا لاندعی ان لعدم الفرعية دخلا فی مفهوم الأصل بل ان الأصل مقول بالتشکیک وان الأصل الذی یستقل فی معنی الاصله وابتناء الفرع علیہ کالکتاب مثلا اقوی من الاصل الذی یتنی فی ذلک المعنی علی شیء آخر بحيث یكون فرعه فی الحقیقة مبتنیاً علی ذلک الشئ کالقیاس والأضعف غیر داخل فی الأصل المطلق بمعنی الكامل فی الاصله وهذا بین واما الأب فانما یتنی علی ابیه فی الوجود لا فی الابوة والاصالة للولد فلا یكون مما ذکرنا فی شیء وعن الثانی ان السبب القریب هو المؤثر فی فرعه والمفضی الیه والثر البعید انما هو فی الواسطۃ التی هی السبب القریب لا فی فرعه فبالضرورة یكون اولی وأقوی من البعید فی معنی السبب والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فیہ القیاس لیس بمثبت بحکم الفرع فضلا ان یكون قریباً لیکون اولی بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حکم الفرع الی النص أو الاجماع وعن الثالث انا لانسلم لزوم اولیة بعض الاقسام فی کل تقسیم وكيف یتصور ذلک فی تقسیم الماهیات الحقیقیة الی انواعها وفرادها کتقسیم الحيوان الی الانسان وغیره ولو سلم لزوم ذلک فی کل قسمة فلانسلم لزوم الاشارة الی ذلک والتنبيه علیہ غاية ما فی الباب انه یجوزو عن الرابع انه ان ارید بالتقریر القریب بحسب الواقع حتی یكون القیاس هو الذی یقرر الحکم ویشته فی صورة الفرع فلانسلم امتناع التفسیر بدونه وان ارید بالتقریر بحسب علمنا فهو لا یقتضی اسناد الحکم حقیقة الی القیاس لیکون اصلاً له وعن الخامس بعد تسلیم ما ذکرنا الاجماع الما یحتاج الی السند فی تحقیقه لا فی نفس الدلالة علی الحکم فان المستقل به

لا ینفقر الی ملاحظۃ السند والالتفات الیہ بخلاف القیاس فان الاستدلال بہ لا یمکن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد یجاب بان الاجماع یثبت امرا زائدا علی ما یشعہ السند وهو قطعیۃ الحکم بخلاف القیاس فانه لا ینفید زیادة بل ربما یورثہ نقصانا بان یمکن حکم الاصل قطعیا وحکمہ ظنی. (التلویح)

اعتراضات کے جوابات :

پہلے اعتراض کا جواب : ہمارا یہ دعویٰ ہی نہیں کہ عدم فرعیت کو دخل ہے مفہوم اصل میں بلکہ اصل کو کلی مشکک کا درجہ حاصل ہے، بیشک وہ اصل جو معنی اصالت میں مستقل اور فرع کی اس پر بناء ہو جیسے کتاب اللہ مثلا اقویٰ ہے اس اصل سے جس کی بناء غیر پر ہے، اس لحاظ پر وہ فرع ہے حقیقت میں کہ اس کی بناء ہے اصل چیز پر، جیسے قیاس اور اضعف اصل مطلق میں داخل نہیں کیونکہ اصل مطلق اصالت میں کامل ہے یہ واضح بات ہے، لیکن ”اب“ (باپ) کی بناء اپنے باپ پر وجود میں ہے ابوة میں نہیں اور ولد کیلئے ابوة میں بھی اسے اصالت حاصل ہے، جو ہم نے ذکر کیا اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

دوسرے اعتراض کا جواب : سبب قریب فرع میں موثر ہے اور فرع کی طرف پہچانے والا ہے، اور سبب بعید واسطہ ہے سبب قریب کا سبب اور اصالت میں، لیکن ہم جو قیاس کے متعلق بیان کر رہے ہیں وہ تو فرع کے حکم کا ثبوت ہی نہیں چاہتا کہ قریب ہو اور اصالت میں اولیٰ ہو، بلکہ قیاس تو فرع کا حکم نص یا اجماع کی طرف منسوب کرنے میں مظہر ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب : ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بعض اقسام کی اولویت تمام تقسیمات میں لازم ہے، یہ کیسے متصور ہے ماہیات حقیقیہ کی انواع و افراد کی طرف تقسیم میں جیسے حیوان کی نسبت انسان وغیرہ کی طرف ہو تو بعض کی اولویت متصور نہیں، اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے تو ہم اس کی طرف اشارہ لازم نہیں قرار دیتے، اور نہ ہی اس پر متنبہ کرنا ضروری ہے ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضعیف کی طرف علیحدہ ذکر کر کے اشارہ کرنا جائز ہے۔ (یہی وجہ ہے کہ اصولیین میں سے بعض نے اصول تین علیحدہ بیان کر کے اور قیاس کو اصل رابع علیحدہ ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بعض نے اصول اربعہ ذکر کر کے اشارہ نہیں کیا)

چوتھے سوال کا جواب : سوال میں تقریر (ثابت کرنے) کا جو ذکر ہے اس سے مراد کیا لیتے ہو اگر تقریر سے مراد تقریر بحسب الواقع ہو قیاس حکم کو فرع میں ثابت کرے گا تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے بغیر حکم ثابت کرنا اور ایک حال

مصنف فرماتے ہیں: اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الأدلة وايضا هوليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواط على حرمة الوطى في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى "قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض" والعلة هي الاذى. (توضيح)

قیاس کی علت ادلہ ثلاثہ سے مستنبط ہوگی، یعنی حکم کی جو علت کتاب و سنت و اجماع میں ذکر ہوگی اسی میں سے علت کو لے کر قیاس کے ذریعے مقیس پر حکم لگایا جائے گا، تو جو حکم قیاس کے ذریعے (بظاہر) ثابت ہے وہ حکم حقیقت میں ان ادلہ سے ثابت ہے۔ قیاس دراصل مثبت حکم نہیں بلکہ مظهر حکم ہے۔

سے دوسرے حال کی طرف تغیر منع ہے۔ اگر تقریر سے مراد اپنے علم کے مطابق لیتے ہو تو یہ چاہتا ہی نہیں کہ ایک حکم کا اسناد قیاس کی طرف ہو کہ یہ اس کیلئے اصل ہو۔

پانچویں سوال کا جواب: یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ اجماع سند کا محتاج ہے، ہم کہتے ہیں یہ سند کا محتاج اپنے تحقق میں نہ

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله اذا العلة فيه مستنبط من مواردها، یعنی قیاس کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں (۱) مقیس علیہ میں جو علت نص میں یا اجماع میں وارد ہو وہی علت مقیس میں بھی پائی جائے۔

(۲) حکم فرع کی طرف متعدی ہو۔

اور ان دو چیزوں کے ساتھ ایک اور چیز بھی پائی جائے وہ یہ کہ قیاس میں دلیل علیحدہ ہو اگر وہی دلیل ہو جو نص میں ہے تو حکم قیاس سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ دلالت النص سے ثابت ہوگا، یا اجماع سے ثابت ہوگا۔

موارد، جمع ہے مورد کی، یہ اسم مکان ہے یا مصدر میسی، دونوں صورتوں میں مراد وہ علت ہے جو دلیل سے سمجھ آئے جو خاص محل معلل میں وارد ہے، البتہ وہ علت مقیس میں جنس دلیل سے ماخوذ ہوگی نہ کہ عین دلیل سے۔ (السید)

قوله فيكون الحكم الثابت بالقياس بتلك الأدلة: مصنف کیلئے زیادہ بہتر تھا کہ وہ یہ کہتے "فيكون القياس ثابتا بتلك الأدلة" قیاس ثابت ہوگا ان دلیلوں سے، تب ہی مصنف کا یہ قول درست ہوگا "وايضا هوليس بمثبت بل هو مظهر" قیاس مثبت نہیں بلکہ مظهر ہے۔ مصنف کی دونوں عبارتوں میں تعارض ہے ایک جگہ

بیان کیا جو حکم قیاس سے ثابت ہے دوسری جگہ کہا قیاس سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ (السید)

راقم نے ترجمہ میں بریکٹ میں بظاہر کالفظ شامل کیا جس کی وجہ سے تعارض نہیں رہے گا۔

مصنف قیاس کا استنباط اولہ سے مثالوں سے واضح کرتے ہیں :

وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو اس کی مثال، حرمت لواطت ہے۔ جسے قیاس کیا گیا ہے حالت حیض میں وطی کی حرمت پر جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے ”قل هو اذی فاعزلوا النساء فی المحیض“ تم فرماؤ وہ ناپاکی ہے تو عورتوں سے الگ رہو حیض کے دنوں۔ (کنز الایمان) (التوضیح)

واما المستنبط من السنة فكقیاس حرمة قفیز من الجص بقفیزین علی حرمة قفیز من الحنطة بقفیزین الثابتة بقوله علیه الصلوة والسلام ”الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل بدا بید والفضل ربو“ و

کہ حکم پر قیاس دلائل میں، بیشک اجماع سے دلیل پکڑنے والا سند کی طرف توجہ کرنے اور اس کا لحاظ کرنے کا محتاج نہیں۔ بخلاف قیاس کے کہ اس قیاس سے استدلال اصول ثلاثہ اور ان سے حاصل ہونے والی علت کو اعتبار کرنے کے بغیر ممکن نہیں اور کبھی یوں جواب دیا جاتا ہے کہ چیز کو سند نے ثابت کیا پہلے اجماع اس سے زیادہ کو ثابت کرے گا وہ حکم کا قطعی ہونا، بیشک یہ زیادتی کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ بسا اوقات نقصان دیتا ہے کیونکہ اصل کا حکم قطعی ہوتا اور قیاس کا ظنی۔

میر سید شریف فرماتے ہیں : بقوله فكقیاس حرمة اللواط، كاف زائد ہے جیسے ”لیس كمثله شی“ اور یہ بھی جائز ہے کہ بمعنی مثل ہو۔ یعنی ہر قیاس جو مثل ہو قیاس مخصوص کے وہ اس کیلئے ظاہر ہوگا۔ (السید)

قوله والعلة هی الاذی، مہذب میں ذکر ہے کہ ”اذی“ کا معنی بد بو اور مکروہ چیز (یہاں مراد ہے ناپاکی، گندگی)۔

میر سید شریف فرماتے ہیں : ہمارے احناف کے نزدیک علت ربا قدر مع الخبث ہے۔ یعنی جنس ایک ہو اور چیز مکمل یا موزونی ہو، یہ دونوں چیزیں گندم میں بھی پائی گئی ہیں اور چونہ میں اسلئے جس میں یہ دونوں چیزیں پائی جائیں گی اس کی بیج ہاتھ بہا تھ زیادتی سے بھی ناجائز ہے اور نسیم (تاخیرا) زیادتی سے بھی بیج ناجائز ہوگی۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علت جنس اور مطعومات میں طعم اور اثمان میں شمعیۃ ہے اسلئے ان کے نزدیک چونے میں ربا نہیں کیونکہ نہ ہی یہ مطعوم ہے اور نہ ہی یہ شمن ہے، حقیقت میں شمن صرف سونا، چاندی ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک علت ربا جنس اور مطعوم وادخار ہیں یعنی ایک جنس ہو اور طعام بھی ہو اور ذخیرہ بھی بن سکے، ان کے نزدیک خراب ہونے والوں پھلوں میں ربا نہیں۔ (السید)

مصنف کی عبارت سے حرمت مصاہرہ میں حرمت وطی سمجھ آ رہا ہے، بہتر یہ ہے کہ حرمت نکاح ذکر کیا جائے کیونکہ حرمت نکاح مستلزم ہے حرمت وطی کو لیکن حرمت وطی مستلزم نہیں حرمت نکاح کو۔ (السید)

اما المستنبط من الاجماع ماوردوا لتظهيره قياس الوطى الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة بمعنى قياس حرمة وطى أم المزنبة على حرمة وطى أم امته العى وطنها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد فى امهات النساء من غير اشتراط الوطى ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول (توضيح)

مصنف مثال دیتے ہیں اس قیاس کی جو مستنبط ہو سنت سے، چونے کی بیچ ایک بوری کی مثلاً دو بوری سے حرام ہے، اسے قیاس کیا گیا ہے گندم کی بیچ ایک بوری کی دو بوری سے حرام ہونے پر۔ گندم کی بیچ گندم سے زیادتی پر حرام ہونے میں نص موجود ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ ”الحنطة بالحنطة مثلاً يدا بيد والفضل ربوا“

مصنف فرماتے ہیں: وہ قیاس جو اجماع سے مستنبط ہو اس کی مثال یہ ہے، وطى حرام سے حرمة مصاہرہ کے ثبوت کو قیاس کیا گیا ہے، وطى حلال سے حرمت مصاہرہ کے ثبوت پر۔ یعنی مزنیہ سے وطى حرام ہے لیکن اس سے مزنیہ کی ماں (بلکہ اصول و فروع، یعنی ماں، نانی، بیٹی، نواسی، پوتی وغیرہ) حرام ہو جائے گی۔ اسے قیاس کیا گیا لوٹھی سے وطى حلال سے اس کی ماں سے نکاح کے حرام ہونے پر۔ یہ اجماع سے ثابت ہے، نص سے ازواج کی ماؤں سے نکاح کرنے کی حرمت ثابت ہے خواہ زوجہ سے وطى کرے یا نہ کرے اس کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے۔ (التوضیح)

مصنف توضیح میں نتیجہ کیلئے رابطہ قائم کرتے ہیں: کہ حد اضافی ابھی تک (مع قیل وقال کے) ذکر کی جا چکی ہے، اب اس سے آگے حد قبی ذکر کی جارہی ہے۔

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها اليه على وجه التحقيق (التفصيح)

تنبیہ: چھ چیزیں جو نبی کریم ﷺ نے بیان فرمادیں ان میں ربا بالاتفاق ہے۔ گندم، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی، ان کے ماسوا میں اختلاف ہوگا، ان چھ چیزوں کو ہی دیکھ کر ائمہ نے اجتہاد کے ذریعے علت کا انتخاب کیا ہے۔

قولہ وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المتخصص لاحاجة الى اضافة

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ ”علم اصول الفقه“ لقب تینوں الفاظ کا مجموعہ ہے، البتہ اختصار کے طور پر کبھی اصول فقہ کبھی اصول کبھی علم الاصول کہہ لیا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ علم کی اضافت بیان و وضاحت کیلئے ہو اور معنی اضافی کے تو ہم یعنی مغایرت کو مندرج کر رہی ہو۔ (السید)

علم اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے فقہ تک رسائی ہوگی وجہ تحقیق۔

ای العلم بالقضایا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادئ كالعربية والكلام، وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما لتبتي عليها النكت الخلافية. (توضیح)

مصنف وضاحت فرماتے ہیں: قواعد سے مراد قضایا کلیہ ہیں جن کے علم سے فقہ تک انسان پہنچے وہ توصل (رسائی) قریب ہو۔

العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل والقريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة. (التلويح)

علامہ افتازی فرماتے ہیں: قولہ علم اصول الفقہ، جب یہ واضح ہے کہ اصول فقہ ایک خاص علم کا لقب ہے تو علم کی اضافت اس کی طرف ضروری نہیں، مگر یہ کہ زیادتی وضاحت و بیان کیلئے اضافت کرنا صحیح ہے جیسے ”شجرۃ الاراک“ چونکہ اراک (پیلو) کے درخت کو کہا جاتا ہے، شجرہ کی اضافت کی ضرورت نہیں تھی البتہ زیادتی وضاحت کیلئے شجرہ کو مضاف بتایا گیا ہے۔

قولہ العلم بالقواعد الخ: اسماء العلوم کا اطلاق کبھی نفس مسائل وقواعد پر ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”فلان يعلم اصول الفقہ، فلان يعلم الفقہ، هذه القاعدة من المنطق او النحو“۔ اسماء علوم کا کبھی اطلاق تصدیق پر ہوتا ہے جو قواعد سے متعلق ہو وہ ہے ”ادراک ان احکام کا جو اس میں ہیں“ مصنف نے یہاں دوسرے معنی پر اطلاق کیا ہے۔

”العلم بالقواعد“ کا اطلاق اگرچہ ان کے تصور پر بھی صحیح ہے بغیر اس کے کہ ادراک کا تعلق احکام سے ہو لیکن متبادر تصدیق میں ہی اس کا اطلاق ہے جسے ذکر کیا گیا ہے۔

فیود کے فوائد: توصل قریب کہا احتراز ہو گیا توصل بعید سے یعنی مہادی سے جیسے عربیہ اور کلام، علی وجہ تحقیق کہا ہے احتراز ہو گیا علم خلاف وجدل سے وہ اگرچہ مشتمل ہے ایسے قواعد پر جو فقہ تک پہنچاتے ہیں لیکن وجہ تحقیق پر نہیں بلکہ غرض اس سے محکم پر الزام ہوتا ہے، یہ قواعد ”ارشاد و مقدمہ“ میں اور ان کی مثل اور کتب میں بھی مذکور ہیں، تا کہ ان پر اختلافی نکات کی بناء کی جاسکے۔ (التلویح)

قاعدہ حکم کلی ہے جو جمیع جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام پہچانے جائیں۔ جیسے ہمارا قول ”ہر حکم جس پر قیاس دلالت کرے وہ ثابت ہے“

التوصل والقریب: توصل اور قریب باء سببیہ سے سمجھ آئے، اسلئے کہ ظاہر یہی ہے کہ اس کا استعمال سبب قریب کیلئے ہوتا ہے، سبب بعید بغیر واضح قرینہ کے نہیں مراد ہوگا، اور وجہ یہ بھی ہے ”توصل الی الفقہ“ مطلقاً قریب ہی ہے بعید واسطہ کا محتاج ہے۔

ومنها الی الفقہ فیخرج العلم بقواعد العربیة والكلام لأنها من مبادئ اصول الفقہ والتوصل بهما الی الفقہ لیس بقریب اذ يتوصل بقواعد العربیة الی معرفة كيفية دلالة الالفاظ علی مدلولاتها الوضعیة وبواسطة ذلك یقتدر علی استنباط الاحکام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الکلام الی ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الی الفقہ. (التلویح)

الیہ ای الی الفقہ: فقہ تک توصل قریب ہو، اس سے احتراز ہو گیا قواعد عربیہ کے ذریعے اور کلام کے ذریعے علم اس لئے کہ یہ اصول فقہ کے مہادی سے ہیں اور ان دونوں کے ذریعے فقہ تک توصل قریب نہیں کیونکہ قواعد عربیہ کے ذریعے رسائی ہے دلالت الفاظ کی کیفیت ان کے مدلولات وضعیہ کی طرف، پھر اس کے ذریعے اسے قدرت حاصل

ملکہ سے مراد رسوخ فی النفس ہے: وہ جو بیان کیا گیا ہے کہ بیشک علم ملکہ ہے جس کے ذریعے انسان اور اکات جزئیہ پر قادر ہو یہ تصدیق ہے لیکن شرط اس کا رسوخ فی النفس ہے، کیونکہ بعض حضرات نے بیان کیا ہے صرف رسوخ پر ملکہ کا اطلاق صحیح نہیں۔

مہذب میں بیان کیا گیا ہے کہ قاعدہ کا لغوی معنی ہے بنیاد اور اصطلاح میں وہ حکم کلی ہے جس پر احکام جزئیہ کی بناء ہے۔ (السید)

ہوتی ہے کتاب اور سنت سے احکام کے استنباط کی، اور اسی طرح علم کلام کے ذریعے پہلے رسائی ہے کتاب و سنت کی طرف اور ان کے صدق کے وجوب کی طرف پھر رسائی ہوگی احکام فقہ کی طرف، اسلئے قواعد عربیہ کا علم اور علم کلام سے احکام شرعیہ تک پہنچنا بالواسطہ اور بعید ہے۔

والتحقیق فی هذا المقام ان الانسان لم یخلق عبثا ولم یترک سدى بل تعلق بكل من اعماله حکم من قبل الشارع منوط بدلیل یخصه لیستنبط منه عند الحاجة ویقاس علی ذلک الحکم ما یناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئیات فحصلت قضایا موضوعاتها افعال المكلفین ومحمولاتها احکام الشارع علی التفصیل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها. (التلویح)

تحقیق مقام: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: اس مقام میں تحقیق یہ ہے کہ بیشک انسان کو بے فائدہ نہیں پیدا کیا اور بیکاری سے نہیں چھوڑ دیا گیا بلکہ اس کے ساتھ شارع (رب تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ) کی طرف سے اعمال کو متعلق کر دیا گیا ہے ایک حکم سے، جس کی دار و مدار دلیل پر ہے جو اسے خاص کر دے تاکہ وہ بوقت حاجت اس دلیل سے احکام استنباط کر سکے اور اس دلیل پر اس حکم کو قیاس کیا جاسکے جو اس مناسب کے ہو کیونکہ تمام جزئی جزئی مسائل کا احاطہ محض رہے تو اس لئے قواعد کلیہ حاصل ہو گئے ان قواعد و قضایا کے موضوعات افعال مکلفین ہیں اور ان کے محمولات احکام شارع ہیں تفصیل کے مطابق، جو ان دلائل سے علم حاصل ہوتا ہے اسے فقہ کہا جاتا ہے۔

ثم نظروا فی تفاصيل الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة الى الكتاب والسنة والایجام والقیاس والأحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والکراهة والاباحة وتأملوا فی کیفیة الاستدلال بتلك الأدلة علی تلك الأحكام اجمالا من غیر نظر الی تفاصيلهما الا علی طریق ضرب المثال فحصل لهم قضایا کلیة متعلقة بکیفیة الاستدلال بتلك الأدلة علی تلك الأحكام اجمالا و بیان طرفه و شرائطه لیتوصل بكل من تلك القضایا الی استنباط کثیر من تلك الأحكام الجزئیة عن ادلتها التفصیلیة فضبطوها ودونوها و اضافوا الیها من اللواحق والتمتعات و بیان الاختلافات ما ینلیق بها و سمو العلم بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي یتوصل بها الی الفقه و لفظ القواعد مشعر بقید الاجمال و زاد المصنف قید التحقیق احترازا عن علم الخلاف. (التلویح)

ثم نظروا فی تفاسیل الادلة والاحکام الخ: پھر اہل علم نے اولہ اور احکام کی تفاسیل وعموم میں نظر کی تو انہوں نے سب دلیلوں کو کتاب وسنت واجماع وقیاس کی طرف رائج پایا، اور انہوں نے احکام کو وجوب وندب وحرمة وکراہتہ وابطاحہ کی طرف رجوع کرنے والا پایا۔ اور انہوں نے ان دلائل سے احکام حاصل کرنے کے طریقہ میں غور و فکر کیا اجمالی طور پر بغیر ان کی تفاسیل کو دیکھنے کے سوائے مثال بیان کرنے کے طریقہ کے تو ان سے قضایا کلیہ حاصل ہو گئے جو متعلق ہیں احکام کے دلائل کی کیفیت استدلال پر اجمالاً، اور ان کے بیان کے طرق اور شرائط کے ساتھ متعلق ہیں تاکہ ان قضایا کے ذریعے کثیر احکام جزئیہ کو اولہ تفصیلیہ سے استنباط کیا جاسکے۔ تو انہوں نے ان کو منضبط کیا اور تدوین کیا اور ان قضایا کے ساتھ ان کے مناسب لواحق و متمات اور اختلاف کو بیان کیا، تو اس علم کا نام اصول فقہ رکھا۔

قوله يتوصل: کنز اللغات میں ہے توصل کا معنی ”پیوستن ورسیدن“ (ملنا، پہنچنا) ”رسائی“ رسیدن کا ہی حاصل مصدر ہے جس کو راقم نے استعمال کیا ہے۔ (السید)

تنبيه: اتصال سے مراد اتصال عقلی ہے کیونکہ حسی میں دونوں طرفوں کا محسوس ہونا ضروری ہے، اور فقہ محسوس نہیں، جیسا کہ فقہ کی تعریف بیان کی جا چکی ہے۔ (السید)

قوله يتوصل بها اليه: الیہ، کی ضمیر مجرور فقہ کی طرف لوٹ رہی ہے باوجود اس کے کہ ”علم اصول الفقہ“ میں فقہ کا معنی مراد نہیں بلکہ لفظ مراد ہے جیسے زید کی زاء سے لفظ مراد ہے لیکن جب ضمیر اس کی طرف لوٹائی گئی تو اسے استخدام کا درجہ حاصل ہو گیا، یعنی لفظ فقہ کو ذکر کیا تو مراد لفظ لیا ہے، اور جب ضمیر لوٹائی تو معنی مراد لے لیا ہے۔ (السید)

قوله كالعربية: مراد علوم عربیہ ہیں، وہ ہیں علم متن لغت، علم نحو، علم صرف، علم معانی، علم بیان اور علم بدیع۔ (السید)

قوله احتراز عن علم الخلاف والجدل: بیان کیا گیا ہے کہ بیشک علم آداب مجادلہ و مدافعہ یہ ہے کہ انسان استعمال کرے اسے استنباط احکام کے بعد کلام خصم کو مندرج کرنے کیلئے اور اپنی کلام اور اپنے متبعین مجتہدین کے کلام کو ثابت کرنے کیلئے۔

اور فقہ کی طرف توصل (رسائی) وہ علم ہے کہ وہ علم استنباط سے پہلے استعمال کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعے فقہ کو حاصل کیا جائے، حصول فقہ کے بعد دفع اور تقریر کی طرف رسائی ہوگی، مقصد تقریر و دفع کی طرف رسائی کیلئے اس علم کے قواعد کا استعمال نہیں ہوگا۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں: ونعنی بالقضایا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه ای اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا. (توضیح)

قضایا کلیہ جن کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہے، یعنی جب مسائل فقہ تو اصول فقہ کی یہ حد قس بن گئی ”اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے فقہ تک رسائی ہو“ لفظ قواعد خبر دے رہا ہے استدلال اجمالی کی۔ مصنف نے تحقیق کی قید کو زائد کیا ہے تاکہ علم خلاف سے احتراز ہو سکے۔

ولقائل ان يمنع كون قواعد مما يتوصل به الى الفقه تو صلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعتة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اکتروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه. (التلویح)

علم جدل وخلاف معترض کے اعتراض کے بعد واضح ہو جاتا ہے: جب تک کوئی اعتراض کرے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ قواعد فقہ تک پہنچاتے ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ قواعد پہنچاتے ہیں محافظت حکم کی طرف جو مستنبط ہے، یا قواعد اس کی مدافعت کی طرف پہنچاتے ہیں، قواعد کی یہ نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر ہے۔

جدلی یا تو وضع کی حفاظت کرتے ہوئے جواب دے گا یا اس پر اعتراض کے وضع کی عمارت کو منہدم کر دے گا۔ لیکن فقہاء کثیر مسائل فقہ بیان کریں گے اور ان پر نکات مرتب کریں گے یہاں تک کہ یہ وہم ہونے لگے کہ اس حکم کا اختصاص فقہ سے ہے۔ (التلویح)

قوله لتبني عليها النكت الخلافية: النكت جمع ہے نکتہ کی، جیسے نقطۃ، مراد اس سے وجہ مخفی ہے جو دقیق ہونے کی وجہ نکتہ ای نقطۃ کہلاتی ہے، اور خلافیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر اختلاف کی بناء ہو۔ (السید)

کے حکم پر شکل اول سے دلیل پکڑی جائے تو شکل اول کا کبریٰ وہ قضایا کلیہ ہوں گے جیسے کہا جائے ”هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس، وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت“ (یہ قیاس حملی کی مثال ہے)

اور اگر دلیل پکڑی جائے مسائل فقہ پر ملازمات کلیہ سے مع وجود ملزوم کے تو ملازمات کلیہ وہ قضایا ہوں گے، جیسے ہمارا قول ”هذا الحكم ثابت، لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً، لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً“ (التوضیح)

قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبراً ومن حيث افادته الحكم اخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوباً ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسأله فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (التلويح)

مركب تام کے چند نام : علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں ”قوله ونعني بالقضايا الكلية“ مركب تام جو صدق و کذب کا احتمال رکھے اس کا نام قضیہ رکھا جائے اس حیثیت پر کہ حکم پر مشتمل ہے، اور اس کا نام خبر رکھا جائے گا اس حیثیت سے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال پایا گیا ہے، اور اس کا نام اخبار رکھا جائے گا اس حیثیت سے کہ وہ حکم کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کا نام مقدمہ رکھا جائے گا اس لحاظ پر کہ وہ دلیل کی جزء ہے، اور اس کا نام مطلوب رکھا جائے گا اس لحاظ پر کہ اسے دلیل کے ذریعے طلب کیا گیا ہے اور اس کا نام نتیجہ رکھا گیا اس لحاظ سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے، اور اس کا نام مسئلہ رکھا جاتا ہے اس لحاظ پر کہ وہ علم میں واقع ہوتا ہے اور اس کے بارے میں پوچھا جاتا ہے۔ (التلويح)

سب متحد بالذات ہیں اور مختلف بالا اعتبار ہیں اسی وجہ سے ان کے اسماء کے مختلف عبارات سے پیش کیا گیا ہے۔
والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعاً والمحكوم به محمولاً وموضوع المطلوب يسمى

نکتہ کے چند معانی : داغ، زمین پر کریدنے کا نشان، (جمع نکت، نکات) آئینہ یا تلوار کا داغ، کلام کی باریکی، لطیفہ۔ (المنجد) نقط فلان الخیر، آہستہ آہستہ خبر لینا (المنجد) اس معنی کے لحاظ پر، نقطہ، کا معنی بھی کلام خفی ہے۔

(یہ مثال ہے قیاس شرطی استثنائی اتصالی کی اس میں استثناء عین مقدم نتیجہ عین تالی ہے)

مصنف فرماتے ہیں: واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن. (توضیح)

جان لو بیشک یہ ممکن ہے کہ یہ قضیہ کلیہ بعینہا اصول فقہ کے مسائل میں مذکور نہ ہو لیکن اس قضیہ کلیہ میں مندرج

اصغر و محمولہ اکبر و الدلیل يتألف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احدهما على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الأوسط. (التلویح)

قضیہ ودلیل کے اجزاء کے نام: قضیہ حملیہ میں محمول علیہ کا نام موضوع، اور محمول کا نام محمول، اور مطلوب کے موضوع کا نام اصغر، اور محمول کا نام اکبر۔ دلیل یقیناً دو مقدمہ سے مرکب ہوگی وہ مقدمہ جو اصغر پر مشتمل ہوگا اس کا نام صغری، اور جو اکبر پر مشتمل ہو وہ کبری۔ اور دونوں مقدمات میں جو امر متکرر ہوگا اس کا نام اوسط۔ (التلویح)

والاوسط اما محمول فی الصغرى موضوع فی الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلاً اذا قلنا الحج واجب لأنه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول. (التلویح)

اشکال اربعہ: اوسط یا محمول ہوگی صغری اور موضوع ہوگی کبری میں تو وہ شکل اول ہے یا اس کا عکس ہو یعنی اوسط صغری میں موضوع اور کبری میں محمول ہو تو شکل رابع، اگر اوسط دونوں یعنی صغری و کبری میں محمول ہو تو شکل ثانی، اور اگر اوسط دونوں یعنی صغری و کبری میں موضوع ہو تو شکل ثالث۔

ہو جو اصول فقہ میں مذکور ہو، جیسے ہمارا قول ”کَلَمًا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوُجُوبِ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ يَثْبُتُ الْوُجُوبُ فِيهَا“ (جب بھی قیاس دلالت کرے وجوب پر صورت نزاع میں تو وجوب اس میں ثابت ہوگا) یہ ملازمہ خود تو اصول فقہ نہیں لیکن یہ ایک اور ملازمہ میں مندرج ہے، وہ ملازمہ یہ ہے۔ ”کَلَمًا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ كُلِّ حَكْمٍ هَذَا شَأْنُهُ يَثْبُتُ هَذَا الْحَكْمُ وَالْوُجُوبُ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْحَكْمِ“ (جب بھی قیاس دلالت کرے گا ہر اس حکم کے ثبوت پر جس کی یہ شان ہے تو یہ حکم ثابت ہوگا اور وجوب اسی حکم کی جزئیات میں سے ہے) گویا کہ یہ کہا گیا ہے جب بھی قیاس وجوب پر دلالت کرے گا تو وجوب ثابت ہوگا، اور جب بھی قیاس جواز پر دلالت کرے گا تو جواز ثابت ہوگا۔ یعنی دلیل کے دو مقدمہ میں ایک اصول فقہ سے بطریق ضمنا۔ (التوضیح)

مثال: ”الْحَجُّ وَاجِبٌ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالشَّارِعِ، وَكُلُّ مَأْمُورٍ بِالشَّارِعِ فَهُوَ وَاجِبٌ“ الحج مامور الشارع، صغریٰ ہے کیونکہ الحج، اصغر پر مشتمل ہے وکل مامور الشارع فهو واجب، کبریٰ ہے کیونکہ واجب، اکبر پر مشتمل ہے۔ نتیجہ ہے ”الحج واجب“ یہ دلیل مذکور شکل اول ہے۔ وہ قواعد جن کے ذریعے فقہ تک رسائی ہو، وہ قضایا کلیہ جو صغریٰ کیلئے کبریٰ واقع ہوں ان سے استدلال مسائل فقہ پر شکل اول کے ذریعے آسان ہے، جیسے مثال مذکور میں ہے۔

وَضُمَّ الْقَوَاعِدُ الْكُلِّيَّةُ إِلَى الصَّغَرَى السَّهْلَةَ الْحَصُولَ لِيُخْرَجَ الْمَطْلُوبُ الْفَقْهِي مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ هُوَ مَعْنَى التَّوَصُّلِ بِهَا إِلَى الْفَقْهِ لَكِنْ تَحْصِيلُ الْقَاعِدَةِ الْكُلِّيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ وَالْأَحْكَامِ وَبَيَانِ شُرَائِطِهِمَا وَقِيُودِهِمَا الْمَعْتَبَرَةِ فِي كِلَا الْقَاعِدَةِ فَالْمُبَاحِثُ الْمَتَعَلِّقَةُ بِذَلِكَ هِيَ مَطَالِبُ أَصُولِ الْفَقْهِ وَيَنْدَرِجُ كُلُّهَا تَحْتَ الْعِلْمِ بِالْقَاعِدَةِ عَلَى مَا شَرَحَهُ الْمُصَنِّفُ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ. (التلویح)

وَضُمَّ الْقَوَاعِدُ الْكُلِّيَّةُ إِلَى الصَّغَرَى الْخ: قواعد کلیہ کو صغریٰ سے ملانا مطلوب کو آسانی سے حاصل کرنے کا

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ علی مسائل الفقہ، فقہ کا مسئلہ وہ ہے جس میں بندوں کے افعال کو بیان کیا جائے کہ یہ صحیح ہیں یا فاسد، واجب ہیں یا حرام، اس کی دو عبارتوں سے پیش کیا جاسکتا ہے ”هذا لفعل واجب“ یا کہا جائے ”وجوب هذا لفعل ثابت“ (السید)

قولہ بعینہا: جار و مجرور کا تعلق مذکورہ سے ہے، لایکون سے نہیں کیونکہ اس میں حدث اور عمل نہیں، مطلب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نہ ہو یہ قضیہ کلیہ مذکور بذاتھا اصول فقہ کے مسائل میں۔ (السید)

مقصد یہ ہوتا ہے کہ مطلوب فقہی قوت سے فصل کی طرف نکل آئے، یہی مطلب ہے ”الوصول بها الى الفقه“ کا۔
لیکن قاعدہ کلیہ کا حصول موقوف ہے احوال ادلہ و احکام پر اور ان کے بیان شرائط و قیود پر جو معتبر ہیں قاعدہ کلیہ میں، تو وہ
بحثیں جو اس سے متعلق ہیں وہ اصول فقہ کے مطالب ہیں۔ وہ مندرج ہیں وہ تمام علم بالقاعدہ کے، مصنف نے
جو وضاحت کر دی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں۔ (التلویح)

(مصنف کی وضاحت کو راقم میر سید شریف کی بحث کے بعد ان شاء اللہ ذکر کرے گا)

قوله وان يكون القياس قد أدى اليه رأى المجتهدين يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد
الآراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد
واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه. (التلویح)

قوله لكن تكون مندرجة في قضية كلية : ایک قضیہ کا اندراج دوسرے قضیہ میں چند وجوہ سے ہے۔

- ۱۔ کبھی ہوگا باعتبار موضوع کے کہ پہلے کا موضوع ثانیہ کے موضوع کے افراد سے بعض ہو۔ اس میں ضروری
ہے کہ ثانیہ کلیہ ہو اور محمول دونوں میں ایک ہو، جیسے کل انسان جسم و کل حیوان جسم، (یہ شکل ثانی ہے،
دونوں قضیے موجب ہیں اگر بظاہر شرط امتاج نہیں پائی گئی لیکن خصوصیت مادہ کی وجہ سے نتیجہ صحیح ہے)۔
- ۲۔ کبھی اندراج ہوگا باعتبار محمول کے، یعنی پہلے کا محمول ثانیہ کے محمول کے افراد کا بعض ہو اس صورت میں
ضروری ہے کہ موضوع دونوں میں ایک ہو اور حکم ایجابی ہو جیسے ”کل انسان جسم و کل حیوان“ (یہ
شکل ثالث ہے)

- ۳۔ اگر حکم سلبی ہو تو ضروری ہے کہ محمول پہلے کا ثانی کے محمول کے افراد کا بعض ہو جیسے ”لاشی من العرض
بجسم ولاشی من العرض بجوهر“ (اس میں بھی فرض صورت ہے ورنہ شکل ثالث میں ایجاب مغری ضروری
ہے)

- ۴۔ کبھی اندراج ہوگا باعتبار قیود کے جیسے ”زید قائم فی نصف النهار و زید قائم فی جميع النهار“۔

- ۵۔ اور متلازمین جن کا مصنف نے ذکر کیا ہے وہ باعتبار تالی کی قید کے مقدم میں ہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله اذا كان مشتملا على الشرائط الخ، کتاب و سنت کا حکم شرعی کا فائدہ دینے
میں ان کیلئے شرط یہ ہے کہ معنی کا فائدہ دیں، متشابہات احکام پر دلالت نہیں کرتیں کیونکہ ان کا معنی معلوم نہیں۔

مصنف نے فرمایا: ثم اعلم ان كل دليل من الأدلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تدكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح. (توضیح)

پھر جان لے کہ بیشک اولہء شرعیہ میں سے ہر دلیل سے حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ وہ مشتمل ہو ان شرائط پر جن کا ذکر اپنی جگہ موجود ہے اور دلیل منسوخ نہ ہو اور معارض مساوی نہ ہو یا راجح نہ ہو۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: ويكون القياس قد أدى اليه رأي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت

علامة لتفاضلي فرماتے ہیں: قوله وان يكون القياس قد أدى اليه رأي المجتهدين.

قیاس کیلئے شرط یہ ہے کہ اس تک مجتہدین کے رائے پہنچائے، مصنف نے یہ شرط ذکر کی تاکہ اجماع کی مخالفت نہ لازم آئے، لیکن یہ شرط اس وقت ہے کہ کسی مسئلہ میں پہلے اجتہاد نہیں کیا گیا، یا کسی ایک مجتہد نے اس میں پہلے اجتہاد کر لیا

خاص کیلئے شرط یہ ہے کہ حقیقت سے قرینہ صارفہ نہ پایا جائے، اور عام مخصوص البعض کے قطعی ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ تخص تراخی کیلئے متاخر ہو، اگر تراخی نہ پائی جائے تو وہ ظنی ہوگا۔

خبر واحد کی شرط یہ ہے کہ راوی معروف بالروایۃ ہو اور معروف بالا اجتہاد نہ ہو کہ اس کی خبر جمیع قیاسات کے مخالف نہ ہو، اگر جمیع قیاسات کے مخالف ہو تو قبول نہیں ہوگی، ہاں البتہ اگر بعض قیاسات کے موافق ہو اور بعض قیاسات کے مخالف ہو تو وہ قبول ہوگی۔

شرط اجتہاد یہ ہے: کہ اہلیت پائی جائے کہ جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے مجتہد ہونے کے بعد اس میں فسق و بدعت نہ پائے جائیں، اور اجماع کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ کل کا اتفاق ہو۔

اجماع کے مخالف جو معتبر نہیں: غیر مجتہد یا فاسق مجتہد یا مبتدع مجتہد کی مخالفت سے اجماع باطل نہیں ہوتا، جیسا کہ حسامی میں ہے، اجماع میں علماء کی قلت و کثرت کا کوئی اعتبار نہیں، مقصود تو مجتہدین علماء عصر کا اجماع ہے تعداد کا اعتبار نہیں جتنی تعداد ہو وہی معتبر ہے، اور موت تک اس پر ثابت رہنا بھی شرط نہیں، اہل احواء کی نسبت جب خواہشات کی طرف ہو تو ان کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں، تحقیق یہ ہے کہ فاسق اہل اجماع سے ہی نہیں اس کے قول کا کوئی

على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية هي احدى مقدماتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه. (توضيح)

یعنی قیاس وہ معتبر ہوگا جو مجتہد کی رائے سے حاصل ہو، اور باقی شرائط مذکورہ بھی پائی جائیں، اگر قیاس اجماع مجتہدین کے مخالف ہو تو وہ باطل ہوگا۔

تو اس اجتہاد کے خلاف اجماع ہونے کے باوجود جواز میں کوئی خفاء نہیں، اگر اجماع پہلے ہو تو اس کے خلاف اجتہاد کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ (التلویح)

قوله اذا اشتملت على هذه القيود: قيود پر مشتمل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس طرح کہا جائے ہر حکم جو ثبوت قیاس پر دلالت کرے وہ مشتمل ہو تمام شرائط پر کہ اس کے معارض مساوی نہ پایا جائے نہ ہی اس کے معارض کوئی رائج دلیل پائی جائے اور نہ ہی اجماع کے مخالف ہو تو وہ ثابت ہوگا۔

اعتبار نہیں، اس کا قول موافق ہو یا مخالف۔

قیاس کیلئے شرط: حکم اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو کسی اور نص سے جیسے حضرت خزیمہ کے اکیلے کی گواہی دو کے برابر، اور اصل معدول بھی نہ ہو قیاس سے جیسے نماز میں قہقہہ سے طہارت لازم آنا، اور یہ کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے فرع میں اس کی نظیر ہو اور اس میں نص نہ ہو، اور یہ کہ حکم اصل تعلیل کے بعد اپنے ماقبل حال پر رہے۔ (زیادہ تفصیل راقم کے خلاصہ حسامی باب القیاس میں دیکھئے)۔ (السید)

قوله ولا يكون الدليل منسوخا: دلیل منسوخ نہ ہو، کتاب اللہ کی منسوخ آیات یا منسوخ احادیث کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا، البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ نسخ کا تعلق نبی کریم ﷺ کی ظاہری حیات سے تھا آپ کے وصال کے بعد نسخ کا حکم ختم ہو چکا ہے، کتاب نسخ ہے کتاب اور سنت کی اور سنت نسخ ہے کتاب اور سنت کی، اجماع نسخ نہیں نہ اجماع کا اور نہ ہی قیاس کا، اور قیاس بھی اجماع کا نسخ نہیں، اور قیاس نسخ نہیں قیاس کا۔ (السید بالاختصار)

قوله ولا يكون له معارض مساو اور اجماع: جب دو دلیلوں میں تعارض ہو اور وہ دونوں مساوی ہوں تو ان میں سے کسی کو دوسرے کیلئے نسخ نہیں بنا سکتے، بلکہ ان میں تطبیق دینے کی کوشش کی جائے، تاکہ تعارض ختم کیا جاسکے، اسی طرح مرجوح دلیل رائج کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ (السید بالاختصار)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأى المجتهد، درست یہ ہے کہ یوں کہا

تو قضیہ مذکورہ برابر ہے ہم اسے کبریٰ بنائیں یا ملازمہ وہ کلیہ سچا آئے گا جب ان قیود پر مشتمل ہو تو وہ بحشیں جو ان قیود سے متعلق ہوں گی ان کا علم اس قضیہ کا علم قضیہ کا علم ہوگا۔ جو مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہوگا۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل اليه الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها لم تذكر مباحث التقليد

قوله فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود الخ: یہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ علم بالقواعد جو ان شرائط سے متعلق ہوں جو اصول فقہ میں معتبر ہیں، تو یہ قواعد قضایا نہیں ہوں گے۔ یہ مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک مقدمہ ہوگا، بایں طور پر کہ وہ شکل اول کا کبریٰ ہوگا جب اس پر دلیل پکڑی جائے گی، تو جب ان قضایا سے قواعد کا باطل ہونا لازم آئے گا تو وہ اصول سے خارج ہوں گے۔

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ علم ان قیود کے ذریعے قضیہ کلیہ ہے اس لئے کہ قضیہ ان شرائط سے مقید ہے جو اصول میں معتبر ہیں۔

قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ولا يبعد ان يقال، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے کوئی اس طرف نہیں گیا کہ تقلید بھی

جائے ”ویكون القياس غير مخالف للاجماع“ قیاس اجماع کے مخالف نہ ہو۔ کیونکہ مصنف کی عبارت سے تو یہ لازم آرہا ہے کہ قیاس ایک اور قیاس سے مشروط ہے اور اس کا حکم اس کے موافق ہو، اس سے تو تسلسل لازم آئے گا جو درست نہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله الظاهر ان هذا يختص المجتهد، اس سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”التوصل الى الفقه“ مجتہد کے ساتھ خاص ہے، لیکن قواعد کے ذریعے فقہ تک تو وصل کا علم مجتہد کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ وہ تو ہمارے زمانے کے اصولیین کو بھی حاصل ہے۔ (السید)

والاستفتاء ولا یبعد ان یقال انه یعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة الما یتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدلیل عنده قول المجتهد فالمقلد یقول هذا الحكم واقع عندی لانه ادى الیه رأى أبی حنیفة رحمه الله وکل ما ادى الیه رایہ فهو واقع عندی فالقضية الثانية من اصول الفقه ایضا فلهذا ذکر بعض العلماء فی کتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى یتوصل بها الى مسائل الفقه ولا یقال الى الفقه لأن الفقه هو العلم بالاحکام من الأدلة. (توضیح)

ہم نے تعریف میں جو یہ ذکر کیا ہے کہ اصول فقہ وہ علم ہے قواعد کا جن کے ذریعے وہ فقہ تک علی وجہ تحقیق پہنچے۔

اصول فقہ میں داخل ہے، جو حضرات اپنی کتب میں تقلید کی انجاث کے درپے ہوئے ہیں انہوں نے تصریح کی ہے کہ تقلید کی بحث اس لئے کی جارہی ہے کہ یہ اجتہاد کے مقابل ہے، اس وجہ سے نہیں کہ یہ اصول فقہ سے ہے۔

تنبیہ: مناسب یہ ہے کہ ”التوصل علی وجه التحقيق“ مراد ہو کیونکہ ”التوصل علی وجه الالتزام“ جدلی کو بھی حاصل ہے، اور مناسب یہ ہے کہ مجتہد سے مراد بھی عام ہو کہ اس میں تمام شرائط اجتہاد نہ ہوں تو پھر بھی اسے فقہ کی طرف توصل حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ اجتہاد کی بعض شرط نہ پائے جانے کے فقہ تک رسائی ہو جاتی ہے، البتہ کامل معتبر وہی اجتہاد ہے جس میں اس کی تمام شرائط پائی جائیں۔ (السید)

قوله فان المبحوث عنه الخ: یہ دلیل ہے اس پر کہ توصل الی الفقه مجتہد کے ساتھ خاص ہے۔ میرسید فرماتے ہیں مصنف کی عبارت میں اظناب، بطور ایجاز اس طرح عبارت پیش کی جاسکتی ہے ”فان الفقه علم بالاحکام من الادلة الاربعة وهو مخصوص بالمجتهد فكذا التوصل الیه“ (بیشک فقہ اولہ اربعہ کے ذریعے احکام کا علم ہے وہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح توصل الی الفقه بھی مجتہد کے ساتھ خاص ہے)

اعتراض: مصنف کو تو ضیح میں عبارت ”فان المبحوث عنه“ سے لیکر ”فان التوصل الی الفقه“ کا مطلوب میں کوئی دخل نہیں تو اس کے ذکر کا کیا فائدہ ہے؟

جواب: مصنف نے اسلئے یہ وضاحت سے بیان کیا کہ مطلقاً ”التوصل بالقواعد الی الفقه“ کے ساتھ کوئی قید نہیں لیکن یہاں مراد یہ ہے کہ یہ کہا جائے ”انه یتوصل بها خصوص المجتهد“ چونکہ اسی تخصیص کے اعتبار سے، علم اصول کی تعریف صادق آئے گی۔ (السید)

یتوصل میں ضمیر مرفوع مستتر کا مرجع کیا ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ اس کا مرجع مجتہد ہے، یعنی مجتہد کے ساتھ خاص ہے کہ وہ دلائل کے ذریعے فقہ کی طرف رسائی حاصل کرتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس علم میں جن قواعد سے بحث کی جاتی ہے ان کے ذریعے مجتہد فقہ تک پہنچتا ہے، اس لئے کہ دلائل کے ذریعے فقہ تک رسائی حاصل کرنے والا صرف مجتہد ہے، بیشک فقہ احکام کا علم ہے جو اولہ سے حاصل ہوں، مقلد ان دلائل سے علم حاصل نہیں کرتا بلکہ وہ تو مجتہد کی تقلید کو عام ہے۔ اسی وجہ سے ہماری کتب میں تقلید اور استفتاء کی اباحت کا ذکر نہیں کیا گیا۔

ولایبعد ان یقال الخ ، بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ بیشک یہ مجتہد اور مقلد کو عام ہے، اولہ اربعہ کے ذریعے مجتہد کی رسائی ہے نہ کہ مقلد کی، لیکن مقلد کے نزدیک مجتہد کا قول دلیل ہے۔ تو مقلد کہتا ہے ”یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے اس لئے کہ اس تک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے پہنچی ہے اور ہر وہ جس تک امام رحمہ اللہ کی رائے پہنچی وہ میرے نزدیک واقع ہے“

دوسرا قضیہ ”کل ما ادی الیہ رای ابی حنیفہ فہو واقع عندی“ بھی اصول فقہ سے ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے کتب اصول میں تقلید و استفتاء کی اباحت کو ذکر کیا ہے، ”فعلی ہذا“ یعنی ابھی جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ تقلید و استفتاء کی اباحت کو بعض علماء اصول نے اپنی کتب میں شامل کیا، تو ان کو تعریف یوں مشتمل ہوگی جب ”مسائل“ کا لفظ زیادہ کیا جائے۔ یوں کہا جائے ”علم اصول الفقہ ہو العلم التی یتوصل بہا الی مسائل الفقہ“ یعنی

قوله ولا یقال الی الفقہ لأن المقلد یتوصل بقواعده الی مسائل الفقہ لا الی الفقہ الذی ہو العلم بالأحكام عن ادلتها الأربعة لأن علمه بها ليس عن ادلتها الأربعة. (التلویح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ولا یقال الی الفقہ، جب تقلید کو اصول فقہ میں شامل کیا جائے تو اصول فقہ کی تعریف میں ”الی الفقہ“ نہیں کہا جائے گا بلکہ ”الی مسائل الفقہ“ کہا جائے گا، کیونکہ مقلد قواعد کے ذریعے مسائل فقہ تک پہنچتا ہے نہ کہ فقہ تک، کیونکہ فقہ وہ علم ہے کہ اولہ اربعہ سے احکام کا علم حاصل ہو، مقلد کو علم اولہ اربعہ سے حاصل

قوله فان المتوصل الی الفقہ ليس الا المجتهد : مصنف کی اس عبارت کی گرفت کرتے ہوئے میر سید شریف کہتے ہیں یہ مصادرة علی المطلوب ہے اس لئے کہ دلیل عین دعویٰ ہے۔

قوله فالادلة الأربعة انما یتوصل بہا المجتهد الخ : زیادہ ظاہر یہ ہے کہ یہ کہا جاتا ”فالقواعد المتعلقة بالادلة الأربعة الخ“ اسلئے کہ کلام التوصل بالقواعد میں ہے نہ کہ ”التوصل بما يتعلق بالقواعد“ میں ہے،

مسائل الفقہ کہا جائے صرف الفقہ نہ کہا جائے، کیونکہ فقہ تو ادلہ سے احکام حاصل کرنا ہے، جو فعل مجتہد ہے، فعل مقلد نہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: قولنا علی وجه التحقيق لا ینافی هذا المعنی فان تحقیق المقلد ان یقلد مجتهدا یعتقد ذلك المقلد حققة رأی ذلك المجتهد هذا الذی ذکرنا انما هو بالنظر الی الدلیل واما بالنظر الی المدلول فان القضية المذكورة انما یمکن اثباتها کلیة اذا عرف انواع الحکم وان ای نوع من الاحکام یشیت بأی نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحکم ککون

نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کے اجتہاد کی پیروی سے حاصل ہوتا ہے۔ (التوضیح)

لیکن جب ”التوصل بالادلة الاربعة“ مستلزم ہے ”التوصل بالقواعد المتعلقة بها“ کو اور اسی طرح بالعکس میں بھی استلزام ہے، تو مصنف نے ایک پرہی اکتفاء کر لیا ہے۔ (السید)

قوله وکل ما ادی الیه الخ: (اعتراض) مقلد کا یہ کہنا کہ یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے ”لأنه ادی الیه رأی ابی حنیفة“ یہ کہنا کس طرح صحیح ہے اس کی طرف تو صاحبین کی رائے پہنچاتی ہے نہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہے؟

جواب: صاحبین کے قول پر عمل حقیقت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ہی مبنی ہے، لیکن صاحبین کی ظاہر روایت ہے، معترض کے قول کو ہی اگر تسلیم کیا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اسی لئے مصنف نے ”لأنه ادی الیه رأی ابی حنیفة“ ذکر کیا ہے۔ (السید)

قوله فالقضية من اصول الفقه ايضا: مصنف کا قول قضیہ ثانیہ بھی اصول فقہ سے ہے، یہ اس وقت صادق آئے گا جب توصل اور فقہ میں تعلیم پائی جائے۔

قوله فهذا ذکر بعض العلماء الخ: هذا کا اشارہ یا تعلیم کے درجہ میں ہے جو محسوس کے درجہ میں ہے، یا اشارہ ”القضية الثانية“ کی طرف ہے جو مذکور ہے صراحتہ۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله وقولنا علی وجه التحقيق الخ، بظاہر یہ وہم تھا کہ جب اصول فقہ کی تعریف میں ”علی وجه التحقيق“ تقلید کے مقابل ہے، تو تقلید اسی سے خارج ہو گئی تو بعض حضرات کا تقلید کو اصول فقہ میں داخل کرنا کیسے صحیح ہے تو اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ”علی وجه التحقيق“ الزام وجدل کے مقابل ہے، تقلید

هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن البتة بالقياس، ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التي تعرض على الأهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها. (توضيح)

یعنی تنقیح میں جو ”علی وجہ التحقیق“ اصول فقہ کی تعریف میں ذکر کیا ہے یہ اس معنی کے منافی نہیں کیونکہ مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے اور مقلد یہ عقیدہ رکھے کہ مجتہد کی یہ رائے صحیح ہے۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل، یہ جو ہم نے ذکر کیا ہے دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے کہا ہے۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: واما بالنظر الى المدلول النخ، لیکن مدلول کو دیکھتے ہوئے بیشک قضیہ مذکورہ کو کلیہ ثابت کرنا ممکن ہے جب حکم کی انواع معلوم ہوں کہ احکام کی کون سی نوع اولہ کی کس نوع سے ثابت ہے جس کی خصوصیت سے

کے مقابل نہیں۔ تقلید کو اصول فقہ میں شامل کرنے سے کوئی منافات لازم نہیں آتی۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جو ہم نے شرائط اولہ، قیود معتبرہ کلیہ (قضیہ کلیہ) میں ذکر کی ہیں وہ قضیہ کلیہ جو دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہے اور ان کی بحثوں کا علم اس کلیہ کا علم ہے تو دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے واضح ہوا کہ یہ اصول فقہ کی بحثیں ہیں۔

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله واما بالنظر الى المدلول النخ، مدلول سے مراد حکم ہے یعنی قضیہ کلیہ جو مذکور ہے اس میں شرائط اور قیود مدلول کی طرف نظر کرنے سے ہے نفس حکم یا محکوم بہ یا محکوم علیہ کی خصوصیات کی وجہ سے۔ (السید)

قوله بخصوصية ناشئة من الحكم: بیان کیا گیا ہے جس طرح خصوصیت حکم کا دخل ہے اس اختصاص میں اسی طرح خصوصیت دلیل کو بھی دخل ہے۔ (السید)

قوله فان هذا الحكم لا يمكن البتة بالقياس، فخر الاسلام نے قیاس کے رکن میں ذکر کیا ہے کہ علت اور علت کی صفت، شرط اور شرط کی صفت، حکم اور حکم کی صفت کو شرع سے ثابت کیا جائے گا رائے سے نہیں۔ یعنی علت

حکم ثابت ہوا ہے، وہ چیز اس حکم کی علت ہوگی، بیشک یہ حکم قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: ثم المباحث بالمحكوم به، پھر وہ بحثیں جو محکوم بہ یعنی فعل مکلف سے متعلق ہیں جیسے اس فعل کی عبادت، ہونا یا عقوبت ہونا اور اس کی مثل جو بھی مندرج ہیں اس قضیہ کی کلیت میں بیشک احکام افعال مکلفین کے اختلاف سے مختلف ہوتے ہیں، بیشک عقوبات کا ایجاب قیاس سے ممکن نہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه الخ، پھر وہ بحثیں جو محکوم علیہ یعنی مکلف سے متعلق ہیں، اور معرفۃ الہیت کہ یہ اس کا اہل ہے یا نہیں، اور معرفت عوارض خواہ وہ عوارض مساویہ ہوں یا کسمیہ یہ سب بھی اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں، احکام کا اختلاف محکوم علیہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا اور عوارض کے وجود و عدم کی وجہ سے ہوگا۔ (التوضیح)

اولہ ثلاثہ میں سے کسی ایک سے حاصل ہوگی البتہ اس علت سے حکم شرع کے مطابق قیاس سے حاصل ہوگا۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله وهو فعل المكلف الخ، فعل مکلف کا نام محکوم بہ ہے، اسلئے کہ حکم بمعنی امر ہے اور مکلفین کے افعال کا انہیں امر کیا گیا ہے یعنی وہ افعال مامور بھا میں بحیثیت فعل یا ترک کے وہ امر ایجاب ہوا

عذب یا اباحت ہو۔ (السید)

قوله ككونها عبادة: یہ تمثیل ہے مباحث کی، مباحث سے مراد احوال جن سے بحثیں کی جائیں اس میں حذف مضاف ہے ”کمباحث کونها عبادة“ (السید)

قوله ونحو ذلك: جیسے ہونا ان کا مؤید جس میں عبادت ہو، یا عبادت ہو جس میں مؤید ہو، اور ہونا ان کا حق قائم بذاتہا، یا ان کا حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان دائر ہوں۔ (السید)

قوله مما يندرج: یعنی قید کا اندراج مقید میں اور شرط کا مشروط میں، جب قضیہ کلیہ مذکورہ میں بعض ان قیود کا لحاظ کیا جائے تو اس کا کلیہ ہونا سچا ہوگا، اور جب ان کا لحاظ نہ کیا جائے تو کلیہ ہونا سچا نہیں ہوگا اور حکم بعض صورتوں میں معدوم ہوگا۔ (السید)

فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين، احکام سے مراد یہاں وہ ہیں جو اس کلیہ کے احاد و افراد ہیں، جیسے ہمارا قول ”کل حکم یدل علی ثبوتہ الكتاب فهو ثابت“ یا ”کل حکم یدل علی ثبوتہ الخبر المشهور فهو ثابت“ یا ”کل حکم یدل علی ثبوتہ الاجماع فهو ثابت“ پھر صدق و کذب بھی مختلف احوال کے لحاظ پر ہوگا، مثلاً اسی قول کو مقید کیا جائے عقوبت سے، یوں کہا جائے ”کل حکم هو من العقوبات

فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا هذا الحكم ثابت لأنه حكم

يدل على ثبوته الاجماع فهو ثابت "تو سچا ہے اور اگر یہ کہا جائے "کل حکم هو من العقوبات يدل على ثبوته القياس فهو ثابت" تو یہ جھوٹا ہے۔ جب اسے ہی حو من العبادات سے مقید کر دیں تو یہی سچا ہوگا، تو واضح ہو گیا کہ یہ افعال کے اختلاف سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ (السید)

قوله فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس، عقوبات سے مراد حدود و قصاص ہیں، یہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، دلیل ظنی سے یہ نہیں ثابت ہو سکتے کیونکہ دلیل ظنی میں شبہ پایا جاتا ہے اسی طرح عورتوں کی گواہی سے بھی یہ ثابت نہیں ہو سکتے، اسلئے کہ ان میں شبہ بدلیت پایا جاتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ "فان لم يكن فاحشاً ولا متفريفاً" فرجل وامرأتان" (السید)

تسمیہ: کفارات وجوب کے لحاظ سے عقوبت ہیں، اور اداء کے لحاظ سے عبادت ہیں۔ یہاں تک کہ یہ بھی شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں، جس طرح ایک شخص اکیلے ہی رمضان کا چاند دیکھے اور قاضی اس کی شہادت کو رد کر دے تو اس نے عدا جماع کر کے روزہ افطار کر دیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں کیونکہ یہ بھی "فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس" کے تحت داخل ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ عقوبات قیاس سے ثابت نہیں حالانکہ کفارہ من وجہ عقوبہ ہے تم اسے قیاس کے ذریعے ثابت کرتے ہو، کیونکہ روزہ میں عدا جماع کرنے سے کفارہ تو حدیث سے ثابت ہے جیسا کہ ایک اعرابی نے نبی کریم ﷺ کی خدمت حاضر ہو کر کہا "هلكت واهلكت" میں ہلاک ہو گیا، میں نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیا۔ تو آپ کے پوچھنے پر کہ تم نے کیا کیا تو اس اعرابی نے بتایا کہ میں نے جماع کر لیا تو آپ نے اس پر کفارہ مقرر فرمایا۔ حدیث سے واضح ہوا کہ عدا روزہ کے حال میں جماع کرنے پر کفارہ لازم ہے لیکن کھانے اور پینے سے عدا روزہ توڑنے پر کفارہ قیاس سے کس طرح ثابت کرتے ہو؟

جواب: ہم قیاس سے یہ ثابت نہیں کرتے بلکہ ایک اور روایت سے ثابت کرتے ہیں، جس میں کفارہ مطلقاً افطار پر مقرر فرمایا، آپ کا ارشاد ہے "من افطر في رمضان فعليه ما على المظاہر" جس نے رمضان میں روزہ افطار کیا تو اس پر وہی کفارہ لازم آئے گا جو ظہار کرنے والے پر لازم آتا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله المفعال المكلفين، مراد اس سے احوال مکلفین ہیں یعنی الہیت کا ثبوت یا عدم، اور عوارض کا ثابت ہونا خواہ سادی ہوں یا کسی جو قضیہ کے کلیہ ہونے کی قیود و شرائط ہیں۔ (السید)

هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الأخيرة من مسائل اصول الفقه. (توضیح)

مصنف فرماتے ہیں: فیکون ترکیب الدلیل علی اثبات مسائل الفقه بالشکل الاول هكذا، مسائل فقه کو ثابت کرنے کیلئے دلیل شکل اول پر اس طرح مرکب ہوگی۔

قوله لا اختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه: یہاں تین احتمال ہیں، دوسرا نہیں ہو سکتے اور ایک معتبر ہے۔ ۱۔ اختلاف محکوم علیہ یعنی مکلف کی وجہ سے احکام میں اختلاف ہوگا، اگر اس سے مراد یہ ہو کہ دلائل شرعیہ کی دلالت میں افراد انسان کا اختلاف ہو کہ انسان کی اس نوع میں حکم اس طرح ہو تو بعض ادلہ سے ثابت ہوگا سوائے بعض ادلہ کے یعنی بعض سے ثابت نہیں ہوگا، اور دوسری نوع انسان میں دوسری بعض دلیلوں سے حکم ثابت ہوگا پہلی دلیلوں سے نہیں، اور ایک نوع انسان میں کل دلیلوں سے حکم ثابت ہوگا، تو یہ اختلاف محکوم علیہ ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ مصنف نے محکوم علیہ کی بحث میں اس کی ابتداء سے آخر تک کوئی ذکر نہیں کیا۔

۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ مراد اختلاف سے اختلاف وجوب اور عدم وجوب، اور حرمت و اباحت اور صحت و فساد و بطلان ہو ادلہ کی دلالت نہ ہو تو یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ استنباط ادلہ میں مندرج نہیں ہوگا حالانکہ مطلوب یہی ہے۔

۳۔ تیسرا احتمال ہی معتبر ہے ”وہ یہ ہے کہ قیود و شرائط بحیثیت محکوم علیہ کے مختلف ہونے سے احکام مختلف ہوتے ہیں، قیود و شرائط کے منتفی ہونے سے قضیہ منتفی ہوگا“ جب ہم کہیں ”کل حکم کذا فی عمل کذا فی حق انسان کذا دل علیہ القیاس أو العام المخصوص البعض أو الاجماع السکوئی الی غیر ذلک فهو ثابت“ ہر اسی طرح کا حکم اس طرح کے عمل اس طرح کے انسان میں اس پر قیاس یا عام مخصوص البعض یا اجماع سکونی وغیرہ دلالت کر رہا ہے تو وہ ثابت ہے۔

تو ہمارا قول ”فی حق انسان کذا“ قضیہ کی کلیت میں مندرج ہے، جب حکم مذکور عمل مذکور میں کسی اور انسان کے حق میں اس طرح کے دلائل سے ثابت نہیں ہوگا تو اختلاف حکم ہوگا اختلاف محکوم علیہ سے۔

”یہ حکم ثابت ہے“ اس لئے کہ یہ حکم جس کی یہ شان ہے، متعلق ہے فعل سے جس کی یہ شان ہے، اور یہ فعل صادر ہے مکلف سے جس کی یہ شان ہے، اور وہ عوارض نہیں پائے گئے جو اس حکم کے ثبوت سے مانع ہیں، اور اس حکم کے ثبوت پر قیاس دلالت کر رہا ہے جس کی یہ شان ہے، یہ صغریٰ ہے، پھر کبریٰ اس کا یہ ہے۔ اور ہر حکم جو صفات مذکورہ سے متصف ہو دلالت کرتا ہے اس کے ثبوت پر قیاس موصوف تو وہ ثابت ہے۔

یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل سے ہے۔

وبطریق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الأصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عند الأدلة الشرعية والأحكام الكلية من حيث ان الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث التي ترجع الى ان الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الاحكام. (توضیح)

ایک اور وجہ معتبر یہ ہے: اختلاف احکام اختلاف انواع انسان سے یوں ہوں کہ عبادات واجب ہیں عقلاء اور واجب نہیں مجنونوں پر، اور وارث کا مورث نہ قتل کرنا وارث سے محرومیت کا سبب ہے بالغ کے حق میں لیکن بچے نابالغ کے حق میں نہیں۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فهذه القضية الاخيرة، اس سے یہ بتایا گیا کہ صغریٰ اصول فقہ کے مسائل نہیں کیونکہ وہ علم بالتواعد ہے، اصول فقہ کے مسائل کیلئے ضروری ہے کہ وہ قضایا کلیہ ہوں، قاعدہ کا اطلاق قضیہ فقہیہ اور جزئیہ پر نہیں۔ (السید)

صغریٰ ہے ”هذا الحكم ثابت“ یہ قضیہ فقہیہ ہے اصول فقہ کے مسائل سے اس لئے نہیں کہ اسے قاعدہ کلیہ، قضیہ کلیہ نہیں کہا جاسکتا۔

مصنف فرماتے ہیں: وبطریق الملازمة هكذا، یعنی مسائل فقہ کے اثبات کی مثال بطریق ملازمہ (بطور قیاس استثنائی شرطی اتصالی کی مثال) اس طرح ہے۔

مقدم: کَلَمَا وجد قیاس موصوف بهذه الصفات دال علی حکم موصوف بهذه الصفات یثبت ذلک الحکم، (جب بھی قیاس پایا گیا جو ان صفات سے متصف ہے جو اس حکم پر دلالت کرتا ہے جو ان صفات سے متصف ہے تو یہ حکم ثابت ہوگا)۔

تالی استثناء عن مقدم: لکنہ وجد قیاس موصوف بهذه الصفات دال علی حکم موصوف بهذه الصفات۔

نتیجہ عن مقدم: کَلَمَا وجد قیاس موصوف بهذه الصفات دال علی حکم موصوف بهذه الصفات یثبت ذلک الحکم۔ (التوضیح بالتوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: فعلم ان جميع المباحث المتقدمة الخ۔ تو معلوم ہو گیا کہ جو بحثیں پہلے ذکر کی جا چکی ہیں وہ سب مذکور ہیں اس قضیہ کلیہ میں جو مسائل فقہ پر دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک ہے، یہی معنی تو صل قریب کا جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الخ، جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اصول فقہ کے تمام مسائل ہمارے اس قول کی طرف راجع ہیں کہ ”ہر حکم اس طرح کا کہ اس پر اس طرح کی دلیل دلالت کرے وہ

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله وبطریق الملازمة، اس کا عطف ہے ”بالشكل الأول“ پر تو پہلی عبارت ساتھ ملے گی ”لیکون ترکیب الدلیل علی اثبات مسائل الفقہ بطریق الملازمة هكذا“

قوله القیاس الموصوف بهذه الصفات: اس سے اشارہ ہے اس طرف کہ لفظ قیاس مفرد ہے اور معنی اس کا جمع ہے، کیونکہ مراد یہ ہے کہ قیاس ان تمام شرائط کا جامع ہو جن کا ذکر کن قیاس میں کیا گیا ہے، اسی طرح علت کا معلومہ النص یا معلومہ الاجماع ہونا، یا مناسب تاثیر کا پایا جانا ضروری ہے، اسی طرح کبھی جلی ہوگا اور کبھی خفی وغیر ذلک، تو لفظ جمع سے اشارہ (هذا) کو متصف کرنا صحیح ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله جميع المباحث المتقدمة، یعنی وہ بحثیں جو دلیل میں معتبر قیود سے متعلق ہیں اور اسی طرح حکم اور فعل اور فاعل کی قیود کی اباحت جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ (السید)

ثابت ہوگا“ یا راجح ہوں گے اس ملازمہ کی طرف ”جب بھی اس طرح کی دلیل اس طرح کے حکم پر دلالت کرنے والی پائی گئی تو وہ حکم ثابت ہوگا“ (التوضیح)

علم انه يبحث في هذا العلم الخ، تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ اس علم میں اولہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث کی جاتی ہے، اس لحاظ پر کہ اولہ مثبتہ ہیں احکام کیلئے، اور احکام دلائل سے ثابت ہیں، اس لئے بعض بحثوں یعنی قیود و شرائط کا تعلق دلائل سے ہوگا اور بعض کا تعلق احکام سے ہوگا۔ (التوضیح)

قوله يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم. (التلويح)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام (يعني عن احوالهما)

قوله فهذا معنى التوصل القريب، مطلب یہ ہے کہ ”توصل قریب قواعد اصول“ سے ہو یہ کہ یہ قواعد خارج نہ ہوں اس قضیہ کلیہ سے جو شکل اول کا کبریٰ ہے جس کے ذریعے مسائل فقہ ثابت ہیں کہ بعض اس کلیہ کا عین ہوں، اور بعض قیود ہوں جو معتبر ہیں دلیل یا فعل یا قاعل میں۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله الكليتين، صفت ہے اولہ اور احکام کی، دلیل کلی جیسے مطلق کتاب، مطلق سنت۔ دلیل جزئی جیسے یہ آیت یا یہ حدیث۔ تو دلیل کلی ہوگی ملحوظ مفہوم کلی میں جو شامل ہوگی کل افراد کو، تو معنی کلی جو شامل ہوگی کل۔ اور قضیہ کا وصف کلیہ بھی اسی اعتبار سے ہے۔ حکم کلی جیسے وجوب و حرمت اور ان کی مثل اور اسی طرح علت یا سبب ہونا، اور ان کی مثل علی وجہ الاطلاق۔

حکم جزئی جیسے نماز کا واجب ہونا اس وقت میں اس شخص پر۔ (السید)

قوله بعضها ناشئة عن الأدلة، یعنی منشأ ان کافس اولہ اور قیود و شرائط جو ان اولہ کی دلالت میں معتبر ہیں۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: یہ تینوں قسمیں عوارض ذاتیہ ہیں لیکن عوارض غریبیہ بھی تین ہیں، جو لاحق ہو ایک چیز کو امر خارج عام کے واسطے سے جیسے حرکت لاحق ہے ایضاً کو سبب اس کے کہ وہ جسم ہے، یا عارض ہو اخص سبب کی وجہ

فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي اثباتها الأحكام وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة. (توضیح)

اس علم کا موضوع اولہ شرعیہ اور احکام ہیں جب کہ اس علم میں بحث کی جاتی ہے اولہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے وہ ہے ان کا حکم ثابت کرنا اور اس میں بحث کی جاتی ہے احکام کے عوارض ذاتیہ سے وہ ان کا ثابت ہونا اولہ سے۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: فیبحث فیہ عن احوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء فی قوله فیبحث متعلق بحد هذا العلم ای اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الأدلة والأحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف علی الادلة والضمیر فی قوله بها يرجع الی الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فیها کالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتی وایضا مما يتعلق بالأدلة الأربعة ما له مدخل فی

یہاں حذف مضاف ہے۔ مراد یہ ہے کہ اس علم میں اولہ شرعیہ اور احکام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے، کیونکہ کسی علم میں بھی نفس موضوع سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ موضوع کے احوال و عوارض سے بحث کی جاتی ہے، مگر یہ کہ حذف مضاف قوم کی عبارت میں مشہور و واضح ہے۔ (التلویح)

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع ما يبحث فيه عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول علی الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتی ما يكون منشأ الذات بأن يلحق الشئ لذاته كالأدراك للإنسان أو بواسطة امر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالمتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها علی موضوع العلم. (التلویح)

قوله فموضوع هذا العلم: ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، عرض وہ ہے جو ایک چیز پر محمول ہو، اور اس سے خارج ہو۔ عرض ذاتی وہ ہے کہ منشأ اس کا ذات ہو کہ وہ ذات شی کی وجہ سے اسے لاحق ہو جیسے ادراک انسان کو عارض ہے ذات انسان کی وجہ سے، یا عارض ہو امر مساوی کے واسطے سے

سے جیسے خشک عارض ہے حیوان کو بسبب انسان ہونے کے، یا واسطہ مابین ہو جیسے پانی کو حرارت عارض ہے بسبب نار کے۔ (السید)

کونہا مثبتہ للحکم کالبحث عن الاجتهاد ونحوہ۔ (تنقیح وتوضیح)

اصول فقہ میں اولہ اربعہ سے بحث کی جاتی ہے جن کا ذکر کیا جا چکا ہے اور جو ان اولہ سے حلق ہیں ان سے اس میں

جیسے محک عارض ہے انسان کو اس کے تعجب کے واسطہ سے، یا عارض ہو امر عام کے واسطہ سے جو اس میں داخل ہو (یعنی جزء کے واسطہ سے) جیسے تحرک عارض ہے انسان کو بواسطہ اس کے حیوان ہونے کے۔ (المولوج)

علامہ تھنائی فرماتے ہیں: والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية الخ، اعراض ذاتیہ سے بحث کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو علم کے موضوع کا محمول بنایا جائے۔

كقولنا الكتب يثبت الحكم قطعاً أو على أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع المباحث أصول الفقه راجعة إلى اثبات الأعراض للأدلة والأحكام من حيث الثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث الأدلة

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية الخ، بحث کا معنی ہے "تفتیش، زمین کو کریدنا" یہ عن سے متعدی ہوتا ہے، اور سوال کے معنی کو مضمّن ہوتا ہے، اور کبھی یہ ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے مصنف کا قول "يبحث في هذا العلم عن الأدلة" اور کبھی منسوب ہوتا ہے وصف کی طرف جس طرح یہی قول "اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية" ذات سے بحث کا مطلب یہ ہے کہ اس کیلئے وصف کے ثبوت کو بیان کرنا، اور وصف سے بحث کا یہ مطلب ہے کہ وصف کا کسی چیز کیلئے ثابت کرنے کو بیان کرنا۔ (السید)

عوارض جمع ہے عارضۃ کی، یہ وہ حالت ہے جو ایک چیز کو لاحق ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ عارض کی جمع ہو۔ (السید)
قوله (وهي اثبات الحكم يمكن) ان يقول الخ، یہ کہنا ممکن ہے کہ جو عوارض کتاب کو لاحق ہیں بسبب اس کی جزء کے ان کو ثابت کرنے کا وصف پایا جائے، اس لئے کہ کتاب اللہ یہ ہے کہ وہ جو رسول اللہ پر نازل ہوا اور ہماری طرف منقول ہو نقل تو اتر سے اور قرآن کی دو تختیوں کے درمیان جو ہے وہ سب ہی قرآن ہے، دلالت اور اثبات سب تو اتر ہیں۔ یا یہ کہا جائے کتاب اللہ کا کلام ہے وصف دلالت سبب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہونے کا، یہ ترکیب اضافی میں جزء ہے۔

بحث کی جاتی ہے ”فہم“ میں فاء متعلق ہے اس علم کی حد سے، یعنی جب اصول فقہ کی حد یہ ہے تو واجب ہے کہ اس میں بحث اولہ اور احکام سے کی جائے اور اولہ و احکام کے متعلقات سے بحث کی جائے، احوال سے مراد عوارض ذاتیہ

للاحکام وثبوت الاحکام بالأدلة، فإن قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول اثبات الاجماع والقياس للاحکام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب السنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرض بما ليس اثباته للحكم هينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد. (التلويح)

اس کی چند صورتیں ہیں: ۱۔ ایک یہی کہ علم کے موضوع کا محمول ہو، جیسے ”الكتاب يثبت الحكم قطعاً“

۲۔ انواع موضوع کا محمول اعراض ذاتیہ ہوں جیسے ہمارا قول ”الامر يفيد الوجوب“

۳۔ اعراض ذاتیہ پر محمول ہو جس سے بحث کی جارہی ہو جیسے ”العام يفيد القطع“

۴۔ اعراض ذاتیہ کی انواع پر محمول ہو جیسے ہمارا قول ”العام الذي خص منه البعض يفيد الظن“

اسی طرح کا معاملہ ہے سنت میں کہ وہ صادر ہے نبی کریم ﷺ کے فعل یا قول یا تقریر سے اور وصف دلالت سبب ہے نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے کا، اور اسی طرح حکم اجماع میں وہ اتفاق کرنا ہے تمام مجتہدین کا نبی کریم ﷺ کی امت سے ایک زمانہ میں حکم شرعی پر، شرع میں وہ علت فقط لغت سے حاصل نہ ہو بلکہ اس کی اصل شرع میں پائی جائے، اس کی دلالت اسی اصل کی وجہ سے ہے جو شرع میں اصل ہو۔ لیکن ثبوت حکم بالدلیل بھی عارض ہے جزء کے واسطے سے، جبکہ حکم اسی مقام میں اثر ہے خطاب اللہ کا جو متعلق ہے افعال کے ساتھ جیسے وجوب و حرمت، خطاب مذکور کی طرف اضافت یہ ترکیب اضافی کی جزء ہے جو سبب ہے ثبوت کا خطاب کے ذریعے، اور اولہ شرعیہ سبب ہی خطاب اللہ ہیں کوئی بلا واسطہ کوئی بالواسطہ۔ (السید)

قوله وما يتعلق بها: یہ باعتبار عطف اور ضمیر کے چار احتمالات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ اس کا عطف احوال پر ہو گا یا اولہ پر۔ تو جائز ہے کہ مراد اس سے تمثیلات و تصویرات و استدالات ہوں۔ (السید)

قوله يجب ان يبحث فيه عن الأدلة والاحکام: یہ اس لئے کہ قواعد جن کے ذریعے فقہ تک مجتہد پہنچتا ہے اس کی بحکم استقرار دو قسمیں ہیں، یا بحث ہوگی اولہ کے احوال اور ان سے متعلقات سے یا بحث ہوگی احکام

ہیں، وما يتعلق بها، کا عطف ہے ”الأدلة“ پر اور اس کے قول بها، میں ضمیر مجرور ادلہ کی طرف راجع ہے، اور ”وما يتعلق بها“ سے مراد وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف ہے، (بعض نے ان کو مستقل ادلہ کہا ہے اور محققین نے ان کو ادلہ اربعہ میں ہی داخل کیا ہے) جیسے استحسان، اصحاب حال اور ادلہ مقلد اور مستفتی اور اصحاب تحقیق نے کہا کہ ”وما يتعلق بها“

و جمیع مباحث اصول الفقہ راجعة الخ، اصول فقہ کی تمام بحثیں ادلہ اور احکام کے اعراض ذاتیہ کو ثابت کرنے کی طرف راجع ہیں اس لحاظ پر کہ ادلہ احکام کیلئے ثابت ہیں اور احکام ادلہ سے ثابت ہیں بایں معنی کہ اس فن کے تمام مسائل محمول ہوں گے وہ اثبات و ثبوت ہیں اور جن کا نفع اور اس میں دخل ہے وہ موضوع ہوں گے، وہ ہیں ادلہ و احکام، اس لحاظ پر کہ ادلہ کو احکام کیلئے اثبات حاصل ہے، اور احکام کو ادلہ سے ثبوت۔

اعتراض: کیا وجہ ہے کہ اصول فقہ کے مسائل میں اثبات اجماع و قیاس کا احکام کیلئے ذکر کرتے ہیں اور کتاب و سنت کو احکام ثابت کرنے کیلئے نہیں ذکر کرتے؟

جواب: وجہ یہ ہے کہ مقصود فن میں کسبیات ہیں جو محتاج ہیں دلیل کے ”کتاب و سنت کا حجت ہونا بمنزل بدیہی کے ہے اصولیین کی نظر میں“ کیونکہ یہ عام کلام میں بھی ثابت ہیں اور لوگوں میں مشہور ہیں بخلاف اجماع و قیاس کے۔ ان کو یہ مقام حاصل نہیں، اسی وجہ سے مصنف ان کا حکم ثابت کرنے کے درپے ہوئے ہیں جن سے حکم کا ثابت کرنا (عام لوگوں میں) آسان نہیں تھا جیسا کہ قراۃ شاذہ اور خبر واحد وغیرہ سے حکم ثابت کرنا آسان نہیں۔ (التلویح)

سے۔ (السید)

قوله ومتعلقتهما: ضمیر مجموع الامرین (ادلہ و احکام) کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ مجموع الامرین بھی جمع ہے، جس طرح ہر ایک ان دونوں میں سے جمع ہے۔ (السید)

قوله والضمیر فی قوله بها يرجع الى الأدلة: اور اگر تقدیر عبارت یہ ہو کہ ضمیر احوال کی طرف لوٹ رہی ہے تو ”وما يتعلق بها ای بالاحوال“ سے مراد وہ قیود و شرائط ہوں گی جو ادلہ سے ان احوال کے ثبوت میں معتبر ہوں گی، وہ تعریفات و تقسیمات و تمثیلات و استدلالات ہیں۔ (السید)

قوله وما يتعلق بها: مراد وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف پایا گیا ہے لیکن بعید نہیں کہ اس میں وسعت پائی جائے، مشابہات ادلہ سے متعلق ہیں اسی طرح مسئلہ حسن و قبح، تکلیف مالا یطاق، کفار سے خطاب، راوی کے مسائل اور اس کی شرائط، انقطاع خبر، محل خبر، کیفیت سماع، ضبط، تبلیغ، راوی میں طعن، اور اسی طرح بیان و نسخ اور علت مؤثرہ کا

سے مراد ہے اور جو چیزیں ہیں ان کے حکم کے تحت جو ہے جتنی ضرورت ہو (موضح)

واعلم ان العوارض الدنئیة ثلاثہ قدامہا العوارض الدنئیة المبحوث عنہا وہی کونہا
حیث لا حکم ومبدأ ما یستلزم مبحوث عنہا بل لا مدخل فی الحقوق ماہی مبحوث عنہا
ککونہا عامۃ أو مشترکۃ أو غیر واحد و امثل ظلم ومبدأ ما لیس كذلك ککونہا ثلاثیا أو
رباعیا قسیداً أو حادثاً أو غیرہ (موضح)

صفحہ ثمرتے ہیں واعلم ان العوارض الدنئیة ثلاثہ قدامہا جان لو بیگ اولہ کے عوارض ذاتیہ تھیں

حق اور اس کا جواب اور علت ضروریہ کا فرق اور مسئلہ اختلاف و مدارعہ و ترجیح و اجتہاد سب ہی ”ما یصلق بھا“ میں داخل
ہیں۔

یہ دلائل جن میں اختلاف کیا گیا ہے جیسے منہج و مباحثہ دلائل ہے۔ مثلاً نفی رحمہ اللہ کے نزدیک، ہمارے نزدیک
یہ دلائل نہیں۔ اور یہی شریعتوں کے احکام، اور قول صحابی جس کے متعلق صحابہ کرام کے اختلاف و اتفاق کا علم نہ ہو،
اور یہ اجماع جس کے دلائل ہونے میں اختلاف ہو، جس طرح صحابہ کے بعد کا اختلاف، اور وہ اجماع جو ثابت
ہو پھر اس کے اہل میں سے کوئی ایک رجوع کر لے، اور اجماع سکوتی، اور اجماع مرکب یہ دونوں کے درمیان
اختلاف ہے تیسرے قول کی نفی کیلئے ما صحابہ وغیرہ۔

وجود قاسم، قیاس اور اجماع کی احکامات میں اختلافی دلائل نور الانوار میں تفصیل سے مذکور ہیں وہاں ہی ان کو دیکھا
جائے۔

قوله کالبحث عن الاجتهاد ونحوہ : ونحوہ سے مراد جو مسائل بیان کئے جا چکے ہیں جیسے راوی وغیرہ کے مسائل
جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں بقولہ وہی کونہا مثبتہ للاحکام، مصنف نے رکن اول یعنی کتاب کے باب ثانی
میں بیان کیا ہے موجب امر بعض کے نزدیک اباحت ہے، بعض کے نزدیک مذہب ہے۔ اور اکثر کے نزدیک وجوب
ہے، اور اس باب کے شروع میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ جو حکم شرع کا فائدہ دینے والا ہے وہ خبر ہو گا یا انشاء۔ اور اسی باب
کی فصل نہی میں ذکر کیا گیا ہے حیات سے نہی جیسے زنا اور شرب خمر وغیرہ یہ فتیج لعینہ کا تقاضا کرتی ہیں
بالاتفاق۔ اور افعال شرعیہ سے نہی جیسے یوم نحر کو روزہ رکھنا یا مضامین و ملائح کی بیچ سے نہی وغیرہ یہ فتیج لغیرہ کا تقاضا کرتی

قسم ہیں۔

- ۱۔ عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی ان کے مثبت للاحکام ہونے سے۔
- ۲۔ ان عوارضات میں سے بعض وہ ہیں جن سے بالذات بحث تو نہیں کی جاتی لیکن ان کو مبحث عنہا سے ملحق ہونے میں دخل ہوتا ہے جیسے ان کا عام ہونا، یا مشترک ہونا، یا خبر واحد ہونا وغیرہ۔
- ۳۔ ان عوارض میں سے بعض وہ ہیں جو اس طرح نہیں جیسے ثلاثی ہونا یا رباعی، قدیم ہونا یا حادث اذغیرہا۔ (التوضیح)

ہے۔ تو یہ کتاب اللہ میں صریح ابحاث ہیں کہ امر و وجوب کو چاہتا ہے اور نہی حرمت کو، تو واضح ہوا کہ کتاب حکم کو ثابت کرتی ہے پھر سنت کے رکن میں بیان کیا گیا ہے کہ جو احکام کتاب میں ذکر کئے گئے ہیں وہ یہاں (یعنی سنت میں) بھی ثابت ہیں۔ یعنی امر و نہی، عام و خاص جو سنت میں ہیں وہ فائدہ دہی دیں گے جو کتاب میں ان کے افادات بیان کئے گئے ہیں، تو واضح ہوا کہ کتاب و سنت مثبت حکم ہیں۔ (السید)

قوله ومنها ما ليست بمباحوث عنہا، ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے بحث اصول فقہ میں مقصود بالذات کے طور پر نہیں ہوتی، البتہ وہ مقصود بالذات کے ساتھ ملحق ہوتے ہیں۔ (السید)

قوله ككونها عامة: جیسے عام ہونا، یعنی عام جمیع افراد کو شامل ہے، اس کو دخل ہے اس میں کہ عام کا حکم جمیع کے حق میں ثابت ہے۔ (السید)

قوله او مشتركة: بیان کیا گیا ہے کہ اشتراک کو حکم ثابت کرنے میں دخل نہیں اسلئے کہ یہ نوع اجمال کو ثابت کرتی ہے اور بیان تک اس میں توقف ضروری ہے۔ (السید)

راقم کے نزدیک توقف ضروری ہونا بھی تو حکم شرعی ہی ہے۔

قوله او خبر واحد: اس وصف کو بھی اثبات حکم میں کوئی دخل نہیں بلکہ یہ دلالت میں نقصان واجب کرتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ خبر مشہور کہا جائے، یا خبر واحد جو روایت کے ذریعے مشہور ہو جائے اس وصف کو اثبات میں دخل ہے۔ (السید)

قوله وامثال ذلك: جیسے مبارۃ النص اور اشارۃ النص ہونا، اور محکم یا مفسر ہونا اور حقیقت یا مجاز ہونا وغیرہ۔ (السید)

مصنف اقسام کی وضاحت فرماتے ہیں: فالقسم الاول يقع محمولات فی القضايا التي هي مسائل هذا العلم، قسم اول محمول ہوگی ان قضایا میں جو اس علم کے مسائل ہیں۔ (التوضیح)

مصنف فرماتے ہیں: والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعاً وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة۔ (التوضیح)

قسم ثانی کبھی ان قضایا کے موضوع کی اوصاف و قیود واقع ہوتی ہیں، جیسے وہ خبر جسے ایک راوی روایت کرے وہ ثابت کرتی ہے حکم میں غلبہ ظن، اور کبھی ان قضایا کا موضوع واقع ہوگی جیسے ہمارا قول عام حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے، اور کبھی محمول واقع ہوگی جیسے نکرہ مقام نفی میں عموم ثابت کرے گا۔

قوله ومنها ما ليس كذلك: جیسے قواعد قراءۃ، آیۃ کا کئی یا مدنی ہونا، حدیث کا قدسی یا غیر قدسی ہونا، نص کا رحمت یا عذاب میں وارد ہونا، صرف و نحو کے قواعد، لفظ کا صحیح ہونا یا معتل ہونا، معرب ہونا یا مبنی ہونا، منصرف ہونا یا غیر منصرف ہونا۔ اور ایسے ہی علم معانی کے قواعد یعنی فصیح ہونا یا غیر فصیح، بلیغ ہونا یا غیر بلیغ۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فالقسم الاول يقع محمولات۔

اعتراف: قسم اول واحد ہے وہ اس کا مثبت ہونا تو محمولات کو جمع ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے

جواب: اثبات متعدد یعنی ایجاب و ندب، تحریم و کراہت و اباحت کو شامل ہے اس لئے جمع ذکر کیا گیا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله اوصافا وقيودا، ہو سکتا ہے کہ وصف نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے ”الحديث يوجب العلم القطعي اذا كان خبرا مشهورا والعلم الظني اذا كان خبرا واحدا“ حدیث علم قطعی ثابت کرتی ہے جب خبر مشہور ہو اور علم ظنی ثابت کرتی ہے جب خبر واحد ہو۔

اس مثال میں ”الحديث“ موصوف اور قیود صفات نہیں بلکہ الحدیث مبتدأ ہے قیود خبر ہیں۔ (السید)

قوله لموضوع: یعنی وہ قیود موضوع کی ہوتی ہیں، لیکن کبھی لفظی طور پر وہ قیود محمول سے متعلق ہوتی ہیں لیکن معنی میں

وہ موضوع کی قید ہی ہوتی جیسے کہا ”الحديث الذي هو خبر مشهور يوجب القطع“ (السید)

قوله كقولنا العام الخ، مراد یہ ہے کہ عموم لفظ ثابت کرتا ہے عموم حکم قطعی طور پر۔ (السید بالتصرف)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله ونحوه، عطف ہے صبی پر، ضمیر کا مرجع بھی صبی ہے، بچے کی طرح مکلف نہ ہونا جیسے

مصنف فرماتے ہیں: وكذلك الأعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا، الأول ما يكون مباحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالأدلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مباحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك۔ (التوضيح)

اور اسی طرح حکم کی اعراض ذاتیہ بھی تین قسم ہیں۔ ۱۔ پہلی قسم وہ ہے کہ ان سے بحث کی جائے وہ ہے حکم کا ثابت ادلہ (اربعہ) مذکورہ سے۔

۲۔ دوسری قسم وہ ہے جسے ان کے ساتھ لاحق ہونے کا دخل ہو، جیسے فعل بالغ سے متعلق ہونا یا فعل صبی سے متعلق ہو، اور اس کی مثل۔

۳۔ تیسری قسم وہ جو پہلی دونوں کی طرح نہ ہو۔

مصنف مزید وضاحت فرماتے ہیں: فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا ومحمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كوة الصبي عبادة، واما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله۔

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ محمول ہو ان قضایا میں جو اس علم کے مسائل ہیں۔ اور دوسری قسم ان قضایا کے موضوع کے اوصاف و قیود ہوں گے کبھی وہ عبارت میں موضوع ہوں گے اور کبھی محمول، جیسے ہمارا قول وہ حکم جو عبادت ہے وہ خبر واحد سے

مجنون، رقیق، معتوہ، سفیہ وغیرہ جو بھی عوارض سایہ یا کسبہ سے متعلق ہوں، یا اس کا عطف ہو ”متعلقاً“ پر ”کونہ“ ساتھ ملے گا، جیسے عبادت یا عقوبت یا مؤنہ کا ہونا اور اسی طرح حکم کا علت کے ذریعے یا سبب یا شرط یا علامت کے ذریعے معلوم ہونا۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فالاول يكون محمولا الخ، ظاہر یہ ہے کہ بیشک حصر جس طرح مسند الیہ کی تعریف سے لام جنس کی وجہ سے کبھی گئی وہ درست نہیں کیونکہ بعض اوقات اصول فقہ میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان احکام کا عوارض ذاتیہ سے جو ثبوت محمول نہیں بنتا بلکہ موضوع ہوتا ہے جیسے ”ثبوت الفرض بالدلیل القطعی وثبوت الواجب بالدلیل الظنی وثبوت الحرام بالدلیل القطعی وثبوت المکروہ بالدلیل الظنی“۔ (السید)

ثابت ہوگا، لیکن تیسری قسم دونوں سے جدا ہوگی وہ قسمیں اس علم کی ہیں یا اس کے مسائل کی ہوں۔ (التوضیح)
مصنف فرماتے ہیں: ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق به۔ (التفصيح)
الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت
اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم
عليه۔ (التوضيح)

”مليق به“ میں ضمیر مجرور کا مرجع بحث ہے جس پر اس کا قول فیبحث دلالت کر رہا ہے، اور اس کا قول ”عما یثبت“ میں ”ما“

علامہ گفتار زالی فرماتے ہیں: قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا
العلم ولا دخل لها في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للأدلة
والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون
الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له
في الاثبات والنبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة

قوله والثاني اوصافا، اعتراض: یہ تو دو معمولوں کا عطف ہے حرف واحد کے ذریعے جن کے عامل مختلف ہیں، یہ
ناجائز ہے۔

جواب: والثانی کا ”الاول“ پر عطف نہیں بلکہ ضمیر مستتر پر بغیر تاکید منفصل کے ہے، اصل میں تقدیر عبارت یہ
ہے ”فالاول یكون هو والثاني محمولا واوصافا“ لف وشر مرتب کے طور پر۔

قوله العقوبة لا يثبت بالقياس: عقوبة یعنی حد و قصاص قیاس سے ثابت نہیں، اسی طرح خبر واحد سے بھی ثابت
نہیں کیونکہ خبر واحد میں راوی کی وجہ سے شبہ ہے اور حد و قصاص وغیرہ شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ جن دلائل
میں شبہات پائے گئے ہیں ان سے وہ ثابت نہیں ہو سکتے۔ (السید)

قوله فبعزل: عزل، جدا کرنا، کسی چیز سے منقطع کرنا۔ (کنز اللغات) معزل مصدر میسی ہے باء الصاق کیلئے ہے، یعنی
ایک چیز عزل سے ملحق ہے، مفعول والا معنی ہوگا فعل عزل سے وہ چیز معزول یعنی جدا ہوگئی، یا اسم مکان ہے اور باء
الصاق کیلئے ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله ويلحق به، اس کا عطف ہے ”ببحث“ پر، مقصد بیان یہ ہے اصول فقہ کی

سے مراد احوال ہیں یا حذف مضاف ہے مصنف کی عبارت اسی پر دلالت کر رہی ہے۔ ”ای عن احوال ما یثبت“ اور ماتن کے قول ”عما یعلق بہ“ کی ضمیر مجرور حکم کی طرف لوٹ رہی ہے اور حکم سے متعلق ”حاکم اور محکوم بہ اور محکوم علیہ“ ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ ادلہ اربعہ مذکورہ کے احوال کی بحث کے ساتھ ملحق ہے ان احوال کی بحث جو ثابت ہیں ادلہ سے وہ حکم ہے اور حکم سے تعلقات یعنی حاکم، محکوم بہ، اور محکوم علیہ ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں: واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذکر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة علی ان موضوع هذا العلم الأدلة والاحکام، والثانی ان موضوع هذا

صلابته ورخاوتہ ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لامن جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته۔ (التلویح)

تیسری قسم یعنی عوارض ذاتیہ کی وہ ہے جس سے بحث نہیں کی جاتی اس علم میں اور نہ ہی اسے دخل ہے لاحق ہونے میں جو دونوں قسموں میں بحث کی جاتی ہے۔ دونوں قسموں سے مراد ادلہ کے عوارض کی قسمیں ہیں، اور عوارض سے مراد احکام کے عوارض ہیں وہ ہیں امکان، قدیم ہونا، حادث ہونا، بسیط ہونا، مرکب ہونا اور دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا یا فعلیہ ہونا، اس کے مفردات کا ثلاثی ہونا یا رباعی ہونا، معرب ہونا یا مثنی ہونا وغیرہ، یعنی جنہیں اثبات و ثبوت میں دخل نہیں اور نہ ہی ان سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے، جیسے کہا جائے نجار (بومضی) لکڑی کو دیکھتا ہے بحیثیت اس کی تختی اور نرمی کے، اور اس کے باریک اور موٹے ہونے کے، اور اس کے ٹیڑھے اور سیدھے ہونے کے اس قسم کے مسائل کا تعلق صناعت سے ہے اصول فقہ سے نہیں، اور صناعت میں بحث امکان و حدوث، اور ترکیب و بساطت کے لحاظ پر نہیں ہوتی جن سے اصول فقہ میں ہوتی ہے۔

جو تعریف ذکر کی گئی ہے وہ جس طرح چاہتی ہے کہ اس میں ادلہ کی بحث کی جائے اسی طرح چاہتی ہے کہ اس میں احکام کی بحث بھی کی جائے، دونوں یعنی ادلہ اور احکام کی بحثیں فقہ کی طرف پہنچاتی ہیں۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: واعلم ان قوله، میں قولہ کی ضمیر میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ضمیر فخر الاسلام کی طرف لوٹ رہی ہو کیونکہ تنقیح کی عبارت فخر الاسلام کی اصول سے لی ہوئی ہے۔

العلم الأدلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على أنه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالأدلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحت عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول۔ (التوضيح)

ماتن کے قول ”ولمحقق به“ میں دو احتمال ہیں، ایک یہ ہے کہ مراد یہ ہو کہ حکم کی مباحث کو اولہ کی مباحث کے بعد ذکر کیا جا رہا ہے، کیونکہ اس علم کا موضوع اولہ اور احکام ہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ موضوع اس علم کا فقط اولہ ہوں، البتہ احکام سے بحث کی جاتی ہے اس لئے کہ وہ اس علم کے لواحق ہیں، پھر اس علم سے مراد اولہ ہیں اس لحاظ پر کہ وہ مثبت للحکم ہیں،

علامہ تقی‌الزائی فرماتے ہیں: قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الأصول۔ (التوضيح)

مصنف نے جو ذکر کیا ہے کہ حکم کی بحثوں کو بعد میں ذکر کرنے کا ارادہ کیا ہے دلائل کی بحثوں کے، کیونکہ دلیل مقدم بالذات ہوتی ہے اور اس سے بحث اہم ہوتی ہے فن اصول میں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فان اصول الفقه هي ادلة الفقه، یعنی بیشک لفظ باعتبار لغت کے اولہ اربعہ پر جاری ہوتا ہے نہ کہ احکام پر، تو مناسب اصطلاح یہی ہے کہ لفظ علم اصول کا تقاضا لغوی اعتبار سے یہی ہے کہ اس میں ابحاث اولہ مذکورہ سے ہوں تاکہ علم اصول کا نام اس کی وضع کے مطابق ہو جائے۔ یہ دلالت مطابقی ہوگی جو زیادہ معتبر ہے، اور اگر علم اصول میں ابحاث اولہ و احکام کی ہوں اور اس مجموع کا علم اصول فقہ رکھا جائے تو یہ دلالت تضمنی ہوگی باعتبار جزاء موضوع کے نام ہوگا۔

اعترض: لفظ جس طرح باعتبار لغت کے اولہ پر جاری ہے اسی طرح ان مسائل پر بھی جاری ہے جو احکام سے متعلق

جو بحثیں حکم کی وجہ سے ثابت ہوتی ہیں یا حکم سے تعلق رکھنے والی اشیاء کی بحثیں اس علم سے خارج ہیں، احکام مسائل قلیلہ ہیں جو ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ وہ اس علم سے لواحق اور تابع ہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے منطق کا موضوع تصورات و تصدیقات ہیں اس لحاظ پر کہ وہ موصل ہوں (مجہول) تصور و تصدیق کی طرف۔ منطق کے عظیم مسائل راجع احوال موصل کی طرف، اگرچہ اس میں بحث نادر طور پر کی جاتی ہے احوال تصور کی جو مجہول تصور کی طرف موصل ہیں

علامہ لغتازلی فرماتے ہیں: قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد اور رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية أو عكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع

ہیں، تو بیشک یہ بھی ایسا امر (معاملہ) ہے جو فقہ تک پہنچاتا ہے تو احکام بھی اصول فقہ میں داخل ہوں گے۔
جواب: علم اصول اپنے اطلاق کے لحاظ پر دو اصطلاحیں رکھتا ہے اگر لغوی اعتبار سے صرف ادلہ پر صادق آتا ہے، جب لغوی اعتبار کیا جائے تو حقیقت میں صرف ادلہ پر اطلاق ہوگا جب اطلاق اصطلاحی مراد لیا جائے تو دونوں پر اطلاق ہوگا۔ (السید)

قوله وهي مسائل قليلة: اور یہ یعنی احکام مسائل قلیلہ ہیں، قلیلہ اضافیہ مراد ہیں کیونکہ قلیل ہیں بنسبت ادلہ کے مسائل کے لیکن بذاتہ کثیر ہیں، جیسے مسائل و لواحق بھی بذاتہ کثیر ہیں لیکن ادلہ کی بنسبت احکام کے لواحق و مسائل قلیل ہیں۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله موضوع المنطق التصورات، شاید تصورات سے متصورات مراد ہیں اور تصدیق سے مراد مصدق بھا ہیں، ورنہ منطق میں بحث کلیات خمسہ سے اور جوان سے تعریفات مرکب ہوتی ہیں ان سے ہوتی ہے، اور قضایا اور ان سے مرکب ہونی والی جہتوں سے بحث ہوتی ہے۔ یہ سب معلومات ہیں علم نہیں۔ (السید)

تنبيه: تصديقات کا ذکر بالتبع کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ ماہیات کے مقابل نہیں جن کا ذکر مصنف نے کیا ہے، ماہیات کی تعریف حد اور رسم سے ہوتی ہے جن کا تعلق تصور سے ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تصورات کی ابحاث بالاصالة ہیں

جیسے مابیات کی بحث کی جاتی ہے کہ وہ قابل حد ہیں، یہ بحث بالتبع ذکر کی جاتی ہے اسی طرح یہاں احکام کی بحث بالتبع کی جاتی ہے۔ بعض کتب اصول میں اگرچہ حکم بحث کو نہیں شمار کیا جاتا اس علم میں، لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ قوی ہے کہ

مباحثہ راجعة الی الایصال وما له دخلا فی الایصال، وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل الیه بانه ان کان بسیطا لا یحد وان کان مرکبا من الجنس والفصل یحد وان کان له خاصة یرسوم والا فلا ویمكن ان یجعل ذلک راجعا الی البحث عن احوال التصور من حیث انه الموصل بأن یقال ان الحد یوصل الی المركب دون البسیط فیکون من المسائل۔ (التلویح)

مصنف نے جو بیان کیا ہے جس طرح موضوع منطق تصورات و تصدیقات ہیں، چونکہ ان کے ہی عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی احوال تصور سے بحث کی جاتی ہے اس لحاظ پر کہ یہ حد ہے یا رسم، اور احوال تصدیق سے بحث کی جاتی ہے اس لحاظ پر کہ یہ حجت ہے جو تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے، اور اس لحاظ پر کہ یہ قضیہ ہے یا عکس قضیہ ہے یا نقیض قضیہ ہے تو ان سے حجت مؤلف ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جمیع اباحت راجع ہیں ایصال کی طرف یا ان چیزوں کی طرف جن کو ایصال میں دخل ہے (یعنی معلومات تصوریہ موصل ہیں مجہول تصور کی طرف اور معلومات تصدیقیہ موصل ہیں مجہول تصدیق کی طرف)

کبھی تصور میں بحث ہوتی ہے بحیثیت موصل الیہ کے بایں طور کے بسیط حد نہیں بن سکتا اور نہ ہی مجہول تصور کی طرف پہنچا سکتا ہے، اور اگر مرکب ہو جنس اور فصل سے تو حد ہوگی یعنی مجہول تصور کی طرف موصل ہوگی اور اگر جنس کے ساتھ ہو تو رسم ہوگی ورنہ نہیں۔ اور ممکن ہے کہ بحث راجع ہو احوال تصور کی بحث کی طرف اس لحاظ پر کہ وہ موصل ہے۔ بایں طور کہا جائے کہ بیشک حد موصل الی المركب ہے نہ کہ موصل الی البسیط، تو یہ بحث مسائل سے ہوگئی۔

اور کثیر ہیں اور تصدیقات کی اباحت بالتبع اور قلیل ہیں۔ (السید)

قوله من حیث انها موصلة: ضمیر تصورات اور تصدیقات کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی تصورات موصل ہیں

تصور کی طرف اور تصدیقات موصل ہیں تصدیق کی طرف۔ (السید)

قوله لم یعد مباحث الحكم، اصول فقہ کی بعض کتب میں حکم کی مباحث کو اس علم کی مباحث میں شمار نہیں کیا گیا، اس جملہ کی وضاحت میں تین وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ ۱۔ ایک یہ کہ بالکل ہی حکم کی بحث کو ذکر نہیں کیا گیا۔

حکم کی بحثیں اولہ کی بحثوں کے بعد ذکر کی جاتی ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الأحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا بحث فيه عن احوال الأحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من الباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الأدلة والأحكام لأننا رجعنا الأدلة بالتعميم الى الأربعة والأحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية البات الأدلة للأحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الأدلة وبعضها الى احوال الأحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق من تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الأدلة اكثر واهم لكنه يقتضى الأصالة والاستقلال۔ (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ صحیح احتمال اول ہی ہے، یہ صاحب احکام کے رد کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ صاحب احکام اس طرف گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ اربعہ ہیں، احکام کے احوال سے اس میں کوئی بحث نہیں بلکہ محتاجی ان کے تصور کی طرف ہے تاکہ ان کا اثبات دفنی ذہن میں جگہ پکڑ سکے۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ موضوع اس کا اولہ اور احکام ہیں، کیونکہ ہم اولہ کی طرف رجوع کرتے ہیں تعیم سے چار تک، یعنی اولہ

۲۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے ان کا ذکر تو کیا گیا ہے لیکن افادہ کیلئے اس لئے نہیں کہ یہ اصول فقہ سے ہیں۔

۳۔ تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اسے ذکر تو کیا گیا ہے لیکن سکوت اختیار کیا گیا ہے کہ یہ مسئلہ اصول فقہ سے ہے یا نہیں، مصنف نے تیسری وجہ کو ہی اختیار کیا ہے۔ (السید)

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله هو الاحتمال الاول، پہلا احتمال یہ ہے کہ علم اصول کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہی ہیں، ماتن نے ”محقق بہ“ ذکر کیا ہے۔ اس الحاق کا مطلب صرف تاخیر ہے یعنی دلائل پہلے ہیں اور احکام بعد میں، یہ مطلب نہیں کہ احکام تابع ہیں اولہ کے ذکر میں اور اصول فقہ سے خارج ہیں (یہ قول ہی درست نہیں)۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں: وقوله وهو الحكم ان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قدريم فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة ثبوت علمنا به بتلك الأدلة۔ (التوضيح)

مصنف نے جو ذکر فرمایا ”وہو الحكم“ اگر حکم سے مراد یہ لیا جائے حکم اللہ کا خطاب ہے جو متعلق ہے مکلفین کے افعال سے تو وہ قدیم ہے اس لئے کہ خطاب اللہ کلام نفسی مراد ہے اور کلام نفسی قدیم ہے تو اس صورت میں ادلہ کے ذریعے حکم کے ثبوت کا یہ مطلب ہوگا کہ ادلہ کے ذریعے حکم کا ہمارے علم میں ثبوت ہوگا، ہمارا علم چونکہ حادث ہے اس لحاظ پر حکم کو بھی حادث کہا جائے گا، کیونکہ بظاہر احکام حادث ہیں۔

چار ہیں، اور احکام کی طرف تقیم سے رجوع کرتے ہیں پانچ تک کہ احکام پانچ ہیں وجوب، ندب، حرمت، کراہیہ، اباحت۔

اور ہم نے ان بحثوں میں اجمالاً نظر کی جن کا تعلق ہے ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت سے تو ہم نے بعض کو احوال ادلہ کی طرف راجع پایا اور بعض کو احوال احکام کی طرف۔

جیسا کہ مصنف نے ذکر کیا قضیہ کلیہ کے حاصل کرنے میں جو فقہ تک پہنچائے، ایک کو مقاصد سے بنایا اور دوسرے کو حکم لگانے کے لواحق سے بنایا، انتہائی بات یہی کہی جاسکتی ہے کہ ادلہ کی مباحث کثیر اور اہم لیکن یہ نہیں چاہتا کہ یہی اصل و مستقل ہوں (اور احکام اصل و مستقل نہ ہوں)۔

علامہ تھمازانی فرماتے ہیں: قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لأن الأدلة الشرعية معارف و امارات ولو سلم انها أدلة حقيقية فلامعنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غاية ما فى الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الحازم أو الراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحديثه وقد اضطرالى ذلك آخر الأمر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه۔ (التوضيح)

مصنف نے جو ”فان اريد الحكم“ پر بحث کی ہے اس کا کوئی حاصل (نتیجہ) نہیں، اس لئے کہ ادلہ شرعیہ معارف و امارات (علامات) ہیں، اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ ادلہ حقیقیہ ہیں تو دلیل کا کوئی معنی نہیں مگر وہی کہ جو ثبوت شئی یا انتفاء شئی کے علم کا فائدہ دے۔

اس باب یعنی علم اصول فقہ کی تعریف انتہائی بات یہ ہے کہ ”علم“ میں عموم ثابت کیا جائے خواہ اور اک جازم ہو یا

مصنف فرماتے ہیں: وان ارید بالحکم البر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالمعنى لا كالمقياس مثلاً لأن المقياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان المقياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثابة غلبة الظن وان نوقش في ذلك بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازى معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا۔ (التوضيح)

اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب لیا جائے جیسے وجوب و حرمت تو ثبوت اس کا ادلہ اربعہ میں سے بعض سے صحیح ہوگا اور بعض سے صحیح نہیں ہوگا، جیسے قیاس ہے مثلاً اس لئے کہ قیاس وجوب کیلئے مثبت نہیں (اور نہ ہی حرمت کیلئے مثبت ہے) بلکہ قیاس ہمارے لئے وجوب کا غلبہ ظن ثابت کرتا ہے، جس طرح بیان کیا گیا ہے کہ بیشک قیاس مظہر ہے مثبت نہیں تو اثبات سے مراد (قیاس میں) اثبات غلبہ ظن ہے۔

ادراک رائج ہوتا کہ قطعی اور ظنی کو شامل ہو، تو یہ تمام ادلہ میں صحیح آئے گا، اس تعیم کے لحاظ سے حکم کے قدیم ہونے یا حادث ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، آخر کار لاچار ہو کر یہ کہا جائے گا کہ دلیل کا یہ معنی ہی نہیں کہ وہ نفس ثبوت کا فائدہ دے (بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ ثبوت فی یا انتفاء فی کے علم کا فائدہ دے) اس معنی کے لحاظ پر ہم حکم کو حادث کہیں جیسے مصنف کے کلام سے پتہ چل رہا ہے تو کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ کسی چیز کے ثبوت یا انتفاء کا علم حاصل ہونا حادث ہی ہے۔

میر سید شریف کے حواشی مصنف کے مکمل قول پر: قوله فان ارید بالحکم الخطاب الخ، ظاہر طور پر یہ کلام اس پر دلالت کر رہی ہے کہ خطاب اور اثر خطاب میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ خطاب تو قدیم ہے لیکن اثر خطاب قدیم نہیں، اور ثانی بعینہ ثابت ادلہ سے اور اول کا علم ثابت ہے نہ کہ بعینہ وہ ثابت ہے، لیکن یہ فرق کرنا درست نہیں اسلئے کہ وجوب و حرمت اثر ہیں جو ایجاب و تحریم کو لازم ہیں یہ خطاب ہی ہے جو اس سے جدا نہیں۔ خطاب کے قدیم ہونے سے اثر کا قدیم ہونا لازم ہے، اور اثر کے حادث ہونے سے خطاب کا حادث ہونا لازم ہے، اور یہ بھی واضح ہے کہ جس طرح ادلہ سے خطاب کا علم ثابت ہے اسی طرح ادلہ سے اثر کا علم ثابت ہے، اور جس طرح متمتع ہے ادلہ کے ذریعے نفس خطاب کا اثر ہونا اسی طرح متمتع ہے نفس اثر کا ادلہ سے ثابت ہونا۔ (السید)

قوله فالمراد بثبوته بالأدلة الخ، مطلب اس کا یہ ہے کہ خطاب قدیم ہے اس کا قدیم ہونا انکار کرتا ہے کہ وہ

اگرچہ اس میں مناقشہ (اعتراض) پیش کیا گیا ہے کہ ایک ہی لفظ کا ایک ہی وقت میں حقیقی اور مجازی دونوں معانی نہیں لئے جاسکتے تو یہ کس طرح کہنا صحیح ہے کہ اولہ اربعہ میں سے بعض حقیقی معنی کے لحاظ سے مثبت ہیں اور بعض مجازی کے لحاظ پر غلبہ ظن ثابت کر رہی ہیں یہ تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہو گیا جو صحیح نہیں۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد تو اثبات علم ہے، پھر وہ عام ہے جو یقین اور غلبہ ظن کو شامل ہے، یعنی معنی ایک ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں: واعلم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعک بعض مباحثها التی لا یستغنی المحصل عنها وان کان لا یلیق بهذا الفن، منها انهم قد ذکرُوا ان العلم الواحد قد یکون له اکثر من موضوع واحد کالطلب فانه یبحث فیہ عن احوال بدن الانسان ومن الادویة ونحوها۔ (التوضیح)

اولہ اربعہ سے بذاتہ ثابت ہو۔

اعتراض: کتاب اللہ قدیم ہے کیونکہ وہ اللہ کا کلام ہے، اور جائز ہے کہ قدیم کا ثبوت بھی قدیم ہو، جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں تو کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے بالذات والصفات، تو اس کی صفات کا ثبوت بھی قدیم ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ کا کلام جسے ہم احکام کیلئے دلیل بناتے ہیں وہ کلام لفظی ہے کلام نفسی نہیں، کلام لفظی چونکہ مرکب ہے حروف و سکونات و حرکات سے وہ حادث ہے، کلام نفسی قدیم ہے۔ (السید)

قولہ ثبوت علمنا: علم سے مراد اعتقاد ہے مطلقاً، اگرچہ حد یقین کو نہ پہنچے، اسلئے علم کا لفظ غلبہ ظن کو بھی شامل ہے جو قیاس سے ثابت ہے جو یقین و تعین سے کم درجہ ہے۔

قولہ وبالبعض لا: بعض دلائل سے ثابت نہیں، اگر مراد اثر خطاب سے وجوب و حرمت ہوں تو مطلب یہ ہے کہ قیاس کے ذریعے قطعی علم یعنی وجوب و حرمت ثابت نہیں اور اگر مراد مطلقاً اعتقاد ہو اگرچہ ظن ہو تو یہ کہنا صحیح نہیں کہ قیاس کے ذریعے اعتقاد ظنی بھی ثابت نہیں۔

تنبیہ: غلبہ ظن کا مرتبہ شک سے اوپر ہے اور یقین سے کم ہے۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ وقعت فی مباحث الاصول والموضوع، یعنی مصنف نے بیان کیا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام ہیں، یا صرف اولہ ہیں، احکام و اولہ دونوں کے مسائل بطریق قصد و اصالت ہیں، یا

جان لو کہ بیشک جب میں موضوع و مسائل کی مباحث میں واقع ہوا تو میں نے ارادہ کیا کہ میں تمہیں بعض وہ مباحث سناؤں جن کو حاصل کرنے کے بغیر بے پرواہی نہیں، اگرچہ وہ اباحث اس فن کے لائق نہیں (لیکن فائدہ سے خالی نہیں بلکہ من وجہ ضروری ہیں)۔

ان اباحث میں سے ایک یہ ہے: بیشک اہل علم نے ذکر کیا ہے کہ بیشک ایک علم کے موضوع کبھی ایک سے زائد بھی ہوتے ہیں، جیسے علم طب اس میں بحث انسان کے بدن کے احوال سے بھی کی جاتی ہے اور دواؤں وغیرہ سے بھی۔ مصنف فرماتے ہیں: وهذا غیر صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الأدلة للحكم، وفي المنطق يبحث فيه عن اتصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لهما مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين۔

اولہ کے مسائل بطور قصد و اصالت ہیں، اور احکام کے مسائل بطور توابع و لواحق ہیں۔ (السید) قولہ التی لا يستغنى، یہ مباحث کی صفت ہے کہ وہ مباحث جن کو حاصل کرنے کے بغیر بے پرواہی نہیں، یا یہ صفت ہے ”بعض“ کی جو معنی کے لحاظ پر جمع ہے کہ میں تمہیں بعض وہ بحثیں سناؤں جن کو حاصل کرنے کے بغیر بے پرواہی نہیں۔ (السید)

قولہ قد يكون له اكثر الخ، اہل علم کا یہ کہنا کہ کبھی ایک علم کا ایک موضوع سے زیادہ ہوتے ہیں، ”موضوع واحد“ سے مراد واحد نوعی ہے وہ مفہوم کلی ہے جو کثرت کو بھی شامل ہے جیسے منطق کا موضوع موصل ہے، وہ عام ہے موصل الی التصور ہو یا موصل الی التصديق ہو، علم نحو کا موضوع لفظ مستعمل ہے خواہ کلمہ ہو یا کلام، فقہ کا موضوع فعل عباد ہے جس کی پانچ قسمیں ہیں جن کو بیان کیا جا چکا ہے، علوم کے موضوعات واحد شخصی نہیں ہوتے، جو حضرات متعدد موضوعات مانتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ مفہومات کلیہ موضوع ہوتے ہیں۔

قولہ ونحوها: علم طب والے غذاؤں یا غذاؤں کی مثل سے بحث کرتے ہیں، مثل سے مراد اماکن، ازمان، پانی، ہوا، عمر وغیرہ ہیں۔ اسلئے کہ آب و ہوا، رہنے کی جگہ، عمر اور موسم کے اعتبار سے ہی اطباء دواء کا انتخاب کرتے ہیں۔ (السید) میر سید شریف فرماتے ہیں: قولہ ان كان اضافة شئ الى آخر، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کی صفت اضافیہ ہو جو حاصل ہو نسبت دوسری چیز کے، مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کی نسبت دوسری کی طرف ہونے کے سبب ہو، جیسے ”اثبات الدلیل للحکم“ یہ سبب ہے کہ یہ کہنا صحیح ہے ”هذا دلیل الحکم“ اسی طرح ”ایصال الحد الی

ایک علم کے متعدد موضوعات کا قول صحیح نہیں، تحقیق اس میں یہ ہے کہ علم میں جب کسی چیز سے بحث کی جائے اور اس کی نسبت کسی دوسری چیز کی طرف ہو جیسے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے ادلہ سے اس لحاظ پر کہ وہ حکم کیلئے مثبت ہیں یعنی ادلہ کی نسبت حکم کی طرف ہے، اور منطق میں بحث کی جاتی ہے ایصال سے اس لحاظ پر کہ معلوم تصور موصل ہو مجہول تصور کی طرف اور معلوم تصدیق موصل ہو مجہول تصدیق کی طرف تو یہاں ایصال کی نسبت ہے تصور و تصدیق کی طرف۔

کبھی بعض عوارض سے بحثوں کا دخل ہوتا ہے ایک نسبت کے لحاظ پر اور کبھی بحثوں کو دخل ہوتا ہے دوسرے کی نسبت کے لحاظ سے، اس علم کا موضوع ایک چیز دو نسبتوں کے لحاظ پر ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں: وان لم یکن المبحوث عنه الاضافة لایکون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات الى المسائل واختلافها باختلاف الموضوع یوجب اختلاف العلم۔ (التوضیح)

اگر وہ چیز اضافی نہ ہو جس سے بحث کی جارہی ہے (یعنی وہ کسی کی طرف منسوب نہ ہو) تو ایک علم کا موضوع اشياء کثیرہ

تصور المحدود "یہ سبب ہے کہ" هذا حد لهذا المحدود "کہنا صحیح ہے۔ (السید)

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله وان لم یکن المبحوث عنه الاضافة، اس میں "الاضافة" پر الف لام عہد خارجی ہے معہود وہ اضافہ ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا کہ دو نسبتوں کے لحاظ پر بحث کی جاتی ہو۔

اس کی نفی میں چند صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ جس چیز سے بحث کی جارہی ہے اس کی نسبت و اضافت کسی اور چیز کی طرف نہ ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اضافت تو پائی جائے لیکن ایک طرف کے عوارض کو دوسری طرف کے عوارض میں دخل نہ ہو، یا دخل تو ہو لیکن ان سے بحث نہ کی جاتی ہو۔ (السید)

قوله اشياء كثيرة: جمع سے مراد "ما فوق الواحد" ہے، نہ دو چیزیں موضوع ہوں گی نہ زیادہ۔ (السید)

قوله لأن اتحاد العلم الخ: اتحاد علم سے مراد یہ ہے کہ چیز ایک ہو اس میں تعدد نہ ہو، اور اختلاف علم سے مراد یہ ہے کہ اس میں تعدد ہو دو متلازموں میں سے ایک کا ذکر ہو اور مراد دوسرا ہو، اور اختلاف مسائل سے مراد اختلاف مجانبہ ہے اور اتحاد مسائل سے مراد ان کا ہم جنس ہونا ہے۔ (السید)

نہیں ہوں گی، اسلئے کہ اتحاد علم یا اختلاف علم معلومات یعنی مسائل کے اتحاد و اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، اختلاف موضوع اختلاف علم ثابت کرے گا۔

مصنف فرماتے ہیں: وان ارید بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح علی انه علم واحد من غیر رعاية معنی یوجب الوحدة فلا اعتبار به علی ان لكل واحد ان یصطلح حینئذ علی ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شیان فعل المكلف والمقدار۔ (التوضیح)

اگر علم واحد سے مراد وہ لیا جائے جس کی اصطلاح بعض لوگوں نے بنائی ہو اس میں وحدت کے معنی کی رعایت نہ پائی گئی ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے، اصطلاح تو وہ معتبر ہوگی جو جمہور کی وحدت کے معنی کی رعایت کر کے وحدت کا اعتبار کیا گیا ہو۔ بعض لوگوں کی یہ اصطلاح ہے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے اور موضوع دو چیزیں ہیں ایک فعل مکلف اور دوسری مقدار۔

مصنف تعدد موضوع والوں کو جواب دیتے ہیں: وما اردوا من النظر وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فی الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان یصح ببعضها ویمرض

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله وان ارید بالعلم الواحد الخ، یعنی اگر قاعدہ مذکورہ کو توڑنے کیلئے یہ کہا جائے کہ ایک علم جس کے متعدد موضوع ہوں اس سے مراد کسی ایک کی اصطلاح بھی ہو کہ یہ ایک علم ہے، اصطلاح بنانے کا تو ہر ایک کو حق ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ اور ہندسہ کو ایک علم کہنا یہ اصطلاح جدید ہے (راقم کے نزدیک یہ اختراع ہے) اس کا کوئی اعتبار نہیں اس سے وہ قاعدہ نہیں ٹوٹے گا جو حکماء کے نزدیک پختہ طریقے سے ثابت ہے کہ معنی کے اعتبار کے بغیر وحدت معتبر نہیں، اگر یہ قول تسلیم کر لیا جائے ”فلکل احد ان یصطلح مثل ذلک فیلزم الانتقاض بقوله کل رجل هذا خلف“ کہ ہر شخص کو اصطلاح بنانے کا حق ہے تو اس قسم کا قول سے ہر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ ہر ایک کے بلکہ جمہور کے قول کو رد کر دے یہ خلاف مفروض ہے۔ (السید)

راقم کو اس سے یہ روز روشن کی طرح واضح طور پر معلوم ہوا کہ جمہور اہل سنت کے عقیدہ کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بعد از انبیاء سب سے افضل ہیں کے خلاف رافضیوں کی یہ اصطلاح مردود ہے کہ سب صحابہ کرام سے افضل حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں۔

بعضہا۔ (التوضیح)

جو مثال دی ہے ان حضرات نے جو ایک علم کے متعدد موضوعات کے جواز کے قائل ہیں کہ علم طب والوں کا موضوع بدن انسان بھی ہے اور دوائیں بھی کیونکہ وہ ان دونوں سے بحث کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علم طب والے دواؤں سے اس حیثیت پر بحث کرتے ہیں کہ بعض دواؤں سے انسان کا بدن صحیح ہو جاتا ہے اور بعض سے اسے مرض لاحق ہو جاتی ہے یا مرض اس کی مندرجہ نہیں ہوتی اس لحاظ پر موضوع صرف بدن انسان ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: نواعلم ان هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اور دھا مخالفاً لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا، المقام الأول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح. (التلويح)

جان لو کہ بیشک مصنف نے یہ تین بحثیں موضوع میں ذکر کی ہیں جو جمهور محققین کے مخالف ہیں جو ان میں قوم کی کلام سے واقف ہے وہ انہیں دیکھ کر تعجب کرے گا، ان تین میں سے پہلا مقام یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک تعدد موضوع کے اطلاق کے جواز کا قول صحیح نہیں اگرچہ دو سے اوپر کا قول ہو۔

مصنف کی تحقیق کی علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں: بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئيين اولا وعلى الأول اما ان يكون العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن أحد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الأدلة للاحكام والاحوال التي لها مدخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعوم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الأدلة والاحكام جميعا، واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك، أو كان اضافة لكن لا مدخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن اتصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق، ولا مدخل للاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فال موضوع لا يكون الا

واحداً لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل. (التلويح)

بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں جس چیز سے بحث کی جائے گی یا اسے دو چیزوں کے درمیان نسبت حاصل ہوگی یا نہیں، پہلی صورت میں دیکھا جائے کہ وہ عوارض جن کو مجوٹ عنہ میں دخل ہے بعض پیدا ہونے والے دو مضامین میں سے ایک سے اور بعض دوسرے سے یا ایسا نہیں، اگر اس طرح ہو تو علم کا موضوع دونوں مضامین (منسوب) ہوں گے، جیسے اصول فقہ کی بحث واقع ہے ادلہ کے احکام ثابت کرنے کیلئے، اور وہ احوال جن کو اس میں دخل ہے بعض دلیل سے ظاہر ہوتے ہیں جیسے عموم و اشتراک و تعاون، اور بعض ظاہر ہوتے ہیں حکم سے جیسے حکم کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا، تو موضوع اصول فقہ کا ادلہ اور احکام جمیعاً ہو گئے۔

اگر مجوٹ عنہ کی اضافت و نسبت نہ ہو جیسے فقہ میں فعل مکلف کے وجوب و حرمت وغیرہ کی بحثیں، یا نسبت تو ہو لیکن مجوٹ عنہ کے دو مضامین میں سے ایک سے ظاہر ہونے والے احوال کا دخل نہ ہو تو اس صورت میں موضوع صرف ایک ہوگا، جیسے منطق میں بحث کی جاتی ہے معلوم تصور کے مجہول تصور اور معلوم تصدیق کے موصل ہونے مجہول تصدیق سے لیکن موصل الیہ تصور و تصدیق کے احوال کا موضوع میں کوئی دخل نہیں جیسا کہ مصنف نے پہلے بیان کیا ہے۔

اس صورت میں موضوع صرف ایک ہوگا اسلئے کہ اختلاف موضوع اختلاف مسائل ثابت کرے گا اور اختلاف مسائل موجب ہوں گے اختلاف علم کے یہ بدیہی بات ہے کہ علم ہے کہ علم مختلف ہوتا ہے معلومات یعنی مسائل کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

علامہ تفتازانی مصنف کی ترجمانی کے بعد اس پر اعتراض کرتے ہیں: وفيه نظر لأنه ان ارید باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة، وان ارید عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك، وانما يلزم ان لولم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعاً لعلم واحد بشرط تناسبها. (التلويح)

اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر مراد اختلاف مسائل سے فقط تکرر لیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکرر مسائل اختلاف علم کا سبب ہیں کیونکہ ایک علم کے کثیر مسائل تو یقیناً ہوتے ہی ہیں، اور اگر مراد لیا جائے کہ کثیر مسائل میں تناسب نہیں ہوتا اس سے اختلاف علم ہوگا اس کو بھی ہم تسلیم نہیں کرتے کہ صرف تکرر موضوعات سے عدم تناسب ہوگا، قوم نے تصریح

کی ہے کہ ایک علم کا موضوع کئی اشیاء ہو سکتی ہیں، شرط یہ ہے کہ ان میں تناسب پایا جائے۔

وجہ تناسب کیا ہے؟ وجہ تناسب کو علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں۔

ووجه التناسب اشتراكهما في ذاتي كالحظ والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات اوفى عرض كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهتموا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار. (التلويح)

وجہ تناسب دونوں کا اشتراک ہے ذاتی میں یا عرضی میں، ذاتی کی مثال خط، سطح، اور جسم تعلیمی علم ہندسہ کیلئے، بیشک یہ تینوں اس کی جنس میں شریک ہیں وہ ہے مقدار میری مراد کم متصل قار الذات ہے۔

عرضی میں اشتراک کی مثال: انسان کا بدن اور اس کے اجزاء اور غذائیں اور دوائیں اور ارکان اور مزاج وغیرہ، جب ان کو علم طب کا موضوع بنایا جائے تو یہ سب شریک ہیں اس کے صحت کی طرف منسوب ہونے میں یہ اس علم کی غایت ہے۔

اسی سے واضح ہو گیا کہ علم کی وحدت ثابت کرنے کیلئے معنی کی رعایت کو اہل علم نے نہیں چھوڑا کسی ایک کو یہ حق حاصل نہیں کہ یہ اصطلاح بنائے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے اور اس کا موضوع فعل مقدار ہے۔

مصنف نے دو مثالیں پیش کیں جو اس کے اپنے قول کے ہی مناقض ہیں: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں۔

ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق.

پھر بیشک مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں جو اس کے اپنے قول کے ہی مناقض ہیں، اس لئے کہ اصول فقہ کا موضوع اشیاء کثیرہ ہیں یعنی دلائل اور احکام، جب کہ محمولات مسائل دلیل کے مفہوم کی اعراض ذاتیہ نہیں، بلکہ کتاب و سنت و اجماع و قیاس مفرد دلیلیں ہیں۔ تشارك دو یا دو سے زیادہ چیزوں میں پایا جاتا ہے، اسی طرح منطق کا موضوع تصور و تصدیق کا موضوع ہیں بوجہ ایصال کے۔

راقم کے نزدیک مصنف کی وضاحت کے بعد اعتراض بے جا ہے، منطق کا موضوع ایک چیز ہے، ”ایصال“ اس کے دو حال ہیں ایک تصور کی طرف موصل ہونا اور دوسرا تصدیق کی طرف موصل ہونا، اصول فقہ کا موضوع اولہ ہیں مثبت للاحکام ہونے کیلئے اولہ ہیں اور اولہ سے ثابت ہونے کی وجہ سے احکام ہیں۔ حیثیات کا فرق بھی خود مصنف نے دوسری بحث میں پیش کرنا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه. (التوضيح)

ان بحثوں میں سے ایک اور بحث یہ ہے کہ بیشک کبھی حیثیت کا ذکر کیا جاتا ہے موضوعات میں اس کے دو معنی ہیں، پہلا معنی ان میں سے یہ ہے کہ بیشک یہ چیز اس حیثیت سے موضوع ہے، جیسے کہا جاتا ہے ”الموجود من حيث انه موجود للعلم الالهي“ موجود اس لحاظ پر کہ وہ موجود ہے علم الہی کا موضوع ہے، کہ علم الہی میں موجود کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس میں اس کے موجود ہونے کی حیثیت سے ہی عوارض ذاتیہ کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسے

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله كالوحدة والكثرة، اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ وحدة وكثرة کا اعتبار تو معدومات میں بھی کیا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجود عام ہے وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں کو شامل ہے، معدومات کے وجود ذہنی کے اعتبار کے قطع نظر ان پر وحدت و کثرت جاری ہوتی ہے، حقیقت میں وہ موجود ذہنی ہی ہے۔ (السید)

قوله ونحوهما: وحدت و کثرت کی مثل سے مراد وجوب و امکان، قدم و حدوث، تجرد و لا تجرد، علیہ و معلولیہ، جوہریہ و عرضیہ وغیرہ ہیں۔

قوله ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية: اعتراض: علم کلام میں تو وجود کی بحث کی جاتی ہے اور وہ موضوع میں داخل ہے؟

جواب: علم کلام میں دو اعتبار ہیں۔ ۱۔ وجود و عدم کے لحاظ پر ابحاث، ذات موجود بغیر لحاظ کرنے وصف وجود کے موضوع میں داخل ہے، اس کے عوارض ذاتیہ وحدت و کثرت وغیرہ ہی ہیں۔

وحدت و کثرت اور ان کی مثل، اور اس کی اپنے ذات کی حیثیت سے بحث نہیں کی جاتی کیونکہ موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، اس کی ذات یا اس کی جزء سے بحث مراد نہیں۔

مصنف دوسرا معنی بیان کرتے ہیں: وثانیہما ان الحیثیۃ یکون بیاناً للاعراض الذاتیۃ المبحوث عنها فانہ ممکن ان یکون للشیء اعراض ذاتیۃ متنوعۃ وانما یبحث فی علم عن نوع منها فالحیثیۃ بیان ذلک النوع فقولہم موضوع الطب بدن الانسان من حیث انه یصح ویمرض وموضوع الہیئۃ اجسام العالم من حیث ان لها شکلاً یراد بہ المعنی الثانی لا الاول اذ فی الطب یبحث عن الصلحۃ والمرض و فی الہیئۃ عن الشکل فلو کان المراد هو الاول یجب ان یبحث فی الطلب والہیئۃ عن اعراض لاحقۃ لأجل الحیثیتین ولا یبحث عن الحیثیتین والواقع خلاف ذلک. (التوضیح)

اور دوسرا معنی یہ ہے کہ جن اعراض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہو حیثیت ان کا بیان ہو، بیشک ممکن ہے کہ ایک چیز کی اعراض ذاتیہ مختلف قسم ہوں، تو ایک علم میں ایک نوع اعراض ذاتیہ سے بحث ہو اور حیثیت اس نوع کا بیان ہو جیسے ان کا قول علم طب کا موضوع بدن انسان ہے اس حیثیت سے کہ وہ صحیح ہے یا مریض ہے، اور علم ہیئت میں بدن انسان سے بحث اس کی شکل کے لحاظ سے ہوتی ہے اس لئے ایک حیثیت سے وہ علم طب کا موضوع ہے اور دوسری حیثیت سے وہ علم ہیئت کا موضوع ہے دونوں حیثیات سے بحث ایک ہی علم میں واقع کے خلاف ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں: قوله ومنها انه قد یدکر الحیثیۃ، المبحث الثانی فی تحقیق الحیثیۃ، المذکورۃ فی الموضوع حیث یقال موضوع هذا العلم هو ذلک الشیء من حیث کذا. (التلویح) یہ مصنف کی اباحت میں دوسری بحث ہے، یہ بحث موضوع میں حیثیت مذکورہ کی تحقیق میں ہے، جبکہ کہا جائے کہ اس علم کا موضوع وہ چیز ہے ”من حیث کذا“ اس طرح کی حیثیت سے۔

حیث کا حقیقی اور مجازی معنی: حیث موضوع للمکان استعیر لجهة الشیء واعتبارہ یقال الموجود من حیث انه موجود ای من هذه الجهة وبهذا الاعتبار. (التلویح)

لفظ حیث کی وضع مکان کیلئے ہے پھر بطور استعارہ ایک چیز کی جہت اور اعتبار کیلئے ہے جیسے کہا جاتا ہے ”الموجود من حیث

انہ موجود“ کا مطلب یہ ہے موجود اس وجہ سے کہ بیشک وہ موجود ہے یا موجود اس اعتبار سے کہ وہ موجود ہے، راقم ”اس حیثیت سے“ اس لحاظ سے، زیادہ استعمال کرتا ہے، مطلب سب کا ایک ہی ہے۔

حیثیت مذکورہ کی وضاحت: فالحیثیۃ المذکورۃ فی الموضوع قد لا یكون من الاعراض المبحوث عنها فی العلم کقولہم موضوع العلم الالہی الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حیث انہ موجود بمعنی انہ یبحث عن العوارض الی تلحق الموجود من حیث انہ موجود لا من حیث انہ جوہر او عرض او جسم او مجرد وذلک کالعلیۃ والمعلولیۃ والوجوب والامکان والقدم والحدوث ونحو ذلک ولا یبحث فیہ عن حیثیۃ الوجود اذ لا معنی لاثباتہا للموجود وقد یكون من الاعراض المبحوث عنها فی العلم کقولہم موضوع علم الطب بدن الانسان من حیث یصح ویمرض وموضوع الطبیعی الجسم من حیث یتحرک ویسکن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فی الطب وكذا الحركة والسكون فی الطبیعی فذهب المصنف الی ان الحیثیۃ فی القسم الاول جزء من الموضوع وفی الثانی بیان للاعراض الذاتیۃ المبحوث عنها فی العلم اذ لو كانت جزءاً من الموضوع کما فی القسم الاول لما صح ان یبحث عنها فی العلم وتجعل من محمولات مسائلہ اذ لا یبحث فی العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضہ الذاتیۃ۔ (التلویح)

جس حیثیت کا موضوع میں ذکر کیا کبھی وہ ان اعراض سے نہیں ہوتی جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے جیسے ان کا قول ”علم الہی“ جس میں بحث کی جاتی ہے موجودات مجردہ کے احوال سے کا موضوع ”موجود من حیث انہ موجود“ ہے، معنی یہ ہے کہ علم الہی میں بحث کی جاتی ہے ان عوارض سے جو لاحق ہونے ہیں موجود کو اس حیثیت سے کہ بیشک وہ موجود ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ بیشک وہ جوہر ہے یا عرض، جسم ہے یا مجرد، وہ موجود کے عوارض بحیثیت اس کے موجود ہونے کے علیت و معلولیت، وجوب و امکان، قدم و حدوث وغیرہ ہیں۔

اور علم الہی میں بحیثیت وجود بحث نہیں کی جاتی اس لئے کہ وجود کو موجود کیلئے ثابت کرنے کا کوئی معنی نہیں، ورنہ تحصیل حاصل لازم آئے گی۔

اور موضوع کبھی ان اعراض سے ہوتا ہے جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے جیسے ان کا قول علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے بحیثیت صحیح و مریض ہونے کے، اور موضوع علم طبعی کا جسم ہے بحیثیت حرکت و سکون کے، صحت و مرض ان

اعراض سے ہے جن سے بحث کی جاتی ہے علم طب میں، اسی طرح حرکت و سکون علم طبیعی میں ان اعراض سے ہے جن سے علم طبیعی میں بحث کی جاتی ہے۔

تو مصنف اس طرف گئے ہیں کہ بیشک حیثیت قسم اول میں موضوع کا جزء ہے، اور ثانی میں بیان ہے اعراض ذاتیہ کا جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے۔

اگر قسم ثانی میں بھی موضوع کی جزء بنائی جائے جس طرح قسم اول میں جزء ہے تو صحیح نہیں ہوگا کہ علم میں اس سے بحث کی جائے اور اسے مسائل کا محمول بنایا جائے، جبکہ علم میں بحث اجزاء موضوع سے نہیں ہوتی بلکہ اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

اعراض وجواب: ولقائل ان يقول لانسلم انها في الأول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته
بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحق عن تلك الحثية وبذلك الاعتبار، وعلى هذا لوجعلت الحثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لبياننا
للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء
الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات
والاعتبار.

کہنے والے کیلئے یہ کہنا جائز ہے ہم نہیں تسلیم کرتے کہ بیشک قسم اول میں جزء ہے موضوع کی بلکہ وہ اس کے موضوع بننے کی قید ہے، معنی یہ ہے کہ اعراض سے بحث لاحق ہوتی ہے اس حیثیت سے اور اسی اعتبار سے، اسی پر اگر قسم ثانی میں بھی موضوع کی قید بنالیا جائے ”جیسا کہ قوم کا کلام ظاہر ہے“ اسے اعراض ذاتیہ کا بیان نہ بنایا جائے، جس طرف مصنف گئے ہیں تو نہیں ہوگی بحث اعراض ذاتیہ سے علم میں اجزاء موضوع سے بحث، ہم پر لازم نہیں جو مصنف پر لازم ہے دو علموں کا تشارك ایک موضوع میں بالذات اور بالاعتبار۔

مشہور اشکال اور اس کا جواب: نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحثية من
الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على

میر سید شریف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنف کے کلام میں ایسے کوئی الفاظ نہیں جو اس پر دلالت کریں کہ قسم اول جزء موضوع ہے اور قسم ثانی مجہول عنہ کا بیان ہے بلکہ معنی صریح یہ ہے کہ لفظ کا کبھی پہلا معنی قصد کیا جاتا ہے اور کبھی ثانی معنی۔ (السید)

العوارض مثلاً ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة.

ہاں ایک مشہور اشکال وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ علم میں جن اعراض سے بحث کی جاتی ہے ان میں حیثیت ضروری نہ ہو، اسلئے حیثیت اس سے نہیں جو موضوع کو موضوع ہونے کی وجہ سے عارض ہو ورنہ فی کا اپنے آپ پر تقدم لازم آئے گا، کیونکہ ایک چیز جب دوسری کو عارض ہو تو ضروری ہے معروض عارض پر مقدم ہو، کیونکہ انسان کے بدن کو صحت و مرض کے عارض ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ صحیح پہلے ہوتا ہے تو صحت اسے عارض ہوتی اور مریض پہلے ہوتا ہے تو مرض اسے بعد میں عرض ہوتی ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بدن انسان کو صحت کے عارض ہونے پر وہ صحیح ہوتا ہے اور مرض کے عارض ہونے پر مریض ہوتا ہے۔ یہی صورت ہے جسم کو حرکت و سکون کے عارض ہونے کی۔ (اعتراض کی دار و مدار حیثیت کی نفی پر ہے)۔

اس کا مشہور جواب یہ ہے کہ بیشک مراد یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ صحت و مرض اور حرکت و سکون کا ممکن اور استعداد کا پایا جانا یہ ان اعراض سے نہیں جن سے علم میں بحث کی جاتی ہے۔

تحقیق اس میں یہ ہے کہ موضوع سے جب یہ مراد ہو کہ علم میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے تو وہ حیثیت سے مقید ہوتا ہے اس معنی پر کہ بحث عوارض سے ہوتی ہے باعتبار حیثیت کے ان تمام مباحث کا لحاظ کرتے ہوئے، یہ معنی کلی ہے حیثیت سے مقید کرنے کا یہی مطلب ہے، لیکن یہ مطلب نہیں کہ تمام عوارض سے بحث کی جاتی ہے مفہوم کلی کے واسطے کہا جاتا ہے کہ عوارض سے بحث کی جاتی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا.

ان بحثوں میں سے ایک اور بحث یہ ہے کہ مشہور یہ ہے کہ ایک چیز دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی، میں کہتا ہوں یہ ممتنع نہیں بلکہ ایک چیز کی مختلف اعراض ہوتی ہیں، ایک علم میں ایک قسم کی اعراض سے بحث کی جاتی ہے، اس لحاظ سے وہ اس علم کا موضوع ہوگی، اور دوسری نوع کے لحاظ سے جو عوارض ہیں جن کی وجہ سے دوسرے علم میں بحث کی جاتی ہے اس لحاظ پر دوسرے علم کا موضوع ہیں۔

علامہ لغتازلی فرماتے ہیں: قوله ومنها ان المشهور الخ، المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه.

مصنف کی تین بحثوں میں سے یہ بحث تیسری اور آخری ہے، اس تیسری بحث میں یہ ذکر کیا ہے کہ علوم مختلفہ کا ایک موضوع میں تشارك ہو سکتا ہے بالذات بھی اور بالا اعتبار بھی۔ جس طرح مصنف نے قوم کی مخالفت کی ہے ایک علم کے متعدد موضوع جائز ہونے کے قول کی، اسی طرح مخالفت کی ہے ان کی علوم متعددہ کے ایک موضوع کے امتناع کے قول کی، مصنف نے متعدد علوم کا ایک موضوع کے جواز کا قول کیا ہے بلکہ وقوع کا قول کیا ہے۔

جواز پردلیل: اما الجواز فلانہ یصح ان یکون لشیء واحد اعراض ذاتیة متنوعة ای مختلفة بالنوع

میر سید شریف محاکمہ پیش کرتے ہیں: تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی جہت سے دو علموں کا موضوع نہیں ہوتی، لیکن متعدد جہات سے کئی علوم کا موضوع ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

اسلئے کہ کلام عرب متن لغت کے لحاظ پر علم لغت کا موضوع ہے، اور صیغہ اور نفس لفظ میں تغیرات کے لحاظ پر علم صرف کا موضوع ہے، اور اعراب بناء کے لحاظ پر علم نحو کا موضوع ہے، اور فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے علم معانی کا موضوع ہے، اور لفظ کے معانی میں استعمال کی کیفیت کے لحاظ سے علم بیان کا موضوع ہے، اور محسنات بدیہ ہونے کی وجہ سے علم بدیع کا موضوع ہے۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ (السید)

یبحث فی علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فیتمايز العلمان بالأعراض
المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب
المعلومات اعنی المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع الى نوع
من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف
الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بأن يوجد موضوع واحد بالذات
والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الآخر علما آخر فيكونان
علمين متشاركين فی الموضوع متمایزين فی المحمول. (التلویح)

مصنف کے دعویٰ جواز پر دلیل یہ ہے کہ صحیح ہے کہ ایک چیز کی اعراض ذاتیہ مختلف انواع ہوں ایک علم میں بحث کی
جائے ان کی بعض انواع کے لحاظ پر اور دوسرے علم میں ان کی دوسری انواع کے لحاظ پر۔ اسی طرح ایک موضوع کی
مختلف قسم کی انواع کی وجہ سے دو یا زیادہ علوم ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں، اس لئے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم
معلومات یعنی مسائل کے اتحاد و اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ مسائل کا اتحاد ان کے موضوعات کے اتحاد سے
ہوتا ہے کیونکہ تمام موضوع کی اعراض ذاتیہ کی ایک نوع کی طرف لوٹیں گے۔

اسی طرح اختلاف مسائل موضوع کی وجہ سے ہوں گے، جس طرح اختلاف علوم کا اعتبار اختلاف موضوعات سے ہے
اسی طرح جائز ہے کہ اختلاف محمولات کا اعتبار بھی کیا جائے، بایں طور کہ موضوع ایک ہو بالذات اور بالاعتبار،
اور اعراض ذاتیہ کی بحث ایک نوع کے اعتبار سے ایک علم کا موضوع ہو اور دوسری قسم کے لحاظ سے دوسرے علم کا
موضوع ہو تو دونوں علم متشارك ہوں موضوع اور ممتاز ہوں محمول میں۔

مصنف کے دعویٰ کی وضاحت: واما الوقوع فلأنهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم
الهيئة من حيث الشكل، وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية، والحيثية فيهما بيان
الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين
فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي
السماء والعالم عن طبيعتهما، فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد
الموضوع. (التلویح)

ایک چیز کا کئی علوم کا وقوع ثابت ہے، اسلئے کہ اہل علم نے اجسام عالم جبکہ وہ بسیط ہوں تو علم ہیئت کا موضوع بنایا شکل

کے لحاظ پر، اور علم السماء والعالم کا موضوع بنایا ہے باعتبار طبیعت کے، حیثیت دونوں میں ان اعراض ذاتیہ کا بیان ہے جن سے بحث کی جاتی ہے، ان میں حیثیت جزء موضوع نہیں، ورنہ ان سے بحث دو علموں میں نہ کی جاتی۔
تو موضوع دونوں علوم میں سے ہر ایک کا اجسام عالم ہیں مطلقاً مگر یہ کہ بحث علم ہیئت میں ان کی اشکال سے ہے، اور علم السماء والعالم سے ان کی طبائع سے ہے، یہ دونوں دو علم ہیں مسائل کے محمولات کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہیں باوجود اس کے کہ موضوع دونوں کا متحد ہے۔

علم السماء والعالم کی تعریف: وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الأجسام التي هي اركان العالم وهي السماوات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحرركاتها ومواضعها.
”علم السماء والعالم“ وہ علم ہے جس میں اجسام کے احوال پہنچانے جاتے ہیں یہ اركان عالم ہیں وہ ہیں آسمان اور جو آسمانوں میں ہے اور عناصر رجبہ اور ان کی طبائع اور ان کی حرکات اور ان کے مواضع۔

حکمت کی پہچان علم طبیعی کی اقسام سے ہے: وتعريف الحكمة في صنعها وتنقلها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير.
حکمت کی تعریف اس کی صنعت اور اس کے نافذ ہونے میں وہ علم طبیعی کے اقسام میں سے ہے، علم طبیعی میں اجسام کے احوال سے بحثیں کی جاتی ہیں باعتبار تغیر کے۔

علم طبیعی کا موضوع: وموضوعه الجسم والمحسوس من حيث هو معرض للتغير في الأحوال والنبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي، ولا يخفى ان الحثية في الطبيعي مبحث عنها وقد صرح بأنها قيد العروض.
موضوع اس کا جسم محسوس ہے اس لحاظ پر کہ وہ احوال کے تغیر و ثبات کے عارض ہونے کے مقام میں ہو، اور اس میں بحث کی جاتی ہے ان چیزوں سے جو اسے عارض ہوں، اسی طرح ابو علی نے ذکر کیا ہے، اور یہ بات مخفی نہیں کہ بیشک طبیعی میں حیثیت سے بحث کی جاتی ہے، اور بیشک تصریح کی گئی کہ یہ عروض کی قید ہے۔

مصنف کے اس قول پر نظر ہے چند وجوہ سے: ۱. وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمباحث عنها وقد عرفت ما فيه.
پہلی وجہ نظریہ ہے کہ یہ قول مصنف کا مبنی ہے اس قول پر جو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حیثیت کبھی موضوع کی جزء ہوتی

ہے، اور کبھی اعراض ذاتیہ جن سے بحث کی جاتی ہے ان کا بیان ہوتی ہے۔ اس قول کا ضعف ہم بیان کر چکے ہیں جسے تم پہچان چکے ہو۔

۲. واما ثانیاً فانہم لما حاولوا معرفة احوال الاعمیان الموجودات وضعوا الحقایق انواعاً واجناساً وبحسوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فی كونها بحثاً عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علماً واحداً یفرد بالعدولین والتسمية وجوزوا لكل احد ان یضيف الیه ما یطلع علیه من احوال ذلك الموضوع فان المعبر فی العلم هو البحث عن جمیع ما تحیط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلامعنی للعلم الواحد الا ان یوضع شیء أو اشیاء متناسبة فیبحث عن جمیع عوارضه الذاتية ویطلبها ولامعنی لتمايز العلوم الا ان هذا ینظر فی احوال شیء وذلك فی احوال شیء آخر مغایر له بالذات أو بالاعتبار بان یؤخذ فی أحد العلمین مطلقاً وفی الآخر مقیداً أو یؤخذ فی کل منهما مقیداً بقیداً آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلقة والموضوع معلوم بین الوجود فهو الصالح سبباً للتمايز.

دوسری وجہ نظر یہ ہے کہ اہل علم نے جب اعیان موجودات کے احوال کی معرفت کا قصد کیا تو انہوں نے حقائق کو وضع کیا باعتبار انواع و اجناس کے، اور ان کو احاطہ کرنے والے اعراض ذاتیہ سے انہوں نے بحث کی تو حاصل ہو گئے ان کو مسائل کثیرہ جو اس موضوع کے احوال کی بحث کے لحاظ پر متحد ہیں۔

اگرچہ ان کے محمولات مختلف ہیں تو انہوں نے اس اعتبار سے ایک علم بنایا اور اسے علیحدہ تدوین کیا اور اس کا علیحدہ نام رکھا، اور انہوں نے جائز رکھا ہر ایک علم کیلئے کہ اس کی طرف نسبت کی جائے جو مطلع ہے اسی پر اس موضوع کے احوال سے۔

پیشک علم میں معتبر وہ بحث ہے جو موضوع کے تمام اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو انسان کی طاقت میں ہوں۔

ایک علم کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو وضع کیا جائے یا متعدد متناسب اشیاء کو وضع کیا جائے اور ان کے تمام عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور انہیں طلب کیا جائے۔

علوم کے متمایز ہونے کا مطلب یہ ہے: ایک چیز کے احوال کو دیکھا جائے اور دوسری چیز کے احوال کو دیکھا جائے دوسری چیز کے احوال پہلی کے احوال کے متغایر بالذات ہوں یا متغایر بالاعتبار ہوں یعنی دو علموں میں سے ایک میں

منصف فرماتے ہیں: وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضرب ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فله حقوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعاً للتسلسل في المبدأ فله حقوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولأنه يلزم استكمالها من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لأن اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافهما والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب محمولاتها

مطلق ہوں اور دوسرے میں مقید یا دونوں میں مقید ہوں لیکن ہر ایک قید دوسرے کے مخالف ہو، اور یہ احوال مجہول ہوں مطلقاً اور موضوع ہونے میں معلوم ہو وہ تمایز کے سبب کی صلاحیت رکھے۔

اور وجہ اس میں یہ ہے کہ کوئی علم ایسا نہیں مگر یہ کہ وہ مشتمل ہوتا ہے اپنے موضوع پر یعنی اعراض ذاتیہ کی بحث پر جو مختلف انواع پر مشتمل ہوتی ہیں، تو ہر ایک کیلئے یہ ہوگا کہ متعدد علوم بنائے، اس اعتبار سے مثال کے طرف مکلف کے فعل کو باعتبار وجوب کے علیحدہ علم بنانا لازم آئے گا، اور باعتبار حرمت کے علیحدہ علم بنانا لازم آئے گا، تو ایک فقہ کا کئی علوم بنانا لازم آئے گا کیونکہ اس کا موضوع فعل مکلف ہے اس طرح تو اتحاد و اختلاف ضبط میں نہیں آسکے گا۔ ان بحثوں کی تحقیق ”کتاب البرہان من منطق الشفاء“ میں مذکور ہے۔

تبیین: راقم کے نزدیک میر سید شریف کا محاکمہ ہی تحقیق پر مبنی ہے ”خیر الكل قل ودل“ پر مبنی ہے۔

علامہ افتازانی فرماتے ہیں: قوله وانما قلنا، استدلال على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشي واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحقاله لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل.

وہی راجعہ الی موضوع العلم فکذلک تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتیہا وہی راجعہ الی تلک الأعراض وان ارید ان الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر فی ذلک لا المحمول فلامشاحہ فی ذلک علی ان قولہم ان موضوع الهيئة ہی اجسام العالم من حیث لہا شکل وموضوع علم السماء والعالم من الطبیعی اجسام العالم من حیث لہا طبیعہ قول بأن موضوعہما واحد لکن اختلافہما باختلاف المحمول لأن الحیثیۃ فیہما بیان المبحوث عنہ لا انہا جزء الموضوع والا یلزم ان لا یبحث فیہما عن ہاتین الحیثیتین بل عما یلحقہما لہاتین الحیثیتین والواقع خلاف ذلک واللہ اعلم۔ (التوضیح)

ہم نے کہا کہ ایک چیز کی اعراض مختلف نوع کی ہوتی ہیں، بیشک واحد حقیقی (رب تعالیٰ) کی کثیر صفات ہیں اور کوئی ضرر نہیں کہ بعض صفات حقیقیہ ہیں اور بعض اضافیہ ہیں، اور بعض سلبیہ۔ ان صفات میں سے کوئی بھی اس کی جزء کو لاحق نہیں، کیونکہ اس کی جزء ہی نہیں وہ جزء سے پاک ہے۔

مصنف نے اپنے اس قول پر دلیل پکڑی ہے کہ ایک چیز کی مختلف نوع کی اعراض ذاتیہ ہو سکتی ہیں، اس قول سے کہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کثرت نہیں کسی وجہ سے بھی متصف ہے کثیر صفات سے، بعض صفات حقیقی ہیں جیسے قدرت اور بعض اضافی ہیں جیسے خلق بنسبت مخلوق کے، اور بعض سلبی ہیں جیسے مادہ سے مجرد ہونا۔

جو صفات کثیرہ سے متصف ہے وہ متصف ہے مختلف نوع کی اعراض ذاتیہ سے یہ بدیہی بات ہے کہ ان صفات میں سے کوئی اس کی جزء کو لاحق نہیں کیونکہ اس کی کوئی جزء ہی نہیں، اور نہ ہی اس کے مابین کے واسطہ سے لاحق ہے کیونکہ واحد حقیقی کا اپنی صفات میں کسی امر منفصل کا محتاج ہونا منع ہے۔

اسی کی مزید وضاحت کی: وکان ینبغی ان یتعرض لہذا ایضا وحینئذ اما ان یکون کل منہا لصفۃ اخرى فیلزم التسلسل فی المبادی اعنی الصفات التی کل منہا مبدأ لصفۃ اخرى فیلزم التسلسل فی المبادی اعنی الصفات التی کل منہا مبدأ لصفۃ اخرى وهو محال بالبرہان المذکور فی الکلام أو یکون بعضها لذاتہ فیثبت عرض ذاتی آخر وهو المطلوب أولغیرہ ولا یجوز ان یکون الغیر مابینا لما مر بل یکون صفة من صفاتہ ولا بد ان ینتہی الی ما یکون الخوقہ لذاتہ والا لزم التسلسل فی المبدأ۔

توان میں سے بعض کا حقوق ضروری ہے کہ اس کی ذات کے ساتھ ہوتا کہ مبداء میں تسلسل منقطع ہو۔ تو لحوق بعض اور کا اگر لذاتہ ہو تو یہی مطلوب ہے، اور اگر لغیرہ (غیر کے واسطہ سے) ہو تو ہم اس غیر میں کلام کریں گے تاکہ مبداء میں تسلسل کی انتہاء ہو جائے، اس لئے کہ اسکمال من غیرہ لازم آئے گا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی کی صفات کثیرہ میں کوئی حرج نہیں تو یہ بیان کرنا ممکن ہے کہ ایک چیز دو علموں کا موضوع ہو سکتی ہے اور ان دونوں کو ایک دوسرے سے اعراض ”جن سے بحث کی جاتی ہے“ کے ذریعے ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ یہ اسلئے کہ دو علموں کا اتحاد معلومات کے اتحاد کی وجہ سے ہے، اور ان کا اختلاف معلومات کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ معلومات مسائل ہیں، جس طرح مسائل باعتبار اپنے موضوعات کے جو راجع ہیں علم کے موضوع کی طرف کبھی متحد ہوتے ہیں اور کبھی مختلف اسی طرح مسائل کبھی اپنے محمولات کے جو راجع ہیں اعراض کی طرف کبھی متحد ہوتے ہیں اور کبھی مختلف۔

اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ اصطلاح جاری ہے کہ بیشک موضوع اس میں معتبر ہے نہ کہ محمول تو اس میں کوئی عیب نہیں۔ یعنی اگرچہ عام اصطلاح جاری نہیں لیکن محمول بھی موضوع کی طرح ہی معتبر ہے، جیسے ان کا قول کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں باعتبار شکل کے، اور اجسام عالم ہی موضوع ہیں علم السماء والعالم طبعی کا باعتبار طبیعہ کے۔ یہاں موضوع دونوں کا ایک ہے (یعنی اجسام عالم) لیکن دونوں علوم کا اختلاف باعتبار محمول کے ہے کیونکہ حیثیت دونوں میں مجھوت عنہ کا بیان ہے جزئ نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ ان دونوں میں بحث نہ کی جائے ان دو حیثیات سے

اسی کے درپے ہونا بھی مناسب ہے، اگر ایک صفت کیلئے دوسری صفت مبداء میں پائی جائے تو مبداء میں تسلسل لازم آئے گا، تسلسل کا محال ہونا دلائل سے ثابت ہے کلام میں، یا بعض صفات لذاتہ ہوں گی تو عرض کا ذاتی ہونا لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔ جزء کو عارض ہونا بھی جائز نہیں جسے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، یا صفت ذات کو عارض ہوگی یہی مطلوب ہے، یا غیر کو عارض ہوگی، وہ غیر مابین نہیں ہو سکتا جیسے پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور وہ صفات میں سے ایک صفت ہوگی۔ ضروری ہے کہ اس کی انتہاء ذات کو لاحق ہونے سے ہو ورنہ مبداء میں تسلسل لازم آئے گا۔

اعتراض وجواب: فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتى الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا يلزم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم، قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى ايضا عرض ذاتى فيلزم التعدد والصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة

بلکہ بحث کی جائے ان چیزوں سے جو لاحق ہیں ان دونوں کو ان دو چیزوں سے، حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

لامحالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل. (التلویح)

اعتراض: جائز ہے کہ پہلی عرض ذاتی کی طرف دوسری اعراض کی انتہاء ہو جائے تو اس سے اعراض ذاتیہ کا تعدد لازم نہ آئے، اگر تسلیم کر لیا جائے تو تعدد لازم آئے گا وہ مطلوب نہیں مطلوب تنوع ہے وہ لازم نہیں آ رہا؟

جواب: جو عرض ذاتی اول کے واسطے سے ذات کو لاحق ہو وہ بھی عرض ذاتی کہلائے گا تو تعدد لازم آ جائے گا۔

اور صفات متعددہ ایک محل میں مختلف انواع میں ہوں گی بدیہی بات ہے کہ بیشک اختلاف اشخاص ایک ہی نوع کے صفات کا اختلاف محل کی وجہ سے ہوگا۔

قوله: ولأنه يلزم، عطف على مضمون الكلام السابق ای وان كان لغيره فهو باطل لأنه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لأنه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته. (التلویح)

معنف کے قول ”ولأنه يلزم“ کا عطف ہے کلام سابق کے مضمون پر، یعنی اگر وصف غیر کے واسطے سے لاحق ہو تو باطل ہے، وجہ بطلان یہ ہے کہ واحد حقیقی کا اپنی صفات میں غیر سے استكمال لازم آئے گا، اور وہ محال ہے اس لئے کہ اس کی ذات میں نقصان ثابت کرے گا، اور اپنے کمالات میں غیر کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

علامہ تفتازانی نے قول کو ضعیف کہنے کے بعد توجیہ کی: وفيه نظر لأنه ان أريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحق البعض الآخر لصفة وان أريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقنرة والأرادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا ما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني الثبات عرض ذاتی آخر. (التلویح)

وجہ ضعف: معنف کے قول میں نظر ہے اسلئے کہ اگر مراد امر منفصل سے استكمال لیا جائے تو ظاہر بات ہے کہ وہ لازم

مصنف فرماتے ہیں: فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الاول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة اركان الركن الاول في الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف. (التنقيح)

ہم کتاب کو وضع کر رہے ہیں دو قسموں پر، پہلی قسم اولہ شرعیہ کے بیان میں، یہ چار ارکان پر مشتمل ہے، رکن اول کتاب کے بیان میں۔ کتاب کی تعریف یہ ہے ”کتاب وہ قرآن ہے جو ہماری طرف متواتر منقول ہے اور مصاحف کی دو تختیوں کے درمیان ہے۔“

مصنف اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں: فخرج سائر الكتب والأحاديث الإلهية والنبوية والقرآنة الشاذة. (التوضيح)

اس تعریف سے باقی تمام کتب اور احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ اور قرأت شاذہ نکل گئیں۔

نہیں آرہا کیونکہ جائز ہے کہ بعض اور کالاتق ہونا صفت کی وجہ سے ہو، اور اگر مراد اعم لیا جائے خواہ منفصل ہو یا صفت ہو تو ہم نہیں تسلیم نہیں کرتے کہ بعض صفات کا بعض صفات کا محتاج ہونا ذات میں نقصان ثابت کرتا ہے۔ یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ صفت خلق موقوف ہے علم و قدرت و ارادہ پر۔

توجیہ بیان کی گئی: ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ یہ مختص ہے اس غیر سے جو منفصل ہے اور جو پہلے گزرا ہے وہ مختص ہے اس غیر سے جو منفصل نہیں، تو دونوں اقوال کے مجموع سے مطلوب مکمل ہوگا، میری مراد یہ ہے کہ دوسری عرض ذاتی ہوگی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فنضع تفریع علی قوله فیبحث عن كذا وكذا یعنی بسبب ان البحث فی هذا الفن انما هو عن احوال الأدلة والأحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فی المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة اركان في الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقدیما للتقدم بالذات والشرف وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكانما جعلهما تنمة وتذیلا لركن القياس. (التلویح)

مصنف کا قول ”فنضع“ تفریع ہے ”فیبحث فیہ عن احوال المذكورة وما يتعلق بها“ پر، یعنی بسبب اس

کے کہ اس فن میں بحث کی جاتی ہے احوالِ اولہ و احکام سے تو ہم کتاب کو دو قسموں پر وضع کر رہے ہیں۔
 اعتراض: مصنف نے کتاب کو دو قسموں یعنی اولہ اور احکام کے بیان پر مشتمل کیا ہے حالانکہ مصنف کی کتاب میں فقہ کی
 تعریف اور موضوع اور ترجیح اور اجتہاد کے ابواب بھی مذکور ہیں، تو یہ کہنا کیسے درست ہے کہ کتاب دو قسموں کے بیان
 میں ہے؟

جواب: مصنف کی مراد یہ ہے کہ اس کتاب کے مقاصد دو قسموں پر مشتمل ہیں ورنہ تعریف اور موضوع بھی کتاب میں
 مذکور ہیں لیکن وہ مقاصد میں داخل نہیں۔

اسی طرح ترجیح اور اجتہاد کے ابواب کو تہ بنایا اور قیاس کے تابع کیا ہے، ان کو بھی اباحت مقاصد میں داخل نہیں کیا۔
 دو قسمیں جو بیان کی ہیں وہ ایک قسم اولہ سے ہے اور دوسری احکام سے ہے، پہلی قسم چار ارکان یعنی اولہ اربعہ کے بیان
 میں ہیں، پہلی بحث کتاب اللہ سے پھر سنت رسول ﷺ پھر اجماع پھر قیاس سے۔
 کتاب اللہ دلیل ہے بالذات اور اسے شرف حاصل ہے اسی لئے اسے پہلے ذکر کیا، پھر اسی طرح مدارج کے لحاظ سے
 ہی سنت و اجماع و قیاس کو مرتب کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله الركن الأول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في
 عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية
 على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجهول
 المعين من كلام الله تعالى المقرؤ على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب
 واطهر فلهذا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في
 المصاحف المنقول اليها نقلا متواترا بلا شبهة.

پہلی بحث کتاب کے بیان میں: کتاب کا لغوی معنی ہے ”مکتوب“ اہل شرع کے عرف میں کتاب کا اطلاق غالب
 طور پر کتاب اللہ پر ہوتا ہے جو مشتمل ہے اس پر جو ثابت ہے مصاحف میں، جیسا کہ اہل عربیت جب مطلقاً یہ ذکر کریں
 کہ یہ مسئلہ کتاب میں ہے تو وہ اس کتاب سے مراد سبویہ کی کتاب لیتے ہیں۔
 قرآن کا لغوی معنی ہے پڑھنا۔ یہ مصدر ہے قراءت کے معنی میں ہے۔

عرف عام میں غالب طور پر کلام اللہ کے معین مجموع پر بولا جاتا ہے جو بندوں کی زبان سے پڑھا جاتا ہے، قرآن اپنے
 معنی میں زیادہ مشہور ہے نسبت کتاب کے اسی وجہ سے قرآن کو کتاب کی تفسیر بنایا اور کہا جاتا ہے۔

مصنف بیان فرماتے ہیں: وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن، فأجبت عن هذا بقولي ولا دور لأن المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن. (التفقيح والتوضيح)

ابن حاجب کا اعتراض: ابن حاجب نے یہ کہا کہ یہ تعریف مستلزم دور ہے اسلئے کہ قرآن کی تعریف کی جاتی ہے کہ ”قرآن وہ ہے جو مصحف میں منقول ہو“ اور اگر سوال کیا جائے کہ مصحف کیا ہے؟ تو جواب دیا جاتا ہے کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہے۔ تو قرآن کی تعریف مصحف پر اور مصحف کی قرآن پر موقوف ہوگئی، یہ دور لازم آرہا ہے؟ جواب: تو مصنف کہتے ہیں کہ میں نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں، ایک عام فہم اور ایک تحقیقی عام فہم جواب میں نے اپنے قول سے یہ دیا ہے کہ مصحف مشہور ہے عرف عام میں کہ وہ قرآن پاک کا نسخہ ہے، وہ اس تعریف کا محتاج نہیں کہ یہ کہا جائے مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو۔

”کتاب وہ قرآن ہے جو نازل کیا گیا ہے رسول اللہ ﷺ پر اور لکھا گیا ہے مصاحف میں اور ہماری طرف منقول ہے نقل متواتر سے اور اس میں کوئی شبہ نہیں۔“

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتميزا له عما يشبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقرؤ ليشتمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير، وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف. (التلويح)

کلمہ قرآن تفسیر ہے کتاب کی، اور باقی کلام تعریف ہے قرآن کی اور اس کے اشبہ کو دور کرنے کیلئے تمیز ہے، تمام کلام کا مجموعہ کتاب کی تعریف نہیں کہ محدود کا حد میں ذکر لازم آئے۔ اور نہ ہی قرآن مصدر ہے کہ مقرؤ کے معنی میں ہو تو اللہ کے کلام اور باقی کلاموں میں مشتمل ہو، جیسا کہ بعض حضرات نے قرآن کو مصدری معنی میں لینے کا وہم کیا ہے، اسلئے کہ یہ عرف سے بعید از فہم ہے۔ عرف میں قرآن مشہور و معروف ہے کہ اس سے مراد اللہ کا کلام ہے، اگرچہ لغوی معنی کے

مصنف کا تحقیقی جواب: ثم اردت تحقیقا فی هذا الموضوع ليعلم ان هذا التعريف اى نوع من انواع

التعريفات، فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل

تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد ولا القرآن، فان علماؤنا قالوا هو ما نقل اليها الى

آخر فلا يخلو اما عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا

لماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد؟ وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا

لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه، لان القرآن يطلق على الكلام الأزلى وعلى المقرؤ فهذا

تعيين أحد محتمليه وهو المقرؤ، فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الأزلى الذى

هو صفة للحق عز و علا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقرؤ فعلى هذا لا يلزم الدور وانما

يلزم الدور ان أريد تعريف ماهية القرآن لأنه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب فى المصحف

فلا بد من معرفة المصحف فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالأشارة ونحوها

ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن. (التنقيح والتوضيح)

پھر میں نے ارادہ کیا ہے اس مقام میں تحقیق کا تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ تعریف انواع تعریف میں کس نوع کی تعریف

ہے؟ کیونکہ جواب اسی پر موقوف ہے۔

یہ تعریف ماہیت کتاب کی نہیں بلکہ اس کی تشخیص میں یہ تعریف ہے اور قرآن کی ماہیت کی بھی یہ تعریف نہیں، بلکہ اس کی

بھی تشخیص ہے۔ جب یہ پوچھا گیا کہ کتاب سے مراد تم کیا لیتے ہو تو اس کا جواب یہ دیا گیا ”ما نقل الینا الخ“ یہ تعریف

خواہ کتاب کی ہو یا قرآن کی ہو ہر صورت میں ماہیت کی تعریف نہیں۔ نہ ہی ماہیت کتاب کی تعریف ہے اور نہ ہی

ماہیت قرآن کی تعریف ہے بلکہ یہ تشخیص ہے کتاب و قرآن کی۔

کیونکہ قرآن پاک کا اطلاق دو معانی پر ہے۔ (۱) کلام ازلی (کلام نفسی) پر۔ (۲) اس کلام پر جو ہم اپنی

زبانوں سے پڑھتے ہیں۔

لحاظ پر قرآن بمعنی مقرؤ لینا صحیح ہے اور مشائخ نے یہ معنی لینے پر کوئی اعتراض نہیں کیا لیکن ظاہر معنی کی وجہ صحیح ہے جب کل

کے نزدیک مقبول ہے تو مصدری معنی پر حمل کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں پائی گئی۔ اسی وہم کے ازالہ کیلئے مصنف نے

حرف تفسیر سے ذکر کیا ہے ”الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا“

یعنی قرآن لفظ مشترک ہے اس کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اور اس کا اطلاق اس پر بھی جو کلام نفسی پر دلالت کرنے والا کلام لفظی ہے۔

گویا کہ سوال کیا گیا کہ تم قرآن کے معانی میں سے کون سا معنی لیتے ہو تو اس کا جواب دیا گیا کہ ہم مراد لیتے ہیں ”ما نقل البنا بین دفعی المصاحف تو اترا“ یعنی ہماری مراد کلام لفظی ہے جسے پڑھا جاتا ہے۔ اسی سے دور لازم نہیں آتا۔ اگر ہم مراد ماہیت قرآن کی تعریف لیتے تو اعتراض ہو سکتا تھا کہ یہ مستلزم دور ہے، اسلئے کہ پھر مصحف کی تعریف کرنے کی ضرورت درپیش آتی۔ پھر مصحف کی تعریف بعض وجوہات جیسے اشارہ اور اس کی مثل سے ممکن نہیں تھی پھر ماہیت مصحف کی تعریف ماہیت قرآن کی تعریف پر موقوف ہے۔

قرآن و کتاب کا اطلاق کل پر بھی ہے جزء پر بھی، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ثم کل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصولیین علی المجموع وعلی کل جزء منه لانهم انما یبحثون عنه من حیث انه دلیل علی الحکم وذلك آیه لا مجموع القرآن فاحتاجوا الی تحصیل صفات مشترکة بین الكل والجزء مختصة بهما ککونه معجزا منزلا علی الرسول مکتوبا فی المصاحف منقول بالتواتر. (التلویح)

پھر کتاب اور قرآن کا اطلاق اصولیین کے نزدیک مجموع پر بھی ہے اور اس کی ہر جزء پر بھی ہے کیونکہ وہ اسی سے بحث کرتے ہیں۔ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حکم کی دلیل قرآن ہے تو اس سے مراد ایک آیت لیتے ہیں، مجموع قرآن مراد نہیں لیتے۔ اسی وجہ سے ان کو احتیاجی درپیش آئی کہ وہ بیان کریں ان صفات کو جو کل اور جزء میں مشترک ہیں اور ان صفات کو جو دونوں کے ساتھ خاص ہیں۔ اس لئے یہ صفات قرآن کا معجز ہونا، رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونا، مصاحف میں مکتوب ہونا، اور تواتر سے منقول ہونا یہ سب صفات کل اور جزء دونوں کی ہیں اور دونوں سے خاص ہیں۔

بکمی کل صفات کو ذکر کیا گیا اور کبھی بعض کو، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: فاعتبر فی تفسیرہ بعضهم جمیع الصفات لزیادة التوضیح وبعضهم الانزال والاعجاز لأن الکتاب والنقل لیسا من اللوازم لتحقق القرآن ببلونهما فی زمن النبی ﷺ وبعضهم الکتاب والانزال والنقل. (التلویح)

بعض حضرات نے تمام صفات مذکورہ کو زیادتی وضاحت کیلئے ذکر کیا، اور بعض نے صرف انزال اور اعجاز کا ذکر کیا، اس لئے کہ مکتوب ہونا اور منقول ہونا لوازمات سے نہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں ان دونوں صفات کے بغیر بھی

قرآن کا پایا جانا متحقق تھا۔ اور بعض نے مکتوب ہونے اور منزل و منقول ہونے کا ذکر کیا۔
بعض صفات کے نہ ذکر کرنے کی وجہ، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فإنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله، والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان، والقراءة الشاذة لم تنقل إلينا بطريق التواتر بل بطريق الأحاد كما اختص بمصحف أبي رضى الله عنه، أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه، ولا حاجة إلى ذكر الانزال والاعجاز ولا إلى تأكيد المتواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما. (التلويح)

اسلئے کہ مقصود ان لوگوں کیلئے قرآن کی تعریف کرنا ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ نہیں کیا اور نبی کریم ﷺ کا زمانہ نبوت نہیں پایا، وہ قرآن پاک کو اس سے پہچانتے ہیں کہ وہ ہماری طرف متواتر انازل ہوا ہے اور مصاحف میں مکتوب ہے، یہ ان لوگوں کے زمانہ میں کبھی ان سے متفق نہیں ہوئیں، یہ دونوں صفات ان بعد میں آنے والے لوگوں کی بنسبت لوازم بینہ میں سے سب زیادہ واضح ہیں۔

بخلاف اعجاز کے کہ وہ نہ ہی لوازم بینہ سے ہے اور نہ ہی ہر جزء کا خاصہ شاملہ ہے، کیونکہ معجز سورۃ ہے خواہ چھوٹی ہو یا سورۃ کی مقدار ہو، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے لیا گیا ہے ”فاتوا بسورة من مثله“ (لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک ہر آیت معجز ہے واللہ اعلم، راقم)

مصنف نے صرف اس تعریف پر اقتصار کیا ہے ”منقول ہو ہماری طرف متواتر اور مصاحف میں ثابت ہو“ اس لئے کہ اس تعریف سے قرآن پاک کے سوا تمام کتب سماویہ اور غیر سماویہ اور احادیث اٹھمیع یعنی احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ اور آیات منسوخ التلاوة سے احتراز ہو گیا۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک چیز بھی ہماری طرف تواتر سے نہ ہی منقول ہے اور نہ ہی قرآن پاک کی تختیوں میں ثابت ہے، اسلئے کہ قرآن پاک معبود و معلوم ہے سب لوگوں کے

نزدیک یہاں تک کہ بچے بھی قرآن کے نسخہ کو جانتے ہیں۔

قراءة شاذہ سے بھی احتراز ہو گیا: کیونکہ وہ ہماری طرف متواتر طریقہ سے منقول نہیں، یا وہ اخبار احاد سے منقول ہے جیسا کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہے، یا وہ اخبار مشہورہ سے منقول ہے جیسا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہے۔ اس لئے تواتر کی قید سے یہ دونوں قسم کی قراءتیں (احاد و مشہورہ) خارج ہیں، ان کو بھی قراءۃ شاذہ کہا جاتا ہے۔

مصحف نے بلا شہدہ کی قید نہیں لگائی: اس کی وجہ یہ ہے کہ جو تواتر سے ہماری طرف منقول ہے اور وہ مصحف میں موجود ہے وہ بلا شہدہ ہی ہے، اسلئے متواتر کی تاکید بلا شہدہ سے لگانے کی ضرورت درپیش نہ آئی۔

اس بحث سے علامہ تفتازانی کا وہ قول واضح ہو گیا کہ بعض حضرات نے تمام صفات و قیود کا ذکر کیا ہے مقصد ان کا زیادتی وضاحت ہے، اگرچہ دو صفات سے تعریف مکمل ہے۔

آیہ تسمیہ قرآن پاک کا جزء ہے یا نہیں؟ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: واما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف.

تسمیہ کے متعلق امام اعظم رحمہ اللہ کا مشہور مذہب یہ ہے جو معتقدین کی کثیر کتب میں ہے کہ بیشک یہ قرآن پاک کا حصہ نہیں کیونکہ تواتر سے منقول نہیں، ہاں سورۃ نمل میں تسمیہ جو آیہ مکمل نہیں بلکہ آیہ کا جزء ہے وہ تواتر سے منقول ہے وہ قرآن پاک کا جزء ہے، اور بلا شہدہ کے قول سے بھی تسمیہ مکمل آیہ سے احتراز ہو گیا۔

متاخرین یعنی شوافع کا یہ قول ہے کہ ہر سورۃ سے پہلے تسمیہ مکمل آیہ قرآن پاک کا جزء ہے سورتوں کے درمیان فرق کرنے کیلئے نازل کی گئی ہے، اس پر ان لوگوں نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ ”بسم اللہ“ کو قرآن پاک کے خط کے مطابق لکھا جاتا ہے اس کا کسی نے انکار نہیں کیا۔ (راقم کے نزدیک یہ دلیل ضعیف ہے کیونکہ اکثر طور پر قرآن پاک کے نسخوں میں بسم اللہ کو علیحدہ خط میں دیکھا گیا، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو پھر دو طرح بیان کیا گیا ہے کہ تسمیہ کسی سورۃ کا جزء نہیں یا کسی ایک سورۃ کا ”لا علی التعمین“ جزء نہیں)۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: وعدم جواز الصلوة بها انها هوللشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها

للجنب والحائض انما هو على قصد العبرك واليمين كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون العلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير. (العلويج)

اعتراض: جن حضرات نے تسمیہ کو سورتوں سے پہلے مکمل آیت کی حیثیت سے قرآن پاک کا جزء بتایا ہے ان کے نزدیک صرف بسم اللہ والی آیت پڑھنے سے نماز نہ ادا ہونے کا قول کیوں کیا گیا ہے؟
جواب: تسمیہ کے مکمل آیت میں شبہ ہو گیا، اسی وجہ سے اس میں اختلاف ہے اسلئے صرف تسمیہ پڑھنے سے نماز کے عدم جواز کا قول کیا گیا ہے۔

اعتراض: اگر تسمیہ قرآن پاک کا جزء ہے اور مکمل آیت ہے تو جنبی اور حیض والی عورت کو پڑھنا کیوں جائز ہے؟
جواب: جنبی فحش یا حیض والی عورت کا تسمیہ بطور تبرک پڑھنا جائز ہے، بطور تلاوت جائز نہیں جیسے ان کیلئے بطور شکر الحمد للہ رب العالمین پڑھنا جائز ہے۔

اعتراض: اگر تسمیہ مکمل آیت کی حیثیت سے قرآن پاک کا جزء ہے تو اس کا انکار کرنے والا کہ یہ جزء نہیں کافر کیوں نہیں ہوتا؟

جواب: سورۃ نمل والی تسمیہ جو مکمل آیت نہیں اس کے علاوہ سورتوں سے پہلے تسمیہ میں اختلاف کی وجہ سے قوی شبہ پایا گیا ہے اس لئے وہ مقام وضوح سے مقام اشکال میں داخل ہو گئی، تو اس کے انکار سے کفر لازم نہیں آئے گا۔
اعتراض وجواب: علامہ گفتارانی فرماتے ہیں:

فان قبل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين؟ قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى "فهاى آلاء ربكما تكذبان" عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والعبرك وليست بآية من شيء من السور، وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك.

اگر سوال یہ کیا جائے کہ متاخرین کے قول کے مطابق دونوں فریقوں میں کوئی فرق بھی ثابت ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں فرق نکلے گا۔ شافعیہ کے نزدیک تمام سورتوں میں ہر سورت سے پہلے تسمیہ ایک آیت ہے جزء ہے سورۃ کا، اور حنفیہ کے نزدیک ایک آیت ہے ہر سورت کا جزء نہیں بلکہ تکرار کیلئے نازل کی گئی تاکہ سورتوں کا اس کے ذریعے فصل کیا

جائے، اس طرح شافعیہ کے نزدیک ایک سو تیرہ آیات زائد ہوں گی، یہ تکرار ایسے ہی جیسے سورۃ رحمن میں فبای آلاء ربکما تکذبان کا تکرار ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: بخلاف من اخذ بلحق بالمصحف آیات مکررة مثل ان یکتب فی اول کل سورة الحمد لله رب العالمین فانه يعد زنديقا او مجنونا. (التلویح)

لیکن ان حضرات کا قول ضعیف ہے: اسلئے کہ جن سورتوں میں بحیثیت قرآن پاک کی آیہ کا تکرار ہے جیسے ”الحمد لله رب العالمین“ اس کا منکر زندقہ و کافر ہے، حالانکہ تسمیہ کے آیہ ہونے اور ہر سورۃ کے جزء ہونے کا انکار کرنے والے کو وہ بھی کافر نہیں کہتے۔

”ما نقل بین دفتی المصحف“ میں تخصیص ہے، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: فعلى ما هو المناسب لغرض الأصولی یكون المراد بما نقل بین دفتی المصاحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومہ یدخل فی الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا یسمى قرآنا فی عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه یسمى قرآنا، ویحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل علیه سباق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعریفا للمجموع الشخص لا للمعنى الكلى فلا یرد علیه شی الا انه لا یناسب غرض الأصولی. (التلویح)

اصولیین کی غرض کے مناسب یہ ہے کہ مراد ”ما نقل بین دفتی المصاحف“ سے مراد عام ہے جو کہ کل اور بعض کو شامل ہے لیکن اگر اسے عموم پر باقی رکھا جائے تو قرآن کی حد میں حرف یا ایک کلمہ بھی داخل ہو جائے گا حالانکہ عرف شرع میں اسے قرآن نہیں کہا جاتا، اور اگر کلام تام کے ساتھ خاص کیا جائے تو بعض غیر تام کلام تعریف سے خارج ہو جائیں گی باوجود اس کے کہ اسے قرآن کہا جاتا ہے جس کا چھوٹا بے وضو کیلئے حرام ہے اور جنبی کیلئے چھوٹا اور پڑھنا حرام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے کلام کا سباق اس پر دلالت کر رہا ہے کہ ”ما نقل“ سے مراد مجموع جو نقل کیا گیا ہے کیونکہ تعریف مجموع شخص کی ہے، اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ یہ تعریف حرف اور کلمہ کو شامل نہیں ہوگی اگرچہ بظاہر اصولی کی غرض سے مناسب نہیں ہوگی۔ تاہم راقم کے نزدیک سیاق و سباق مستقل دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔

اعتراضات و جوابات، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: فان قيل بالكتاب بالمعنى الثانی هل یصح تفسیره

بالقرآن؟ قلنا نعم علی ان يكون القرآن ایضا حقيقة فی البعض كما هو حقيقة فی الكل.

سوال: معنی ثانی کے لحاظ پر قرآن کی تعریف کیا صحیح ہے کہ کل اور جزء دونوں کو شامل رہے؟

جواب: ہاں قرآن کا اطلاق بعض پر بھی حقیقت ہے جیسے کل پر اطلاق حقیقت ہے۔

فان قيل فيلزم عموم المشترك، قلنا ليس معنى كونه حقيقة فی البعض كما انه حقيقة فی الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول فی المصحف تواترا فيكون حقيقة فی الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك فی شیء. (التلویح)

اعتراض: اگر قرآن کی تعریف کل اور جزء دونوں پر صادق آئے تو عموم الاشتراک لازم آئے گا جو جائز نہیں؟

جواب: بعض میں حقیقت کا وہ معنی نہیں لیا گیا جو کل میں حقیقت کا معنی لیا گیا ہے، اگر بعض کیلئے بھی اسی طرح خصوصی طور پر وضع ہوتا جیسے کل کیلئے وضع ہے تو دونوں معانی بیک وقت لینے سے عموم الاشتراک لازم آتا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی وضع کبھی کل کیلئے ہوتی ہے، اور کبھی وضع عام ہوتی ہے جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہوتی ہے، اس لئے وضع عام کے لحاظ پر وہ کلام جو شامل ہے کل اور بعض کو وہ کل اور وہ کل اور جزء میں حقیقت ہے ایک ہی وضع کے لحاظ پر، یہ عموم اشتراک نہیں، عموم اشتراک تب لازم آتا جبکہ دونوں کیلئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتی پھر بیک وقت دونوں پر اطلاق ہوتا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا یعنی ان جعل التعريف المذکور تفسيرا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الأزلي، يجوز فی معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة القرآن ضرورة أنه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور.

مصنف نے تحقیقی جواب کو جو تعریف پر موقوف کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تعریف مذکور تفسیر ہے کتاب یا قرآن کی جس سے باقی کتب اور کلام ازلی سے اسے امتیاز دینا مقصود ہے، مصنف کی معرفت یا عرف سے حاصل ہونے پر اکتفاء کرنا جائز ہے، یا مصنف کی طرف اشارہ کر کے اسے سمجھنا آسان ہے، اس لئے اس سے کوئی دور لازم نہیں آئے گا۔

اگر تعریف ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی ہوتی تو مصنف کی ماہیت کی معرفت بھی ضروری ہوتی تو ماہیت مصنف کی

معرفت موقوف ہوتی ماہیت قرآن پر، یہ بدیہی بات ہے کہ مصحف کی تعریف یہ کرنی پڑتی کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے تو یہ مستلزم دور ہوتی۔ جب ماہیت کتاب و قرآن کی تعریف نہیں تو دور لازم نہیں آتا۔

اعتراف و جواب، علامہ تفتازانی ذکر کرتے ہیں: لا یقال فالدور انما یلزم اذا جعل التعریف لماہیة القرآن دون الكتاب لأننا نقول ماہیة الكتاب ہی بعینہا ماہیة القرآن لما مر من انہما اسمان لشیء واحد فتوقف المصحف علی ماہیة القرآن توقفہ علی ماہیة الكتاب۔

اعتراف: دور اس وقت لازم آتا جبکہ تعریف ماہیت قرآن کی ہوتی، کیونکہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے، ماہیت کتاب کی تعریف سے تو کوئی دور لازم نہیں آتا؟

جواب: ماہیت کتاب بعینہا ماہیت قرآن ہے اور دونوں ایک چیز کے نام ہیں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسلئے مصحف کی تعریف کا سمجھنا جس طرح ماہیت قرآن کی تعریف پر موقوف ہے اسی طرح ماہیت کتاب پر بھی موقوف ہے۔ اسی سے یہ ظاہر ہو گیا، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وبهذا یظہر ان تفسیر المصحف بما جمع فیہ الوحی المتلو لا یدفع الدور لأنه ایضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بأنه لیس تعریفاً للماہیة سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارة الى انه لا فرق فی لزوم الدور بین الصورتین ثم قال وانما یلزم الدور ان لو ارید تعریف ماہیة القرآن اشارة الى ان ماہیة الكتاب ہی ماہیة القرآن ف ذکر احدهما مغل عن ذکر الآخر۔

بعض حضرات نے مصحف کی تعریف کی کہ مصحف وہ ہے جس وحی متلو جمع ہو، ان کا مقصد اس تعریف سے دور کو مندرج کرنا تھا، لیکن علامہ تفتازانی نے بیان فرمایا کہ ہماری بحث سے واضح ہو گیا کہ مصحف کی یہ تعریف اور جس میں قرآن ثابت ہو ایک ہی مطلب رکھتی ہے اس سے دور مندرج نہیں ہو سکتا، اور نہ ہی کتاب کی تعریف سے دور مندرج ہو سکتا ہے کیونکہ ماہیت کتاب اور ماہیت قرآن ایک ہی ہیں، ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے۔

اعتراف و جواب، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: فان قیل یفسر المصحف بما جمع فیہ المصاحف مطلقاً علی ما هو موضوع اللغة ویخرج منسوخ التلاوة عن التعریف بقید العواتر فلا دور، قلنا عدول عن الظاہر الی الخفی وعن الحقیقة الی المجاز العرفی فلا یحسن فی التعریفات۔ (التلویح)

اعتراف: اگر مصحف کی تفسیر اسی طرح کی جائے کہ مصحف وہ ہے جس میں صحائف جمع ہوں مطلقاً جیسا کہ اس کا لغوی معنی ہے اور منسوخ التلاوة کو تواتر کی قید سے نکالا جائے تو دور لازم نہیں آئے گا؟

جواب: ظاہر سے عدول مخفی کی طرف اور حقیقت سے مجاز عربی کی طرف عدول تعریفات میں اچھا نہیں سمجھا گیا۔

علامہ تفتازانی اعتراض و جواب بیان کرتے ہیں: فان قيل تعريف الأصولي اما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف اما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشبه عليهم فلا دور، قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي لمبني كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي.

اعتراض: اصولیین کی تعریف قرآن مفہوم کلی کیلئے ہے جو مجموع اور ہر بعض پر صادق آتی ہے، اور معرفت مصحف موقوف ہے قرآن پر بمعنی مجموع شخصی کے وہ معلوم و معہود ہے لوگوں کے درمیان وہ اسے یاد کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے دور کرتے ہیں وہ ان پر کوئی مشتبہ نہیں تو کوئی دور لازم نہیں آتا؟

جواب: اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ معرفت مجموعی شخصی کی اس کی حقیقت سے بغیر معرفت کلی کے حاصل ہو جاتی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ مصنف کی تعریف مجموع شخصی پر مبنی ہے، مفہوم کلی پر نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله بل تشخيصه اى تمييزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره. (التلويح)

مصنف نے یہ جو بیان فرمایا ہے کہ یہ تعریف ماہیت کتاب و قرآن کی نہیں بلکہ اس کی تشخیص ہے، تشخیص کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو اس کے خواص کے ذریعے غیروں سے ممتاز کر دینا، یہ امتیاز طلب کرنے کیلئے ”کلمہ ای“ کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب خواص کے ذریعے دیا جاتا ہے خواہ وہ خواص تشبیہ ہوں یا غیر تشبیہ ہوں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله يطلق على الكلام الأزلي كما في قوله عليه الصلوة والسلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق (الحديث) وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا تختلف الى الأمرو النهى والاخبار ولا يتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالتها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الأحكام لما كانت في نظر الأصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الأزلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم.

شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی، مصنف فرماتے ہیں: ہم ارادہ ان ہیں ان القرآن ليس له اسباب للحد بقوله "على ان الشخصى لا يحد" فان الحد هو القول المعروف للشئ المشعبل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة اونها الى مشخصاتها للحصول المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل فقد وجد مشعصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شعصيا، وان لم يكن عبارة عن ذكر المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبريل عليه السلام اوزيد او عمرو على ان الحق هذا. (التفحيح والتوضيح)

پھر مصنف نے ارادہ کیا ہے کہ یہ بیان کرے کہ بیشک قرآن قابل حد (تعریف) نہیں، اسی وجہ سے تنقیح میں یہ بیان کیا

کلام ازلی اور کلام لفظی میں فرق بیان کیا جاتا ہے، مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ قرآن کا اطلاق کا کلام لفظی اور کلام ازلی دونوں پر ہے، کلام ازلی یعنی کلام نفسی جس کے متعلق نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے، الحدیث" یہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے یہ سکوت اور آفت کے منافی ہے، یہ جنس حروف و اصوات سے نہیں اور نہ ہی اس میں امر و نہی اور اخبار سے کلام کا مختلف ہوتا ہے، اور نہ ہی اس کا تعلق ماضی و حال و استقبال سے ہے مگر باعتبار تعلقات و اضافات کے جیسے علم و قدرت اور باقی صفات ہیں (تعلقات کے لحاظ پر مختلف ہوتی ہیں) اور یہ کلام لفظی حادث ہے، اصوات اور ان حروف سے مؤلف ہے جو اپنے مقامات سے قائم ہیں، اسے بھی کلام اللہ اور قرآن کہا جاتا ہے، کلام لفظی کے ذریعے کلام نفسی کو بیان کیا جاتا ہے۔

تعریف مذکور کلام لفظی کی ہے: اصولیین کی نظر میں جب احکام کی دار و مدار کلام لفظی سے ہے ازلی و نفسی سے نہیں تو وہ کلام لفظی کو قرآن کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ قرآن کی تعریف و تفسیر میں ان صفات کا ذکر و اعتبار کرتے ہیں جو کلام لفظی کی ہیں، ان کے ذریعے ہی وہ کلام لفظی کو کلام نفسی سے ممتاز کرتے ہیں۔ (منزل ہونا، مکتوب ہونا، منقول ہونا یہ سب کلام لفظی کی صفات ہیں، کلام نفسی ان صفات سے مبرا ہے)۔ (التلویح)

اعتراض و جواب، علامہ غفرلہ فرماتے ہیں: لا ینال التمییز بحصل بمجرد ذکر النقل فلا حاجة الى باقى القيود لأننا نقول التعريف وان كان للتمييز لابد وان يساوى المعروف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة. (التلویح)

گیا ہے کہ علاوہ اس کے بیشک شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی۔ بیشک حد وہ قول (مربک) ہے جو ایک چیز کا معرف (بکسر الراء) ہوتا ہے جو اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے، یہ حد یعنی معرف شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی، بلکہ ضروری ہے کہ اشارہ وغیرہ سے مشخصات کو خاص کیا جاتا ہے تاکہ شخصی کی معرفت حاصل ہو۔

یہ تمہید پہچاننے کے بعد تم جان لو کہ بیشک قرآن جب جبرائیل نے نازل کیا تو وہ مشخص طور پر پایا گیا، تو جب قرآن سے مراد مشخص ہو تو وہ قابل حد نہیں کیونکہ وہ شخصی ہے۔ اگر قرآن سے مراد مشخص نہ لیا جائے بلکہ مطلقاً یہ مراد ہو کہ یہ کلمات مرکبہ ہیں جن کو ایک خاص ترکیب حاصل ہے خواہ وہ جبریل پڑھے یا زید و عمرو تو پھر اس کی تعریف شخصی ہو سکتی ہے، جیسے متن میں تعریف کی گئی ہے، وہ ماہیت قرآن کی تعریف نہیں۔

شخصی کی حد نہ بیان کی جائے کی دو تاویلیں ہیں، مصنف فرماتے ہیں:

فقولنا علی ان الشخصی لا یحد جعل دلیلا علی ان القرآن لا یحد له تأویلان احدهما انا لانعنی ان القرآن شخصی بل عنینا ان القرآن لما کان هو الکلام المركب ترکیبا خاصا فانه لا یقبل الحد کما ان الشخصی لا یقبل الحد فکون الشخصی لا یحد جعل دلیلا علی ان القرآن لا یحد اذ معرفة کل منهما موقوفة علی الاشارة اما معرفة الشخصی فظاهر واما معرفة القرآن

اعتراض: تمہیز تو صرف منقول کہنے سے ہی حاصل ہو گئی تو باقی قیود و صفات کے ذکر کا کیا فائدہ ہے؟

جواب: تعریف میں جب مقصود تمہیز ہے تو ضروری ہے کہ حد میں وہ تمام صفات ذکر کی جائیں جو محدود کے مساوی ہوں، اسی وجہ سے زیادتی وضاحت کیلئے تمام صفات کو ذکر کیا گیا۔

علامہ نقاش زالی اس پر تبصرہ کرتے ہیں :

فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لأنه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيصی ويعنی بالسورة هذا المعهود المتعار كما عنینا بالمصحف لا یرد الاشکال علیه ولا علینا.

اگر ابن حاجب ارادہ قرآن کی ماہیت کی تعریف کا کیا ہے تو اس کی تعریف بھی مستلزم دور ہے اس لئے اگر یہ پوچھا جائے سورۃ کیا ہے تو ضروری طور پر یہ کہا جائے گا وہ قرآن کا بعض حصہ ہے تو یہ مستلزم دور ہے، اور اگر اس نے تعریف سے تشخیص کا ارادہ کیا اور سورۃ سے مراد معهود حصہ لیا ہے جو متعارف ہے تو اعتراض نہ ہم پر وارد ہے نہ ابن حاجب پر۔

فلاحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرا من اوله الى آخره. (التوضيح)
 ہمارا قول کہ بیشک شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی یہ دلیل ہے اس پر کہ بیشک قرآن کی حد نہیں بیان کی جاسکتی، اس کی دوتاویلیں ہیں۔

ایک تاویل یہ ہے کہ ہم یہ مراد نہیں لیتے کہ قرآن شخصی ہے بلکہ ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ بیشک قرآن وہ کلام مرکب ہے جسے ترکیب خاص حاصل ہے، تو اس تاویل کے مطابق وہ حد کو قبول نہیں کرتا جیسے کہ شخصی قابل حد نہیں، شخصی کا قابل حد نہ ہونا دلیل بتایا گیا ہے اس پر کہ قرآن قابل حد نہیں۔ کیونکہ دونوں کی معرفت موقوف ہے اشارہ پر۔ شخصی کی اشارہ سے معرفت تو ظاہر ہے، اور قرآن کی معرفت اس وقت تک حاصل نہیں کی جب تک یہ نہ کہا جائے، قرآن یہ کلمات ہیں پھر ان کو اول سے آخر تک پڑھے، واضح ہوا کہ تعریف مذکور قرآن کی حقیقی حد نہیں صرف دوسری کتب یا کلام نفسی سے ممتاز کرنے کا ذریعہ ہے۔

وثانيهما انا نقول لامشاحة في الاصطلاحات فعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الأعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد وعمرو فعيننا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد، فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق. (التوضيح)

دوسری تاویل یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مختلف اصطلاحات میں کوئی عیب نہیں۔ تو ہم شخصی سے مراد یہ لیتے ہیں کہ، یہ

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله على ان الشخصي لا يحد لأن معرفته لا يحصل الا بتعيين مشخصاته بالإشارة اونها كالتعير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لأن غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته. (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی معرفت اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک اس کے مشخصات کو اشارہ وغیرہ سے معین نہ کیا جائے، جیسے اس کو اسم علم سے تعبیر کرنا، اور حد اس کا فائدہ نہیں دیتی، اس لئے کہ اس کی غایت حد نام ہے، اور وہ مشتمل ہوتی ہے محدود فی کے مقومات پر نہ کہ مشخصات پر۔

کلمات جمع اپنی خصوصیات کے ان کو اس ترکیب میں داخل ہے، تو بیشک اعراض کی انتہا جمع اپنے مشخصات کے حد کی طرف ہوتی ہے جو تعدد کو قبول نہیں کرتی، اور نہ ہی باعتبار ذات کے ان میں اختلاف ہوتا ہے، بلکہ ان میں اختلاف فقط باعتبار محل کے ہوتا ہے۔ جیسے قصیدہ معینہ میں ذات کے لحاظ پر کوئی اختلاف نہیں، محل کے لحاظ پر اختلاف ہوتا ہے کہ یہ زید نے پڑھا ہے اور یہ عمرو نے پڑھا ہے۔

تو شخص سے مراد ہم بھی لیتے ہیں اور اس معنی کے لحاظ پر شخص حد کو قبول نہیں کرتا، تو جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کی معرفت سوائے اس کے حاصل نہیں ہوتی کہ یہ کہا جائے کہ ”وہ (قرآن) یہ ترکیب مخصوص ہے پھر اول سے آخر تک قرآن پڑھے“ اسی طرح کی قرآن کی تعریف کرنا یا معرفت حاصل کرنا ممکن نہیں۔

ابن حاجب کی تعریف اور اس پر بحث مصنف رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں :

و عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للعجاز بسورة منه.

ابن حاجب نے جمہور کی تعریف پر اعتراض کیا تھا کہ یہ مستلزم دور ہے تو اس نے خود تعریف یہ کی کہ قرآن وہ کلام ہے جو نازل کیا گیا ہے کہ اس سے ہر سورۃ سے اعجاز حاصل ہو۔

لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لأننا نقول لو سلم ذلك مجموع القرآن مركب اعتباري لامحالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقدمات ولا الى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات. (التلويح)

اعتراض: مرکب اعتباری کی تعریف لفظی ہے اور کلام حد حقیقی میں ہے اس پر تمام بحث ہی غیر مفید ہوگی؟

جواب: اگر معترض کی بات کو تسلیم کر لیا جائے تو کہنا ٹھیک ہوگا کہ مجموع قرآن مرکب اعتباری ہے یقیناً تو اس وقت تمام مقدمات کی ضرورت نہیں رہے گی اور نہ ہی شخص میں جو تکلفات ذکر کئے گئے ہیں ان کی ضرورت درپیش ہوگی۔

وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخصي فلم يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا، لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حد، وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب، والنق ان الشخصي يمكن ان يعد بما يفيد امتيازه عن

جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير. (العلويح)

اعتراض: اگر تعریف شخصی میں مقومات ماہیت پر اقتصار کیا جائے تو شخصی تعریف سے وہ مختص نہیں ہوں گے، اور نہ ہی دوسری اشیاء سے ممتاز کریں گے حالانکہ تعریف کا کم از کم مرتبہ یہ ہے۔ اور اگر مقومات کے ساتھ عرضیات مشحہ کو بھی ذکر کیا جائے تو ان کے زوال سے محدود کا زوال لازم آئے گا جب زوال کا امکان ہوگا تو ان کے صدق میں دوام نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ حد ہوگی۔

جواب: جائز ہے کہ مقومات کے ساتھ عرضیات مشحہ کو ذکر کیا جائے اور ان کے زوال سے محدود کا زوال بھی لازم آئے، محدود سے مراد وہ شخص، تو حد کے سچے نہ ہونے میں کوئی نقصان نہیں، بلکہ حد کا سچا نہ ہونا واجب ہے۔ حق یہ ہے کہ شخصی کی حد ممکن ہے کہ وہ اسے دوسری چیزوں سے ممتاز کر دے باعتبار وجود کے، یہ مراد نہیں کہ وہ تعین و تشخص کا فائدہ دے اس لحاظ پر کہ باعتبار عقل کثیر میں اشتراک نہ پایا جائے، یہ صرف مقومات و عرضیات سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اشارہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی تعین و تشخص کا فائدہ اشارہ دیتا ہے۔

علامہ گنجازی فرماتے ہیں: قوله على ان الحق هذا "وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا هذا القرآن المنزل على النبي ﷺ بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخصي القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلاً له لا عينه ضرورة ان الأعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم ايضاً من هذا القبيل مثلاً النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو، فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق" وهو ان القرآن ليس اسماً للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة. (العلويح)

مصنف کا یہ کہنا کہ حق یہی ہے، وہ یہ ہے کہ بیشک قرآن سے مراد مؤلف مخصوص جو مختلف تلفظ کرنے والوں کے تلفظ سے مختلف نہیں ہوتا، یعنی ہم میں سے جو بھی پڑھے گا جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا تو وہ قرآن ہی ہوگا۔ اور اگر قرآن سے مراد خاص شخص لیا جائے جو جبریل کی زبان سے قائم ہے تو ہم جو تلاوت کریں گے وہ اس کا مماثل ہوگا نہ کہ عین۔

اس لئے کہ اعراض اپنے اپنے محل سے مشخص ہوتی ہے، جب محل متعدد ہوں گے تو اعراض بھی متعدد ہوں گی۔ اسی طرح ہر کتاب اور ہر شعر جب ایک شخص کی طرف منسوب ہوگا تو مشخص ہوگا خواہ اسے زید یا عمرو یا کوئی اور پڑھے۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو اسی طرح علوم میں یہی صورت معتبر ہوگی۔ مثال کے طور پر نحو سے مراد قواعد مخصوصہ ہیں خواہ انہیں زید جانے یا عمرو، تو ان سب میں ان کے محلات کا اعتبار نہ کرتے ہوئے وحدت ہوگی اور جب ان کے محلات کا اعتبار کیا جائے گا تو تعدد ہوگا۔ اس تقدیر پر حق یہ ہے کہ قرآن شخصی حقیقی کا نام نہیں جو جبریل کی زبان سے قائم ہے۔

مصنف کی دو تاویلوں کی وضاحت علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: يكون لقوله على ان الشخصى لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب، وثانيها ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا وبحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره.

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ بیشک شخصی کی حد نہیں بیان کی جاسکتی، اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ بیشک شخصی حقیقی حد کو قبول نہیں کرتی، اس لئے کہ اس کی معرفت سوائے اشارہ وغیرہ کے حاصل نہیں ہو سکتی، تو اسی طرح قرآن بھی حد حقیقی کو قبول نہیں کرتا اسلئے کہ اس کی حقیقت کی معرفت اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک اسے اول سے آخر تک نہ پڑھا جائے اور کہا جائے کہ وہ یہ کلمات ہیں جو اس ترتیب سے ہیں۔ ایسا کرنا ممکن نہیں۔

دوسری تاویل یہ ہے کہ اس میں اصطلاح یہ ہے کہ شخص کا نام رکھا گیا ہے کہ اس قسم کے مؤلف میں تعدد نہیں سوائے محلات کے تعدد کے، اور اس پر حکم لگایا جائے گا کہ یہ حد کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حقیقت کی معرفت متنوع ہے سوائے اس کی طرف اشارہ کرنے کے اور سوائے اول سے آخر تک پڑھنے کے۔

كلام تعريف حقيقى میں ہے نہ کہ تشخصى میں، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ولا يخفى ان الكلام فى تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف نواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جابر الله فى تفسير القرآن، والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء.

یہ بات مخفی نہیں کہ ہمارا کلام حقیقت کی تعریف کے متعلق ہے، لیکن جب تعریف کے ذریعے ممتاز کرنا مقصود تو وہ تعریف

ممکن ہے، کہا جائے گا کہ قرآن وہ مجموعہ ہے جو منقول ہے اور مصاحف (قرآن کے نسخوں) کی دو تختیوں میں توازاً ثابت ہے۔ اسی طرح کسی کتاب اور کسی علم کی تعریف کشف و تمیز کیلئے جائز ہے جیسے کہا جائے کشاف ایک کتاب ہے جو علم تفسیر میں جار اللہ زبٹری نے لکھی ہے۔ اور کہا جائے ثوایک علم ہے جس میں کلمات کے احوال کی بحث کی جاتی ہے بحیثیت اعماب و بناء کے۔

تسمیہ: جار اللہ زبٹری علم نحو میں زیادہ دسترس رکھتا تھا جس کی وجہ سے مفسرین اس کی تفسیر کے حوالہ جات پیش کرتے ہیں ورنہ وہ معتزلی تھا، جن مسائل میں اہل سنت کا معتزلہ سے اختلاف ہے ان میں زبٹری کے قول کو دلیل نہیں بنایا جائے گا۔ (راقم)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فان الأعراض تنتهي اى تبلغ بواسطة الشخصيات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس "قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل" الى آخر القصيدة، فانه بواسطة شخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا. (التلويح)

مصنف کے قول فان الأعراض تنتهي الخ کا مطلب یہ ہے کہ أعراض مشخصات کے واسطے سے حد تک پہنچتی ہیں، ان کا تعدد سوائے ان کے محلات کے تعدد کے ممکن نہیں۔ جیسے امرئ القیس کا قصیدہ جس کا پہلا مصرعہ یہ ہے "قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل" یہ بواسطہ مشخصات کے یعنی تالیف مخصوص حروف و کلمات سے اور اشعار اور ایک خصوصی ہیئت حرکات و سکانات سے حاصل ہونے کے لحاظ سے وہ اس حد تک پہنچا ہوا ہے کہ اس میں تعدد ممکن نہیں، ہاں البتہ لافظ کے تعدد کی وجہ سے تعدد پایا جائے گا۔ لیکن جب لافظ بھی ایک ہو تو وہ شخصی حقیقی ہوگا، اس میں تعدد نہیں ہوگا۔ مصنف نے اس کیلئے یہ اصطلاح قائم کی ہے کہ کلام و قصیدہ محل کی طرف نسبت سے پہلے شخص ہوگا اگر محل میں بھی وحدت ہو تو پھر بھی شخصی ہوگا، اور اگر محل میں تعدد ہو تو اس میں بھی تعدد ہوگا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم

مصنف فرماتے ہیں: کہ ہم کتاب کی ابحاث کو دو بابوں میں منقسم کرتے ہیں پہلا افادہ معنی میں اور دوسرا افادہ حکم شرعی میں۔

ولورد ابحاثہ ای ابحاث الكتاب فی بابین الأول فی افادته المعنی اعلم ان الغرض افادۃ
الحکم الشرعی لکن افادته الحکم الشرعی موقوفہ علی افادۃ المعنی فلا بد من البحث فی
افادته المعنی فبحث فی هذا الباب عن الخاص والعام والمشتک والحقیقة والمجاز وغيرها
من حیث انها تفید المعنی، والثانی فی افادته الحکم الشرعی فیبحث فی الأمر من حیث انه
یوجب الوجوب وفی النهی من حیث انه یوجب الحرمة والوجوب والحرمة حکم

الدور ممنوع لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة علی معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله
وآخره توقیفیا من کلام منزل قرآنا کان أو غیره بدلیل سورة الانجیل والزبور ولهذا احتاج الی
قوله منه ای من ذلك الکلام المنزل فافهم۔

مصنف نے جو بیان کیا ہے کہ ابن حاجب نے قرآن کی تعریف کی ہے کہ ”وہ کلام ہے جو منزل ہے سورۃ کے ذریعے
اعجاز کیلئے“ یہ تعریف مجموع شخص کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی مگر یہ کہا جائے کہ مراد سورۃ سے جس سورۃ ہے (معین نہیں)
فصاحت و بلاغت میں۔ ان دونوں تقدیروں میں دور کا لازم آنا ممنوع ہے۔

ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مفہوم سورۃ کی معرفت مفہوم قرآن پر موقوف ہے اس لئے کہ سورۃ تو کسی کتاب کا بعض حصہ
معین ہے جس کا اول و آخر بیان ہو وہ توقیفی ہے خواہ کلام منزل قرآن ہو یا غیر قرآن ہو، کیونکہ انجیل اور زبور کی سورۃ
پر بھی سورۃ کا اطلاق ہے۔ اسی لئے ابن حاجب نے اپنی تعریف میں ”منہ“ کا لفظ بڑھانے کی احتیاجی سمجھی تاکہ سورۃ
سے مراد قرآن کی سورۃ ہو۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ونورد ابحاثه ای بیان القسامه واحواله المتعلقة بأفادۃ المعانی
والثبات الاحکام فالکلام فی تعریفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بأفادۃ المعانی
ماله مزید تعلق بأفادۃ الاحکام ولم یبین فی علم العربیة مستوفی کالمختصص والعموم
والاشتراك ونحو ذلك لا کالأعراب والبناء والتعریف والتکثیر وغیر ذلك من مباحث
العربیة وان تعلقت بأفادۃ المعانی، لا یقال المراد ما یتعلق بأفادۃ الكتاب المعنی وهذا یعم

شرعی. (التنقیح والتوضیح)

ہم اس کی کچھ ابحاث کا ذکر کرتے ہیں، ابحاث کی ضمیر کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی ہم کتاب کی ابحاث کو دو بابوں میں ذکر کر رہے ہیں۔ پہلا باب افادہ معنی میں۔

جان لے کہ بیشک غرض یہ ہے کہ کتاب حکم شرعی کا فائدہ دے، حکم شرعی کا افادہ موقوف ہے افادہ معنی پر۔ تو ضروری ہے کہ افادہ معنی سے بحث کی جائے، تو اس باب میں خاص، عام، مشترک اور حقیقت و مجاز وغیرہ کی بحثیں کی جائیں گی، اس لحاظ پر کہ یہ معنی کا فائدہ دیتے ہیں۔

دوسری بحث افادہ شرعی کے بیان میں ہے، مثلاً امر میں بحث کی جاتی ہے کہ امر و وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور نہی حرمت کا فائدہ دیتی ہے، اور وجوب و حرمت حکم شرعی ہیں۔

الکتاب وغیرہ لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الأول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم أليق وألصق فذكر عقيبہ.

مصنف نے بیان فرمایا ”نورد ابحاثہ“ یعنی ہم ذکر کر رہے ہیں اس (کتاب) کے اقسام اور احوال کا بیان جو افادہ معانی اور اثبات احکام سے متعلق ہیں۔

کلام جو کتاب کی تعریف میں ہے وہ اس سے خارج ہے، ابحاث سے مراد وہ ہیں جن کا تعلق افادہ معانی سے ہے جن کا زیادہ تعلق افادہ احکام سے ہے یہ وہ ابحاث ہیں جن کو اہل عربیت نے اس طرح تفصیل سے نہیں ذکر کیا جس طرح اصولیین نے ذکر کیا ہے جیسے خصوص، عموم، اشتراک وغیرہ۔

وہ ابحاث مراد نہیں جو عربیہ کی ابحاث ہیں جیسے اعراب، بنا، تعریف و تنکیر وغیرہ اگرچہ ان کا تعلق بھی افادہ معانی سے ہے۔

اعتراف: مصنف نے تو ان ابحاث کا ذکر کیا جو کتاب سے معانی کا فائدہ دیں، حالانکہ خصوص و عموم وغیرہ تو عام ہیں ان کا تعلق کتاب و سنت وغیرہ سے عام ہے؟

جواب: اس طرح کی ابحاث باب اول میں بلکہ باب ثانی میں بھی وارد ہیں ٹھیک ہے ان کا تعلق کتاب وغیرہ سے عام ہے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ حق یہ ہے کہ ان کو کتاب اور سنت سے مؤخر کیا جاتا، مگر نظم کتاب جب متواتر منقول ہے

مصنف فرماتے ہیں: الباب الاول، لما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات. (التنقيح)

پہلا باب نظم کے معنی کا فائدہ دینے کے بیان میں: جب قرآن نظم ہے معنی پر دلالت کرتا ہے تو لفظ کی نسبت معنی کی چار تقسیمیں کیں۔

وہ چار تقسیمیں یہ ہیں: باعتبار وضع کے تقسیم اول ہے، باعتبار استعمال کے تقسیم ثانی ہے، باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی اور ان کے مراتب کے تقسیم ثالث ہے، پھر دلالت کی کیفیت کے لحاظ سے چوتھی تقسیم ہے۔ (عبارت کی ترتیب کے لحاظ پر ان شاء اللہ آگے آ رہا ہے)

مصنف وضاحت فرماتے ہیں: المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في الطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الأصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ. تنقيح میں جو نظم ذکر ہے اس سے مراد لفظ ہے مگر لفظ کا اطلاق قرآن کیلئے سوء ادب کی قسم ہے کیونکہ لفظ اصل میں کسی چیز کو منہ سے گراتا ہے، اسی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ نظم کا معنی ہے موتیوں کو ایک لڑی میں پرونا۔

مصنف فرماتے ہیں: وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده، وانما قال خاصة لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلوة كقراء الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، لكن الأصح انه رجع عن هذا القول اى عن لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم أورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومثائننا قالوا ان القرآن عبارة عن النظم الدال

اور محفوظ ہے تو نظم کی ابجاث کو کتاب کے ساتھ ذکر کرنا زیادہ لائق اور زیادہ مناسب تھا۔

آگے سنت کا جہاں ذکر کیا ہے وہاں بتا دیا ہے کہ جوابجاث کتاب سے متعلق ہیں ان کا تعلق سنت سے بھی ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں: قوله لما كان؛ يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه

عن المعنى قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى، والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى
فاختارت هذه العبارة. (التوضيح)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا جواز صلوٰۃ کے حق میں نظم کو رکن نہ سمجھنا :

تحقیق روایت کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نظم کو نماز کے جواز کے حق میں خاص کر کے رکن لازم نہ سمجھا بلکہ معنی کا اعتبار کیا ہے فقط، اگر کوئی بغیر عربی کی نماز کے نماز میں بغیر کسی عذر کے قرآن پڑھے تو اس کی نماز جائز ہے۔

وانما قال خاصة: نماز میں خاص کر کے ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ آپ نے نماز کے علاوہ عربیت کو لازم قرار دیا، اسی وجہ سے اگر حیض والی عورت یا جنبی شخص قرآن کو فارسی زبان میں پڑھے تو جائز ہے، یعنی نظم کے عدم عربیت کی وجہ سے اسے قرآن نہیں کہا جاسکتا۔

تنبیہ: نور الانوار اور قمر الاقمار میں ذکر ہے کہ آپ نے نماز میں غیر عربیت کے جواز کا قول کیا اس سے مراد ہر زبان نہیں بلکہ صرف فارسی زبان ہے کیونکہ یہ فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے عربی کے قریب ہے، آپ نے یہ قول بحر و حید میں مستغرق ہونے کی وجہ سے کیا کہ انسان کی نماز میں توجہ صرف اللہ تعالیٰ کی طرف رہے عربی زبان کی فصاحت و بلاغت اور جمع کی طرف توجہ نہ جائے۔ (راقم)

صحیح یہ ہے کہ آپ نے رجوع فرمایا (جب دیکھا کہ جبلاء اس کا مطلب غلط لے رہے ہیں تو آپ نے اس قول سے ہی رجوع فرمایا) یعنی آپ نے اپنے قول ”کہ نماز کے جواز میں نظم عربیت لازم نہیں“ سے رجوع فرمایا۔ مصنف کہتے ہیں اسی لئے میں نے آپ کے قول کو متن میں ذکر نہیں کیا بلکہ میں نے یہ کہا کہ قرآن عبارت ہے اس نظم سے جو معنی پر دال ہے۔ اور ہمارے مشائخ نے بیان فرمایا کہ بیشک قرآن وہ نظم اور معنی ہے، ظاہر یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ نظم دلالت کرتی ہے معنی پر، اسی لئے متن میں میں نے اسی عبارت کو پسند کیا ہے۔

مصنف تقسیمات اربعہ کا ذکر کرتے ہیں: باعتبار وضعه له، هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة

الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع. (التلويح)

مصنف کا قول لما كان الخ، اس سے مصنف نے یہ بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے لفظ دلالت کرے گا معنی پر وضع کے لحاظ سے تو ضروری ہے کہ لفظ کو معنی کیلئے وضع کیا جائے اور اس میں استعمال ہو اور اس میں دلالت کرے۔

تقسیمات اربعہ میں وجہ حصر: لفظ کی تقسیم باعتبار معنی کے اگر اس میں وضع کا اعتبار ہو تو وہ تقسیم اول ہے، اور اگر اس

فینقسم الکلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما يأتي، وهذا ما قال
فخر الاسلام رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة، ثم باعتبار استعماله فيه، هذا
هو التقسيم الثاني فینقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له اولى غيره كما
يجي، ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما، وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في
وجوه البيان بذلك النظم، وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما
اوردته فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه، ثم في كيفية دلالة عليه،
وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم. (التفصيح والتوضيح)
ايك تقسيم کا تعلق ہے نظم کو معنی کیلئے وضع کرنے کے اعتبار سے، یہ وہ تقسیم اول ہے تقسیم اربعہ میں سے، کلام باعتبار وضع
کے خاص اور عام اور مشترک کی طرف منقسم ہے۔ جس طرح عنقریب اس کا ذکر آئے گا، اسی کو فخر الاسلام (علی
بزدوی) نے یوں بیان کیا ہے پہلی تقسیم باعتبار وجہ نظم کے از روئے صیغہ و لغت کے۔

میں استعمال کا لحاظ کیا جائے تو تقسیم ثانی، اور اگر اس میں لحاظ کیا جائے ظهور و خفاء کا تو وہ تقسیم ثالث ہے ورنہ وہ تقسیم
رابع ہے۔

فخر الاسلام نے تقسیمات کو جس طرح ذکر کیا اسے علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں :

وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع
فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة
والاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه
وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى
النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع
للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم،
وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى
الضبط، فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء عدم
الالتفات الى العبارات واختلافها في دأب المشائخ. (التلويح)

پھر اور تقسیم نظم کے استعمال کے اعتبار سے ہے، یہ تقسیم ثانی ہے، یعنی لفظ منقسم ہوتا ہے باعتبار استعمال کے کہ چٹک وہ موضوع نہ میں استعمال ہے یہ غیر موضوع نہ میں، جن طرح عنقریب آئے گا۔ پھر اور تقسیم باعتبار لفظ سے معنی کے ظہور اور خفاء کے لحاظ پر ہے اور ان کے مراتب سے ہے۔ اسی کو فخر الاسلام نے بیان کیا ہے کہ دوسری تقسیم باعتبار وجوہ بیان کے ہے اس نظم سے۔

معنف کہتے ہیں میں نے اسے تقسیم ثالث بنایا ہے اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو ثانی بنایا ہے۔ فخر الاسلام کی ترتیب کے بالعکس اسی لئے میں نے ذکر کیا کہ استعمال مقدم باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی کے۔ پھر اور تقسیم الفاظ کے معانی پر دلالت کرنے کی کیفیت سے ہے، اسی کو فخر الاسلام نے یوں بیان کیا ہے چوتھی تقسیم احکام نظم کے وجوہ وقوف پر ہے۔

فخر الاسلام نے ان اقسام (تقسیمات) کو نظم اور معنی کی اقسام سے بنایا ہے، اور جو اقسام تقسیم رابع سے نکلنے والے ہیں ان کو فخر الاسلام نے مختلف الفاظ سے بیان کیا ہے۔ کبھی بیان کیا استدلال عبارت سے ہوگا یا اشارہ سے یا دلالت یا اقتضاء سے، اور کبھی بیان کیا استدلال ہوگا عبارت یا اشارہ سے اور ثابت ہوگا دلالت یا اقتضاء سے۔ اور کبھی بیان کیا وقوف حاصل ہوگا عبارة النص یا اشارة النص یا دلالة النص یا اقتضاء النص سے اور ان کی تفسیر میں یہ ذکر کیا کہ جو معنی کی صفت ہے جیسے نظم سے ثابت ہو مقصود ایا غیر مقصود، اور ثابت معنی نظم اور ثابت نص پر زیادتی یعنی اقتضاء النص سے شرط ہیں اس حکم صحیح ہونے کی۔ اور بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ تقسیم رابع کی اقسام معنی سے ہیں اور باقی اقسام نظم کی ہیں۔

معنف نے تصریح کی ہے کہ سب اقسام لفظ کی ہیں باعتبار معنی کے، اس نے ما حصل اور ضبط کی طرف میلان کرنے سے یہ بیان کیا ہے، تقسیم رابع کی اقسام لفظ کی اس طرح ہیں کہ لفظ کی دلالت معنی پر عبارة النص سے ہوگی یا دلالة النص سے یا اقتضاء النص سے۔

مشائخ کی عادت یہی ہے کہ وہ مختلف عبارات کی طرف توجہ نہیں کرتے بلکہ ان کی نظر مطالب و مقاصد پر ہوتی ہے، اس لئے معنف کا بیان ہی واضح ہے۔

لفظ کی باعتبار معنی کی توجہ علامہ لغتازلی بیان فرماتے ہیں :

وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراؤا انه النظم الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ

والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعنى بالتركيب حدثت اعراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ما صفة النظم باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعنى بالتركيب حدثت اعراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم، فان روعيت على ما ينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا، واذا بلغ فى ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى. (التلويح)

جولفظ کی تقسیم باعتبار معنی کے ذکر کی گئی ہے تو ان کے قول کو نظم اور معنی کی اقسام پر محمول کریں گے جیسا کہ انہوں نے کہا قرآن وہ نظم اور معنی جمیعاً ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ نظم معنی پر دلالت کرتی ہے یہ ان کی مراد نہیں کہ نظم لفظ اور معنی پر جمیعاً دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح اعجاز کا تعلق بلاغت سے ہے، کہ بلاغت ان صفات سے ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے۔ اس اعتبار سے کہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے، جب تم ارادہ کرو معنی کے ادا کرنے کا تراکیب کے ذریعے تو وہاں مختلف اعراض ثابت ہو جائیں گی جو نظم کی کیفیات و خصوصیات کو چاہیں گی۔

اگر ان میں بقدر طاقت انسانیہ کے رعایت کی جائے تو کلام بلیغ ہوگی، جب کلام اس حد تک پہنچ جائے کہ اس سے معارضہ ممکن نہ رہے تو وہ کلام معجز ہوگی، تو واضح ہوا کہ اعجاز صفت ہے نظم کی باعتبار معنی کا فائدہ دینے کے نہ باعتبار نظم اور معنی کے مجموع کے۔

بعض حضرات نے کہا قرآن کا معنی بذاتہ معجز ہے، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لأن الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لأنه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة. (التلويح)

بعض حضرات نے کہا کہ بیشک معنی قرآن بذاتہ ہی معجزہ ہے کیونکہ اس کی حقیقی مراد پر مطلع ہونا طاقت بشریہ سے خارج ہے جیسے کہا جاتا ہے سورۃ فاتحہ کی تفسیر میں علم کے انبار ہیں۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ بیشک یہ بھی نظم کا اعجاز ہے اس لئے کہ جن معانی کا اس میں احتمال ہے وہ کسی دوسرے کلام میں احتمال نہیں، مشائخ کا اپنے قول کہ قرآن نظم اور معنی کا مجموعہ ہے اس سے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے وہم

ہور ہاتھا اسے مندرفع کرنا مقصود ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنے سے نماز جائز ہے، اس سے یہ وہم ہور ہاتھا کہ شاید آپ صرف معنی کو قرآن کہتے ہیں، نظم کو نہیں۔

نظم سے مراد لفظ ہے، علامہ تفتازانی اسے بیان فرماتے ہیں: قوله المراد من النظم ههنا اللفظ، لا يقال النظم على ما فسرہ المحققون هو ترتب الالفاظ متربة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق أو هو الالفاظ المتربة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في "قفا نبك من ذكرى حبيب" نبك قفا من حبيب ذكرى، كان لفظا لا نظاما، لأننا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك، فالمراد به اللفظ لا غير، اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم، فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحتراز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ يعني التكلم فاوثر النظم رعاية للأدب وإشارة الى تشبيه الكلمات بالدر. (التلويح)

مصنف نے بیان کیا کہ نظم سے مراد یہاں لفظ ہے۔

اعتراض: نظم کی تفسیر تو محققین نے یہ بیان کی ہے کہ الفاظ کی ترتیب معانی کی ترکیب کے مناسب ہو کہ الفاظ معانی پر دلالت کریں جس طرح عقل چاہے مطلقا نطق میں لگاتا الفاظ کا ذکر کرنا اور جیسے بھی اتفاق ہو اسی طرح بعض کو بعض سے ملانا معتبر نہیں، یا نظم الفاظ مترتبہ کو کہتے ہیں کہ ان کا وزن صحیح ہو "قفا نبك من ذكر حبيب" کی جگہ اگر یہ کہا جائے "نبك قفا من حبيب ذكرى" تو یہ لفظ ہے نظم نہیں۔

جواب: یہاں نظم سے مراد مفرد الفاظ ہیں جن کی تقسیم خاص، عام اور مشترک وغیرہ کی طرف ہے وہ عرفا الفاظ ہی ہیں نظم نہیں اس لئے مصنف نے بیان کیا ہے کہ نظم سے مراد یہاں لفظ ہیں۔ ہاں مگر یہ کہا جائے کہ اقسام نظم سے مراد وہ اقسام ہیں جن کا تعلق نظم یعنی الفاظ سے ہے بایں طور کہ وہ مفردات کی صفات ہیں نہ کہ لفظ نظم کی صفات ہیں، جیسے لفظ مفرد کا خاص و عام اور مشترک سے متصف ہونا عرفا یہ لفظ ہے نہ کہ نظم۔

اعتراض: جس طرح لفظ کا معنی پھینکنا، وہ قرآن پاک کیلئے استعمال کرنا مناسب نہیں تو اس طرح نظم کا اطلاق شعروں

پر ہوتا ہے، قرآن پاک کیلئے شعر کا اطلاق بھی درست نہیں۔ تو اس سے بھی احتراز ضروری ہے۔
جواب: نظم کا حقیقی معنی موتیوں کو دھاگے کی لڑی میں پرونا ہے، اسی سے نظم الشعر پر بھی اطلاق ہوتا ہے موتیوں کو لڑی میں پرونے والا معنی قرآن پاک کے مناسب ہے۔ لیکن لفظ کا حقیقی معنی ہے پھینکنا، اسی سے لفظ نظم لیا گیا ہے، اسلئے مصنف نے ادب کی رعایت کرتے ہوئے نظم کو اختیار کیا ہے، کلمات کو موتیوں سے تشبیہ دینے کی طرف اشارہ کیا۔
علامہ لغتازالی فرماتے ہیں :

قوله بل اعتبر المعنى، لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجات فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعدو ذلك فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فیداوی أوزن ديقا فيقتل، واما الكلام في ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فسيجي.

مصنف نے بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے صرف معنی کا اعتبار کیا ہے، اسلئے کہ نظم کی بناء وسعت پر ہے، اور معنی ہی مقصود ہے، خاص کر کے حالت مناجات میں تو رخصت دی گئی لزوم نظم کے اسقاط میں۔ اور رخصت اسقاط عذر سے خاص نہیں، اور یہ اس شخص کے حق میں ہے جو بدعات سے کبھی متہم نہ ہوا ہو، اور تحقیق اس نے کلام کیا ہو ایک کلمہ یا زیادہ سے جو مؤول بھی نہ ہوں اور معانی کا احتمال بھی نہ ہو۔

اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ نظم میں ایسا خلل نہ آئے جس سے نماز باطل ہو جائے، اسی لئے قرآن پاک میں تفسیر کے الفاظ پڑھنے سے نماز بالاتفاق باطل ہو جائے گی، قرآن پاک میں تفسیر کے الفاظ پڑھنے سے صرف نماز کے باطل ہونے کا قول اس وقت کیا جائے گا جبکہ وہ عدا تفسیری الفاظ کو شامل نہ کرے، اگر عدا شامل کرے تو وہ مجنون ہوگا اس کی دوا کی جائے یا زندق ہوگا اسے قتل کر دیا جائے، اس میں کلام کہ ایک چیز کا رکن کس طرح لازم نہیں ان شاء اللہ عنقریب آئے گی۔

اعتراض و جواب، علامہ لغتازالی بیان فرماتے ہیں : فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعنى المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى فاقرؤا ما

تیسرے من القرآن علی وجوب رعایۃ المعنی دون اللفظ بدلیل لاح لان قبل فعلی الاول یلزم فی الآیۃ الجمع بین الحقیقۃ والمجاز وذا لا یجوز اذا القرآن حقیقۃ فی النظم العربی المنقول مجاز فی غیرہ قلنا ممنوع لجواز ان یراد الحقیقۃ ونبت الحکم فی المجاز بالقیاس أو دلالة النص نظرا الی ان المعتبر هو المعنی علی ما سبق. (العلویح)

احتراس: اگر معنی قرآن ہو تو لازم آئے گا کہ نظم قرآن میں معتبر نہیں، اس طرح تعریف ہی یہی نہیں آئے گی کیونکہ مصاحف کی تختیوں میں تواتر سے منقول تو الفاظ ہیں نہ کہ معانی، اور اگر تم کہو کہ معنی قرآن نہیں تو لازم آئے گا کہ قراءت قرآن نماز میں فرض نہ ہو۔

جواب: فارسی عبارت کو نظم منقول کے قائم مقام رکھنے سے مصاحف میں تقدیراً نظم منقول کی رعایت پائی جائے گی، اگرچہ تحقیقاً رعایت نہیں پائی گئی۔

یا ہم اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”فاسقراوا ما تیسر من القرآن“ کو محمول کریں گے اس پر کہ معنی کی رعایت واجب ہے لفظ کی رعایت واجب نہیں، اس دلیل سے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے دلیل ظاہر ہے۔

احتراس: تمہارے پہلے جواب کہ فارسی عبارت کو نظم عربی منقول کو قائم مقام کر دیا گیا ہے تو آیۃ میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا کیونکہ قرآن حقیقت میں نظم عربی منقول متواتر ہے اس کے سوا مجاز ہے۔

جواب: منع اس وقت ہوتا ہے جب حقیقت و مجاز کو بیک وقت مراد لیا جائے، ہم کہتے ہیں کہ اصل میں نظم عربی والا معنی ہی لیا گیا ہے جو کہ حقیقت ہے، فارسی کو نظم عربی پر محمول قیاس یا دلالت النص سے کیا گیا ہے، اب کوئی حقیقت و مجاز کا اجتماع ممنوع لازم نہ آیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله بغیر العربیۃ اشارۃ الی ان الفارسیۃ وغیرہا سواء فی ذلک الحکم وقیل الخلاف فی الفارسیۃ لا غیر۔

مستف کا قول اگر نماز میں غیر عربی قرآن پڑھے تو اس کی نماز جائز ہے اس سے پتہ چلا کہ فارسی اور غیر فارسی برابر ہیں، البتہ بعض حضرات نے کہا اختلاف صرف فارسی زبان میں ہے باقی زبانوں سے قرآن پڑھنے میں نماز کا عدم جواز ثابت ہے، راقم کے نزدیک یہی قول معتبر ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله حتی لو قرأ آیۃ اشارۃ الی انہ لا یجوز الاعتبار والمداومۃ علی القراءۃ بالفارسیۃ للجنب والحائض بل للمتطہر ایضاً، فان قبل المتأخرون علی انہ تجب سجدة التلاوة

بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة، قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى. (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اگر ایک آیت فارسی میں جنبی شخص یا حیض والی عورت پڑھے تو جائز ہے کہ اسے قرآن نہیں کہا جائے گا، ایک آیت کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عادت بنانا اور ہمیشہ فارسی میں قرآن جنبی شخص اور حیض والی عورت کیلئے جائز نہیں بلکہ پاک شخص کیلئے بھی جائز نہیں۔

اعتراض: متاخرین نے تو یہ کہا ہے کہ فارسی میں آیت سجدہ تلاوت کرنے سے سجدہ لازم آجاتا ہے اور غیر متطہر کو فارسی میں لکھے ہوئے قرآن کو چھونا حرام ہے، اس سے تو پتہ چلا کہ نظم قرآن لازم نہیں، اور مصنف کا ”خاصہ“ کہنا بھی صحیح نہیں۔

جواب: مصنف کا کلام متقدمین کی رائے کے مطابق ہے ان سے اس پر کوئی نص نہیں، متاخرین نے احتیاط پر مبنی کلام کیا ہے کہ رکن مقصود یعنی معنی پایا گیا ہے۔ اسی کا اعتبار کرتے ہوئے فارسی میں لکھے ہوئے قرآن کو چھونا انہوں نے حرام قرار دیا، اور فارسی میں آیت سجدہ کی تلاوت سے سجدہ لازم کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله لكن الأصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن أبي مریم عنه قال فخر الاسلام لأن ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربی وقال صدر الاسلام أبو اليسر هذه مسألة مشككة اذ لا يتضح لأحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف. (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ بیشک اصح یہ ہے کہ آپ نے رجوع فرمایا صاحبین کے قول کی طرف نوح ابن ابی مریم سے یہی مروی ہے، فخر الاسلام نے کہا آپ کا ارشاد بظاہر کتاب اللہ کے مخالف تھا کیونکہ قرآن میں ”انا انزلناه قرآنا عربيا“ تو اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے رجوع فرمایا۔ صدر الاسلام ابو الیسر نے کہا یہ مسئلہ مشکل ہے کسی ایک پر یہ واضح ہی نہیں ہو سکا کہ آپ نے جو ارشاد فرمایا اس کا مطلب کیا تھا (مطلب اس کا وہی تھا جو راقم نے نور الانوار اور قمر الاقمار سے بیان کر دیا) علامہ کرخی نے اس مسئلہ میں ایک طویل کتاب تصنیف فرمائی، لیکن علامہ تفتازانی فرماتے ہیں انہوں نے کوئی دلیل شافی نہیں لائی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الأربع اجمالا، وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا. (التلويح)

مصنف نے ”باعتبار وضعه الخ“ سے چار تقسیمات کو اجمالی طور پر ذکر کیا، پھر آگے تینوں تقسیمات کے ساتھ لفظ ”ثم“ ذکر کر کے ترتیب مذکور کو واضح کیا، کہ سب سے پہلے اعتبار لفظ کو معنی کیلئے وضع کرنا ہے، پھر اس کے استعمال کا اس معنی میں اعتبار کیا گیا۔ پھر لفظ کا استعمال ظہور معنی میں ہے یا خفاء معنی میں ہے، اس کے بعد لفظ کی دلالت کی کیفیت کا اعتبار کیا گیا ہے خواہ لفظ کا استعمال ظہور معنی کیلئے ہو یا خفاء معنی کیلئے ہو۔

فخر الاسلام کی ترتیب اور اس کی وجہ علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں: وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى ان التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لو حظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمل اللفظ فيه. فخر الاسلام نے ظہور معنی اور خفاء معنی کی تقسیم کو مقدم ذکر کیا ہے لفظ کا معنی میں استعمال کی تقسیم کے اس طرف نظر کرتے ہوئے کہ کلام میں تصرف کی دو قسمیں ہیں، ایک لفظ میں تصرف اور دوسری قسم معنی میں تصرف، اول مقدم ہے۔ پھر استعمال اس پر مرتب ہے اس لئے پہلے ظہور و خفاء کا اعتبار کیا جائے گا، پھر استعمال کا لحاظ کیا جائے گا۔

تقسیمات کی وضاحت علامہ تفتازانی فرماتے ہیں -

فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم الى الخاص والعام والمشارك والمؤول لأنه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو الأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر.

لفظ بنسبت معنی کے منقسم ہوگا تقسیم اول سے قوم کے نزدیک خاص، عام، مشترک، اور مؤول کی طرف، اس لئے کہ لفظ دلالت کرے گا ایک معنی پر یا متعدد معانی پر، اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو مراد اس سے علی الانفراد ہوگا یا افراد میں علی الاشتراك مراد ہوگا۔ پہلا خاص ہے اور دوسرا عام ہے۔

اگر لفظ متعدد معانی پر دلالت کرے تو بعض کو اگر باقیوں پر ترجیح دی جائے تو مؤول ورنہ مشترک۔
مصنف نے مؤول کو درجہ اعتبار سے ساقط کیا ہے اور جمع مفکر کو اس میں شامل کیا ہے، جس کا ذکر ان شاء اللہ آگے آ رہا ہے۔

تقسیم ثانی کا بیان: وبالتقسیم الثانی الى الحقيقة والمجاز والصريح ولكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا لمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية.
یعنی لفظ باعتبار استعمال کے منقسم ہے حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ کی طرف، اسلئے کہ لفظ اگر استعمال ہوا ہے معنی موضوع لہ میں تو حقیقت ہے ورنہ مجاز، پھر ہر ایک ان دونوں میں سے اگر مراد اس کی ظاہر ہو تو صریح اور اگر مراد مستتر ہو تو کنایہ۔

تقسیم ثالث کا بیان: وبالتقسیم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحکم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل الشاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم، وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه.
تقسیم ثالث یعنی باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی کے لحاظ سے منقسم ہے ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی طرف اور ان کے مقابلات یعنی خفی، مشکل، مجمل، اور تشابہ کی طرف۔

اس لئے کہ لفظ کا معنی اگر ظاہر ہو تو تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں، اگر تاویل کا احتمال رکھے تو پھر دیکھا جائے اگر اس کا معنی فقط صیغہ سے ظاہر ہو تو اسے ظاہر کہا جائے ورنہ نص۔ اور اگر احتمال تاویل نہ رکھے تو دیکھا جائے وہ تنخ کو قبول کرتا ہے یا نہیں، اگر تنخ کو قبول کرے تو وہ مفسر ہے اور اگر تنخ کو قبول نہ کرے تو محکم۔ اگر معنی میں خفاء ہو تو وہ خفاء غیر صیغہ سے ہو تو خفی اور اگر خفاء نفس صیغہ سے ہو تو اس کا ادراک اگر تاویل سے ہو سکے تو وہ مشکل، اور اگر ادراک تاویل سے نہ ہو تو دیکھا جائے اگر اس میں بیان کی امید ہو تو وہ مجمل اور اگر بیان کی امید نہ ہو تو متشابه۔

تقسیم رابع کا بیان: وبالتقسیم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك

هو الاستقراء الا ان هذا وجه الضبط.

چوتھی تقسیم یعنی لفظ باعتبار کیفیت دلالت کے منقسم ہے اس طرف کہ وہ لفظ دلالت کرے گا عہارۃ کے طریقہ پر یا اشارہ کے طریقہ پر یا دلالت کے طریقہ پر یا اقتضاء کے طریقہ پر۔ اسلئے کہ اگر دلالت کرے معنی پر نظم سے اور کلام کو اسی مقصد کیلئے چلایا گیا ہو تو عہارۃ النص، ورنہ اشارۃ النص۔ اور اگر نظم سے معنی پر دلالت نہ ہو لیکن مفہوم لغوی اس پر دلالت کرے تو دلالت النص ورنہ اقتضاء النص۔

عمدہ اس میں حصر استقرائی ہے، تمام اقسام کی وجوہ حصر او، اما وغیرہ سے حصر حقیقی کے طور پر بیان کی گئی ہیں کہ ان کا یاد کرنا آسان ہو۔

اعتراف وجواب علامہ نقی تازیانی بیان فرماتے ہیں :

فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى، قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساماً متقابلة يكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلاً عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشارك من حيث انه وضع للباصرة وغيره وكذا التقسيم الثاني. (التلويح)

اعتراف: اقسام میں تو تباين واختلاف ہونا چاہے حالانکہ مذکورہ اقسام میں تباين نہیں، بلکہ بعض اقسام دوسری بعض پر بھی آ رہی ہیں، جس میں کوئی خفاء نہیں؟

جواب: یہ متعدد تقسیمات بیان کی گئی ہیں جن میں مختلف اعتبارات پائے جاتے ہیں، اس لئے تمام اقسام میں تباين کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام میں تباين کا پایا جانا ضروری ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے اسم کی تقسیم بھی معرب اور مبنی کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی معرفہ و نکرہ کی طرف باوجود اس کے کہ ہر ایک دونوں میں سے معرب بھی ہے اور مبنی بھی۔

اگر تمام اقسام کو متقابل بنایا جائے تو حیثیات و اعتبارات کے لحاظ پر فرق کر لینا کافی ہے، جیسے تقسیم اول میں ”عین“ کو عام کہا جاسکتا ہے اس لحاظ پر یہ باصرہ کے تمام افراد کو شامل ہے، اور اسے مشترک کہا جاسکتا ہے اس لحاظ سے کہ یہ

باصرہ کیلئے بھی وضع اور غیر باصرہ کیلئے بھی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: بقولہ وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فليل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسماع والأقرب ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض، واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها، والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فغير بد كرهما عن وضع اللفظ. (التلويح)

مصنف نے بیان فرمایا کہ پہلی تقسیم کو فخر الاسلام نے اپنے قول ”فی وجوه النظم صيغة ولغة“ سے تعبیر کیا، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بیان یہ کیا گیا ہے کہ ”صيغة اور لغة“ دونوں مترادف ہیں، مقصود اس سے نظم کی تقسیم باعتبار اس کے ذاتی معنی کے ہے، یہ مراد نہیں کہ متکلم کیا مراد لیتا ہے یا سامع کیا مراد لیتا ہے، زیادہ قریب وہی معنی ہے جو مصنف نے بیان کیا ہے کہ تقسیم اول باعتبار لفظ کی وضع کے ہے۔ اس لئے صیغہ کہا جاتا ہے اس ہیئت کو جو لفظ کو عارض ہوتی ہے باعتبار حرکات و سکونات اور بعض حروف کو بعض سے مقدم کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے۔

اور لغت اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس کو وضع کیا جائے اور مراد یہاں مادہ لفظ اور جوہر لفظ ہے۔ قرینہ اس پر صیغہ کو اس کے ساتھ ملانا ہے۔ واضح جس طرح ”ضرب“ کے حروف کو معنی معین کیلئے مخصوص کرتا ہے وہ اسی طرح ہیئت کو بھی معین کرتا ہے کہ یہ ماضی کا صیغہ ہے زمانہ ماضی پر دلالت کر رہا ہے۔ معنی پر لفظ نہیں دلالت کرتا مگر باعتبار وضع اور ہیئت کے، مصنف نے بالا اختصار اسی کو ”باعتبار وضعه له“ سے تعبیر کر دیا جو بہت جامع و مانع ہے۔

فخر الاسلام نے دوسری تقسیم کو بیان فرمایا علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں :

وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طرق جريان النظم بيان المعنى و اظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية، وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه، وعن

تقسیم اول کو مصنف بالوضاحت بیان فرماتے ہیں :

التقسیم الأول ای الذی باعتبار وضع اللفظ للمعنی، اللفظ ان وضع للكثیر وضعاً متعدداً
فمشارك كالعين مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعین المیزان، أو وضعاً واحداً
ای وضع للكثیر وضعاً واحداً والكثیر غیر محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا
فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثیر غیر محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له، فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك والكثیر يخرج ما لم يوضع لكثیر وهي مستغرقة جميع

الرابع بقوله فی معرفة وجوه الوقوف علی المراد والمعانی ای معرفة طرق اطلاق السامع علی
مراد المتكلم ومعانی الكلام بأنه يطلع عليه من طریق العبارة أو الإشارة أو غیرهما.

مصنف کی ترتیب کے مطابق دوسری قسم کو فخر الاسلام نے اپنے قول ”فی وجوه استعمال النظم وجوبه فی
باب البیان“ سے تعبیر فرمایا، یعنی لفظ کی تقسیم طرق استعمال کے لحاظ پر اس طرح ہے کہ وہ لفظ اگر اپنے موضوع لہ میں
استعمال ہو تو حقیقت اور اگر غیر موضوع لہ میں استعمال ہو تو مجاز، یا نظم کو بیان معنی کے جاری کرنے میں استعمال کیا
جائے کہ اس کا معنی واضح ہو تو وہ صریح ہے یا بطریق استعار استعمال کیا جائے گا تو اسے کنایہ کہا جائے گا۔

تیسری تقسیم کو اس نے اپنے قول ”فی وجوه البیان بذلك النظم“ سے تعبیر کیا یعنی لفظ کو معنی کے ظاہر کرتے
اور اس کے مراتب میں بیان کیا جائے بلکہ اس کے مقابلات میں لفظ کو معنی کی خفاء اور مراتب خفاء کیلئے استعمال کیا
جائے گا۔

چوتھی قسم کو اس نے اپنے قول ”فی معرفة وجوه الوقوف علی المراد والمعانی“ سے تعبیر کیا۔
یعنی سامع ان طریقوں کو پہچانے جن کو متکلم نے بیان کیا ہے اور کلام کے معانی کو پہچانے کہ وہ اس پر مطلع ہو عبارت
النص کے طریقہ سے یا اشارۃ النص یا اس کے بغیر یعنی دلالت النص یا اقتضاء النص کے طریقہ سے سامع کو متکلم کی مراد کا
پتہ چلے۔

علامہ نقاش زانی فرماتے ہیں : والا فجمع منكر المعترف فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ
هو انتظام جميع المسیات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولاً فالجمع
المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقاً اولاً، والمصنف لما اشترط الاستغراق علی ما

تقسیم اول یعنی باعتبار لفظ کی وضع کے معنی کے، لفظ اگر وضع کیا جائے کثیر کیلئے متعدد وضع سے تو وہ مشترک ہے، جیسے لفظ عین کی وضع کبھی آنکھ کیلئے، کبھی سونے کیلئے، اور کبھی ترازو کی زبان کیلئے، یا وضع ایک ہوگی یعنی کثیر کیلئے ایک ہی وضع

هو اختيار المحققين فالجمع المنكريكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه، وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينته على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا ونحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين.

مصنف نے جو ”والا مجمع منکر“ ذکر کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام وہ ہے جو اپنے تمام افراد کو شامل ہو اس اعتبار سے کہ امران میں مشترک ہے برابر ہے استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

تو جمع منکران کے نزدیک عام ہے خواہ اس میں استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

مصنف نے جب استفراق کو شرط قرار دیا جیسا کہ محققین کا مقلد ہے تو جمع منکروا ملے ہوگی عام اور خاص کے درمیان ان

ہوگی، کثیر غیر محصور عام ہے۔

اگر وہ مستغرق ہو جمع میں جو اس کی صلاحیت رکھتے ہیں تو عام ورنہ جمع منکر یا اس کی مثل۔

عام وہ لفظ ہے جس میں ایک وضع پائی جائے اور کثیر غیر محصور، مستغرق پر شامل ہو، جمع جن کیلئے وہ صلاحیت رکھتا ہے ان پر بولا جائے۔

فقولہ وضعاً واحداً: کی قید سے مشترک نکل گیا کیونکہ اس کے معانی بھی متعدد ہوتے ہیں اور وضع بھی متعدد ہوتی ہے، اور کثیر کے لفظ سے وہ نکل گیا (یعنی خاص نکل گیا) جس کی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی، جیسے زید اور عمرو وغیرہ۔ اور غیر محصور کی قید سے اسماء عدد خارج ہو گئے جیسے ملہ وغیرہ کہ وہ محصور ہوتے ہیں۔

والا فجمع منکر: ورنہ جمع منکر ہے جیسے ”رأيت جماعة من الرجال“ جن لوگوں نے جمع منکر میں عموم ثابت نہیں کیا وہ عام اور خاص کے درمیان جمع منکر کو واسطہ مانتے ہیں اور جو حضرات جمع منکر میں عموم ثابت کرتے ہیں وہ واسطہ نہیں مانتے۔

مصنف اس ظاہر کی ایک اور لحاظ پر تقسیم کرتے ہیں: **وابيضاً الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس، وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكر ففكرة فهي ما وضع لشي لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع.** (التفقيح)

حضرات کے نزدیک جو کہتے ہیں اس میں عدم استغراق ہے اور جمع منکر عام ہوگی ان کے نزدیک جو عدم استغراق کے قائل ہیں۔ اس تقدیر پر جمع منکر وہ جمع ہے کہ قرینہ اس کے عدم استغراق پر دلالت کرے، جیسے رأيت اليوم رجالا۔ اور ”في الدار رجال“ کیونکہ تمام مردوں کو دیکھنا یا سب کا دار میں پایا جانا ممکن نہیں۔ لیکن یہ مسئلہ جمع منکر سے ہی خاص نہیں بلکہ ہر وہ عام مراد ہے جو دلالت عقل سے بعض پر مقصور ہو، تو لازم آئے گا کہ جمع منکر یا اس کی مثل واسطہ ہو جیسا کہ مصنف کی عبارت کا مقتضی ہے، کیونکہ وہ داخل ہے اس کے قول میں ”وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه“ اگر اس میں استغراق نہ پایا جائے تو وہ جمع منکر ہے یا اس کی مثل ہے لیکن اس قول کا قاسد ہونا واضح ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **قوله الاسم الظاهر قيد بذلك لأن المضمرة خارج عن الأقسام وكذا اسم الإشارة فكأنه اراد ما ليس بمضمرة ولا اسم إشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق**

اسم ظاہر کا اگر معنی عین ہو جس کیلئے مشتق منہ وضع کیا گیا ہے بمع مشتق کے وزن کے تو وہ صفت ہے، ورنہ اگر اس کا معنی مشخص ہو تو علم ورنہ اسم جنس، یہ دونوں علم اور اسم جنس یا مشتق ہوں گے یا نہیں۔ پھر ہر ایک صفت اور اسم جنس سے مراد کسی ہو بغیر قید کے تو وہ مطلق اور اگر بمع قید کے ہو تو وہ مقید، یا تمام اشخاص پر بولا جائے گا تو وہ عام، یا بعض معین پر بولا جائے گا تو وہ معہود، یا منکر ہوگا تو وہ نکرہ ہے۔ نکرہ وہ جو وضع کیا جائے غیر معین چیز کیلئے عند الاطلاق سامع کیلئے، اور معرفہ وہ ہے جو وضع کیا جائے معین چیز کیلئے عند الاطلاق سامع کیلئے۔

مصنف بیان فرماتے ہیں: وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قيل جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام. (التوضيح)

میں نے ”عند الاطلاق“ کہا ہے جبکہ معرفہ اور نکرہ کے درمیان تعین اور عدم تعین کا وضع کے وقت کوئی فرق نہیں، پھر میں نے للسامع کہا ہے اس لئے کہ جب کہا جائے ”جاءني رجل“ تو ممکن ہے کہ متکلم کے نزدیک رجل متعین ہو۔ تو اس تقسیم سے تمام اقسام کی تعریف معلوم ہو گئی۔

يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمه ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعول اذا التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعول والمفعول.

مصنف نے اس ظاہر کی تقسیم کی ہے کیونکہ ضمیر ان اقسام سے خارج ہے اور اسی طرح اسم اشارہ بھی خارج ہے، گویا کہ مصنف نے اس ظاہر سے مراد لیا ہے جو مضمون نہ ہو اور اسم اشارہ نہ ہو۔ اور صفت ذکر کیا ہے اس تقسیم کا مقتضی یہ ہے کہ اس مشتق کا معنی بعینہ وہی ہو جس معنی کیلئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہے بمع مشتق کے وزن کے، مثلاً ضارب لفظ مشتق ہے ضرب سے معنی اسی کا یہ ہے ”معنی الضرب مع الفاعل“ اور مضروب کا معنی ہے ”معنی الضرب مع المفعول“۔ یہی معنی ہے ان کے قول ”ما دل على ذات مبهمه“ کا اور معنی معین جو اس کے ساتھ قائم ہو، مصنف نے ”مع وزن المشتق“ جو ذکر کیا ہے اس سے احتراز ہو گیا اسم زمان، اس مکان اور آلہ سے اور اس قسم کے مشتقات سے، جبکہ مقل کا معنی

”القتل مع المفعول“ نہیں اور مفعول کا معنی ”الفتح مع المفعول“ نہیں۔

فاعل اور مفعول پر اطلاق مشہور ہے، فعل جس سے صادر ہوا جس پر واقع ہو۔ بخلاف آلہ و مکان کے ان کو مشتق مع المفعول اور مع المفعول سے تعبیر کرنا مشہور نہیں۔

علامہ نفتازانی فرماتے ہیں: ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل أو المفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعول ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعول وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بأن القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابتعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعول. (التلويح)

اعتراض: یہ تفسیر جو بیان کی گئی ہے وہ تو صرف اسم فاعل اور اسم مفعول پر سچی آتی ہے باقی اسماء صفات پر سچی نہیں آتی۔ نہ ہی فعل، فعلان، مستفعل، مفعول وغیرہ پر سچی آتی ہے، مثلاً ابیض کا معنی ”هو البياض مع الأفعول“ نہیں۔ اور افضل کا معنی ”هو الفضل مع الأفعول“ نہیں۔ اور نہ ہی عطشان کا معنی ”هو العطش مع الفعلان“ ہے اور نہ ہی خیر کا معنی ”هو الخيرية مع الفعل“ ہے۔ اور نہ ہی مستخرج کا معنی ”هو الاستخراج مع المستفعل“ ہے اور نہ ہی مدحرج کا معنی ”الدحرجة مع الفعل“ ہے تو صرف اسم آلہ، اسم مکان اور اسم زمان سے احتراز کا کیا مطلب ہے؟

جواب: اسم آلہ وغیرہ میں تو یقیناً ”هو القتل مع المفعول“ میں استعمال نہیں کرتے، خواہ بکسر الکیم آلہ کا صیغہ ہو یا فتح الکیم ظرف کا صیغہ ہو۔ اور باقی صفات کا استعمال عام نہیں ان معانی میں جو مقترض نے بیان کیا ہے، کیونکہ ان میں استعمال کرنا بعید نہیں کہ یہ کہا جائے الابيض کا معنی ”هو البياض مع الأفعول“ ہو، اور المدحرج کا معنی ”هو الدحرجة مع المفعول“ ہو۔

یعنی اسم آلہ، اسم زمان، اسم مکان سے احتراز اس لئے کیا ہے کہ ان میں مذکورہ معانی کا استعمال نہیں لیکن باقی اسماء صفات استعمال عام نہیں لیکن کبھی کبھی استعمال ہوتا رہتا ہے۔

علامہ نفتازانی فرماتے ہیں: قوله وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كخاتم ومقتل ولا يصح

التمثيل بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أولا كزید ورجل.
مصنف کے قول ”وہما اشتقان اولاً“ کا مطلب یہ ہے کہ علم اور اسم جنس یا مشتق ہوں گے جیسے خاتم اسم علم کی مثال ہے، اور مقل اسم جنس کی مثال ہے۔ ضارب کو اسم جنس کی مثال نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ وہ مثال ہے صفت کی، صفت کو اسم جنس کا قسیم بنایا گیا ہے، یقیناً ایک قسیم دوسرے قسیم کا مخالف ہوتا ہے۔ یا علم اور اسم جنس مشتق نہیں ہوں گے جیسے زید اسم علم کی مثال ہے اور ررجل اسم جنس کی مثال ہے۔

علامہ لغتازلی مشتق کی وضاحت فرماتے ہیں: والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فتد احدهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه مشتق منه، وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه، ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الأصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير. (التلويح)

اشتقاق کی کبھی تفسیر بیان کی جاتی ہے باعتبار علم کے، کہا جاتا ہے اشتقاق وہ ہے کہ دو لفظوں میں تناسب پایا جائے اصل معنی میں اور ترکیب تو ایک کو دوسرے کی طرف لوٹایا جائے جسے لوٹایا جائے گا اسے مشتق کہا جائے گا اور جس کی طرف لوٹایا جائے گا اسے مشتق منہ کہا جائے گا۔

اور اشتقاق کی کبھی تفسیر بیان کی جاتی ہے باعتبار عمل کے، کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ سے اس کا مناسب لیا جائے جو اس کے حروف اصول کے مناسب ہو اور ترتیب بھی وہی ہو، تو اس کے مناسب پر اسے دال بنایا جائے تو ماخوذ کو مشتق کہا جائے گا اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جائے گا۔

تنبیہ: یہ بات مخفی نہیں بلکہ واضح ہے کہ علم اپنے معنی علمی کے لحاظ پر مشتق نہیں ہوتا بلکہ معنی اصلی (لغوی) اور منقول عنہ ہونے کے لحاظ سے مشتق ہوتا ہے، اس لئے حقیقت میں مشتق اسم جنس ہی ہوتا ہے نہ کہ اس کا غیر کوئی ایک۔

علامہ لغتازلی فرماتے ہیں: قوله ان ارید منه المسمى بلا قيد لمطلق شعربان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى ”فتحرى ورقبة“ فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض. (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اگر مراد مسمی لیا جائے بغیر قید کے تو وہ مطلق ہے، اس سے بظاہر یہ سمجھ آ رہا ہے کہ مطلق میں

مراد نفس مسمی ہوتا ہے، فرد مراد نہیں ہوتا لیکن یہ بات کوئی یقینی نہیں اسلئے کہ رب تعالیٰ کے ارشاد ”فخر یرقہ“ میں اس مفہوم کے افراد میں سے ایک فرد ہے حالانکہ وہ عوارض میں سے کسی ایک سے مقید نہیں، یعنی مطلق ہے لیکن مراد مسمی کا ایک فرد ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فہی ما وضع لہ، لما کان الخارج من التقسیم بعض انواع النکرۃ وهو ما استعمل فی الفرد دون نفس المسمی وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعریفی المعرفة والنکرۃ علی ما یشتمل الاقسام کلہا. (التلویح)

مصنف نے ”فہی ما وضع الخ“ عبارت ذکر کر کے نکرہ اور معرفہ کی تمام اقسام کو شامل کیا ہے۔ اس لئے کہ پہلے بات مسمی کی ہو رہی تھی تو نکرہ کی بعض اقسام خارج ہو جاتیں جن کا استعمال افراد میں ہے نہ کہ نفس مسمی میں، اور اسی طرح اس کے مقابل بعض اقسام معرفہ بھی خارج ہوتیں، اس لئے نکرہ کی تعریف ”ما وضع لشیء لا بعینہ عند الاطلاق للسامع“ کہہ کر اور معرفہ کی تعریف ”ما وضع لمعین عند الاطلاق للسامع“ کہہ کر تمام اقسام نکرہ و معرفہ کو شامل کر لیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله عند الاطلاق للسامع قید ان للتعین وعدمہ والأحسن فی تعریفہما ما قبل ان المعرفة ما وضع لیستعمل فی شیء بعینہ والنکرۃ ما وضع لیستعمل فی شیء لا بعینہ فالمتعین فی التعین وعدمہ ان یکون ذلک بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتکلم علی ما ذهب الیہ المصنف رحمہ اللہ لانه اذا قال جاء فی رجل یمکن ان یکون الرجل معینا للسامع الا انه لیس بحسب دلالة اللفظ. (التلویح)

مصنف نے ”عند الاطلاق“ اور ”للسامع“ کی قیود کا ذکر کیا ہے، یہ دونوں قیدیں تعین اور عدم تعین کی ہیں۔ لیکن بہت اچھی تعریف یہ ہے جو بعض حضرات نے بیان کی ہے کہ بیشک معرفہ وہ ہے جو وضع کیا جائے تاکہ معین چیز میں استعمال کیا جائے اور نکرہ وہ ہے جو وضع کیا جائے تاکہ غیر معین چیز میں استعمال کیا جائے، معتبر تعین اور عدم تعین میں لفظ کی دلالت ہے حالت اطلاق کا سوائے وضع معتبر نہیں۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے ”للسامع“ کی قید کا فائدہ بیان کیا ہے کہ

میر سید شریف فرماتے ہیں: نکرہ نام ہے مفہوم کلی کا جس سے مراد اس کے بعض افراد غیر معین ہوتے ہیں، یہ بات اقرب الی التحقیق ہے۔ اگرچہ بعض حضرات نے کہا کہ نکرہ نفس ماہیت پر بولا جاتا ہے نہ کہ فرد پر، معرف باللام ہو جیسے الرجل تو مراد فرد ہے اور رجل سے مراد ماہیت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لأن المطلق وضع للواحد النوعی۔
اسی سے معلوم ہو گیا کہ مطلق بھی اقسام خاص سے ہے کیونکہ مطلق واحد نوعی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: واعلم انه يجب فی كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافی بین كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحیثیة ومن حيث ان العيون شاملة لأفراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحیثیة، فعلم انه لا تنافی بین العام والمشارك لكن بین العام والخاص تناف اذا لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا عاما بالحیثیتین فاعتبرها فی البوقی فانه سهل بعد

جب کہا جائے ”جاء فی رجل“ تو ممکن ہے کہ الرجل متکلم کے نزدیک متعین ہو، لیکن علامہ تفتازانی فرماتے ہیں للسامع کی قید کا کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا ہے سامع کے نزدیک رجل متعین ہو۔ البتہ فکرہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت تعین پر نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

قوله واعلم انه يجب الى آخره، يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحیثیات والاعتبارات والحیثیتان قد لا تنافیان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما فی لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعاً واحداً لافراد العين الجارية ومشارك من حيث انه وضع وضعاً كثيراً للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تنافیان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخصوصا باعتبار الحیثیتین لأن الحیثیتین متنافیان

میر سید شریف فرماتے ہیں: پہلی تقسیم منقسم ہے چار قسموں کی طرف خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف لیکن ان قسموں کے ضمن میں جمع منکر، اسم علم، اسم صفت، اسم جنس، مطلق و مقید وغیرہ کئی اقسام آ جاتی ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: مصنف نے فی کل قسم من الاقسام سے تمام تقسیمات کی اقسام کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔
تعریفات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان میں منافات ذاتی ہے یا صرف حیثیات سے ہے۔ مثلاً اسم علم، اسم صفت، اسم

الوقوف علی الحدود الی ذکرنا. (التوضیح)

جان لو کہ ان اقسام میں حیثیت کا اعتبار کیا جائے اس لحاظ پر کہ ہر قسم میں منافات نہیں۔ کبھی بعض دوسری بعض کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں، جیسے کہا جائے ”جرت العیون“ کہ عین کی وضع کبھی آنکھ کیلئے اور کبھی چشمہ کیلئے، اس لحاظ پر عین مشترک ہے، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ عین اپنے پانی کے سب چشموں کو شامل ہے یا سب ہا صرہ کو شامل ہے تو عام ہے۔ تو پتہ چلا کہ عام اور مشترک میں ذاتی طور پر منافات نہیں صرف حیثیت کے فرق سے اختلاف ہوگا، لیکن عام اور خاص میں ذاتی طور پر منافات پائی جاتی ہے کسی ایک ہی لفظ کو دو حیثیتوں سے عام اور خاص نہیں بنایا جاسکتا۔

باقی تقسیمات کی اقسام میں بھی یہی اعتبار کر لیں تعریفات سے اس مسئلہ کو سمجھنا آسان ہے۔

لا اجتماعان فی لفظ واحد وما ذکر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسیجی
جوابہ، هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر.

مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہے اقسام مذکورہ کا تمایز باعتبار لفظ کے نہیں بلکہ باعتبار حیثیات و اعتبارات کے ہے حیثیتوں میں کبھی منافات نہیں ہوتی۔ جس طرح وضع کثیر ہو معنی کثیر کیلئے یا وضع ایک ہو کئی افراد کیلئے معنی ایک کیلئے، جس طرح لفظ عیون یہ عام ہے اس لحاظ پر کہ اس میں وضع ایک ہو جاری چشمے کے کئی افراد کیلئے، اور یہ مشترک ہے جبکہ عین میں وضع کثیر ہوں، جاری چشمے کیلئے وضع ہو، دیکھنے والی آنکھ کیلئے وضع ہو، سورج کیلئے وضع ہو، سونے کیلئے وضع ہو، وغیر ذلک۔

اور کبھی اقسام میں حقیقی منافات ہوگی جیسے وضع ایک ہو کثیر محصور کیلئے اور وضع ایک ہو ایک فرد کیلئے یا وضع ایک ہو کثیر افراد غیر محصور کیلئے اور وضع ایک ہو ایک فرد کیلئے۔

اس لئے خاص اور عام ایک لفظ میں مختلف حیثیات سے جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ متافین جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے، اس کا جواب ان شاء اللہ آگے آئے گا۔ یہ اس تقسیم کی تقریر و تبیین میں انتہائی پر تکلف بحث ہے لیکن محل نظر ہے۔

جنس میں منافات ذاتی ہے حیثیات کے اعتبار کی ضرورت نہیں ایسے ہی واجب، جو ہر اور عرض میں ذاتی طور پر منافات پائی گئی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: فصل، الخاص من حيث هو خاص ای من غیر اعتبار العوارض والموانع
كالتقريب الصارفة عن ارادة الحقيقة مطلقا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فوجب
الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فوجب الحكم بذلك الامر الخاص
على زيد قطعاً وسيجى انه يراد بالقطعى معيان والمراد بهذا المعنى الاهم ان لا يكون له احتمال
ناهي عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلاً.

خاص من حيث هو خاص حکم کو واجب کرتا ہے، من حيث هو خاص کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ عوارض اور موانع کا
اعتبار نہ کیا جائے جیسا کہ حقیقی معنی لینے سے قرینہ صارفہ پایا جائے کہ یہاں حقیقی معنی نہیں لیا جاسکتا۔ جیسے ہم کہیں ”زيد
عالم“ تو زيد خاص ہے جو زيد پر حکم کو واجب کرتا ہے۔

اور ”عالم“ بھی لفظ خاص ہے اپنے معنی کے لحاظ سے تو وہ اس امر خاص کا حکم زيد پر قطعی طور پر واجب کر رہا ہے۔
عنقریب آئے گا کہ قطعی کے دو معنی ہیں، یہاں مراد معنی ام ہے وہ یہ ہے کہ اس میں کسی دلیل سے احتمال پیدا نہ ہو یہ
مراد نہیں کہ بالکل اس میں احتمال ہی نہ ہو۔

علامہ گفتار زالی فرماتے ہیں: قوله فصل، لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول
للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص، الثاني في حكم العام، الثالث في قصر العام،
الرابع في الفاظ العام، الخامس في المطلق والمقيد، السادس في المشترك. (التلويح)
مصنف جب نفس تقسیم کی بحث سے فارغ ہوئے تو انہوں نے چھ فصلیں ذکر کی ہیں جن میں وہ احکام ذکر کئے گئے ہیں
جو اقسام سے متعلق ہیں۔ پہلی فصل حکم خاص میں، دوسری فصل حکم عام میں، تیسری فصل قصر عام میں اور چوتھی فصل
الفاظ عام میں اور پانچویں فصل مقید اور مطلق کے بیان میں اور چھٹی فصل مشترک کے بیان میں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: الخاص من حيث هو خاص، کہا ہے اسلئے کہ ”الخاص من حيث انه مشترك أو مودول“
حکم کو قطعی طور پر واجب نہیں کرے گا۔

مصنف کا قول ”من غير اعتبار العوارض“ سے زیادہ مراد وہ عوارض ہیں جو حکم کو منع کریں لیکن یہ بھی بعید نہیں کہ وہ عوارض
مراد ہوں جو شک یا وہم پیدا کریں۔ (السید)

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں: وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً واشترنا الى ان مثل لفظ المائة ايضاً موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيماً له نظراً الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى كلمة او. (التلويح)

تحقیق اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جو ایک کیلئے وضع ہوا یا کثیر محصور کیلئے وضع ہوا اور وضع اس میں ایک ہو، اور ہم نے اشارہ کیا ہے کہ لفظ ”مائتہ“ بھی ایک کیلئے وضع ہے، وضع ایک سے مراد وضع نوعی ہے جیسے ”الرجل والفرس“ مگر مصنف نے اسے قسم بنایا ہے، اس لئے ضرورت پڑی کہ اسکے اجزاء متفق ہیں، اسی لئے مصنف کو ضرورت درپیش آئی کہ معرفہ کی دو قسمیں پائی جائیں۔ اس کی وجہ یہ کہ ایک لفظ وضع ایک کیلئے ہوا یا ایک ہی وضع کثیر محصور کیلئے ہو تو وہ خاص ہے تقسیم میں اسی لئے ”أو“ ذکر کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: و ذکر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقليل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحيدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لأنه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه الفرد خصوص العين بالذکر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلاً ولا يخفى ما في هذا من التكلف. (التلويح)

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ بیشک خاص ہر وہ لفظ ہے جسے ایک معنی کیلئے وضع کیا جائے علی الانفراد اور خاص ہر وہ اسم ہے جسے مسمی معلوم کیلئے وضع کیا جائے علی الانفراد۔ معنی سے مراد مدلول اللفظ اور وحدة کی قید سے مشترک سے احتراز ہو گیا اور افراد کی قید سے عام سے احتراز ہو گیا۔ البتہ تثنیہ نہیں نکلے گا کیونکہ اسے نکالنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ افراد سے مراد افراد کے درمیان عدم مشارکت ہے، وہ تثنیہ میں نہیں پائی جاتی۔

تحقیق تعریف اسی سے مکمل ہو گئی مگر خصوص عین علیحدہ ذکر کیا یعنی عطف خاص کا عام پر کیا اس پر متنبہ کرنے کیلئے خصوص عین کو خصوص جنس اور خصوص نوع سے کمال مغايرت حاصل ہے۔ اور خصوص عین کو خصوص میں وہ قوت حاصل ہے جس کے مفہوم کوئی دوسرا بالکل شریک نہیں۔ تاہم علامہ تفتازانی کے نزدیک اس میں تکلف پایا گیا ہے جو مخفی نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: معنی کا مطلب بعض حضرات نے ایسا لیا ہے کہ دونوں کی ضرورت نہیں رہتی۔

وقیل المراد بالمعنی ما یقابل العین کالعلم والجهل وهذا تعریف لقسمی الخاص الاعتباری والحقیقی تنبیہا علی جریان الخصوص فی المعانی والمسمیات بخلاف العموم فانه لا یمجرى فی المعانی، وهذا وهم اذ لیس المراد بعدم جریان العموم فی المعانی انه مختص باسم العین دون اسم المعنی للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان الواحد لا یم تعددا. (التلویح)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ معنی سے مراد وہ ہے جو عین کا مقابل ہو جیسے علم اور جہل اور یہ تعریف خاص کی دونوں قسموں کو شامل ہے خاص اعتباری اور خاص حقیقی کو۔ اور اس سے اس پر متنبہ کیا گیا ہے کہ خصوص معانی اور مسمیات دونوں میں جاری ہے بخلاف عموم کے وہ معانی میں جاری نہیں۔

لیکن علامہ تفتازانی فرماتے ہیں یہ قول وہم پر مبنی ہے جبکہ مراد معانی میں عموم کے جاری نہ ہونے سے یہ نہیں ہو سکتی کہ عموم قطعی طور پر صرف اسم عین کے ساتھ خاص ہے اور معانی میں نہیں پایا جاتا، یہ قول وہم پر کیوں مبنی ہے اسلئے کہ علوم اور حرکات عام ہیں حالانکہ معانی ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ واحد متعدد مرتبہ عام نہیں ہوتا۔

فخر الاسلام نے خاص کی تقسیم میں واؤ ذکر کی اؤ ذکر نہیں اس پر اعتراض وجواب کو علامہ تفتازانی ذکر فرماتے ہیں :
واعترض ایضا بأنه اذا كان تعریفا لقسمی الخاص كان الواجب ان یورد کلمة أو دون الواو ضرورة ان المحدود لیس مجموع القسمین وجوابه ان المراد ان هذا بیان للتسمیة علی وجه یؤخذ منه تعریف قسمی الخاص بدلیل انه ذکر کلمة کل، والخاص اسم لكل من القسمین لا لأحد القسمین علی ان الواو قد یمتعمل بمعنی أو وقیل المراد ان الخاص مقول بالاشتراك علی معنیین احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنی الاسم الموضوع للمسمى المعلوم ای المعین المشخص. (التلویح)

اعتراض: جب تعریف قیاس کی دو قسموں کی گئی تو واجب تھا کہ دونوں کے درمیان کلمہ اؤ ذکر کیا جاتا نہ کہ واؤ، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ بیشک محدود دو قسموں کا مجموع نہیں؟

جواب نمبر ۱: مقصد بیان کرنے کا خاص کی وجہ سے تسمیہ تھی جس سے خاص کی دونوں قسموں کا پتہ چل جائے دلیل اس پر یہ ہے کہ کلمہ کل دونوں میں ذکر کیا گیا ہے جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ خاص ہر ایک دونوں قسموں پر بولا جاتا ہے نہ کہ دونوں قسموں میں سے ایک پر۔

جواب نمبر ۲: کبھی واؤ بمعنی ادا استعمال ہوتی ہے ہو سکتا ہے فخر الاسلام نے واؤ کو اؤ کے معنی میں لیا ہو۔

جواب نمبر ۳: خاص دو معنوں پر بطور اشتراک بولا جاتا ہے خاص مطلق پر اور خاص الخاص پر، خاص الخاص سے مراد وہ اہم جس کی وضع پائی جائے مسمیٰ معلوم کیلئے یعنی معین شخص کیلئے۔

علامہ لغتازانی فرماتے ہیں: قوله يوجب الحكم اى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعى بناء على ان الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا فى ذلك وعبارتهم فى هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا، لما اريد به من الحكم الشرعى كلفظة الثلاثة فى ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لأجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به. (التلويح)

مصنف نے جو بیان کیا ”الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم“ اگر حکم کا معنی لغوی ہو تو یوجب بمعنی یثبت کے ہوگا۔ یعنی ایک امر کا اسناد دوسرے کے طرف ثابت ہوگا جیسے ہم نے ”زید عالم“ مثال سے واضح کیا۔ کہ بیشک زید خاص ہے تو علم اس کیلئے ثابت ہے۔ اگر حکم کے معنی شرعی لیا جائے تو یوجب کا معنی واجب ہوگا، چونکہ کلام کتاب اللہ کے خاص میں ہے جس سے احکام ثابت ہونے ہیں تو وہ وجوب ہی ہے۔

اعتراض: موجب حکم کلام یعنی مجموع ہے نہ کہ زید یا عالم؟

جواب: گویا کہ ارادہ یہ کیا گیا ہے کہ اسے ان کی عبارت میں دخل ہے کہ خاص اپنے مدلول کو شامل ہے قطعی اور یقینی طور پر۔

جب حکم شرعی مراد ہو جیسے ”ثلاثة“ خاص ہے اس پر حکم عورتوں کو اپنے آپ پر تین حیض روک کر رکھنا یعنی عدت گزارنی ہے تو واضح ہوا کہ تربص واجب ہے۔

علامہ لغتازانی فرماتے ہیں: قوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وسيجى فى آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفى الاحتمال اصلا وعلى نفى الاحتمال الناشى عن دليل، وهذا اعم من الاول لأن الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص اعم من نقيض الأعم فلذا قلنا والمراد ههنا المعنى الأعم. (التلويح)

مصنف نے تقسیم ثالث میں بیان کیا ہے کہ علماء علم قطعی کو دو معانی میں استعمال کرتے ہیں ایک یہ کہ جس میں احتمال مکمل

مصنف فرماتے ہیں:

لفی قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض فان لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض ، اعلم ان القراء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر لفي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القراء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظة ثلاثة لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة تجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض. (التفحيم والتوضيح)

اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”ثلاثة قروء“ میں قروء کو طہر پر محمول نہیں کیا جاسکتا ورنہ اگر طہر کو شمار میں لایا جائے جس میں طلاق دی گئی تو دو طہر اور بعض طہر لازم آئے، اور اگر نہ شمار کیا جائے تو تین طہر اور بعض طہر لازم آئے گا۔

وضاحت: جان لو کہ بیشک قراء کا لفظ مشترک ہے اس کی وضع حیض کیلئے بھی ہے اور طہر کیلئے بھی، اور اللہ تعالیٰ کے قول ”والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء“ میں قراء سے مراد امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حیض ہے

طور پر منقطع ہو جیسے محکم اور متواتر۔ دوسرا یہ کہ دلیل کی وجہ سے جو احتمال پیدا ہوتا ہے وہ منقطع ہو جیسے ظاہر، نص، خبر مشہور وغیرہ۔ یہاں یہی دوسرا معنی لیا گیا ہے۔

اسے اعم کہنے کی وجہ: جو احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے وہ اخص مطلق ہے اس قطعی سے جس میں مطلقاً احتمال پیدا ہو، جب نفی کی تو اخص کی نفی اعم ہوگئی اور اعم کی نفی اخص ہوگئی، اسی لئے مصنف نے ذکر کیا ہے ”والمراد ههنا المعنى الأعم“

علامہ لفتنازانی فرماتے ہیں: قوله ففی قوله تعالى ثلاثة قروء بیان للتعريفات علی ان موجب الخاص قطعی تقریر الأول ان القراء ان حمل علی الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع منه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر. (التلویح)

مصنف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”ثلاثة قروء“ تعریفات کے بیان کیلئے ذکر کیا ہے کہ بیشک موجب خاص قطعی ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر قروء کو طہر پر محمول کیا جائے تو ”ثلاثة“ کا موجب باطل ہوگا یا اپنے مدلول میں نقصان کے

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے نزدیک طہر ہے۔

ہم کہتے ہیں اگر مراد طہر لیا جائے تو خاص کا موجب باطل ہوگا، وہ ہے لفظ ”ثلاثہ“ جس کا معنی ہے تین، کم یا زیادہ کو تین نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق مشروع ہے حالت طہر میں، جس طہر میں طلاق دی گئی اسے عدت میں نہ شمار کیا جاسکے تو تین طہر اور بعض طہر لازم آئے گا، اور اگر اسے عدت میں شمار کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو دو طہر اور بعض طہر لازم آئے گا۔

ذریعے یا زیادتی کے ذریعے، نقصان اس وقت ہوگا جب وہ طہر عدت میں شمار کرو جس میں طلاق دی گئی اور زیادتی اس وقت ہو جب وہ طہر جس میں طلاق دی گئی ہے اسے عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ یہ دونوں صورتیں ظاہر ہیں۔

اعتراضات و جوابات کو علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں: فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاثة حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الأمة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجتماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا. (التلويح)

اعتراض: نقصان اور زیادتی دونوں جائز ہیں جیسا کہ رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”الحج اشهر معلومات“ میں دو مہینے مکمل اور تیسرے کا بعض یعنی دس دن مراد ہیں۔ اور زیادتی بھی ثابت ہے جیسے ایک شخص حیض میں دے تو تم اس حیض کا عدت میں اعتبار نہیں کرتے اس طرح تین حیض مکمل اور ایک حیض کا بعض حصہ تمہارے نزدیک بھی ثابت ہو گیا۔ پہلی شق کا جواب: کلام خاص میں ہے وہ ہے ثلاثہ، اشھر عام ہے خاص ہی نہیں اس لئے اشھر سے دو مہینے مکمل

اور ایک بعض لیا جاسکتا ہے، اور بعض حضرات نے اٹھ کو جمع منکر اعتبار کرتے ہوئے عام اور خاص کے درمیان واسطہ مانا ہے پھر بھی خاص نہیں۔

دوسری شق کا جواب نمبر ۱: پہلے حیض کے جو دن کم رہ گئے تھے ان کا اعتبار نہیں بلکہ چوتھے حیض سے عدت کی تکمیل لازم ہے اس لئے کہ ایک حیض تجوی کو قبول نہیں کرتا جیسے لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے لیکن لونڈی کی عدت دو حیض ہوگی ڈیڑھ حیض نہیں ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طہر میں طلاق واقع ہوئی اس کے سوا تین اور طہر مراد نہیں لئے جاتے کہ حیض کو اس پر قیاس کرتے ہوئے منع ہو۔

جواب نمبر ۲: کلام طلاق مشروع میں ہے جو طہر میں واقع ہو، شریعت کی طرف نظر کرتے ہوئے ان احکام کا بیان ہوگا جو شریعت سے متعلق ہیں غیر شرعی احکام دلالت النص یا اجماع سے ثابت ہوں گے۔ مصنف کا قول ”والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر“ اسی طرف اشارہ ہے۔

اصل استدلال پر منع لطیف وارد ہے، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انه لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضها بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لأنه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله فى دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها فى الحيض. (التلويح)

اصل استدلال منع لطیف ہے وہ یہ کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ جب وہ طہر معتبر نہ ہو جس میں طلاق واقع ہوئی تو تین طہر اور بعض طہر لازم آئے گا اسلئے کہ شریعت میں تین طہر کامل معتبر ہیں جو بعض گزر گیا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے وہ معتبر نہیں، لیکن یہ منع لطیف امام شافعی رحمہ اللہ کو فائدہ نہیں دیتا وہ تین طہر کامل گزرنے کا قول نہیں کرتے بلکہ جس میں

میرسید شریف فرماتے ہیں: قرء (ہالفتح) اس کے معانی اضداد سے ہیں حیض اور پاکی۔ اسی طرح وقت حیض اور وقت پاکی۔

ملاحظہ، لفظ خاص ہے واجب کرتا ہے کہ تربص کا تعلق خاص عدد سے ہو بغیر اعتبار کرنے زیادتی اور نقصان کے، اس لئے قرء کا معنی حیض لیا جائے تاکہ تین مکمل ہوں۔ جیسا تفصیلی طور پر بیان کیا جا چکا ہے۔

مصنف سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں: علی ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك ، جواب اشکال مقدر و هو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضها بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر و هو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لايكون بين الأول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل له التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا.

سوال مقدر یہ تھا کہ جس طہر میں طلاق دی جائے اسے عدت میں شمار کرنے سے تم یہ کیوں کہتے ہو کہ دو طہر مکمل اور ایک بعض طہر لازم آئے گا، بلکہ تین طہر مکمل ہی ہوں گے کیونکہ بعض طہر بھی طہر ہی ہوتا ہے اسلئے طہر تو ادنیٰ جس پر لفظ طہر بولا جائے خواہ وہ ایک گھڑی بھی ہو۔

طلاق واقع ہوا سے وہ معتبر سمجھتے ہیں البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر جو اعتراض تین حیضوں اور بعض حیض (جس میں طلاق واقع ہوئی) سے جو اعتراض ہوتا تھا وہ اس منع لطیف سے بطور معارضہ جواب دے سکتے ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله على ان بعض الطهر، جواب سوال مقدر تو جیہہ انا لانسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا، وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كل اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك.

مصنف کا قول علی ان بعض الطهر الخ سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی توجیہ یہ ہے کہ بیشک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جب اس طہر کا عدت میں اعتبار کر لیا جائے جس میں طلاق واقع ہوئی تو دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ عدت بنے گی تین طہر مکمل نہیں ہوں گے، یہ اس وقت لازم آتا جب دودم کے درمیان واقع ہونے والا مجموع طہر مراد ہوتا، یہ ہم نہیں

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے اگر تمہارا قول تسلیم کر لیا جائے تو تیسرے طہر کا معمولی حصہ گزر جائے تو اس عورت کی عدت ختم ہو جائے اور اس سے نکاح حلال ہو جائے حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے مصنف فرماتے ہیں یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے شبہ کا قاطع جواب ہے، اس جواب میں میں منفرد ہوں۔

تسلیم کرتے، طہر تو قلیل و کثیر پر بولا جاتا ہے یہاں تک کہ مثلاً ایک گھڑی کو بھی طہر کہا جاتا ہے۔
جواب کی توجیہ یہ ہے کہ جو قوم نے ذکر کیا ہے کہ طہر مکمل مجموع کا نام ہے اگر ایسا نہ ہو تو ایک طہر یا ایک طہر سے کم پر بھی عدت گزر جانی چاہئے تو طہر کی کچھ گھڑیاں ایک طہر شمار ہو جائیں گی، کچھ دوسرا طہر اور کچھ تیسرا طہر اسی طرح تو ایک طہر بھی عدت گزرنے کیلئے مکمل کرنا ضروری نہیں ہوگا، حالانکہ یہ بالا اجماع باطل ہے۔
مصنف نے جو جواب ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے، کہ اگر بعض طہر کو مکمل طہر سمجھا جائے تو پہلے اور تیسرے طہر میں کوئی فرق نہیں ہوگا جس طرح پہلے بعض کو مکمل طہر کا حکم دیا جائے گا اسی طرح تیسرے طہر کے بعض حصے کے گزرنے پر اسے کل طہر کا حکم دے کر عدت کو ختم کرنے کا حکم نافذ کیا جانا چاہئے اور اس عورت کو اور جگہ نکاح کر لینا جائز ہونا چاہئے حالانکہ یہ اجماع کے مخالف ہے۔

علامہ نقض ازالی فرماتے ہیں :

فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحیض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تنصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالأضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحیض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع، قلنا دخول الأمور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان. (التلويح)

متصف خاص کی ایک اور مثال پیش کرتے ہیں: وقوله فان طلقها فلا تحل له، الفاء لفظ خاص للمعقب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يبطل موجب النكاح، تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال "فان طلقها" اي بعد المرتين سواء كانت بمال او بغيره ففي اتصال الفاء بأول الكلام وانفصاله عن الأقرب فساد التركيب. (التنقيح)

اعلم ان الشافعي رحمه الله يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى "ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون"

اعتراض: طہر جاری ہونے کی حالت میں عدد نیچے داخل نہیں بلکہ حیض سے ختم ہونے پر شمار میں آئے گا جس طرح باقی جاری رہنے والی حالتوں کا حکم ہے، قیام اور قعود اسماء عدد سے متصف نہیں ہوتے مگر جب ان کا انقطاع پایا جائے اپنی اعداد سے، پر بعض طہر جاری رہنے کی حالت میں ایک طہر نہیں بنے گا اور نہ ہی ایک ہی طہر سے عدت کا ختم ہونا لازم آئے گا۔

یہ اس وقت لازم آتا جب ہر بعض طہر کو مکمل طہر سمجھا جاتا، تب ہی پہلے اور تیسرے طہر میں فرق ظاہر نہ ہوتا۔ بلکہ پہلے اور تیسرے طہر میں فرق ظاہر ہے گا، اسلئے کہ پہلا بعض حیض سے منقطع ہو کر ایک ہو گیا، شمار میں آ گیا اور تیسرا بعض جب تک جاری ہے، حیض سے منقطع نہیں ہوتا وہ ایک طہر نہیں بن سکتا۔

جواب: امور مستمرہ کا عدد میں دخول بطرح انتہاء پر موقوف اسی طرح ابتداء پر بھی موقوف ہے جس طرح اول النہار سے متصف نہ ہو تو ایک دن مکمل نہیں ہوتا اسی طرح آخر النہار سے متصف نہ ہو تو ایک دن مکمل نہیں ہوتا، تو واضح ہوا کہ تکمیل کیلئے ابتداء و انتہاء دونوں ضروری ہیں۔

اگر پہلے بعض طہر کو مکمل طہر کہنا صرف انتہاء کی وجہ جائز ہو تو تیسرے طہر کو حیض کے بعد ابتداء کے لحاظ پر بھی مکمل طہر کہنا جائز ہونا چاہئے، اور اگر تیسرے کا ابتداء کے لحاظ پر مکمل طہر کہنا منع ہے تو پہلے کا انتہاء کے لحاظ پر مکمل طہر کہنا منع ہے۔ پہلے کے جواز کا دعویٰ اور دوسرے کے عدم جواز کا قول سوائے دلیل بیان کرنے کے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

علامہ تفتازانی اسی مسئلہ کو فخر الاسلام کے قول سے واضح کرتے ہیں: قوله، وقوله تعالى فان طلقها،

معتزضا ولم يحمل الخلع طلاقا بل فسحا والا بصير الأولان مع الخلع ثلاثة، فبصير قوله فان طلقها رابعاً، وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان طلقها متصل بأول الكلام ووجه تمسكنا مذکور فی المتن مشروحاً. (العوضیج)

اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”فان طلقها فلا تحل له“ میں فاء لفظ خاص ہے جو تعقیب کیلئے ہے، تحقیق طلاق کو طلاق بالاعتداء کے بعد ذکر کیا گیا، اگر خلع طلاق نہ ہو جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو موجب خاص (یعنی تعقیب) فوت ہو جائے گا۔

مسئلہ کی تحقیق یہ ہے: کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے دو رجعی طلاقوں کا ذکر کیا، اس کے بعد عورت کا فدیہ دے کر خلع حاصل کرنے کا ذکر کیا ہے، خلع میں عورت کے فعل کا ذکر کیا گیا کیونکہ مطالبہ عورت کی طرف سے ہوتا ہے اور زوج کے فعل کی تقریر ہے کیونکہ خلع کرنا مرد کا فعل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ طلاق دو قسمیں بیان کی ہیں ”طلاق بالمال اور طلاق بغیر المال“۔ ایسا نہیں جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ عورت کا فدیہ دے کر خلع لینا یہ فسخ ہے طلاق نہیں۔ کتاب پر زیادتی ہے۔

پھر رب تعالیٰ نے فرمایا ”فان طلقها“ اگر دو طلاقوں کے بعد پھر طلاق دے دی، برابر ہے وہ طلاق بالمال ہو یا بغیر المال ہو تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہیں۔ فاء کے اول کلام میں اتصال اور اقرب سے انفصال میں فساد ترکیب ہے۔

مصنف توضیح میں کچھ وضاحت فرماتے ہیں: کہ امام شافعی رحمہ اللہ اللہ تعالیٰ کے قول ”فان طلقها“ ارشاد باری

ذکر فخر الاسلام رحمہ اللہ من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملاً بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به، وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملاً بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الا ان كون الأول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيراً الى البناء تحقيقه الى الأول. (التلویح)

مصنف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فان طلقها“ سے جو مسئلہ ذکر کیا، اسے فخر الاسلام رحمہ اللہ نے عمل بالخاص کے فروع کی بحث میں بیان کیا ہے، کہ بیشک خلع طلاق ہے فسخ نہیں عمل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”الطلاق مرتان“ سے لے کر ”فلا جناح عليهما فيما افتدت به“ تک جو ذکر کیا یعنی پہلے دو طلاقوں کا ذکر فرمایا جن کے بعد رجوع جائز ہے، اس کے بعد خلع کا ذکر کیا۔

تعالیٰ ”الطلاق مرتان“ سے ملاتے ہیں اور خلع کا ذکر جو رب تعالیٰ نے ”ولا تحل لکم ان تأخذوا“ سے لے کر ”فاولئک ہم الظالمون“ تک ذکر فرمایا، وہ جملہ معترضہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کو طلاق نہیں بنایا، ورنہ پہلی دو طلاقیں خلع والی طلاق سے ملکر تین ہو جائیں گی، اور رب تعالیٰ کا ارشاد ”فان طلقھا“ سے چوتھی طلاق ثابت ہو جائے گی۔ اور انہوں نے کہا خلع صریح طلاق سے لاحق نہیں، بیشک اللہ تعالیٰ کا قول ”فان طلقھا“ پہلے کلام ”الطلاق مرتان“ سے متصل ہے۔ اور ہماری وجہ تمسک اور ہمارے دلائل متن میں واضح طور پر ذکر کر دیئے گئے ہیں۔

اس کے بعد ”فان طلقھا“ ذکر کیا، پہلا مسئلہ خلع والا خاص کی بحث میں غیر ظاہر اور دوسرا مسئلہ ”فان طلقھا“ والا ظاہر تھا مصنف نے اسی کو خاص کی مثال بنایا۔

علامہ تفتازانی مسئلہ کی تحقیق بیان فرماتے ہیں ۔

وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى ويعولتهن احق بردهن، ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف، اى التطلق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لأن قوله تعالى والمطلقات يتربصن الى آخر بيان وجوب العدة، وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة، بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم ذكر ”فان طلقها“ اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم ايها الحكماء ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها، وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق، لأنه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرقر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالصريح

بان فعل الزوج فی الخلع والعتداء المرأة طلاق لا فسخ، والا يلزم ترك العمل بهذا البیان الذي هو فی حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المراتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء. (التلویح)

تحقیق اس کی یہ ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے جس طلاق کے پیچھے رجوع کا ذکر کیا ہے اسے دو مرتبہ ذکر فرمایا۔ ایک اپنے ارشاد ”والمطلقات يتربصن“ سے لے کر ”وبعولتهن احق بردهن“ تک اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے قول ”الطلاق مرتان فامساک بمعروف“ سے بیان فرمایا۔

ضمناً یہ مسئلہ بھی سمجھ آیا کہ تطلق شرع طلاق بعد از طلاق ہے، یعنی طلاقیں متفرق دی جائیں نہ کہ جمع کر کے (لیکن دو طلاقیں جمع کر کے بھی دے تو پھر بھی وہ رجعی طلاقیں ہوں گی)۔

مصنف کی ظاہر عبارت سے یہی سمجھ آیا جو بیان کیا گیا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ رب تعالیٰ نے اپنے ارشاد ”والمطلقات يتربصن“ آیت کو جو بعدت کے بیان کیلئے ذکر فرمایا۔ (راقم کے نزدیک ایک آیت میں دو مسئلے بیان کرنے کوئی مشکل نہیں، عدت کا بیان بھی ہو اور طلاق کے رجعی ہونے کا بھی ذکر ہو)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”الطلاق مرتان“ نیا کلام ہے کیفیت طلاق کے بیان کیلئے اور طلاق کی مشروعیت کے بیان کیلئے۔
تنبیہ: اگر کوئی شخص ہزار طلاقیں دے دے لیکن تعدد پر دلالت کرنے والے الفاظ اور ترتیب نہ پائی جائے جو تعدد کا تقاضا کرتی ہے، تو رب تعالیٰ کا ارشاد ”فان طلقها“ تیسری طلاق کا بیان ہوگا۔ (راقم کے نزدیک یہ قانون عربی جاننے والوں کیلئے ہے آج کل جہلاء طلاق طلاق کی رٹ لگاتے ہیں اسے متعدد ہی سمجھا جائے گا)۔

بلکہ درست یہ ہے کہ ”مرتين“ قید ہے طلاق کی نہ کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر کی، یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جس نے طلاق دی دو مرتبہ، اس کے بعد فرمایا ”فان طلقها“ یعنی ان دو کے بعد اگر اور طلاق دے تو اس شخص کیلئے وہ عورت حلال نہیں۔ پھر درمیان میں عورت کے فدیہ کا ذکر کیا، اپنے ارشاد ”فان خفتم ان لا یقیمما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما الفتدت به“ یعنی اے حاکمو اگر تمہیں یقین ہو جائے یا ظن غالب حاصل ہو جائے کہ زوجین اللہ تعالیٰ کی حدود کو یعنی حقوق زوجیت کو قائم نہیں کر سکیں گے، تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں یعنی مرد کو فدیہ لینے کا کوئی گناہ نہیں اور عورت کو فدیہ دینے کا کوئی گناہ نہیں۔

عورت کا فدیہ دینے کی تخصیص: یعنی آیت کریمہ میں عورت کے فدیہ دینے کا خصوصی طور پر ذکر کیا گیا مرد کے فدیہ لینے

کا ذکر نہیں کیا گیا، اس میں اشارہ ہے کہ اصل میں طلاق دینا فعل زوج ہی ہے اسے ہی ”ان لا یقیمہا“ میں ذکر کر دیا گیا۔ اور عورت کو بالخصوص ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ عورت فدیہ دے کر بھی خلاصی حاصل نہیں کر سکتی جب تک زوج خلع نہ کرے، زوج کا فعل بیان ضرورت کے طور پر ذکر کر دیا گیا۔

یہ بیان ہے طلاق کی دو قسموں کا، طلاق بالمال اور طلاق بغیر المال کا۔ عورت فدیہ دے گی مرد خلع کرے گا تو تصریح باحسان حاصل ہوگا۔

اور زوج کا فعل خلع کرنے میں اور عورت کا فدیہ دینا طلاق ہے نہ کہ فسخ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فسخ کا قول کیا ہے وہ ہمارے نزدیک درست نہیں ورنہ لازم آئے ترک عمل اس بیان ضرورت کا جو حکم منطوق میں ہے، اسی کو فخر الاسلام نے ”ترک العمل بالخاص“ سے تعبیر فرمایا۔ اور مصنف نے کتاب پر زیادتی سے تعبیر کیا۔

پھر ذکر فرمایا ”فان طلقھا“ ای بعد المرتین یعنی دو طلاقیں کے بعد اگر اور طلاق دے خواہ وہ دو طلاقیں مال کے بدلے میں تھیں یا بغیر مال کے، تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہیں اسی سے بیان کر دیا گیا کہ خلع کے بعد طلاق جائز ہے یہی فاء کا موجب ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فساد التركيب، هو ترك العطف على الاقرب الى الأبعد مع توسط الكلام الاجنبی، فان قيل اتصال الفاء بقوله ”الطلاق مرتان“ هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها ای بعد المرتین، فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين، واما على ما ذهب اليه

میرسید شریف بیان فرماتے ہیں: کہ مصنف نے ”وقد عقب الطلاق“ سے فاء تعقیبیہ بنائی ہے۔

اعتراض: فاء داخل ہے شرطیہ پر اور حکم اس کا جزاء میں ہے کیونکہ طلاق شرط ہے نہ کہ جزاء بلکہ جزاء عدم حلت ہے؟
جواب: عدم حلت کے وقوع کے بعد متحقق ہوگی اسلئے فاء کا وقوع طلاق دلالت کرنا صحیح ہے۔

قوله فان ذلك زیادة على الكتاب، مصنف نے نسخ کی بحث میں بیان کیا ہے کہ محصول اور اصول ابن حابط میں ذکر کیا ہے کہ نص پر زیادتی یا جزء پر زیادتی، یا شرط کی زیادتی، یا مفہوم مخالف سے لازم آتی ہے، یہاں فسخ مفہوم مخالف ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آرہی ہے۔

المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهوان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يحالفا الا يقيما حدود الله فان خالفا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله "الطلاق مرتان" هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاها او احدهما خلع وافتداه.

مصنف نے بیان فرمایا اگر امام شافعی رحمہ اللہ کا قول لیا جائے تو فساد ترکیب لازم آئے گی۔ وہ فساد ترکیب یہ ہے کہ عطف قریب پر چھوڑ دیا گیا ہے، اور باوجود اس کے کہ درمیان میں اجنبی کلام کا واسطہ لازم آئے گا۔
اعتراض: فاء کا اتصال "الطلاق مرتان" کے ساتھ ہے یہ قول ہے عام مفسرین کا اور مصنف کا کلام بھی اس پر دلالت کر رہا ہے جبکہ اس نے کہا "فان طلقها" یعنی دو مرتبہ طلاق دینے کے بعد پھر طلاق دے، تو فساد کا حکم کیسے کیا جائے گا؟
جواب: حکم فساد کا اس تقدیر پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ولا تحل لكم الخ" کلام معترض و مستقل وارد ہے خلع کے بیان میں، دونوں طلاقوں کی طرف اسے نہیں پھیرا گیا۔

لیکن مصنف اور عام مفسرین جس طرف گئے ہیں اس پر سیاق نظم دلالت کر رہا ہے، وہ یہ ہے کہ فدیہ دینا دو طلاقوں کی طرف پھیرا گیا ہے، معنی یہ ہے کہ تمہارے لیے حلال نہیں کہ دو طلاقیں دینے میں کچھ فدیہ حاصل کرو جبکہ تمہیں اللہ تعالیٰ کی حدود قائم کرنے میں کوئی خوف نہ ہو، اگر دونوں کو یہ خوف لاحق ہو کہ وہ اللہ کی حدود قائم نہیں کر سکیں گے تو فدیہ لینے اور دینے میں کوئی فساد نہیں۔ اس کا اتصال "الطلاق مرتان" سے معنوی اتصال ہے وہ ہے فدیہ دینا کیونکہ وہ دو طلاقوں سے خارج نہیں، گویا کہ یہ کہا گیا ہے کہ اگر طلاق دی ان دو طلاقوں کے بعد جو دونوں ہی خلع تھیں یا ان میں سے ایک خلع تھی تو مرد کیلئے وہ عورت حلال نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل التطليقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم الا يقيما الآية، الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل يندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجتناح في الافتداء. (التلويح)

ابھی تک جو وضاحت کی ہے اس سے دونوں اشکال مندرج ہو گئے، ایک اعتراض یہ تھا کہ لازم آئے گا کہ خلع دو طلاقوں

سے پہلے شروع نہ ہو کیونکہ فاء تعقیب کو چاہتی ہے، خلع کا ذکر ”فان خلعتم الا یقیمہا“ سے بیان کیا ہے۔ اور دوسرا اعتراض جو لازم آ رہا تھا کہ اس طرح چار طلاقیں لازم آئیں گی، کیونکہ دو طلاقیں، پھر ایک طلاق خلع، پھر ایک طلاق فان طلقتما سے بیان کی۔

ان دونوں اعتراضات کا جواب ایک ہی ہے کہ خلع دو طلاقوں پر مرتب نہیں بلکہ ان میں مندرج ہے، اور فاء کے پیچھے نفس خلع مذکور نہیں بلکہ خوف کی تقدیر پر ”لا جناح فی الافتداء“ کو مرتب کیا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

لکن یرد اشکالان احدهما ان لا یكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعی علی ما صرحوا به لأن الخلع بائن، وثانیہما ان لا یصح التمسک بالآیة فی ان الخلع طلاق وانه یلحقه الصریح لأن المذکور هو الطلاق علی مال لا الخلع، واجیب عن الأول بأن کونه رجعیاً انما هو علی تقدیر عدم الأخذ، وعن الثانی بأن الآیة نزلت فی الخلع لا الطلاق علی مال وقد یجاب بأن الطلاق علی مال اعم من الخلع لأنه یكون بصیغة الطلاق وقد یكون بصیغة الخلع. (التلویح)

یہاں دو اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک ان میں سے یہ ہے کہ مراد ”طلاق مرتان“ سے طلاق رجعی ہے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے اور خلع طلاق بائن ہے، اور دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آیہ سے تمسک پکڑنا صحیح نہیں کہ خلع طلاق ہے کیونکہ یہ صریح طلاق سے ملتی ہوگا۔ اس لحاظ پر خلع طلاق رجعی ہونا چاہئے حالانکہ یہ طلاق بالمال ہے نہ کہ خلع۔

پہلے کا جواب دیا گیا کہ طلاق کا رجعی ہونا مشروط ہے اور تقدیر مال نہ لینے کے۔

اور ثانی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیہ خلع میں نازل ہوئی نہ طلاق علی مال کے بارے میں۔ اور کبھی جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق علی مال عام ہے خلع سے کہ طلاق کے صیغہ سے واقع ہو یا خلع کے صیغہ سے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں : وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فی ان ما یكون بصیغة الخلع طلاق علی مال حتی لو سلم ذلك یصح نزاعه فی انه طلاق وانه یلحقه صریح الطلاق، فان قيل الفاء فی الآیة لمجرد العطف من غیر تعقیب ولا ترتیب والا لزم من اثبات مشروعیة الطلقة الثلاثة ووجوب التحلیل بعدها من غیر سبق الافتداء والطلاق علی المال الزیادة علی الكتاب وترك العمل بالفاء فی قوله تعالی فان طلقها قلنا لو سلم فيها لاجماع والخبر المشهور کحدیث العسيلة لا ینقال الترتیب فی الذکر لا یوجب الترتیب فی الحكم لأننا نقول الفاء للترتیب فی الوجود والا

فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي ﷺ فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا محل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع. (التلويح)

علامہ تفتازانی ”وفیه نظر“ سے ما قبل اعتراض و جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ محل نزاع خلع ہے صرف طلاق بالمال نہیں۔

اعتراض: فاء آیہ کریمہ میں مطلقاً عطف کیلئے ہو اس میں نہ ہی تعقیب کا لحاظ ہوا ورنہ ہی ترتیب کا ورنہ لازم آئے گا تیسری طلاق کا مشروع ہونا اور تحلیل اس کے بعد بغیر افتاء کے پہلے پائے جانے کے اور بغیر طلاق بالمال کے یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے کیونکہ ”فان طلقها“ میں فاء کا عمل چھوڑنا لازم آئے گا۔

جواب: ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ تیسری طلاق خواہ دو طلاقوں بغیر المال کے بعد ہو یا دو طلاقوں بالمال کے بعد ہو تو وہ عورت پہلے کیلئے حلال نہیں رہتی یہ زیادتی بالا جماع اور خبر مشہور سے جو جائز جیسے حدیث عسیلہ جو مشہور ہے اس سے زیادتی نص (حتی تنکح زوجا غیرہ) پر کی جو جائز ہے۔

اعتراض: ترتیب فی الذکر ترتیب فی الحکم ثابت نہیں کرتی ہے، ہو سکتا ہے ترتیب ذکر مراد ہو، ترتیب حکمی مراد نہ ہو؟
جواب: ترتیب سے مراد ترتیب فی الوجود ہے، صرف ترتیب فی الذکر تو تمام حروف عطف میں موجود ہے۔

میر سید شریف نے چند مسائل ذکر فرمائے: دو طلاق کے بعد خلع کرے تو خلع ہمارے نزدیک طلاق ہے تو خلع کو تیسری طلاق ہی کہا جائے گا اس کے بعد وہ عورت اس کیلئے حلال نہیں یہاں تک کہ وہ عورت اور زوج سے نکاح کرے، آپ فرماتے ہیں کہ معنف کے قول ”المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق“ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ حکم صریح طلاق سے خاص ہے بلکہ یہ قید اتفاقی ہے اسلئے کہ کنایہ طلاق کا بھی یہی حکم ہے۔

بلکہ الزام نفی کنایہ میں اولیٰ ہے جب صریح طلاق کنایہ سے اقویٰ ہے اسلئے کہ صریح میں فرقت بغیر نیت کے واقع ہو جاتی ہے بخلاف کنایہ کے کہ اس کی تاثیر مشروط ہے نیت سے۔

مصنف خاص کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہیں: وقوله تعالى ان تبغوا باموالكم الباء لفظ خاص

یوجب الا لصاق فلا ينفك الابتغاء ای الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي، والخلاف ههنا في مسألة المفوضة ای التي نكحت بلامهر او نكحت على ان لامهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال المهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما. (التفحيم والتوضيح)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ان تبغوا باموالکم“ میں باء لفظ خاص ہے الصاق واجب کرتی ہے، یعنی عقد صحیح مال سے جدا نہیں۔ ابتغاء کا معنی طلب ہے، یعنی عقد صحیح کی طلب ہے، یعنی نفس عقد سے مال لازم آجائے گا۔ بخلاف عقد فاسد کے

تنبیہ: ابھی تک جو بحث کی ہے اس کا تعلق اس سے ہے کہ تریح باحسان اشارہ ہے ترک رجعت کی طرف لیکن جب اشارہ ہو تیسری طلاق کی طرف جیسا کہ ایک حدیث میں بھی ذکر ہے تو پھر ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”قان طلقها“ بیان ہوگا حکم تریح کا اس معنی پر جب یہ ثابت ہو کہ ضروری ہے دو طلاقیں کے بعد رجوع کے ذریعے عورت کو اپنے پاس روک رکھنا یا تیسری طلاق کے بعد آزاد کر دینا، تیسری طلاق کے بعد وہ عورت پہلے زوج کیلئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ اور زوج سے نکاح کرے۔ اس تفسیر کے مطابق خلع کے بعد مشروعیہ طلاق پر آیہ کریمہ دلالت نہیں کر رہی۔

لیکن پہلی تفسیر ہی جمہور کے نزدیک معتبر ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ان تبغوا مفعول له ای بین ما يحل مما يحرم ارادة ان تبغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالأجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطى.

مصنف نے جو مثال بیان کی ہے ”ان تبغوا باموالکم“ اس میں ”ان تبغوا“ مفعول لہ ہے۔ یہ کلام مکمل سیاق و سباق سے یہ ہے ”واحل لكم ما وراء ذلكم محصنين غير مسافحين“ اور حلال کر دی گئی ہیں تمہارے لئے ما سوا

کیونکہ نفس عقد فاسد سے مہر لازم نہیں آتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر عورت کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا، یا نکاح کیا گیا اس کا مہر نہیں ہوگا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موت کے وقت اس کا مہر واجب نہیں ہوگا یا اس سے دخول کرنے کے بعد وجوب مہر سے زائد مہر نہیں ہوگا۔

ہمارے نزدیک کامل مہر مثل واجب ہوگا جب اس سے دخول کرے یا ان دونوں میں سے ایک فوت ہو جائے۔

ان کے تم طلب کرو (ان کو) اپنے مالوں کے ذریعے پاکدامن بننے ہوئے نہ زنا کار بننے ہوئے۔ (ضیاء القرآن) یعنی رب تعالیٰ نے ان عورتوں کا ذکر فرمایا جو مردوں پر حرام ہیں اور ان کے ماسوا حلال عورتوں کا ذکر فرمایا کہ ان کو حاصل کرو مہر کے بدلے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”ان یتنوا“ بدل ہو ”ما وراء ذلكم“ سے۔ ابتغاء کا یہاں مطلب ہے عقد صحیح کے ذریعے طلب کرنے کا۔ عقد فاسد بھی مراد نہیں اور متعہ و اجارہ بھی مقصود نہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کی ”غیر مسافحین“ سے مراد عقد صحیح ہے کہ نفس عقد فاسد سے مہر واجب نہیں ہوتا اس میں اجماع ہے عقد فاسد میں مہر مترافی ہوگا مجامعت تک یا دونوں میں سے ایک کی موت تک۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله الباء لفظ خاص، یعنی ان حقيقة في الالتصاق مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك.

یعنی باء کا حقیقی معنی الصاق ہے، اور باقی معانی مجاز ہیں، اور مجاز میں بھی اشتراک کو ترجیح دی گئی یعنی ہر ایک میں الصاق کا معنی بھی پایا گیا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمال في النكاح بلامهر أو على أن لامهر لها، لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلامهر لا تصلح محلاً للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة.

یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ”مفوضہ“ اس مفعول کا صیغہ ہو کہ عورت کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ کہ اسم فاعل کا صیغہ ہو کہ عورت خود اپنا نکاح بغیر مہر کے کر دے۔

مصنف خاص کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہیں: وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا، خص فرض المهرالى
تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لأن قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان
يمنع الزيادة أو يمنع النقصان والأول منتف لأن الأعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني
فيكون الأدنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرنا بطريق الرأي والقياس بشي
هو معتبر شرعا في هذا الباب أي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق
بها وجوب قطع اليد، وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصلح ثمننا يصلح مهرا وأورد

المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر أو على ان لامهر لها فزوجها وقد
يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلامهر وكذا الأمة اذا زوجها ميلها
بلامهر. (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اس جگہ اختلاف مسئلہ مفوضہ میں ہے، تفویض کا معنی ہے سپرد کرنا اور تسلیم کرنا، مجھ کو ختم
کرنا۔ یہ استعمال ہوتا نکاح بلامہر میں بھی اور اس میں بھی کہ مشروط کر دیا جائے کہ اس نکاح میں مہر مقرر نہیں کیا جائے
گا۔

لفظ مفوضہ میں دو احتمال ہیں ایک بکسر الواو یعنی صیغہ اسم فاعل کا لیا جائے تو مطلب یہ ہو کہ عورت خود اپنا نکاح
بغیر مہر کے کرے لیکن یہ محل اختلاف کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو امام شافعی رحمہ
اللہ کے نزدیک اس کا نکاح ہی منعقد نہیں ہاں البتہ یہ مراد ہو سکتی ہے کہ عورت اپنے ولی کو اجازت دے کہ وہ میرا نکاح
بغیر مہر مقرر کرنے کے یا مہر کے نہ ہونے سے مشروط کر کے نکاح کر دے۔ تو اس مسئلہ میں ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا
اختلاف ہو سکتا ہے جب نکاح ولی کرے اور مہر مقرر عورت کی اجازت سے نہ کرے۔

راقم کے نزدیک اختلاف باکرہ نابالغہ عورت میں ہے شبہ اپنا نکاح خود امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کر سکتی
ہے۔ لیکن اگر مفوضہ بفتح الواو مفعول کا صیغہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عورت کا نکاح اس کا ولی اور لوٹری کا نکاح اس کا مالک
کر کے دے بغیر مہر مقرر کرنے یا عدم مہر سے مشروط کرنے کے۔

علامہ تفتازانی نے ذکر فرمایا: قوله قد علمنا ما فرضنا، المشهور ان الفرض حقيقة في المقتطع
والایجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة

فخر الاسلام رحمہ اللہ فی هذا الفصل مسائل آخر اور دتھا فی الزیادة علی النص فی آخر فصل النسخ الا مسئلتین ترکیہما بالکلیة مخالفة التطویل وھما مسئلة الھدم والقطع مع الضمان۔

رب تعالیٰ کا ارشاد ”قد علمنا ما فرضنا علیہم“ مہر کے حد مقرر کرنے میں خاص ہے، یعنی شارع کے نزدیک اس کی حد مقرر ہے کیا زیادتی منع ہے یا کمی منع ہے؟ عقلی احتمال دو ہیں، لیکن پہلا احتمال مراد نہیں لیا جاسکتا کیونکہ اعلیٰ کی حد مقرر نہیں وہ تعالیٰ نے فرمایا ”وآتیتم احدھن قنطاراً“ ثلثہ اور دوسرا احتمال مراد ہے جو کم از کم شریعت میں مہر مقرر ہے اس سے کم مہر مقرر نہیں کیا جاسکتا۔ آیہ کریمہ میں بظاہر کم از کم مہر کی حد کا ذکر نہیں لیکن ہم نے رائے

والمہر بقریۃ تعدیۃ بعلی وعطف ما ملکۃ ایمانہم علی الأزواج مع ان الثابت فی حقہن لیس بمقدر فی الشرع، وذهب الاصولیون الی ان الفرض لفظ خاص حقیقۃ فی التقدیر بدلیل غلبۃ استعمالہ فیہ شرعاً یقال فرض النفقة ای قدرھا أو فرضوا لھن فریضۃ ای تقدروا وفرضناھا ای قدرناھا ومنہ الفرائض للسہام المقدرۃ مجاز فی غیرہ دفعا للاشتراك وتعدیۃ بعلی لتضمنین معنی الايجاب وقولہ وما ملکۃ ایمانہم معناه ”وما فرضنا علیہم فیما ما ملکۃ ایمانہم“ علی ان الفرض هنا بمعنی الايجاب ولما کان هذا مخالفا لتصریح الأئمة بأنه حقیقۃ فی القطع لفظ وفي الايجاب شرعاً عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المہر ای تقدیرہ بالشارع وتحقیقہ ان اسناد الفعل الی الفاعل حقیقۃ فی صدور الفعل عنه فیكون لفظ فرضنا من حیث اشتمالہ علی الاسناد خاصا فی ان مقدر المہر هو الشارع علی ما هو وضع الاسناد وهذا تدقیق منه الا انه يتوقف علی كون الفرض هنا بمعنی التقدیر دون الايجاب. (التلویح)

مصنف نے رب تعالیٰ کا ارشاد بطور دلیل ذکر فرمایا ”قد علمنا ما فرضنا علیہم“ فرض کا حقیقی معنی قطعی طور پر حکم ثابت ہونا اور واجب ہونا، کیونکہ لغت میں کاٹنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ آیہ کریمہ کا معنی یہ ہے تحقیق ہمیں معلوم ہے جو مؤمنین پر ان کی ازواج اور لونڈیوں کے حقوق ہم نے واجب کئے ہیں یعنی نفقہ اور کپڑے اور مہر، اس قرینہ سے کہ یہ متعدی ہے ”علی“ سے۔ اور عطف ہے ”ما ملکۃ ایمانہم“ کا عطف ہے ازواج پر، باوجود اس کے کہ ان کے حق میں نفقہ وغیرہ کی شرع میں حد مقرر نہیں۔

اصولیین حضرات اس طرف گئے ہیں کہ بیشک فرض لفظ خاص ہے حقیقت میں اس کا معنی ہے تقدیر اس پر دلیل یہ کہ اس

اور قیاس سے اس کی حد مقرر کی۔ کیونکہ مہر انسان کے کسی عضو کا بدل ہے جیسا کہ دس درہم چوری کرنے پر ہاتھ کا کاٹنا لازم آجائیگا، معلوم ہوا جس طرح قطع یہ دس درہم کے عوض ہے اسی طرح مہر دس درہم ایک عضو شریف کا عوض ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جو چیز بھی ثمن بن سکتی ہے وہ مہر بن سکتی ہے۔

فخر الاسلام نے اس فصل میں اور مسائل کا بھی ذکر کیا ہے جنہیں میں نے نسخ کی فصل ”الزیادۃ علی النقص“ کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ البتہ دو مسئلے تطویل کے ذکر کی وجہ سے مکمل میں نے حذف کر دیئے ان میں سے ایک مسئلہ عدم کا ہے اور ایک قطع مع الضمان کا ہے۔

معنی میں غالب طور پر استعمال ہے شرع میں، جیسے کہا جاتا ہے ”فرض الحقیقۃ“ نفقہ کی حد مقرر کر دی گئی، اور ارشاد باری تعالیٰ ”او تفرضوا لہن فریضۃ“ یا ان کیلئے ایک حد مقرر کر دو۔ اسی طرح یہاں ”وفرضناھا“ کا معنی بھی ہے ہم نے ان پر ان کی ازواج کا حق مقرر کر دیا ہے۔

اسی طرح سہام مقرر کو فرائض کہا جاتا، اس معنی کے غیر مجازی معانی ہیں، اس سے اشتراک کا وہم مندرج ہو جائے گا۔ اور ”علی“ سے متعدی ہونا ”ایجاب“ کے معنی کو حصر میں ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ ”وما فرضنا علیہم فیما ملکتم ایما نہم“ کا مطلب بھی ایجاب ہے یعنی فرضنا کو اوجینا کے معنی میں لیا گیا ہے۔

جبکہ یہ مخالف ہے تصریح ائمہ کے کہ لغت میں حقیقی طور پر قطع کے معنی میں ہے اور شرع میں ایجاب کے معنی میں ہے تو مصنف نے اس سے عدول کر کے کہا ہے کہ شارع نے اس مقام پر مہر کے مقرر کرنے سے ”فرضنا“ کو خاص کیا ہے۔ تحقیق کلام یہ ہے کہ فعل کا اسناد فاعل کی طرف حقیقت ہے کہ فعل فاعل سے ہی صادر ہو، لفظ ”فرضنا“ اسناد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خاص ہے کہ مہر کی حد جو مقرر ہے وہ شارع کی طرف سے ہے۔ جیسا کہ وضع اسناد کا تقاضا ہے، یہ اس مسئلہ کی اس مقام میں تدقیق ہے، مگر یہ کہ یہ مسئلہ موقوف ہے اس پر کہ یہاں فرض بمعنی تقدیر کے ہے نہ کہ ایجاب کے۔

علامہ لغت ازانی دو مسئلے بیان کرتے ہیں: وہ دو مسئلے جن کو مصنف نے تطویل سے بچتے ہوئے کتاب میں ذکر نہیں کیا تھا، وہ حقیقت میں دو اعتراض ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے احتاف پر جن کے جواب دیئے گئے۔

لؤلہ و ہما مسئلتا الہدم والقطع مع الضمان، ہما مسئلتان خالف فیہما الشافعی اباحتیفة محتجا بان فیما ذهب الیہ ترک العمل بالخاص، تقریر الأولى أن لفظ حتی فی قولہ تعالیٰ

فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، خاص فی الغایة و اثر الغایة فی انتهاء ما قبلها لا فی البات ما بعدها فوطی الزوج الثانی یكون غایة للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جدید وانما یثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما فی الصوم تنتهی حرمة الأكل والشرب بالیل ثم یثبت الحل بالاباحة الأصلية فوطی الزوج الثانی یهدم حکم ما مضى من طلاقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا یهدم ما دون الثلاث اذ لا یثبت به الحرمة ولا تصور لغایة الشی قبل وجود اصله ففی القول بأنه یهدم ما دون الثلاث ایضا كما هو مذهب أبی حنیفة بناء علی ان وطی الزوج الثانی مثبت لحل جدید ترک العمل بالخاص، وجوابه ان المراد بالنکاح ههنا العقد بدلیل اضافته الی المرأة واشتراط الدخول انما یثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حیث قال لا حتی تذوقی جعل الذوق غایة لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فیکون هو المثبت للحل وبقوله علیه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثانی محلا لای مثبتا للحل ففی ما دون الثلاث یكون الزوج الثانی متمما للحل الناقص بطریق الأولى.

مصنف نے جن دو مسئلوں کے تذکر کرنے کے متعلق کہا ہے، وہ ایک مسئلہ ہدم ہے اور دوسرا مسئلہ قطع مع الضمان ہے، ان دو مسائل میں امام شافعی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مخالف کی ہے انہوں نے دلیل ان دو مسائل کو بتایا ہے کہ ان میں تمہارا خاص پر عمل چھوڑنا لازم آ رہا ہے۔

مسئلہ ہدم یعنی اس سوال کی تقریر یہ ہے: رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره“ اس میں لفظ حتی خاص ہے غایة کے معنی کے ساتھ، غایة ماقبل کے اثر کو ختم کرنا ہے مابعد کو ثابت کرنا نہیں۔ تین طلاقوں کے بعد زوج کا وطی کرنا حرمت سابقہ کی غایت و انتہاء ہے، لیکن حلت جدیدہ کو ثابت نہیں کرتی، حلت ثابت ہوگی سبب سابق سے وہ ہے اس کا بنات آدم سے ہونا جو محرمات سے خالی ہیں، یعنی یہ زوج اول کی محرمہ عورت نہیں ورنہ پہلا نکاح بھی نہ ہوتا۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے روزے میں کھانے اور پینے کی حرمت کی انتہاء رات ہے، پھر کھانے کی حلت کا ثبوت رات سے نہیں ہوگا بلکہ اباحت اصلیہ سے ہوگا کہ یہ طعام و مشروب اصل میں مباح ہیں لہذا احلال ہیں اے احناف! تم یہ کہتے ہو کہ زوج ثانی کے وطی کرنے سے (اس کے بعد اس سے مفارقت پر) زوج اول کو حلت جدیدہ حاصل ہوگئی یعنی زوج

مصنف عام کی بحث کو ذکر کرتے ہیں:

فصل: حکم العام العوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لا يختلف اعداد الجمع. (التفصيح)

فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لانهاية له فانه اذا قال لزيد على الفلص يصح بهانه من الثلاثة الى العشرة فيكون محملا. (التوضيح)

فصل: عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے یہاں تک کہ دلیل قائم ہو جائے، توقف کی وجہ یہ ہے کہ وہ مجمل ہے جمع کے اعداد کے اختلاف کی وجہ سے، اگر جمع قلت ہو تو صحیح یہ ہے کہ مراد اس سے کل عدد ہوں تین سے لیکر دس تک، اور اگر جمع کثرت ہو تو صحیح یہ ہے کہ مراد اس سے کل عدد ہوں یعنی دس سے لے کر مالا نہایت تک، اس لئے کہ جب اس نے یہ کہا ”زید کے مجھ پر فلس ہیں“، فلس جمع قلت ہے اس کا بیان تین سے دس تک صحیح ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: وانہ يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى ”الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم“ المراد نعيم ابن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة.

جمع یا مجمل (باعتبار اختلاف مرجع ضمائر) کو ”کل“ کے ذریعے کبھی مؤکد کر لیا جاتا ہے، جب اس میں استغراق والا معنی تو ”کل“ کے ذریعے تاکید ضروری ہو جاتی ہے۔ کبھی جمع ذکر کر کے مراد اس سے واحد لے لیا جاتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم“ اس آیت کریمہ میں پہلے ”الناس“ مراد ایک فرد ہے وہ نعيم بن مسعود یا کوئی اور اعرابی، دوسرے ”الناس“ سے مراد اہل مکہ ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: عام کا حکم توقف ہے بعض کے نزدیک، اس عام سے مراد اصولیین کا مصطلح عام نہیں۔ اس میں نہ خفاء ہے اور نہ ہی کوئی اختلاف ہے کیونکہ وہ عام ایک ہی وضع سے کثیر غیر محصور کیلئے وضع ہے سب افراد کو وہ شامل ہوتا، بعض افراد کو نہ شامل ہونے کا اس میں کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ بلکہ یہاں جس عام کی مراد میں اختلاف پیش کیا جا رہا ہے، اس سے مراد الفاظ عموم ہیں جیسے جمع، اضافت، موصول، مکررہ مقام نفی میں ہو، شرط، مکررہ صفت عامہ سے متصف ہو وغیرہ۔

یہاں تک سارے دلائل ہیں توقف والوں کے۔ (ابوسفیان نے اسے بھیجا تھا کہ تم مدینہ جا کر مسلمانوں کو ڈراؤ کہ اہل مکہ نے تمہارے لئے بہت بڑا فکرمجمع کر رکھا ہے، تو تم ان سے ڈر کر رہو، تو اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کے ایمان کو زیادہ کیا تو انہوں نے کہا ہمیں اللہ کافی ہے)

مصنف فرماتے ہیں: وعند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لأنه المتيقن فإنه إذا قال لفلان علي دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكننا نقول إنما ثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص. (التقيح والتوضيح)

اور بعض کے نزدیک جمع میں اونی یعنی تین افراد ثابت ہوں گے۔ اور غیر جمع میں ایک فرد ثابت ہوگا کیونکہ وہ متیقن ہے، اسلئے کہ جب کسی شخص نے کہا ”فلان علی دراهم“ فلان کیلئے مجھ پر دراهم لازم ہیں تو تین درہم واجب ہوں گے، اس میں ہمارا اور تمہارا اتفاق ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اس مثال میں عموم ممکن نہیں کہ کسی نے دوسرے کے لاتعداد دراهم دینے ہوں، اسلئے اخص الخصوص یعنی جمع کے کم از کم تین افراد مراد ہیں۔

مصنف اس مسئلہ میں اپنا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بیان کرتے ہیں :

وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله فصل حكم العام، عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناول من الأفراد قطعاً وبقينا عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام

قوله لأنه مجمل: یعنی وہ مجمل ہے اسلئے اس میں احتمال ہے کہ کل افراد مراد لینے کا، یا اس کے اقل مراتب مراد لینے کا، یا ان کے درمیان مراد لینے کا۔

قوله لاحتمال اعداد الجمع: جمع کے اعداد میں احتمال ہوتا ہے، اس لئے جمع ذکر کیا جائے مراد اس سے تین افراد لیں یا چار، دس لیں یا سو یا تمام افراد لیں جن کو جمع شامل ہے۔

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله قد وضع اللفظ للمعنى، کہ وضع کبھی باعتبار مادہ کے ہوتے ہیں جیسے

المعانی ہی مقصودۃ فی الخطاب قد وضع الالفاظ لها. (التفصیح والتوضیح)
 ہمارے نزدیک اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کل کو شامل ہوگا جیسے کہا جائے ”جاہ فی القوم“ تو حکم واجب ہوگا یعنی محبت کی نسبت ان تمام افراد کی طرف ہوگی جن کو قوم شامل ہے۔ اسلئے کہ معنی مقصود یہی ہے تو ضروری ہے کہ وہی معنی لیا جائے لفظ جس پر دلالت کرے، کیونکہ مخاطب میں وہی معانی مقصود ہوتے ہیں جن کیلئے الفاظ وضع کئے جاتے ہیں۔

من الكتب بخبر الواحد والقياس. (التلویح)

مصنف نے عام کے حکم کا ذکر کیا ہے، اس میں عام اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل عموم یا دلیل خصوص پائی جائے تو وہی مراد ہوگی۔ اور بلخی اور جبائی نے خصوص پر جزم رکھنے کا قول کیا ہے جس طرح جنس میں واحد اور جمع میں تین، اور توقف اس سے اوپر میں وہ دلیل کا محتاج ہے۔
 اور جمہور علماء نے کہا کہ حکم سب افراد کو شامل ہے، اس میں پھر دو قول ہیں مشائخ عراق اور عام متأخرین نے کہا ہے کہ سب افراد کو حکم قطعی یقینی طور پر شامل ہے، اور جمہور فقہاء اور متکلمین نے کہا ہے کہ سب افراد کو ظنی طور پر حکم شامل ہے۔ یہی مذہب ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی اور احناف میں سے مشائخ سرقند کا بھی وہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے وجوب عمل کا فائدہ حاصل ہوگا اور اعتقاد حاصل نہیں ہوگا، دلیل ظنی کا حکم یہی ہے ان کے نزدیک۔
 عام جس کا ذکر کتب میں ہوا سے خبر واحد اور قیاس کے ذریعے خاص کرنا صحیح ہے۔

علامہ تفتازنی توقف والوں کی دلیل بیان کرتے ہیں: واستدل علی مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل وأخرى ببيان أنه مشترك اما الأول فلأن اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولأنه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان الاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملاً، واما الثاني فلأنه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً بين الواحد والكثير، فقوله وأنه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلاً آخر على الاجمال ويحتمل ان

”ضرب“ سے مراد زمانہ ماضی لیا جائے، کبھی مجموع کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسے ضرب میں مصدری معنی بھی معتبر ہو، نسبت الی الزمان بھی ہو، اور نسبت الی الفاعل بھی ہو۔

ہو کہ عطفاً علی قولہ لآنہ مجمل فیکون دلیلہ علی مذهب التوقف۔ (التلویح)

توقف کے قول والے اپنے مذہب کے بیان پر کبھی اس بیان سے دلیل پکڑتے ہیں کہ مثلاً یہ الفاظ جن کے متعلق عموم کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ مجمل ہیں، اور کبھی وہ استدلال کرتے ہیں کہ یہ عام واحد اور کثیر میں مشترک ہے۔

پہلی دلیل کی وضاحت: اعداد جمع مختلف ہیں کسی ایک کو دوسرے پر ادلی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہاں اگر کل اور اجماع کے ذریعے تاکید لگائی جائے تو وہ شمول و استغراق کا فائدہ دیتے ہیں ان سے شمول و استغراق حاصل ہوگا، اس کے بغیر باقی صورتوں میں وہ مجمل ہوگا۔

دوسری دلیل کی وضاحت: جب اس کا اطلاق ایک پر بھی ہے اور کثیر پر بھی ہے تو ایک اور کثیر کے درمیان مشترک ہو گیا۔

فقولہ وانہ یؤکد: اس کے عطف میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ہو ”لاختلاف اعداد الجمع“ پر تو یہ اجمال کی ایک اور دلیل ہوگی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ عطف ہو گا نہ مجمل“ پر تو یہ مذہب توقف پر دلیل ہوگی۔ اس طرح گویا کہ توقف والوں کے تین استدلال ہو گئے۔

علامہ تفتازانی ان کے استدلالات کا جواب دیتے ہیں:

والجواب عن الاول انه یحمل علی الكل احترازاً عن ترجیح البعض بلامرجع فلا اجمال، وعن الثانی ان التأكيد دلیل العموم والاستغراق والا لكان تاسیسا لا تأكيدا صرح بذلك ائمة العربیة، وعن الثالث ان المجاز راجع علی الاشتراك فیحمل علیه للقطع بأنه حقيقة فی الكثير علی ان كون الجمع مجازاً فی الواحد مما اجمع علیه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما یعم صیغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس.

ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عام کو کل پر محمول کریں گے تاکہ بعض کو بعض پر ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے، اس میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے دوسرے استدلال کا جواب کہ تاکید ”کل یا اجمع“ سے دلیل عموم و استغراق ہے جب تاکید نہیں ہوگی تو تاسیس ہوگی جیسا کہ ائمہ عربیہ نے تصریح کی ہے، جب تاسیس ثابت ہوگی تو وہی معنی لیا جائے جو ہم ان کے استدلال اول کے جواب میں تحریر کر چکے ہیں۔

ان کے تیسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مجمل مراد لینا مجازی معنی ہے، مجاز پر اشتراک کو ترجیح حاصل ہے اسلئے کہ اشتراک میں حقیقی معنی کے اعتبار سے لفظ عام کو یقینی طور پر کثیر پر محمول کیا جائے، کیونکہ جمع کو ایک پر محمول کرنا مجاز ہے،

اسی پرانہ لغت عربیہ کا اجماع ہے۔

توقف والے جو استدلال میں جمع ذکر کر رہے ہیں اس سے مراد ان کے نزدیک عام خواہ جمع کا میخہ ہو یا اسم جمع ہو، جمع کی مثال ”الرجال“ اور اسم جمع کی مثال ”الناس“ ہے۔

علامہ تفتازانی نے تو آیہ کریمہ کا جواب بھی یہی دیا کہ جمع کو واحد پر محمول کرنا مرجوح ہے، رائج یہی ہے کہ اسے کثیر پر محمول کیا جائے۔ آیہ کریمہ میں ”فقال لهم الناس“ میں بھی کثرت والے معنی کو میر سید شریف نے یوں بیان کیا کہ نعیم بن مسعود کے ساتھ رفقاء اور خدام بھی تھے، یہ ان کا سردار تھا، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ جنہوں نے بھی اس خبر کو سنا اور افشاء کیا وہ سب ہی مراد ہیں، اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس نے اہل مکہ کا پیغام پہنچایا کہ اہل مکہ یہ کہتے، ان سب صورتوں میں پہلے ”الناس“ سے مراد بھی کثیر ہیں اور دوسرے ”الناس“ سے مراد بھی کثیر ہیں۔

علامہ تفتازانی نے آیہ الکریمہ کا شان نزول بیان کیا۔

وكان ابوسفیان واعد رسول الله ﷺ يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرة من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا اى الجيش لكم لقتلكم. (التلويح)

ابوسفیان نے احد کے دن رسول اللہ ﷺ سے وعدہ کیا تھا کہ آئندہ سال بدر صغریٰ میں ہمارا تم سے مقابلہ ہوگا، جب وعدہ قریب ہوا تو اس کے دل میں رعب واقع ہو گیا اور نادم ہو گیا، اس نے نعیم بن مسعود اشجعی کو دس اونٹ دیئے کہ مؤمنین کو جا کر ڈراؤ، تو نعیم بن مسعود نے مسلمانوں کو کہا کہ بیشک لوگوں نے (اہل مکہ نے) تمہارے قتل کرنے کو بڑا لشکر جمع کر رکھا ہے۔

راقم نے نزدیک یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ کوئی قرینہ موجود نہ ہو، اگر کوئی قوی قرینہ موجود ہو تو جمع کو واحد پر محمول کیا جائے گا، یہاں قرینہ موجود ہے کہ اگر چہ نعیم بن مسعود کے ساتھ اور رفقاء اور خدام بھی تھے اس پر اسے دس اونٹ دیئے جانا واضح دلالت کر رہا ہے، لیکن متکلم وہی تھا اس لئے کلام کو اس پر محمول کر دیا گیا۔ واللہ اعلم

علامہ تفتازانی دوسرے مذہب والوں کی دلیل کی وضاحت کرتے ہیں۔

قوله لانه المتيقن استدلال على المذهب الثانى بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه

فہو داخل فی المراد فیلزم ثبوته علی التقديرین بخلاف الكل فانه مشکوک اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علی دراهم مبنی علی تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلی كون الأقل فی جمع الكثرة ایضا هو الثلاثة علی خلاف ما صرح فی دلیل الاجمال. (التلویح)

دوسرے مذہب والوں نے یہ کہا کہ اقل مراد ہوگا اقل متیقن ہے، وہ جمع میں اقل تین ہیں اور غیر جمع میں واحد اسلئے کہ اگر مراد اقل لیا جائے تو یہی ہماری مراد ہے اگر مراد اس سے ما فوق لیا جائے تو اقل مراد میں داخل ہوگا، اقل کا ثبوت دونوں تقدیروں میں لازم آئے گا بخلاف کل کے کہ وہ مشکوک ہے۔ کیونکہ بسا اوقات مراد بعض ہوتا ہے۔ ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ لغت کو ترجیح سے ثابت کرنا باطل ہے، اگر تسلیم کر لیا جائے تو عموم بسا اوقات احتیاط پر مبنی ہے وہ زیادہ رائج ہے۔ یہ بات مخفی نہیں کہ بیشک توضیح ”فلان علی دراهم“ سے مبنی ہے اس تقدیر پر کہ جمع منکر عام ہے اور اقل جمع کثرت میں بھی تین ہیں، دلیل اجمال کے خلاف تصریح مصنف کی یہی ہے۔

راقم نے بھی یہی قول رائج سمجھا ہے کہ جمع قلت اور جمع کثرت کی ابتداء میں کوئی فرق نہیں کہ دونوں کی ابتداء تین سے ہوتی ہے، البتہ انتہاء میں فرق ہے کہ جمع قلت کی انتہاء دس پر ہو جاتی ہے اور جمع کثرت کی انتہاء دس پر نہیں ہوتی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله لأن العموم، استدلال علی المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلأن العموم معنی ظاهر یعقله الأكثر وتمس الحاجة الی التعبير عنه فلا بد من ان یوضع له لفظ بحکم العادة ککثیر من المعانی الی وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الی التعبير عنها فقوله فلا بد ان یکون لفظ یدل علیه یعنی بالوضع لیثبت کونه عاما وفيه نظر لأن المعنی الظاهر قد یتغنی عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك أو نحو ذلك کخصوص الروایح والطعموم الی اکتفی فی التعبير عنها بالاضافة کرائحة المسک علی ان هذا اثبات الوضع بالقیاس واما الاجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غیر نکر، فان قيل فهم بالقرائن قلنا فتح هذا الباب یؤدی الی ان لا یثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال. (التلویح)

مصنف بیان کرتے ہیں: وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الأختين وطناً بملك اليمين، أحلتها آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم، فإنها تدل على حل وطئ كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمع اختها في الوطن أولاً وحرمتها آية هي أن تجمعوا بين الأختين فإنها تدل على حرمة الجمع بين الأختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطن بملك اليمين

مصنف نے لائن العموم غیر ممکن الخ سے دوسرے مذہب والوں کی دلیل کا رد پیش کیا ہے انہوں نے کہا تھا کہ جب کوئی کہتا ہے ”فلان علی درہم“ تو اس سے مراد تین ہیں، اس میں ہمارا اور تمہارا اتفاق ہے، تو اس کا مصنف نے رد کیا ہے کہ ہم کہتے ہیں تین کا ثابت ہونا اسلئے ہے کہ عموم ممکن نہیں تو اخص الخصوص ثابت ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی نے بیان کیا کہ مذہب مختار (کہ مراد کل ہیں) پر ایک عقلی دلیل قائم کی گئی، اور دوسری اجماع۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ عموم کا معنی ظاہر ہے عقل سمجھتا ہے کہ عموم کا اطلاق اکثر پر ہے، اور حاجت بھی یہی چاہتی ہے کہ اسی سے تعبیر کیا جائے۔ تو ضروری ہے کہ اس کیلئے لفظ وضع کیا جائے عادت کے مطابق۔ جیسے کثیر معانی جن کیلئے الفاظ وضع کئے جاتے ہیں ان کے ظہور کی وجہ سے اور حاجت بھی چاہتی ہے کہ معانی کے مطابق الفاظ ہوں جن سے تعبیر کیا جائے۔ تو ضروری ہے کہ لفظ وضع کے لحاظ پر دلالت کرے جس سے اس کا عموم ثابت ہو۔

فیہ نظر سے اعتراض کیا گیا ہے کہ ظاہر معنی کبھی وضع سے مستغنی ہوتا ہے خاص کر کے مجاز اور مشترک وغیرہ جیسے رواتح اور طعوم کو ان سے خاص کر لیا جاتا ہے جن کی طرف نسبت کی جائے، رواتح کا اطلاق راحۃ المسک پر کر لیا جاتا ہے۔ ”علی ان هذا اثبات الوضع بالقياس“ سے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ رواتح کا اطلاق راحۃ المسک پر مجازاً کیا جاتا ہے جسے قیاس سے وضع کی حیثیت حاصل ہے۔ مذہب مختار پر اور دلیل اجماع ہے کہ صحابہ کرام عموماً سے دلائل حاصل کرتے رہے، یہ مشہور و معروف ہے اس کا کسی نے انکار نہیں کیا۔

اعتراض: عموم سے کل افراد کا ثبوت تو قرآن سے حاصل ہوگا۔ جواب: اس قول سے تو یہ دروازہ کھل جائے گا کہ کسی لفظ کا مفہوم وضعی ثابت نہ ہو بلکہ وہ قرآن کا محتاج ہو، حالانکہ اصل میں حقیقت مفہوم وضعی، مجازات قرآن کے محتاج ہیں۔

اکثر حضرات بیان کرنے والے وضع ذکر کرنے کے بجائے استعمال کا ذکر کر دیتے ہیں تو وہ ہم ہوتا کہ قرآن کی محتاجی ہے، حالانکہ استعمال بھی پہلے حقیقی وضعی ہی معتبر ہے۔

فالمحرم راجح كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح.

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دو بہنوں کو ملک یمین سے وطی میں جمع کرنے کو ایک آیہ حلال قرار دیتی ہے، وہ ہے اللہ تعالیٰ کا قول ”او ما ملکت ایمانکم“ یا وہ (حلال ہیں) جن کے تمہارے ہاتھ مالک ہیں۔ بیشک یہ آیہ دلالت کرتی ہے کہ ہر مملوکہ لوٹھی سے وطی حلال ہے برابر ہے کہ اس کی بہن بھی اس کے ساتھ وطی میں مجتمع ہو یا نہ ہو۔ اور دوسری آیہ دونوں کو وطی میں مجتمع کرنے کو حرام قرار دیتی ہے وہ ہے رب تعالیٰ کا ارشاد ”ان تجمعو بین الأختین“ یہ آیہ دلالت کرتی ہے دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے برابر ہے کہ وہ جمع بطریق نکاح کرے یا بطریق ملک یمین کے وطی میں مجتمع کرے، دونوں صورتیں حرام ہیں۔ تو حرام کو ترجیح دی جائے گی جیسا کہ فصل تعارض میں آئے گا کہ حرام کو مباح پر ترجیح دی جائے۔

علامہ تھانوی فرماتے ہیں: قوله وحرمتهما ای الجمع بینهما وطنا آیة اخرى هی قوله تعالى وان تجمعو بین الأختین عطفًا علی المحرمات السابقة قبل ذلک بطریق الدلالة لأن الجمع بین الأختین لما حرم نکاحا وهو سبب مفض الی الوطی فلان یحرم وطنا بملک الیمین اولی، فاعترض بأن هذا لا یعارض النص المبیح لأنه بطریق العبارة وأجیب بأنه قد خص من المبیح الأمة المجوسية والأخت من الرضاعة وأخت المنکوحة فلم یبق قطعیا فیعارضه النص المحرم وان کان بطریق الدلالة فإشار المصنف الی ان تحریم الأختین وطنا بملک الیمین ثبت ایضا بالعبارة لأن قوله تعالى ان تجمعو فی معنى مصر معرف بالاضافة أو اللام ای جمعکم أو الجمع بین الأختین سواء کان فی النکاح أو فی الوطی بملک الیمین. (التلویح)

یعنی دو بہنوں کا ملک یمین سے وطی میں مجتمع کرنا حرام ہے جس کی حرمت اس آیہ کریمہ سے ثابت ہے۔ ”وان تجمعو بین الأختین“ اس سے پہلے ”حرمت علیکم امہاتکم“ میں کئی محرمات عورتوں کا ذکر فرمایا تو اسی پر عطف ہے ”وان تجمعو“ کا۔ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنے کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ جب دو بہنوں

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فی الجمع بین الأختین، یہ دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ پہلے وہ ایک سے وطی کر رہا ہو بطور نکاح یا بطور ملک یمین کے پھر اس کی دوسری بہن سے وطی کرے بطور یمین جبکہ پہلی سے وطی کو حرام نہ کرے۔

مصنف ذکر فرماتے ہیں: وابن مسعود رضی اللہ عنہ جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتولون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل اختلف على وابن مسعود رضی اللہ عنہما فی حامل توفى عنها زوجها فقال على رضی اللہ عنہ تعدد بأبعد الأجلین تولیفاً بین الآيتين احدهما فی سورة البقرة وهی قوله تعالى والذين يتولون منكم ويلدرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة عشر اشهر وعشراً والأخرى فی سورة النساء القصص وهی قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن، فقال ابن مسعود باهله ان سورة النساء القصصی نزلت بعد سورة النساء الطولی وقوله واولات الاحمال اجلهن ان یضعن

کا نکاح میں جمع کرنا حرام ہے تو وہ سبب مفعی ہے وطی کی طرف، تو دو بہنوں کا وطی میں ملک یمین سے جمع کرنا بطریق اولیٰ حرام ہے۔

اعتراض: یہ آیہ دوسری آیہ ”أوما ملکت ایماکم“ کے معارض نہیں ہو سکتی جس سے اباحت سمجھ آرہی ہے کیونکہ اس کا عطف ہے ”ما وراء ذلکم“ یعنی ”اھل مملکت ایماکم“ مطلب ہے، حلت و اباحت عبارة النص سے ثابت ہے۔ اور حرمت دلالة النص سے ثابت ہے، دلالة النص عبارة النص کے معارض نہیں ہو سکتی۔

جواب: ”ما ملکت ایماکم“ کے عموم سے مجوسہ لونڈی کی حلت، رضاعی (لونڈی) بہن کی حلت، اور منکوحہ بہن کی حلت کو خاص کر لیا گیا ہے، اسلئے عام مخصوص البعض ہو گیا جس کی وجہ سے اس کی قطعیت باقی نہ رہی تو اس لحاظ پر وہ آیہ جو حرمت ثابت کر رہی ہے وہ اس کے معارض ہو گئی اگرچہ وہ دلالة النص سے ثابت ہے۔

مصنف نے جو ذکر فرمایا کہ دو بہنوں کا ملک یمین سے وطی میں جمع کرنا حرام ہے اس سے مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ یہ حکم بھی ”وان تجمعوا بین الاختین“ عبارة النص سے ثابت ہے، اسلئے کہ ان مجموعاً مصدر معرف بالإضافة یا معرف باللام کے معنی میں ہے، معنوی طور پر عبارت یہ ہے ”و جمعکم بین الاختین“ یا معنوی طور پر عبارت یہ ہے ”الجمع بین الاختین“ یعنی حرام ہے تمہارا جمع کرنا دو بہنوں کو برابر ہے وہ جمع کرنا نکاح سے ہو یا ملک یمین سے وطی سے جمع کرنا ہو۔

علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں: قوله فی مقدار ما تناوله الآيتان، لأن اولات الاحمال لا یتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتولون ای ازواج الذين يتولون لا یتناول الحامل

حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويلدرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً، فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء كانت حاملاً أو لا، وقوله واولات الاحمال اجلهن ناسخاً لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملاً. (التنقيح والتوضيح)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”اولات الاحمال الخ“ ناسخ ہے رب تعالیٰ کے ارشاد ”والذين يتوفون منكم“ کا۔ یعنی جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اس مسئلہ میں اختلاف ہے حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس عورت کی عدت دونوں عدتوں میں جو لمبی ہے وہ ہوگی، تاکہ دونوں آیات میں توفیق پیدا ہو جائے۔ ایک آیہ ہے سورۃ بقرہ میں ”والذين يتوفون منكم ويلدرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة عشر وعشراً“ اس آیہ سے بیوہ کی عدت چار مہینے دس دن ثابت ہے۔

دوسری آیہ ہے سورۃ نساء قمری ”اولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن“ اس آیہ سے یہ واضح ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، اسلئے بعد الاجلین کا حکم دیا جائے تاکہ دونوں آیات میں تطبیق ہو جائے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اگر کوئی مجھ سے مبالغہ کرنا چاہتا ہے تو میں اس سے مبالغہ کروں گا کہ سورۃ نساء قمری بعد میں نازل ہوئی سورۃ نساء طویٰ سے۔ یعنی رب تعالیٰ کا ارشاد ”اولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن“

المطلقة، فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخاً، وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشراً لا يكون منسوخاً. (التلویح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے ”فی مقدار ما تناوله الآيتان“ سے یہ واضح ہوا کہ ”اولات الاحمال“ نہیں شامل ان ازواج کے جن کے خاوند فوت ہو گئے اور وہ حاملہ نہیں۔ اور آیہ ”والذين يتوفون“ یہ ان ازواج کو شامل نہیں جو حاملہ اور مطلقہ (طلاق یافتہ) ہوں اسلئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”اولات الاحمال“ باعتبار حائلہ مطلقہ کی عدت وضع حمل واجب ہونے کے ناسخ نہیں، اور ”والذين يتوفون“ آیہ باعتبار غیر حائلہ کی عدت چار مہینے دس دن ہونے کے منسوخ نہیں۔

تنبیہ: بعض سورتوں کے ایک سے زائد نام ہیں، اسلئے ”نساء طویٰ“ سورۃ بقرہ کا نام ہے اور نساء قمری سورۃ الطلاق کا

بعد میں نازل ہوا اس ارشاد سے ”والذین یعرفون منکم ویسلون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعۃ عشر و عشراً“ سے۔

اس آیت میں ”تربصن“ دلالت کر رہا ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت مہینوں سے ہے (یعنی چار مہینے دس دن) خواہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔

اور رب تعالیٰ ”و اولات لاحمال اجلھن ان یضعن حملھن“ دلالت کر رہا ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے خواہ اس کا خاوند فوت ہو گیا ہو یا اس نے اسے طلاق دے دی ہو۔

جب ”و اولات الاحمال“ آیت بعد میں نازل ہوئی تو یہ ناسخ ہے ”تربصن“ والی آیت کے لیکن اتنی مقدار ہی جسے دونوں آیات شامل ہیں یہ ہے جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی عدت چار مہینے دس دن ہی ہوگی۔

مصنف نے فرمایا: وذلك عام كله ای الخصوص الاربعۃ التی تمسک بہا علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما فی الجمع بین الاختین والعدۃ۔ (التنقیح والتوضیح)

یہ سب عام ہیں یعنی چار نصوص جن سے حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما نے دو بہنوں کی عدت کے جمع ہونے میں اور حاملہ کی عدت میں تمسک کیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ دو بہنوں سے ان کی مملوکیت میں وطی میں جماع کرنے کا حکم ثابت کرنے کا حضرت علی رضی اللہ عنہ دو آیات سے استدلال کیا ہے ایک سے اباحت سمجھ آرہی، اور ایک سے حرمت، آپ نے حرمت کو ترجیح دی۔ اور حاملہ عورت جس کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اختلاف پر بطور استدلال دو آیات پیش کی ہیں، اس طرح چار آیات سے تمسک کیا۔

مصنف فرماتے ہیں: لکن عند الشافعی رحمہ اللہ وہودلیل فیہ شبہۃ فیجوز بخبر الواحد والقیاس ای تخصیص عام الکتب بکل واحد من خبر الواحد والقیاس لأن کل عام یحتمل

میرسید شریف فرماتے ہیں: قوله فلا یجوز تخصیصہ، مطلب یہ ہے کہ عام قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں، قطعی کی تخصیص ظنی سے جائز نہیں، عام کو دلیل قطعی سے ہی خاص کیا جائے گا اگرچہ عام مخصوص ہونے کے بعد ظنی ہو جائے گا لیکن یہ جائز ہے۔

قوله الا ان تدل القرینۃ علی خلافہ، یعنی لفظ کو جب معنی کیلئے وضع کیا گیا تو معنی اس کیلئے لازم ہے مگر قرینہ

التخصیص وهو شائع فيه ای التخصیص شائع فی العام. (التقیح والتوضیح)
لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ایک ایسی دلیل ہے جس میں شبہ پایا جاتا ہے، تو جائز کہ اسے خبر واحد یا قیاس کے ذریعے خاص کر لیا جائے، اس لئے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے اور وہ اس میں مشہور ہے، یعنی عام میں تخصیص کا احتمال پایا جانا مشہور و معروف ہے۔

مصنف احناف کا مذہب بیان فرماتے ہیں: وعندنا هو قطعی مساو للخاص وسیجی معنی القطعی فلا يجوز تخصیصه بواحد منهما ما لم یخص بقطعی لأن اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلك المعنی لازماله الا ان تدل القرینة علی خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرینة یرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالکلیة لأن خطابات الشرع عامة، والاحتمال الغیر الناشئ عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص هنا کاحتمال المجاز فی الخاص فالتاکید یجعله محکما. (التقیح)
هذا جواب عما قالت الواقفیه أنه یؤكد بکل واجمع وایضا عما قال الشافعی رحمہ اللہ أنه یحتمل التخصیص فنقول نحن لاندعی ان العام لا احتمال فیہ اصلا فاحتمال التخصیص فیہ کاحتمال المجاز فی الخاص فاذا أكد بصیر محکما ای لا یبقى فیہ احتمال اصلا لا ناش عن دلیل ولا غیر ناش عن دلیل. (التوضیح)

ہمارے نزدیک عام قطعی ہے خاص کے مساوی یعنی جس طرح خاص قطعی ہے، اسی طرح عام بھی قطعی ہے ”عنقریب

علامہ تھنازی فرماتے ہیں: لکن عند الشافعی رحمہ اللہ قد سبق ان القائلین بأن العام یوجب الحكم فیما تناوله منهم من ذهب الی انه موجه الظنی، ومنهم من ذهب الی أنه قطعی بمعنی انه لا یحتمل الخصوص احتمالا ناشیا عن الدلیل. (التلویح)

اس کے خلاف پایا جائے۔

اعتراض: قیاس اور خبر واحد بھی عموم کے خلاف قرینہ ہیں، تم ان کا اعتبار کیوں نہیں کرتے؟

جواب: قرینہ سے مراد یہ ہے جو حقیقت سے پھیرنے والا ہو، تو قطعی سے قرینہ صارفہ بھی قطعی ہوگا، اس لئے خبر واحد اور قیاس ظنی ہونے کی وجہ سے عام قطعی کیلئے قرینہ صارفہ نہیں ہو سکتے۔

قطعی کا معنی آئے گا۔“

عام کے قطعی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ کو معنی کیلئے وضع کیا جائے تو یہ معنی اسے لازم ہوگا مگر یہ کہ قرینہ اس کے خلاف دلالت کرے، اور اگر جائز رکھا جائے بعض مراد لینا بغیر کسی قرینہ کے تو لغت اور شرع پر کلی طور پر امان اٹھ جائے گی، حالانکہ خطابات عام ہیں۔ اور احتمال جو دلیل سے پیدا نہ ہو اس کا کوئی اعتبار، اور یہاں خصوص کا احتمال ایسے ہے جیسے مجاز کا احتمال خاص میں ہوتا ہے، تو تاکید اس کو محکم بنا دیتی ہے۔

”والاحتمال الغير الناشئ“ سے لے کر ”يجعله محكما“ تک جواب ہے توقف والوں کا، جو انہوں نے کہا کہ عام کو مؤکد کیا جاتا ہے، اور جواب ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا جو انہوں نے کہا کہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، ان دونوں کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ بیشک عام میں بالکل کوئی احتمال نہیں پایا گیا بلکہ

پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ عام حکم واجب کرتا ہے اس میں جسے وہ شامل ہے، پھر اس میں دو فریق ہیں بعض نے کہا عام کا موجب ظنی ہے اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ عام کا موجب قطعی ہے، یعنی خصوص کا اس میں احتمال نہیں جو خصوص کسی دلیل کا محتاج ہو۔

قولہ يرتفع الأمان، یعنی اگر بغیر قرینہ کے عام سے مراد بعض افراد ہوں تو لغت اور شرع پر اعتماد باقی نہیں رہے گا، امین معتمد علیہ کو کہا جاتا ہے۔

قولہ لأن خطابات الشرع عامة، خطابات شرع عام ہیں، لیکن نبی کریم ﷺ کی تخصیصات عموم سے مستثنیٰ ہیں، اسی طرح نبی کریم ﷺ نے کسی حکم کو خاص کر دیا ہو تو وہ بھی خاص ہی رہے گا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے اکیلے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کو دو مردوں کی گواہی کے برابر کر دیا۔

قولہ فالتأكيد يجعله محكما، یہاں محکم کا اصطلاحی معنی معتبر نہیں، کیونکہ محکم اصطلاحی تو وہ ہے، جس میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ اور نہ ہی نسخ کا احتمال ہو، یہاں محکم کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اتنی قدر سے محکم اصطلاحی ثابت نہیں ہو سکتا۔ ہاں اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا لغوی معنی معتبر ہو، عموم کو تاکید کے ذریعے پختہ کیا گیا ہو۔

قولہ هذا جواب عما قالت الواقفية: توقف کے قائلین کو واقف یہ کہا گیا یعنی ان کی نسبت وقف کی طرف کی

ہم یہ کہتے ہیں کہ عام میں تخصیص کا احتمال اس طرح پایا جاتا ہے جس طرح خاص میں مجاز کا احتمال پایا جاتا ہے۔ (جب تک عام کو مخصوص البعض نہیں بنایا جائے گا اس وقت قطعی ہی رہے گا)

اور جب توقف والوں نے کہا کہ عام کو کل یا اجمع کے ذریعے مؤکد کیا جاتا تو اس وقت مراد کل ورنہ توقف ہوگا تو اس کے جواب میں یہ کہا کہ جب ”کل، اجمع“ کے ذریعے مؤکد کیا جائے تو محکم ہو جائے گا، یعنی اس میں احتمال بالکل باقی نہیں رہے گا، نہ ہی دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال باقی رہے گا، اور نہ ہی دلیل کے بغیر پیدا ہونے والا احتمال باقی رہے گا۔

فریق اول کی دلیل علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں۔

تمسک الفريق الأول بان كل عام يحتمل التخصيص، والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم، ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص. (التلويح)

فریق اول یعنی عام کا موجب ظنی کہنے والوں نے دلیل یہ پیش کی کہ بیشک ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کا اس میں پایا جانا مشہور و معروف ہے، یعنی کوئی عام بھی تخصیص سے خالی نہیں مگر قلیل یعنی جن کی تخصیص نہ پائے جانے پر قرائن موجود ہوں، جیسے ”ان الله بكل شئ عليم“ اور اس طرح ”ولله ما في السموات وما في الارض“ ان آیات میں کوئی تخصیص کا احتمال نہیں۔ (اس لئے کہ کوئی چیز نہیں جو اللہ کے علم میں نہ یا اللہ کی ملک میں نہ ہو)

عام طور پر مثال بن چکا ہے کہ کوئی عام نہیں مگر یہ کہ اس سے بعض خاص کئے جاسکتے ہیں۔ اس احتمال پر یہ دلیل کافی ہے، بخلاف خاص میں احتمال مجاز کا یہ خاص میں اس طرح مشہور نہیں جس طرح عام میں تخصیص مشہور و معروف ہے۔

اعتراف وجواب علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں۔

فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لأن وجود القرينة المانعة عن ارادة

الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز، قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعد القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا.

اعتراض: جب تک قرینہ نہ پایا جائے تو مجاز کے احتمال کا کوئی معنی نہیں، اسلئے کہ موضوع لہ کے مراد لینے سے مانع قرینہ کا پایا جانا مجاز کی تعریف میں داخل ہے۔

جواب: مجاز کے احتمال کیلئے قرینہ کا احتمال کافی ہے وہ قائم ہے، اس لئے کہ عدم قرینہ کا یقین نہیں ہوتا مگر بہت نادر۔ مصنف کا مختار اور مسائل کی ترتیب علامہ تفتازانی یوں بیان فرماتے ہیں۔

مصنف کا مختار یہ ہے کہ عام کا موجب قطعی ہے تو اس کے اثبات پر پہلے دلائل پیش کئے، اور مخالف کے بطلان کا ثانی بیان کیا، اور مخالف کے تمسک کا جواب ثالث بیان کیا۔

اما الأول فتقريره أن اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز. (التلويح)

لیکن پہلے تقریر (بیان) یہ ہے کہ بیشک لفظ جب معنی کیلئے وضع کیا جائے تو یہ معنی عند الاطلاق اس لفظ کو لازم ہوگا یہاں تک کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو، یعنی عموم جس کیلئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے جیسے خاص اپنے کسی کو قطع طور پر ثابت کرتا ہے یہاں تک کہ دلیل مجاز قائم ہو جائے۔

واما الثاني فتقريره أنه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة بعض الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم، وعن الشرع لأن عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح معناهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعق جميع عبید من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبیس على السامع وتكليفه بالمحال.

لیکن ثانی مسئلہ یعنی مخالف کے مذہب کے بطلان کی تقریر یہ ہے کہ اگر بغیر قرینہ کے عام کے بعض افراد مراد لینے جائز ہوں البتہ لغت سے امان (اعتماد) اٹھ جائے گا، اس وجہ سے کہ کلام عرب میں جو الفاظ عامہ بھی واقع ہوں گے وہ

خصوص کا احتمال رکھیں گے تو سننے والوں کو عام مفہوم سمجھنا درست نہیں رہے گا۔ یہ تو عقلی دلیل تھی، شرعی دلیل یہ ہے کہ عام خطابات شرع عام الفاظ سے ہی ہیں اگر ہم جائز رکھیں بعض مراد لینا بغیر کسی قرینہ کے البتہ نہ صحیح ہوتا ہم سے احکام کا سمجھنا صیغہ عموم سے۔

اور اگر کوئی شخص کہے ”کل عبد لی فہو حر“ تو اس سے ہم اس کے تمام غلاموں کے آزاد ہونے کا حکم نافذ نہیں کر سکیں گے، یہ سامع کیلئے اشتباہ ثابت کرے گا اور تکلیف بالحال لازم آئے گی۔

فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمننا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الأمان، قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا وقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا، وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الأصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فأولى ان لا نعتبر في حق الأصل وهو العلم، وفيه نظر لأنه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولأن الأصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الأصل.

اعتراض: جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہیں اس چیز کی تکلیف نہیں جسکی ہمیں طاقت نہیں تو ساقط ہوگا اعتبار کرنا عمل کے حق ارادہ باطنی کا، تو لازم رہے گا ہم پر عمل عموم ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے لیکن باقی رہے گا علم کے حق میں تو ہم پر اعتقاد قطعی لازم نہ رہا، اور عموم ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے وجوب عمل کے قول سے امان نہیں اٹھے گی۔

جواب: جب تکلیف طاقت کے مطابق ہے، اور ہماری وسعت میں باطن پر واقف ہونا نہیں پایا گیا اس وجہ سے ظاہر سبب کو باطن کی جگہ آسانی کیلئے رکھ دیا، تو جو عموم ظاہر سے سمجھ آئے گا وہ قطعی ہونے پر باقی رہے گا۔
کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ بیشک علم عمل قلب ہے وہ اصل ہے اور عمل فرع ہے، جب ارادہ باطنی تبع یعنی عمل کے حق میں معتبر نہیں تو بہتر ہے کہ ہم اصل یعنی علم کے بارے میں بھی اعتبار نہ کریں۔

وفیہ نظر سے اسے رد کیا گیا کہ یہ قول خبر واحد اور قیاس سے ٹوٹ جائے گا کیونکہ تبع یعنی عمل کے حق میں ان کا اعتبار نہیں یعنی ان سے فرضیت کا ثبوت نہیں تو علم کے حق میں ان کا اعتبار نہیں۔ جبکہ اصل اقویٰ ہے تبع سے تو مناسب یہی ہے کہ

جو مثبت تیج ہوا سے اثبات اصل سے اقویٰ نہ سمجھا جائے۔

واما الثالث وهو الجواب عن تمسک المخالف لقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكّد بكل واجمعين، وتقريره أنه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطعي بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعياً مع انه يحتمل الخصوص احتمالاً غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي منع احتمال المجاز كذلك فيؤكّد العام بكل واجمعين ليصير محكماً ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً كما يؤكّد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجي رسول أو كتابه وان أريد انه يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن الدليل فهو ممنوع. (التلويح)

تیسرا بیان مخالف کے تمسک کا جواب دیتا ہے، مصنف نے مخالف کے قول کو ذکر ہی ایسے کیا ہے جو قائلین کے استدلال کا بالتحج جواب ہے، یعنی ان کا قول یہ ہے کہ عموم میں توقف ہے اسی وجہ سے ”کل یا اجمع“ سے تاکید لگا کر اس میں عموم واستغراق ثابت کیا جاتا ہے۔

ان کے رد کی تقریر یہ ہے کہ اگر مراد عام میں تخصیص کے احتمال سے مطلق احتمال لیا جائے وہ اس کے قطعی ہونے کے منافی نہیں، کیونکہ قطعی کا مراد معنی یہ ہے کہ دلیل سے احتمال پیدا نہ ہو۔ تو جائز ہے کہ عام قطعی ہو باوجود اس کے کہ اس میں احتمال خصوص کا ہو لیکن وہ احتمال دلیل سے پیدا نہ ہو، جس طرح خاص قطعی ہے باوجود اس کے کہ اس میں احتمال مجاز کا پایا جائے۔ تو عام کو ”کل یا اجمع“ سے مؤکد کیا جاتا ہے تاکہ وہ محکم ہو جائے اس میں خصوص کا احتمال بالکل نہ رہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے خاص کو نفس یا عین سے مؤکد کیا جائے مثلاً یہ کہا ”جاءني زيد نفسه أو عينه“ تو اس سے مجاز کا احتمال ختم ہو جائے گا، یعنی یہ مراد نہیں لیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے زید خود نہ آیا ہو بلکہ اس کا قاصد یا اس کا خط آیا ہو۔ کیونکہ نفس اور عین نے اس احتمال کو ختم کر دیا ہے۔ ہاں اگر مراد لیا جائے کہ تخصیص کے احتمال سے وہ احتمال مراد جو دلیل سے پیدا ہوتا ہے تو ممنوع ہے۔

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں: قوله لأن التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لأنه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لأن مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على

بعض المسمیات سواء كان بغير مستقل أو مستقل موصول أو مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المترسخي فله ان يقول قصرا العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا. (التلويح)

امام شافعي رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تخصیص اس میں مشہور و معروف ہے وہ احتمال کی دلیل ہے، ہم نے کہا ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بیشک تخصیص شبہ اور احتمال پیدا کرتی ہے جو مشہور و معروف ہے بلکہ وہ بہت قلیل ہے اسلئے کہ وہ مستقل کلام ہوگی جو عام سے متصل ہوگی، جس کا ذکر عنقریب آئے گا۔

اس میں نظر ہے، اس لئے کہ مراد خصم کی تخصیص سے عام کو بعض مسمیات میں بند کرنا ہے برابر ہے غیر مستقل کلام سے ہوا متصل سے یا مترسخی کلام سے ہو، اس معنی کے لحاظ پر بلا شک وہ مشہور و معروف ہے اور کثیر بھی، لیکن اس میں نزاع نہیں۔

جب نزاع واقع ہے اسم تخصیص کے اطلاق میں کہ وہ غیر مستقل (کلام) ہوگی یا غیر مستقل مترسخی تو جائز ہے کہ کوئی یہ کہے کہ عام کا قصر بعض مسمیات پر مشہور ہے اس معنی میں کہ اکثر عمومات بعض پر مقصور (مختصر) ہیں تو حکم کے ثابت ہونے میں شبہ پیدا ہوگا کہ جمیع افراد کو شامل ہے یا نہیں برابر ہے کہ خصص ظاہر ہو یا نہ ہو، تو یہی دلیل ہو جائے گا کہ بعض پر اقتصار کا احتمال قطعی نہیں ہوگا۔

والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص شائع في العام كما هو مذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لانسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد التخصيص اى القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان مترسخيا لانسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ

مصنف اعتراض و جواب کا ذکر کرتے ہیں۔

فان قليل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجعا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الأول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا

لاقائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الأخص. (التلويح)

مصنف رحمہ اللہ نے وہم کیا ہے کہ خصم کی مراد یہ ہے کہ تخصیص مشہور و معروف ہے عام میں تو شبہ پیدا کرتی ہے تخصیص کے بعد باقی کو حکم شامل ہونے میں جیسا کہ عام مخصوص البعض کا حکم ہے، اسی وجہ سے کہا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے اس تخصیص کو جو بلا قرینہ عام میں شبہ پیدا کرے۔

اور تحقیق تو پہچان چکا ہے کہ بیشک مراد تخصیص سے یہ ہے کہ قرآن تخصیص کے ذریعے کثیر عموماً میں بعض کو منحصر کرنا تو اخصیت میں شبہ پیدا ہو گیا، اسلئے ہر عام ظنی ہو گیا، اسلئے مصنف کا جواب اس پر منطبق نہیں ہوتا اور نہ ہی بلا قرینہ کا کوئی معنی لکھا ہے۔

پھر یہ غفی نہیں کہ مصنف کا قول ”وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم“ یہ قول درست نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ تخصیص سے تخصیص اول لیا جائے جو خصم نے ارادہ کیا ہے تو اس وقت تخصیص کو اور معنی کے لحاظ پر جو اس سے اخص ہے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

راقم کے نزدیک علامہ تفتازانی کی بحث تطویل لا طائل پر مبنی ہے، تکوین کی بحث میں صحیح ترتیب نہ ہونے کی وجہ سے کچھ تقدیم و تاخیر بھی ہو گئی، مصنف کی کچھ باقی بحث کا دیکھیں جس کے کچھ حصہ کو تکوین میں پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔

لانسلم انه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا و قليل ما هو. (التوضيح)

اعتراض: مجاز کا احتمال خاص میں جو ثابت ہے وہ عام میں بھی ثابت ہے لیکن عام میں ایک اور احتمال تخصیص کا بھی ہے، تو خاص رائج ہو گیا تو خاص نص کی طرح ہو گیا اور عام ظاہر کی طرح۔ (معرض نے اپنے اعتراض سے خاص کی قطعیت اور عام کی ظہیت ثابت کرنے کی کوشش کی)

جواب: جب عام کل کیلئے وضع ہے تو اس میں بعض افراد مراد لینا اور بعض مراد نہ لینا بطور مجاز ہے، اور مجاز کے کثیر احتمالات کا کوئی اعتبار نہیں، جبکہ لفظ خاص کا ایک معنی مجازی ہے اور دوسرے خاص کے دو معنی مجازی ہیں یا زیادہ، اور مجاز کا قرینہ بھی نہ ہو تو دونوں لفظ حقیقی معنی پر دلالت کرنے میں برابر ہیں پہلے کو ثانی پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ تو اسی سے یہ معلوم ہو گیا ایک مجاز کا احتمال جس پر قرینہ نہ پایا جائے وہ اس لفظ کے مساوی ہے جس میں کثیر مجازات کے احتمال پائے جائیں۔

اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تخصیص عام کے شائع ہونے میں شبہ پیدا کرتی ہے بلا قرینہ۔ بیشک تخصیص جب عقل یا اس کی مثل تو وہ حکم استثناء میں ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب ذکر آئے گا اور نہ ہی وہ شبہ پیدا کرتا ہے۔ بیشک ہر وہ جو عقل ثابت

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله فان قيل الخ، بیشک جب کہا جائے ”جاءنى الرجال“ تو اس کا حقیقی معنی یہ ہے تمام مرد مراد ہیں، رجل کا مفہوم ”آدمی مذکر بالغ“ لیکن اس میں حقیقت کے خلاف کا احتمال ہے کہ استغراق مراد نہ ہو، اسی طرح مفہوم رجل کے حقیقی معنی کے خلاف کا یہ احتمال ہے کہ مراد مطلق مذکر لوگ ہوں، بلوغ کی قید نہ ہو۔ پہلا احتمال احتمال خصوص ہے اور دوسرا احتمال احتمال مجاز ہے احتمال خصوص نہیں۔ اور جب کہا جائے ”جاءنى رجل“ تو اس کا حقیقی معنی یہ ہے ”ایک مرد بالغ مذکر“ آیا۔ اس میں بھی خلاف حقیقت کا احتمال ہے کہ ذکر ایک شخص کا ہو مراد زائد ہوں، یا نابالغ مراد ہوں۔

ہر ایک خاص اور عام کے خلاف احتمال پائے گئے، خاص یعنی ”رجل“ میں وحدت کے خلاف کا احتمال ہے اور عام یعنی رجال میں کثرت کے خلاف کا احتمال ہے، جب دونوں مساوی ہیں تو دونوں میں مساوات حکمی بھی پائی جائے گی، یعنی دونوں قطعی ہیں۔

له فالخاص كالنص الخ: اگر مراد خاص سے اس کے مجموع معنی کا اعتبار ہو یعنی جنس اور وحدت کے اعتبار سے،

کرے اس کے غیر داخل ہونے کا کوئی دخل نہیں اور اس کے ماسوی عام میں داخل ہوں گے۔
اگر تخص وہ کلام ہو جو مترافی ہے تو ہم اس کے تخص ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ ناسخ ہے اور کلام باقی رہ گیا اس
تخص میں جو متصل ہو، اور وہ قلیل ہے۔

مصنف فرماتے ہیں: واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على
المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا
على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح. (التنقيح والتوضيح)

جب یہ ثابت ہو گیا تو بیشک خاص اور عام کا تعارض جب ہو تو اگر تاریخ کا علم نہ ہو تو مقارنت پر محمول کریں گے باوجود
اس کے کہ واقع میں ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ لیکن جب ہم ناسخ و منسوخ سے جاہل ہیں تو ہم مقارنت پر محمول کریں

یا جنس اور عدد محصور کے اعتبار سے وہ نص کی طرح ہے، اور عام باعتبار مجموع جنس اور عموم کے ظاہر کی طرح ہے تو وہ
دونوں برابر ہیں۔ اور اگر مراد یہ ہو کہ خاص باعتبار جنس کے نص کی طرح ہے اور عام باعتبار عموم کے ظاہر کی طرح ہے
تو پھر بھی دونوں برابر ہیں۔ اسلئے کسی ایک کو اپنے معنی حقیقی سے بغیر قرینہ کے نہیں پھیرا جائے گا۔

پھر خاص کو نص سے تشبیہ دے کر یہ واضح کیا گیا کہ خاص میں بہت کم احتمال پایا گیا ہے اور عام کو ظاہر سے تشبیہ دے کر یہ
واضح کیا کہ اس میں احتمال زیادہ پایا جاتا ہے۔

قوله قلنا لما كان العام الخ: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عام میں کثیر احتمال مجاز کا پایا جانا اس کے عموم کے مخالف
نہیں کیونکہ عام کو عموم سے بغیر قرینہ صارفہ کے نہیں پھیرا جائے گا جیسے خاص میں کثرت احتمال مجازات سے اس کے
خصوص میں کوئی فرق نہیں آتا۔

قوله ولانسلم ان التخصيص الخ: یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا جواب ہے جو انہوں نے فرمایا عام میں
تخصیص مشہور و معروف ہے یہ اس وقت درست ہے جب تخصیص سے مراد وہ ہو جو شبہ پیدا کرے حالانکہ امر اس طرح
نہیں، حالانکہ مراد اس سے تخصیص ہے اس قید کے بغیر تو ہم کہتے ہیں اصل تخصیص کا مشہور ہونا بھی کس طرح ہے شیوع
تو خود شبہ پیدا کرتا ہے۔

قوله يورث شبهة في العام شائع بلاقرينة: اس سے مراد بلاقرینہ الخصوص ہے، بلاقرینہ العموم مراد نہیں جیسا
کہ لفظ عموم سے وہم ہوتا ہے کیونکہ جو لفظ عموم کیلئے وضع ہو اس سے عموم کے قرینہ کا معدوم ہونا متصور نہیں۔

کے ورنہ ترجیح ہمارے لازم آئے گی۔

مصنف مزید وضاحت فرماتے ہیں: فعمد الشافعی رحمہ اللہ یخص بہ وعندنا یثبت حکم التعارض فی قدر ما تناو لاه وان کان العام متأخرا ینسخ الخاص عندنا وان کان الخاص متأخرا فان کان موصولا یخصه وان کان متراجعا ینسخه فی ذلک القدر عندنا. (التنقیح)

ای فی القدر الذی تناوله العام والخاص ولا یكون الخاص ناسخا للعام بالکلیۃ بل فی ذلک القدر فقط حتی لا یكون عاما مخصصا بل یكون قطعیا فی الباقی لا کالعام الذی خص منه البعض. (التنقیح والتوضیح)

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام اور خاص کے تعارض کے وقت خاص کے ذریعے عام کو مٹھ کر لیا جائے گا۔ (اس

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله واذا ثبت هذا ای کون العام قطعیا عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ فان تعارض الخاص والعام بان یبدل أحدهما علی ثبوت حکم والآخر علی انتفائه فاما ان یعلم تأخر أحدهما عن الآخر أولا فان لم یعلم حمل علی المقارنة وان جازان یكون أحدهما فی الواقع ناسخا لتأخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قیدنا بالجواز لاحتمال ان یكون الخاص فی الواقع موصولا بالعام فیکون مخصصا لا ناسخا. (التلویح)

جب یہ ثابت ہو گیا کہ عام ہمارے نزدیک قطعی ہے ”امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے“ خاص اور عام کا تعارض یہ ہے کہ ایک دلالت کرے ثبوت حکم پر اور دوسرا دلالت کرے انتفاء حکم پر۔ تعارض کی صورت میں دیکھا جائے ایک کا دوسرے سے متاخر ہونا معلوم ہے یا نہیں، اگر نہ معلوم ہو تو مقارنت پر محمول کریں گے، اگرچہ جائز ہے کہ واقع میں ایک متاخر ہونے کی وجہ سے ناسخ ہو اور دوسرا منسوخ ہو۔ علامہ تفتازانی نے ”وان جاز“ ذکر کیا ہے تو اس کے متعلق فرمایا کہ ہم نے جواز سے مقید کیا ہے کیونکہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ خاص واقع میں عام کے متصل ہو تو اس وقت وہ تخصّص ہوگا ناسخ نہیں۔

قوله قلیل ما هو: یعنی نفس کلمہ دلالت کرے گا قلت پر، قلیل پر تنوین تنگی کی ہے تکثیر کا معنی دے رہی ہے۔ ابہامیت میں مبالغہ ثابت کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے ”ما هو فی غایة القلة“ یعنی وہ بہت ہی زیادہ انتہائی درجہ قلت میں ہے۔

لئے کہ خاص قطعی ہونے کی وجہ سے عام پر رائج ہے اور عام ظنی ہے ان کے نزدیک اسلئے خاص کے عام کا حکم اتنی قدر میں باطل ہو جائے گا جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں تو تخصیص لازم آئے گی۔ (السید)

اور ہمارے نزدیک تعارض کا حکم اتنی قدر میں ثابت ہوگا جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں۔ (تعارض کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو اگر جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں کو جمع کریں گے دونوں شبہات پر عمل کرتے ہوئے اگر آسانی ہوئی تو ورنہ کتاب میں تعارض کو سنت کی طرف پھیریں گے اور سنت میں تعارض کو قیاس اور اقوال صحابہ کی طرف پھیریں ورنہ اصل پر ثابت رکھنا لازم ہوگا۔ السید)

اور اگر عام متأخر ہو تو خاص کو منسوخ کر دے گا ہمارے نزدیک، اور خاص اگر متأخر ہو تو پھر دیکھا جائے وہ متصل ہے یا مترانجی، اگر متصل ہو تو وہ عام کو خاص کر دے گا، اور اگر مترانجی ہو تو ہمارے نزدیک خاص عام کو اتنی قدر منسوخ کر دے گا جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں۔

واضح ہوا کہ خاص عام کیلئے کلی طور پر ناخ نہیں بلکہ اتنی قدر کیلئے ناخ ہے جتنی قدر کو دونوں شامل ہیں۔ جب خاص عام کیلئے ناخ ہوگا تو عام مخصص نہیں ہوگا بلکہ باقی میں حکم قطعی ہوگا، یعنی اس عام کی طرح نہیں ہوگا جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو، کیونکہ مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے۔

علامہ افتازانی کا کلام ہی جاری ہے: **وَإِذَا حُمِلَ عَلَى الْمَقَارَنَةِ لَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَخْصُ الْعَامُ بِالْخَاصِّ فِي الْوَاقِعِ لِأَنَّهُ ظَنِّي وَالْخَاصُّ قَطْعِي فَلَا يَثْبُتُ حُكْمُ التَّعَارُضِ وَعِنْدَنَا يَثْبُتُ حُكْمُ التَّعَارُضِ فِي الْقَدْرِ الَّذِي تَنَازَلَهُ الْخَاصُّ وَالْعَامُ جَمِيعًا لَا فِي الْقَدْرِ الَّذِي تَفْرُدُ الْعَامُ يَتَنَازَلُهُ فَإِنْ حُكِمَ ثَابِتٌ بِلَا مَعَارِضٍ وَسَيَجِيءُ حُكْمُ تَعَارُضِ النَّصِّينَ عِنْدَ الْجَهْلِ بِالتَّارِيخِ مِثَالُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ الْآيَةُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ عَلَى رَأْيِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَيُثَبِّتُ حُكْمُ التَّعَارُضِ فِي الْحَامِلِ الْمَتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا لَا فِي الْحَامِلِ الْمَطْلُوقَةِ إِذْ لَا يَتَنَازَلُهَا الْأُولَى وَلَا فِي غَيْرِ الْحَامِلِ الْمَتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا إِذْ لَا يَتَنَازَلُهَا الثَّانِي. (التلویح)**

جب مقارنت پر محمول کیا جائے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام کو واقع میں خاص کے ذریعے مختص کر لیا جاتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی ہے اور خاص قطعی ہے تو تعارض کے وقت حکم ثابت نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک اتنی قدر میں تعارض کا حکم ثابت ہوگا جتنی قدر کو خاص اور عام دونوں شامل ہیں، ہاں اتنی قدر جسے صرف عام شامل اس میں

حکم بغیر تعارض کے ثابت ہوگا، جب دونوں میں تعارض ہو اور تقدیم و تاخیر کی تاریخوں سے جہالت حاصل ہو تو اس کا حکم آگے آئے گا۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”والذین يتوفون منكم الآية“ اور ارشاد باری تعالیٰ ”واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن“ ان آیات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک تعارض ہے اس لئے ان کے نزدیک تعارض کا حکم ثابت ہوگا اس عورت کے حق میں جو حاملہ ہو اور اس کا خاوند فوت ہو جائے۔ (تو آپ کے نزدیک ان میں تطبیق دی جائے گی ”ابعدا جلین“ پر عمل ہوگا) لیکن حاملہ مطلقہ (طلاق یافتہ) میں تعارض نہیں کیونکہ اسے پہلے آیہ شامل نہیں، اور غیر حاملہ جس کا خاوند فوت ہو جائے اس میں بھی کوئی تعارض نہیں کیونکہ اسے دوسری آیہ شامل نہیں۔

علامہ گفتار زانی اعتراض و جواب ذکر فرماتے ہیں: فان قيل كل من الآيتين عام، قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان تناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما عام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصوفا به وناسخ له في قدر ما تناولا به ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها.

اعتراض: مثال جو دو آیتیں پیش کی گئی ہیں وہ دونوں عام ہیں، ایک کو عام اور دوسری کو خاص کہنا کیسے صحیح ہے؟
جواب: خاص سے مراد یہاں خاص ہنسبت عام کے ہے، عام بھی وہ مراد ہے جو بعض افراد کو شامل ہے نہ کہ کل کو، برابر خاص بنفسہ ہو یا عام ہو کسی اور چیز کو بھی شامل ہو، عام لفظوں میں بیان کر دیا کہ یہاں عموم و خصوص من وجہ ہے اس لئے یہ مثال عام کے خاص سے متاخر ہونے کی بھی ہے اور خاص عام سے متاخر ہونے کی بھی مثال ہے۔

عموم و خصوص مطلق کی مثال جیسے ”اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة“

اگر متراضین کی تاریخوں کا علم حاصل ہو جائے تو متاخر عام ہوگا یا خاص، اگر عام متاخر ہو تو وہ خاص کیلئے ناسخ ہوگا، اور اگر خاص متاخر ہو تو وہ عام کیلئے ناسخ ہوگا اگر اس کے متصل ہو، لیکن اگر متراخی ہو تو اتنی قدر کیلئے ناسخ ہوگا جتنی

قدر کو دونوں شامل ہیں۔ جس طرح دونوں آیتوں میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”اولات الا حمال“ مترامی ہے رب تعالیٰ کے اس ارشاد سے ”والذین یعرفون“

ان دونوں میں نسبت عموم و خصوص من وجہ کہ ہے، ہر ایک من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے اس لحاظ پر ”اولات الا حمال“ کے متعلق یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ عام ہے اس حیثیت سے کہ متاخر ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ متاخر بحیثیت خاص کے۔

یہ آیت ناسخ ہے ”والذین یعرفون“ آیہ کے اس عورت کے حق میں جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو اور وہ عورت حاملہ ہو۔ علامہ تفتازانی ایک اور سوال و جواب ذکر کرتے ہیں:

فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناولا لانه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يعرفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره. (التلويح)

اعتراض: عام متاخر کے ذریعے خاص کو متاخر کرنے کیلئے بھی لائق یہی تھا کہ اسے بھی مقید کیا جاتا اتنی قدر سے جتنی قدر دونوں کو شامل ہو، کیونکہ خاص کیلئے جائز ہے کہ ان افراد کو شامل ہو جن کو عام شامل نہ ہو تو وہ ان کے حق میں منسوخ نہیں ہوگا، جس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”والذین یعرفون“ غیر حاملہ کے حق میں۔

جواب: جس حیثیت کو تم نے ذکر کیا ہے اس حیثیت سے وہ ہوتا ہی عام ہے خاص نہیں۔ اگر خاص ہوتا تو بعض افراد عام کو شامل ہوتا تو خاص مقدم عام کے ذریعے منسوخ ہو جاتا ہے جن کو عام شامل ہے اس لحاظ پر خاص ہے کہ وہ خاص کے افراد ہیں۔

اس لئے قید لگانے کی ضرورت نہیں، یہ اس وقت ضرورت درپیش آتی ہے جب یہ کہنا جائز ہوتا کہ عام کے متاخر سے بعض افراد خاص خارج ہیں، ایسا کہنا جائز نہیں۔ کیونکہ عام خاص کے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے لیکن خاص عام کے ہر فرد کو شامل نہیں ورنہ مساوات لازم آتی۔ البتہ عموم و خصوص من وجہ میں ہر ایک من وجہ خاص ہوتا ہے اور من وجہ عام۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله حتى لا يكون عاما مخصصا، تفريع على جعل الخاص المترامی

معتد ذکر فرماتے ہیں:

فصل: قصر العام علی بعض ما تناوله لا یخلو من ان یرکون بغير مستقل ، ای بکلام یتعلق بصدر الکلام ولا یرکون تاما بنفسه والمستقل ما لا یرکون کذلک سواء کان کلاما أولم یرکون، وهو ای غیر المستقل الاستسقاء والشرط والصفة والغایة فالاستثناء یوجب قصر العام علی بعض افرادہ والشرط یوجب قصر صدر الکلام علی بعض التقادیر نحو انت طالق ان دخلت الدار، والصفة توجب القصر علی ما یوجد فیہ الصفة نحو فی الأهل السائمة زکوة، والغایة توجب القصر علی البعض الذی جعل الغایة حدا له نحو قوله تعالی اتموا الصیام الی اللیل ونحو فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق.

فصل: عام کا قصر بعض ان افراد پر جن کو وہ شامل ہے، وہ خالی نہیں یا قصر غیر مستقل کے ذریعے ہوگا یا مستقل کے

ناسخا لا مخصصا یعنی یرکون العام فیما لم یتناوله الخاص قطعیا لا ظنیا کما اذا کان الخاص المتأخر موصولا به علی ما سیجی.

خاص جب متأخر ہو اور مترانخی ہو تو عام کیلئے تخصیص نہیں ہوگا بلکہ ناخ ہوگا، یہاں تک کہ عام کے وہ افراد جن کو خاص شامل نہیں ہوگا وہ قطعی ہوگا ظنی نہیں ہوگا، بشرط خاص متأخر موصول ہو تو وہ تخصیص ہوتا ہے، مترانخی اس طرح نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فصل: قصر العام علی بعض تناوله، تخصیص عند الشافعیة واما عند الحنفیة ففیہ تفصیل وهو انه ان یرکون بغير مستقل أو مستقل، والأول لیس بتخصیص بل ان کان بالاً واخواتها فاستثناء وألا فان کان بان وما یؤدی مؤدیها فشرط وألا فان کان بأی وما یفید معناها فغایة والا فصفة نحو فی الغنم السائمة الزکوة أو غیرها نحو جاء نى القوم اکثرهم فعلم أنه لا ینحصر فی الأربعة، والثانی هو التخصیص سواء کان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض

میر سید شریف فرماتے ہیں: قصر الشی علی حال ، کا مطلب ہوتا ہے ایک چیز کا ایک حال پر ثابت ہونا کہ اس

سے تجاوز نہ کرے۔

ذریعے، غیر مستقل جیسے استثناء، شرط، صفت اور غایۃ۔

غیر مستقل کی تعریف: غیر مستقل وہ کلام ہے جس کا تعلق صدر کلام سے ہو، اور بذاتہ تام نہ ہو۔

مستقل کی تعریف: مستقل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو برابر ہے کلام ہو یا نہ ہو۔

الافراد اوزیادته. (التلویح)

عام جن افراد کو شامل ہے ان میں سے بعض پر قصر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تخصیص ہے، اور احناف کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ قصر یا غیر مستقل سے ہو گا یا مستقل سے۔ پہلا یعنی غیر مستقل سے قصر تخصیص نہیں، بلکہ اگر قصر ”الا“ اور اس کے اخوات کے ذریعے ہو تو وہ استثناء ہے، ورنہ اگر ان شرطیہ یا اور کلمات شرط کے ذریعے ہو تو وہ شرط ہے ورنہ اگر ”الی“ کے ذریعے ہو یا کسی اور کلمہ کے ذریعے جو غایت کا معنی دے، تو اس کو کہا جائے غایۃ، ورنہ صفت۔ جیسے ”فی الغنم السائمة زکوۃ“ چرنے والی بھیڑ بکریوں میں زکوۃ ہے (یہاں ”السائمة“ صفت ہے جس کی وجہ سے قصر ہے) یا کوئی اور وجہ قصر پائی جائے، جیسے ”جاءنی القوم اکثرهم“ اس مثال میں لفظ اکثر نے قوم کے عموم کو مقصور

قولہ بغیر مستقل ای بکلام: کلام کا یہاں لغوی معنی لیا گیا ہے ”ما حکم بہ“ جو بھی انسان بولے۔ نحو یوں کی اصطلاح والا معنی نہیں کیونکہ اسناد پر مشتمل نہیں ہوتی، اسی طرح استثناء یا صفت میں سے بعض بھی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتے۔

قولہ يتعلق بصدر الکلام: یہ بھی مطلق غیر مستقل کی تعریف ورنہ تعریف جامع نہیں رہے گی، کیونکہ نفس صدر کلام جیسے زید ”زید قائم“ میں غیر مستقل ہے لیکن صدر کلام سے متعلق نہیں بلکہ یہاں بیان مراد ہے۔ مصنف نے غیر مستقل کی مثالیں دیں: استثناء، شرط، صفت اور غایۃ۔

استثناء عام کو بعض افراد پر مقصور کر دے گا جیسے ”لہ علی الف درهم الا خمس مائة“ میں استثناء کی وجہ سے قرض پانچ صد درہم میں منحصر ہو گیا۔

شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر مقصور (منحصر) کر دے گی، یہ اس وقت ہے جب شرط موخر ہو، جیسے کوئی شخص کہے ”انت طالق ان دخلت الدار“ پہلے وقوع منجز تھا لیکن جب متصل ہی شرط ذکر کر دی تو دخول دار تک معلق ہو گئی۔

صفت قصر کرے گی جس میں وہ صفت پائی گئی، جیسے ”فی الابل السائمة زکوۃ“ چرنے والے اونٹوں میں زکوۃ ہے۔ حکم زکوۃ منحصر ہو گیا چرنے والے اونٹوں پر، گھر چارہ کھلانے والے اونٹوں کی زکوۃ نہیں۔

مصنف مستقل کے ذریعے قمر عام کا بیان کرتے ہیں:

أو بمستقل وهو أي القصر بمستقل التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل الظهير
يرجع إلى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل، وإما المحس نحو أو تبت من كل شيء وإما العادة
نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف، وإما كون بعض الأفراد ناقصا فيكون اللفظ أولى ببعض
الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أوزائدا عطف على قوله

کر دیا، اسی سے معلوم ہو گیا کہ غیر مستقل سے قمر چار میں منحصر نہیں۔

دوسری قسم قمر کی یعنی مستقل کے ذریعے قمر تخصیص ہے، برابر ہے وہ قمر دلالت لفظ (یعنی کلام) سے ہو یا عقل سے یا
حس سے یا عادت سے یا بعض افراد کے نقصان سے ہو یا بعض افراد کی زیادتی کی وجہ سے ہو۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه، لا يقال أنه غير شامل للشرط
المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو أن دخلت الدار فانت طالق وما
جاء ني إلا زيدا أحد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدوره ولا للوصف بالجهل نحو لا تكرم رجلا أبوه
جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لأنه كلام تام، لأننا نقول المراد بصدر الكلام ما

غاية قمر ثابت کرے گی ان بعض پر جن کی غایۃ حد ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”اتموا الصيام الى الليل“
کمل کرو روزے رات تک، اس لئے رات روزہ رکھنے کے حکم سے خارج ہے کیونکہ یہ غایۃ امتداد ہے، اور مثال
”فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق“ وضو میں ہاتھ کو دھونے کی حد کہنیاں ہیں لیکن کہنیاں دھونے
میں داخل ہیں کیونکہ یہ غایۃ اسقاط ہے۔

میرسید فرماتے ہیں ”اما المحس ای العلق“ حس سے مراد عقل ہے۔ واضح ہوا کہ مراد حواس ظاہرہ نہیں، تقریباً
حواس باطنہ مراد ہیں۔

یا غیر کلام عادت ہوگی جس سے عام کو مقصور کیا جائے گا، جیسے کوئی قسم اٹھائے ”لا یسا کل رأسا“ وہ سر نہیں کھائے گا

ناقصا ای واما کون بعض افرادہ زائدا کالفاکھہ لاتقع علی العنب۔
یا عام کو قصر کیا جائے گا مستقل سے، اور وہ مستقل سے قصر تخصیص ہے، وہ یا کلام کے ذریعے ہوگا یا غیر کلام کے ذریعے،
وہ غیر کلام یا عقل ہے یا حس ہے یا عادت ہے وغیرہ۔

وہو اما العقل: میں حرمیر غیر کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی غیر کلام یا عقل ہے جیسے کہا جائے ”خالق کل شی“ ہر چیز کا

ہو متقدم فی الاعتبار سواء قدم فی الذکر أو آخر ولا یخفی أنه لابد من اعتبار الشی اولاً ثم اخراج
البعض منه أو تعلیقہ وقصرہ علی بعض التقادیر والمراد بالكلام الغير التام ما لا یفید المعنی
لو ذکر منفردا والجهل الوصفیة، والاستثناء بمثل لیس زیدا ولا یكون زیدا كذلك لاحتیاجها
الی مرجع الضمیر۔ (التلویح)

مصنف نے غیر مستقل کی تفسیر بیان کی ہے کہ وہ کلام ہو جس کا تعلق صدر کلام سے ہو، اور وہ تام بذاتہ نہ ہو۔
اعتراض: مصنف کی یہ تعریف شامل نہیں اس شرط کو جو جزاء پر مقدم ہو، اسی طرح اس استثناء کو شامل نہیں جو مستثنیٰ منہ
پر مقدم ہو، شرط مقدم کی مثال جیسے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ مستثنیٰ مقدم کی مثال ”ما جاء نى الا زیدا احد“
مصنف کی تعریف کا ان دونوں کو شامل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق کلام کے آخر سے ہے یہ کہ
صدر سے، اسی طرح مصنف کی تعریف شامل نہیں وصف بالجہل کو جیسے کہا جائے ”لا تسکرم رجلا ابوه جاهل“
اور مصنف کی تعریف استثناء بمثل لیس زید اولاً کیون زید کو شامل نہیں اسلئے کہ یہ کلام تام ہیں۔

تو اس سے مراد عادت کے مطابق وہ سر ہوں گے جو بازار میں بیچے جاتے ہوں اور خور میں بھونے جاتے ہوں، چڑیا،
کیوتر، وغیرہ کا سر مراد نہیں ہوگا۔

یا بعض افراد کا ناقص ہونا قصر ثابت کرے گا: یعنی لفظ کا اطلاق بعض اور افراد پر اولیٰ ہوگا ناقص پر اطلاق نہیں ہوگا،
جیسے کہا جائے ”کل مملوک لی حر“ میرا ہر مملوک آزاد ہے، یہ مکاتب کو شامل نہیں، یعنی مکاتب غلام اس کلام سے آزاد
نہیں ہوگا، اس کا نام مشکک رکھا جائے گا۔

یا بعض افراد کا زائد معنی پر مشتمل ہونا قصر ثابت کرے گا: اوزاندا، کا عطف ”ناقصا“ پر۔ مطلب یہ ہے ”واما کون
بعض افراد کا زائد“ یا بعض افراد کا زائد ہونا قصر ثابت کرے گا، جیسے کوئی شخص کہے ”لایسا کل فاکھہ“ وہ فاکھہ نہیں
کھائے گا تو انکو رکھانے سے حائث نہیں ہوگا، لیکن یہ خیال رہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے علاقہ میں انکو بطور غذا

خالق، اس سے اللہ تعالیٰ مخصوص ہے اس لئے کہ خلق کا معنی ہے عدم کے بعد ایجاد یہ قدیم میں ممتنع ہے، یہ یعنی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کا خالق نہیں، کیونکہ وہ قدیم ہے مخلوق نہیں۔

اور بچے (نابالغ) اور مجنون کا خطابات شرع سے مخصوص ہونا اسی قبیلے سے ہے، یعنی عقل سے معلوم ہے کہ وہ خطابات شرع کے مکلف نہیں۔

مستقل غیر کلام کبھی حس ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”واوتیت من کل شیء“ ہد ہد نے سلیمان علیہ السلام کو بقیس کے متعلق بتایا کہ ”اسے ہر چیز دی گئی“ لیکن یہاں حس سے معلوم ہے کہ اسے بعض چیزیں ہاتھی، درندے وغیرہ نہیں دیئے گئے تھے۔

جواب: صدر کلام سے مراد وہ ہے جو اعتبار میں مقدم ہو برابر ہے کہ ذکر میں مقدم ہو یا مؤخر ہو، اور مخفی نہیں کہ ضروری ہے ایک چیز کا اعتبار پہلے کیا جائے پھر بعض کو اس سے نکالا جائے، یا اسے معلق کیا جائے اور بعض تقادیر پر اسے مقصور کیا جائے۔

اور کلام غیر تام سے مراد جو معنی کا فائدہ نہ دے جبکہ اسے منفرد ذکر کریں۔ اور جہالت کو وصفیت سے نکالنا درست نہیں، جہالت بھی وصف ہے، وصف عام خواہ اس میں اچھائی کا ذکر ہو یا برائی کا۔
لیس زید، اور لا یكون زید، سے استثناء ضمیر کا محتاج ہونے کی صورت میں غیر مستقل کی حیثیت میں ہے۔

اعتراض و جواب علامہ قفٹازانی بیان فرماتے ہیں:

فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصلي، وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم

استعمال ہوتا تھا اس لئے آپ نے یہ فتویٰ دیا اور صاحبین کے علاقہ میں انکو بطور تلذذ استعمال ہوتا تھا اس لئے انہوں نے حائث ہونے کا فتویٰ دیا ہے ہمارے علاقہ میں بھی بطور تلذذ استعمال کیا جاتا ہے، صاحبین کے قول پر ہی فتویٰ دیا جائے گا۔

علی تقدیر و ساکت علی سائر التقادیر حتی ان مجرد الجزء بمنزلة انت من انت طالق و ليس هو مفیداً للحکم علی جمیع التقادیر لحدین علق بالشرط لم یفد ذلك فکانه قصره علی البعض و کذا الکلام فی الاستثناء علی ما سیجی، فان لیل جعل المستقبل ههنا مخصصاً من غیر فرق بین المتراحی و غیره و قد سبق ان المتراحی نسخ لاتخصیص، قلنا التخصیص قد یطلق علی ما یتناول النسخ فلا یقید بعدم التراخی و لهذا یقال النسخ تخصیص و قد یطلق علی ما یقابله و هو المقید بعدم التراخی و القول بان التخصیص لا یطلق الا علی غیر المتراحی یوجب بطلان کلام القوم فی کثیر من المواضع مثل تخصیص الکتاب بالسنة و الاجماع و تخصیص بعض الآیات ببعض مع التراخی.

اعتراض: قصر حکم سوائے اس کے نہیں مگر یہ کہ حکم بعض کیلئے ثابت ہو اور بعض سے نفی ہو، یہ قول تو صفت اور شرط کا مفہوم مخالف ہے، حالانکہ وہ ہمارے مذہب کے مخالف ہے۔

جواب: یہاں مراد یہ ہے کہ یہ دلالت کرتا ہے بعض میں حکم کے ثبوت پر اور دوسرے بعض پر اور دوسرے بعض پر دلالت نہیں کرتا نہ نفی کے طور پر اور نہ اثبات کے طور پر، یہاں تک کہ اگر ثابت ہو تو اور دلیل سے ثابت ہوگا اور اگر نفی ہو یعنی منعدم تو وہ عدم اصلی سے معدوم ہوگا۔

اسی سے ایک اور سوال کا جواب سمجھ آ جائے گا: وہ سوال یہ ہے کہ شرط کا بعض تقادیر پر قصر کیلئے آنا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ شرط و جزاء کلام واحد ہیں جو ایک تقدیر پر حکم واجب کرتی ہیں اور باقی تقادیر پر ساکت ہیں یہاں تک کہ فقط جزاء کا درجہ یہ ہے جو "انت طالق" میں "انت" کا ہے یہ جمیع تقادیر میں مفید حکم نہیں، اور شرط کا تعلیق و قصر کیلئے بعض پر آنا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

پچھلے سوال کا جواب ہی اس کا جواب ہے کہ شرط کے ساتھ جزاء کا بھی اعتبار ہے، اگر چہ ذکر صرف شرط کا کیا ہے۔ ایک اور جواب یہ ہے: جب تک شرط کا ذکر نہیں تو کلام جمیع تقادیر کا فائدہ دے رہی تھی اور اس کے ساتھ شرط کو ذکر کیا تو تعلیق شرط کی وجہ سے جمیع تقادیر کا جب فائدہ باقی نہ رہا تو گویا بعض پر قصر کر دیا گیا، یہی کلام استثناء میں بھی ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔

اعتراض: مستقل کو یہاں مطلقاً مخصص کہا گیا ہے، تراخی، غیر تراخی کا فرق نہیں کیا گیا، حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ تراخی نسخ ہے، تخصیص نہیں۔

جواب: تخصیص کبھی بولا جاتا ہے اس پر بھی جو نسخ کو شامل ہوتا ہے عدم تراخی سے مقید نہیں کیا جاتا، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے نسخ تخصیص ہے، اور کبھی تخصیص نسخ کے مقابل پر بولا جاتا ہے وہ عدم تراخی سے مقید کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا کہ تخصیص کا اطلاق نہیں ہوتا مگر غیر متراخی پر ہی، تو اس قول سے تو کثیر مقامات میں قوم کے کلام کا بطلان لازم آئے گا، مثلاً یہ کہا جاتا ہے تخصیص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصیص بعض الآيات بالبعض مع التراخی۔ (اس تخصیص سے مراد اگرچہ نسخ ہے لیکن اطلاق اس پر تخصیص کا ہے) علامہ گفتارانی فرماتے ہیں :

قوله واما الحس فيه تسامح لأن المدرک بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى "واوتيت من كل شيء" رد على من زعم ان التخصیص لا یجری فی الخبر كالنسخ. (التلویح)

عقل کے بعد جس کا ذکر مسامتہ پر مبنی ہے، کیونکہ مذکور بالحس سے مراد زیادہ طور پر حواس ظاہرہ سے جن کا ادراک ہو ان پر بولا ہو جاتا حالانکہ یہاں اس طرح نہیں، جس سے مراد بھی سوائے عقل اور کوئی چیز مراد نہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی "واوتيت من كل شيء" بطور مثال بیان کرنے سے ان لوگوں کا رد مقصود ہے جنہوں نے گمان کیا کہ بیشک تخصیص خبر میں جاری نہیں ہوتی جس طرح نسخ جاری نہیں، کیونکہ یہ خبر ہے اور تخصیص پائی گئی ہے۔

قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل رأساً، فالرأس وان كان مستعملاً عرفاً في رأس كل حيوان انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفاً بأن يكبس في التنانير ويباع مشوياً وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله أولاً برأس البقر والغنم والابل وثانياً برأس البقر والغنم وعماً برأس الغنم خاصة. (التلویح)

کبھی مستقل، غیر کلام عادت ہوگی جو عام کو بعض میں تخصیص کر دے گی، جیسے کوئی شخص قسم اٹھائے "لا یاکل رأساً" وہ سر نہیں کھائے گا، اگرچہ عرف میں ہر حیوان کے سر کو "رأس" ہی کہا جاتا ہے، لیکن عادت معلوم ہے کہ قسم میں ہر سر مراد نہیں ہے، اس لئے چڑیا اور کڑی وغیرہ کے سر کھانے سے حائث نہیں ہوگا، اس لئے خاص کیا جائے گا اس سر سے جو تنور میں بھونا جائے اور بھونا ہوا بیچا جائے۔

تنبیہ: قسموں کا تعلق ہوتا ہے عرف سے اس لئے باعتبار زمانے یا باعتبار مکانات کے تبدیل ہونے کے احکامات بھی

تبدیل ہوتے رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ پہلے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس قسم کا تعلق گائے، بھیڑ و بکری اور اونٹ کے سر سے جان فرمایا، جب اونٹ کے سر کا تصور میں بھونے اور پیچنے کا رواج ختم ہو گیا تو آپ نے صرف گائے اور بھیڑ و بکری کے سر کا ذکر کیا۔

صاحبین کے زمانے میں جب گائے کے سر کا بھونا اور پھینا بھی ختم ہو گیا تو انہوں نے صرف بھیڑ، بکری کے سر کا ذکر کیا۔ قولہ ویسمی مشککا یعنی اللفظ الموضوع لمعنی لایستوی فیہ جمیع المرادہ بل تختلف بالشئ والضعف كالمملوك فی الفن والمکاتب أو بالاولویة أو بالتقدم والتأخر كالوجود فی الواجب والممكن یسمی مشککا لأنه يشكك الناظر أنه من قبیل المشترك أو المتواطی اعنی ما وضع لمعنی واحد یستوی فی الافراد فلو قال كل مملوك لی فهو حر لا بدخل فیہ المکاتب لنقصان الملك فیہ لأنه یملك رقبة لا بدأ حتی یكون أحق بمکاسبه ولا یملك المولی استکسابه ولا وطی المکاتبه بخلاف المدبر وأم الولد. (التلویح)

مصنف نے بیان کیا کہ کبھی عام کو قصر کیا جاتا ہے کہ بعض افراد ناقص ہوتے ہیں، اسلئے لفظ بعض پر اولی طریقہ پر جاری ہوتا ہے اور بعض پر اولی طریقہ پر نہیں جیسے ”کل مملوک لی فهو حر“ کا اطلاق مکاتب پر نہیں ہوتا، اس کا نام رکھا جاتا ہے ”مشکک“۔

علامہ تھنازانی اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ لفظ ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس میں جمیع افراد برابر نہیں، بلکہ شدت وضعف کا ان میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسے مملوک کا اطلاق قن (کامل غلام) پر اشد ہے، اور مکاتب پر غیر اشد، اور کبھی اولویت کا اور کبھی تقدم و تأخر کا فرق کیا جاتا ہے جیسے وجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر۔

اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے اس لئے کہ ناظر کو شک میں ڈالتی ہے کہ یہ کئی معانی میں مشترک ہے یا متواطی، متواطی اسے کہا جاتا ہے جو کہ ایک معنی کیلئے وضع ہوا اور سب افراد پر برابر پڑی آئے۔

مصنف کی مثال کی وضاحت: جب کوئی کہے ”کل مملوک لی فهو حر“ تو مکاتب اس میں داخل نہیں کیونکہ اس کے ملک میں نقصان ہے، اسلئے کہ اس کا مالک اس کا رقبہ مالک ہے، ید انا لک نہیں، اسلئے کہ وہ اپنی کمائی کا خود مالک ہے، اس کی کمائی کا اس کا مولی مالک نہیں، اسی طرح مکاتبہ سے مولی وطی بھی نہیں کر سکتا، بخلاف مدبر اور ام ولد کے ان کا مولی مالک رقبہ بھی اور ید بھی، مدبرہ اور ام ولد سے وطی کرنا بھی جائز ہے، اس لئے مولی کی موت تک وہ کامل مملوک ہیں، اور وہ ”کل مملوک لی فهو حر“ کہنے سے آزاد ہو جائیں گے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لأن الواضع وضع اللفظ الذي استغنى منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في

علامہ گفتار الی اعتراض و جواب ذکر کرتے ہیں:

فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر و أم الولد، قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لأنه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو ما يصلح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر و أم الولد فان الرق فيهما ناقص لأن ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ، ولو حلف لا يأكل فاكهة ولانية له لم يحث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبي حنيفة رحمه الله لأن كلا منهما وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة. (التلويح)

اعتراض: كفارہ مکاتب غلام سے ادا ہو جاتا ہے، اور مدبر و ام ولد سے ادا نہیں ہوتا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: كفارہ ادا ہونے کا دار و مدار باعتبار ررق (پائیدار ملکیت) کی وجہ سے وہ مکاتب میں کامل ہے اسلئے کہ مکاتب پر ایک درہم بھی باقی رہ جائے تو وہ عبد ہی رہتا ہے، اور کتابت کو فسخ کرنا بھی جائز ہے، بخلاف مدبر و ام ولد کے ان میں ررق ہونا ناقص (باپائیدار) ہے، کیونکہ ان کا موت کے وقت آزاد ہونا یقینی ہے، اسلئے ان میں کامل رقیق نہیں اور ان کا مدبر ہونا اور ام ولد ہونا قابل فسخ بھی نہیں۔

تنبیہ: مملوک ہونے میں کمال پیدا اور رقبہ مملوکیت کا ہے، اور مدبر و ام ولد میں کامل ہے۔

رقیق میں کامل ہونے کا دار و مدار پائیدار اور ناپائیدار ہونے سے ہے وہ مکاتب میں کامل ہے۔

بعض افراد میں زیادتی کی وجہ سے تخصیص کی مثال: اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ ”لایأکل فاکہ“ اور اس کی کوئی

نیت نہ ہو تو انگور اور کھجور اوارنا رکھانے سے حائث نہیں ہوگا اگرچہ ہر ایک ان میں سے لغت اور عرف کے لحاظ پر فاکہ

ہیں مگر ان میں تفک (تلذذ و تعم) سے زائد معنی غذائیت بھی ہے جس سے قوام بدن حاصل ہوتا ہے تو یہ زیادتی انہیں

مطلق فاکہ سے خاص کرتی ہے۔

الباقی وهذا اذا كانت الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اى
 فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المنعخص كلاما او غيره مجازاى
 لفظ العام مجازاى الباقى بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث
 انه مقصور على الباقى حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون
 حقيقة فيه على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى.

جب ایک چیز موجب ہو عام کے قصر غیر مستقل کے ذریعے تو وہ عام باقی میں حقیقت ہوگا اس لئے کہ وضع نے لفظ
 کو جس معنی کیلئے وضع کیا ہے اس کی وجہ سے باقی مستثنیٰ ہے خود بخود حقیقت ثابت ہے، اور وہ عام بلاشبہ باقی میں حجت
 ہوگا، یہ اسی وقت ہوگا جب مستثنیٰ معلوم ہے، لیکن جب مجہول ہو تو حجت نہیں ہوگا۔

علامہ لغتازلی بیان فرماتے ہیں:

قوله ففى غير المستقل اختلفوا فى العام الذى اخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى ام
 مجاز فالجمهور على انه مجاز، وقالت الحنابلة حقيقة، وقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى
 غير منحصراى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز، وقال أبو الحسن البصرى حقيقة ان كان
 بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل أو سمع، وقال
 القاضى أبو بكر حقيقة ان كان بشرط أو استثناء أو صفة وغيرها، وقال القاضى عبد الجبار حقيقة
 ان كان بشرط أو صفة لا استثناء وغيره، وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال
 امام الحرمين حقيقة فى ما تناوله مجازاى الافتصار عليه. (التلويح)

وہ عام جس سے بعض کو نکال کر قصر کیا جائے غیر مستقل کے ذریعے تو اس میں اختلاف ہے کہ کیا وہ باقی میں حقیقت ہے
 یا مجاز، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ باقی میں مجاز ہے، حنابلہ نے کہ باقی میں حقیقت ہے، ابو بکر رازی بھاس نے کہا
 ہے کہ اگر باقی غیر منحصر ہوں یعنی اسے کثرت حاصل ہو کہ اس کی قدر (مقدار) کا علم مشکل ہو تو حقیقت ورنہ مجاز،
 ابو الحسن بصری نے فرمایا اگر قصر ہو غیر مستقل یعنی شرط یا صفت یا استثناء یا غایت کے ذریعے تو حقیقت
 اور اگر قصر ہو مستقل یعنی عقل یا سمع کے ذریعے تو مجاز ہے۔ قاضی ابو بکر باطلانی نے کہا اگر قصر غیر مستقل یعنی شرط یا
 استثناء کے ذریعے ہو تو حقیقت ہے لیکن صفت و غایت وغیرہ کے ذریعے قصر ہو تو حقیقت نہیں، قاضی عبد الجبار نے کہا

اور مستقل میں کلام ہوا غیر کلام ہو مجاز ہوگا، جب قاصر مستقل ہو تو اس کا نام تخصیص ہوگا برابر ہے تخصیص کلام ہوا غیر کلام ہو تو باقی میں لفظ عام مجاز ہوگا بطریق کل کا نام بعض پر مقصور ہونے کے، لیکن حقیقت ہوگا اس لحاظ پر لفظ عام باقی کو شامل ہے بطور حقیقت، مجاز کی بحث میں اس کا ذکر آئے گا ان شاء اللہ۔

اگر شرط یا صفت کے ذریعے قصر ہو تو باقی میں حقیقت ہے لیکن استثناء وغیرہ سے قصر ہو تو باقی میں حقیقت نہیں، اور بعض نے کہا اگر دلیل لفظی کے ذریعے قصر ہو خواہ وہ متصل ہو یا منفصل تو حقیقت ہے اور امام الحرمین نے کہا حقیقت ہے جن کو وہ عام شامل ہے اور مجاز ہے جن پر وہ مقصور ہے۔

علامہ لغتازانی مصنف کے مختار اور اس پر بحث کا ذکر کرتے ہیں:

واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له، اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي. (التلويح)

مصنف کا مختار یہ ہے کہ بعض کو اگر غیر مستقل کے ذریعے نکالا گیا تو صیغہ عام باقی میں حقیقت ہے، اور اگر مستقل کے ذریعے نکالا گیا تو مجاز ہے باقی میں بحیثیت مقصور ہونے لیکن حقیقت ہے بحیثیت شامل ہونے کے، لیکن پہلی صورت کہ لفظ جس سے بعض کو نکالا گیا استثناء یا صفت، یا شرط یا غایت کے ذریعے تو باقی کیلئے وہ موضوع ہے، مثلا جس نے کہا ”عبیدہ احرار الا سالما“ اس کے غلام آزاد ہیں مگر سالم۔ تو اس کے عبید میں سے سالم کو نکالا گیا ہے اور باقیوں کیلئے وضع ہے۔

علامہ لغتازانی کا کلام جاری ہے:

وفيه نظر لأنه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقتراانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى أنه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لأن المجاز ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث

الاستثناء بان الذاہبین الی ان المستثنیٰ منه مستعمل فی الباقی والاستثناء قرینۃ علی ذلک قائلون بانہ مجاز فیہ ہذا۔ (العلویح)

اور اس میں نظر ہے: اس لئے کہ اگر مراد وضع محض ہو یعنی یہ لفظ وضع کیا گیا ہے مجموعہ کیلئے عند الاطلاق اور باقی کیلئے استثناء وغیرہ کے وقت ہوگا تو یہ قول ممنوع ہے، ورنہ مشترک ہوگا جس کا ذکر استثناء کی بحث میں آئے گا، بیشک مستثنیٰ منہ شامل ہوتا ہے مجموعہ کو، اور استثناء منع کرتا ہے مستثنیٰ کے داخل ہونے کے حکم میں۔

اور اگر مراد وضع نوعی ہو اس معنی پر کہ وضع سے ثابت ہے کہ جب لفظ استثناء وغیرہ سے ملایا جائے گا تو اس کا معنی ہوگا باقی تو لفظ اس سے حقیقت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجاز بھی اسی طرح ہے عنقریب اس کا ذکر آئے گا، تحقیق استثناء کی بحث میں تصریح کی گئی ہے جو حضرات اس کے مجاز ہونے کے قائل ہیں وہ اس طرف گئے ہیں کہ مستثنیٰ منہ استعمال ہوتا ہے باقی میں اور استثناء اس پر قرینہ ہوتا۔

”ہذا“ ای خذ ہذا“ اسے یاد کیجئے۔

علامہ تفتازانی ایک فائدہ جلیلہ بیان کرتے ہیں:

ولنبہک علی فائدۃ جلیلۃ وہی ان الوضع النوعی قد یكون بثبوت قاعدة دالة علی ان کل لفظ یكون بکیفۃ کذا فهو متعین للدلالة بنفسه علی معنی مخصوص ینفہم منه بواسطۃ تعینہ لہ مثل الحکم بأن کل اسم آخرہ الف أو یاء مفتوح ما قبلہا ونون مکسورة فهو لفر دین من مدلول ما الحق بآخرہ ہذہ العلامة، وکل اسم غیر الی نحور جال و مسلمین و مسلمات فهو لجمیع من مسمیات ذلک الاسم وکل جمع عرف باللام فهو لجمیع تلک المسمیات الی غیر ذلک ومثل ہذا من باب الحقیقۃ بمنزلۃ الموضوعات الشخصیۃ باعیانہا بل اکثر الحقائق من ہذا القبیل کالمستثنیٰ والمجموع والمصغرو المنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمربکات وبالجملة کل ما یكون دلالتہ علی المعنی بالہیئۃ من ہذا القبیل کالمستثنیٰ والمجموع والمصغرو المنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمربکات وبالجملة کل ما یكون دلالتہ علی المعنی بالہیئۃ من ہذا القبیل وقد یكون بثبوت قاعدة دالة علی ان کل لفظ معین للدلالة بنفسہ علی معنی فهو عند القرینۃ المانعة عن ارادة ذلک المعنی متعین لما یتعلق بذلک المعنی تعلقا مخصوصا۔ و دال علیہ بمعنی انہ ینفہم منه بواسطۃ القرینۃ لا بواسطۃ ہذا التعین حتی لو لم

یثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فی المعنی المجازی لكانت دلالة علیه وفهمه منه عند قیام قرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوز المعنی الأصلی فالوضع عند الاطلاق یراد به تعیین اللفظ للدلالة علی معنی بنفسه سواء كان ذلك التعیین بان یفرد اللفظ بعینه بالتعیین اویدرج فی القاعدة الدالة علی التعیین وهو المراد بالوضع المأخوذ فی تعریف الحقیقة والمجاز ویشمل الشخصی والقسم الاول من النوعی للفظ الأسود فی مثل قولنا ركبنا الأسود من حیث قصد به الشجعان مستعمل فی غیر ما وضع له ومن حیث قصد به العموم مستعمل فی ما وضع له فلیتدبر. (التلویح)

ہم تمہیں ایک قاعدہ جلیلہ پر متنبہ کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ وضع نوعی کبھی ایک قاعدہ سے ثابت ہوگی، وہ قاعدہ دلالت کر رہا ہوگا کہ ہر لفظ جو اس طرح کی کیفیت رکھتا ہوگا وہ متعین ہوگا کہ دلالت کرے بذات معنی مخصوص پر جس کی وجہ سے اس کا حکم ہر جگہ ثابت ہوگا جہاں وہ قاعدہ پایا جائے گا۔

مثال کے طور پر ہر وہ اسم جس کے آخر میں الف ماقبل مفتوح نون مکسور ہو یا ماقبل مفتوح اور نون مکسور ہو وہ دو پر دلالت کرے گا، یعنی ثنیہ کا صیغہ جہاں بھی ہو وہ حکم دو پر مرتب ہوگا۔

اور ہر وہ اسم جو اس طرح نہیں ہوگا جیسے رجال، مسلمون، مسلمات۔ یہ اس کے تمام افراد پر دلالت کرے گا، اور ہر وہ جمع جو معرف باللام ہوگی وہ بھی اپنے تمام افراد پر دلالت کرے گی۔

اسی قبیلہ سے باب حقیقت ہے: وہ الفاظ جو موضوعات تشبیہ کیلئے ہیں باعیا تھا وہ ان پر ہی دلالت کریں گے۔ اکثر حقائق کا یہی مطلب ہے جیسے مستغنی، مجموع، مصغر، منسوب، عامۃ لأفعال، مشتقات اور مرکبات وغیرہ، حاصل کلام یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جو اپنی ہیئت سے معنی پر دلالت کرے گا وہ اسی قبیلہ سے ہوگا کہ اس کے معنی حقیقی پر حکم مرتب ہوگا۔

کبھی اس قاعدہ جو معنی متعین پر دلالت کر رہا ہوگا سے قرینہ مانعہ صارفہ پایا جائے گا تو معنی مجازی لیا جائے گا، مجاز کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ حقیقی معنی سے متجاوز ہوتا ہے، مجازی معنی پر دلالت ہی قرینہ کرتا ہے جو حقیقی معنی سے پھیر کر مجازی معنی کی طرف لے جاتا ہے۔

فالوضع عند الاطلاق: یعنی وضع عند الاطلاق مراد اس سے ایک لفظ کو معنی بنفسہ کیلئے معین کرنا ہے برابر ہے کہ وہ تعین اس طرح ہو کہ ایک لفظ کو ایک معنی کیلئے علیحدہ کر کے معین کر دیا جائے یا کہ اسے ایک قاعدہ میں درج کر لیا جائے

جو قاعدہ اس کی تعیین پر دلالت کر رہا ہے۔

حقیقت و مجاز میں جس وضع کا ذکر ہے اس سے مراد یہی وضع ہے جو شخص کو بھی شامل ہے اور وضع نوعی کی قسم اول کو بھی شامل ہے۔

رکبت اسودا: میں اسود جمع ہے اسود کی، جب اس کا معنی بہادری لیں جو غیر ماضع لہ میں استعمال ہے تو اس لحاظ پر مجاز ہے، اگر حیثیت تبدیل کر کے یوں کہا جائے اسود جمع ہے جو عموم پر دلالت کرتی ہے یعنی یہاں ارادہ عموم کا پایا گیا ہے، اور یہ حقیقت ہے کہ یہ ماضع لہ میں استعمال ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

وأما الشانئ فلأنه موضوع للكل فاذا أخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحثية وسيجي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حثيتين، وفيه نظر لأن ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة. (التلويح)

مصنف کے مختار میں دو صورتوں کا ذکر کیا گیا تھا کہ بعض کا نکالا جائے غیر مستقل سے تو صیغہ عام حقیقت ہے باقی میں، اسے ابھی تک بیان کیا گیا ہے۔

اب دوسری صورت کا بیان ہے کہ اگر بعض کو مستقل کے ذریعے نکالا جائے تو وہ باقی میں مجاز ہے اس لحاظ پر کہ اس کا اقتصار اسی پر ہے، اور حقیقت ہے اس لحاظ سے کہ یہ اسے شامل ہے یعنی جس طرح تخصیص سے پہلے شامل تھا اسی طرح باقیوں کو تخصیص کے بعد بھی شامل رہے گا۔

تناول میں کوئی تغیر نہیں یہ بعض مراد نہ لینے کے باوجود باقیوں پر جاری ہے، جب تناول یعنی شمول باقی میں تبدیل نہ ہوا تو اس حیثیت سے حقیقت ہے۔

عقرب فصل مجاز میں آئے گا کہ ایک لفظ نسبت ایک معنی کے حقیقت ہے اور دوسرے اقہار سے مجاز ہے، مطلب یہ ہے کہ دو مختلف حیثیات کے لحاظ پر احکام مختلف ہیں۔

اس میں نظر ہے: اس لئے کہ یہ ہے باعتبار دو وضع کے، لیکن ایک وضع کے لحاظ پر یہ معنی یا نفس موضوع نہ ہوگا تو لفظ حقیقت ہوگا یا غیر موضوع نہ ہوگا تو مجاز ہوگا۔ ہاں البتہ اگر صیغہ عموم ہوکل کیلئے وضع کیا گیا ہو اور بعض کیلئے بھی وضع ہے اشتراک کی وجہ سے البتہ اس کا استعمال باقیوں میں مجاز ہوگا اس حیثیت سے کہ وضع تو کل کیلئے ہے، اور حقیقت ہوگا باعتبار بعض کی وضع کے کیونکہ وہ بعض کیلئے بھی وضع ہے۔

اگر وضع صرف استغراق کیلئے ہو تو باقیوں پر اطلاق مجاز ہوگا۔

علامہ تھمازانی بیان کرتے ہیں:

لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء. (التلويح)

اعتراض: مجاز کی یہ نوع جو تم نے بیان کی ہے کہ اطلاق کل کا بعض پر مجاز ہے، اسے مجاز نہ کہا جائے بلکہ حقیقت قاصرہ کہا جائے جیسے فخر الاسلام نے بیان کیا ہے۔

جواب نمبر ۱: فخر الاسلام رحمہ اللہ نے جو بیان کیا ہے اس معنی کے لحاظ پر حقیقت مطلق مجاز کے مقابل نہیں اور نہ ہی اس کی طرف اشارہ فصل مجاز میں۔ راقم نے نزدیک آسان بات یہ ہے کہ حیثیات کا فرق ہے، جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وضع کیلئے ہے اور اطلاق بعض پر ہے تو مجاز ہے اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ جب کل کیلئے وضع ہے تو اس کے ضمن میں بعض کیلئے بھی وضع ہے تو اس صورت میں بعض پر اطلاق حقیقت قاصرہ ہے۔

جواب نمبر ۲: جو باقی رہ جاتا ہے تخصیص کے بعد وہ نفس موضوع نہ نہیں، مگر یہ کہ لفظ اس میں مجاز ہوگا جبکہ اس کے

استعمال دانی کا ارادہ کیا جائے گا۔

لیکن اس جواب کا رد کیا گیا ہے اس طرح نہیں جو بیان کیا گیا ہے بلکہ استعمال اول (یعنی مراد کل لینے) سے اس پر بھی جاری ہوتا ہے کہ مراد بعض نہیں اور نہ ہی استعمال میں کوئی تبدیلی جاری ہوتی ہے۔ جیسے کہ پہلے مثال دی گئی جیسے کوئی شخص کہے ”عبیدہ احرار الا سالما“ عبیدہ کا لفظ غیر سالم کو شامل ہے لیکن بطریق مجاز نہیں خواہ اس میں متعدد سے اخراج کا لحاظ کریں یا نہ کریں۔

اسی میں یہ حکم ہے کہ بعض پر مقصور بغیر مستقل کے بھی حقیقت ہے کل میں باعتبار تناول (شامل ہونے) کے۔ اگرچہ بعض کو دخول حکم سے نکالا گیا ہے جیسے مصنف نے فصل استثناء میں اپنا مختار بیان کیا ہے۔

علامہ تفتازانی سوال وجواب ذکر کرتے ہیں:

فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره، قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع.

سوال: مصنف نے مستقل اور غیر مستقل جو بیان کیا ہے اس کی وجہ فرق یہاں کیا ہے؟

جواب: جبکہ غیر مستقل مخصوص اور مضبوط صیغہ ہے تو ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب غیر مستقل ان صیغوں میں سے کسی ایک سے ملے گا تو اس انضمام کے وقت باقی کیلئے لفظ کی وضع ہوگی، بخلاف مستقل کے کہ بیشک وہ غیر محصور ہے وضع کے اعتبار سے وہ منضبط نہیں۔

وفيه نظر لانقصاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في تناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا. (التلويح)

اس میں نظر ہے کہ یہ صفت سے ٹوٹ جاتا ہے، اور امام الحرمین سے منقول ہے اس کی تحقیق میں کہ اہل عربیت نے کہا ہے عام کا تمام افراد کو شامل ہونا حقیقت ہے اصل میں وہ بمنزلہ تکرار کے ہے، یعنی متعدد احاد مراد ہوتے ہیں۔ ”رجال“ کا مطلب ہوتا ہے فلاں، فلاں، فلاں۔ یعنی ایک فرد کا جب مجموع مراد ہوتا ہے کہ وہ سب کو شامل ہوتا ہے، اس کیلئے بطور اختصار ”رجال“ کو وضع کیا گیا۔

تو اس میں کوئی شک نہیں کہ تکرار احاد میں بعض کا ارادہ باطل ہے تو باقی مجاز نہ رہا، اسی طرح یہاں بھی۔

علامہ گفتار الی اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں:

واجب بانا لانسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الاثمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال ممالیکی احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف لو قال ممالیکی احرار الا ممالیکی. (التلويح)

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ بیشک ہم نہیں تسلیم کرتے کہ یہ احاد کے تکرار بیان کی طرح ہے، بلکہ اس کی وضع کل کیلئے ہے، بعض کے نکالنے کی وجہ سے غیر ما وضع لہ میں استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا بخلاف متکرر کے وہ ہر ایک اپنے معنی کیلئے وضع بھی علیحدہ ہوتا ہے، بعض کے نکالنے سے باقی اپنے غیر معنی میں استعمال نہیں ہوگا۔

اہل عربیت کا مقصود وضع میں حکمت کا بیان ہے، یہ ان کا بیان کرنا مقصود نہیں کہ بعینہ یہ مثال متکرر کی ہے۔

شمس الاثمة نے بیان کیا ہے صیغہ عموم کی حقیقت کل کیلئے (اس کی وضع) ہے، باوجود اس کے کہ یہ ماوراء مخصوص حقیقت ہے کیونکہ یہ شامل ہے ان کو اس حیثیت سے کہ وہ کل ہیں نہ کہ بعض۔

جیسے استثناء سے کلام ماوراء الاستثناء کے کل ہی سمجھی جاتی ہے نہ کہ بعض، یہاں تک کہ اگر باقی مادون الثلاث بھی ہوں تو ان کو کل ہی سمجھا جائے گا، اگرچہ وہ صیغہ عموم کا ہی ہو اس کے اکثر کا احتمال کرتے ہوئے کل ہی سمجھا جائے گا۔

اگر کوئی شخص کہے ”ممالیکی احرار الا فلانا وفلانا“ اس کا ان دونوں مستثنی کے علاوہ کوئی مملوک ہی نہیں تو یہ استثناء صحیح ہوگا اسے استثناء فی عن نفسہ کے درجہ میں نہیں لایا جائے گا، کیونکہ احتمال کہ مستثنی بعض کا ہو، جبکہ ان دونوں کے سوا کوئی اور بھی ہو۔

لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ”ممالیکی احرار الا ممالیکی“ یہ استثناء فی عن نفسہ ہے، اس میں بعض کا کوئی احتمال نہیں،

مصنف فرماتے ہیں: وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص بالكلام أو غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما أو غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان

کیونکہ اس میں مستحکم اور مستحکمى منہ ایک ہی صیغہ عموم ہے۔

علامہ گھزالی فرماتے ہیں:

قوله اى لفظ العام مجاز، كان الأحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشتراط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الأخراج وان اكفى بانتظام جميع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاث. (التلويح)

اچھا یہ تھا کہ مصنف موصوف وصف ذکر کرتا، کہتا ”اللفظ العام“ مرکب اضافی کے طور پر ”لفظ العام“ نہ ذکر کرتا۔ کیونکہ کلام صیغہ عموم میں ہے نہ کہ لفظ عام میں، مصنف کی کلام اس کی طرف متحر ہے کیونکہ مصنف کی اپنی عبارت کا مطلب یہ ہے، بیشک یہ اختلاف مبنی ہے استغراق کی شرط میں اگر لفظ عام کو شرط قرار دیا جائے تو لفظ عام کا اطلاق اس پر جو بعض نکالے گئے ہیں مجاز ہوگا، اسی اعتبار سے کہ وہ عام اگر نہ نکالا جائے۔

اور اگر اکتفاء کیا جائے جمع افراد کو شامل ہونے پر تو حقیقت ہے یہاں تک کہ وہ تخصیص مادون الثلاث تک ہو۔

علامہ گھزالی بیان فرماتے ہیں:

قوله وهو حجة، تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الأول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورد الشبهة لأنه أما جهالة المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يَحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبده احرار الا بعضا أو روث

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا.

تخصیص عقلی سے یہ واضح ہوا کہ اگر غیر کلام عقل کے ماسوا ”حس یا عادت“ تخص ہوں تو وہ دلیل قطعی نہیں ہوگی بلکہ

يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يترهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدا اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا.

وہ (عام مقصور البعض) دلیل ہے اس میں شبہ ہے یعنی عام مخصوص البعض دلیل ظنی ہے۔ بیشک علماء نے یہ کہا ہے کہ ہر عام جسے مستقل کے ذریعے خاص کیا جائے تو بیشک وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے، اور انہوں نے اس حکم میں کوئی

ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لأن ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء. (التلويح)

مصنف نے جو ذکر کیا ہے ”وہو حجة فيه شبهة“ اس کے اس کلام کی تقریر یہ ہے کہ عام ”مقصود عن البعض“ نہیں خالی یا ہوگا مقصود علی البعض غیر مستقل کے ذریعے یا ہوگا مستقل کے ذریعے۔ اگر غیر مستقل کے ذریعے ہو تو مخرج معلوم ہوگا یا مجہول، اگر معلوم ہو تو وہ حجت ہوگا بلاشبہ، جیسے قصر علی البعض سے پہلے تھا کیونکہ یہاں شبہ پیدا کرنے

ظنی ہی ہوگی۔ (السید)

قوله لانه في حكم الاستثناء: اس کلام سے ظاہر یہ ہے کہ تخصیص بالعقل سے وہی احکام جاری ہوں گے جو مخصوص بالاستثناء سے جاری ہوتے ہیں، اگر مستثنی معلوم ہو تو عام مخصوص البعض قطعی ہوتا ہے، اسی طرح عقل سے بعض معلوم کو مخصوص کیا جائے تو یہ عام مخصوص البعض قطعی ہوگا۔ اگر مستثنی مخرج مجہول ہو تو عام مخصوص البعض ظنی ہوگا، اسی طرح اگر عقل کے ذریعے مخصوص مجہول ہو تو عام مخصوص البعض ظنی ہوگا۔

قوله مفروغ عنه: فراغ و مفروغ، مشغول ہونا۔ جب یہ عن سے متصل ہو تو اس کا معنی ہوتا ”مشغول عنه“ ایک چیز سے مشغولیت کو ہٹالینا۔ اور جب اس کے بعد لام آئے تو اس کا معنی ہوتا کسی چیز کا قصد کرنا، یا مطلب ہے ”متروک

فرق نہیں کیا کہ شخص کلام ہو یا غیر کلام ہو۔

لیکن ضروری ہے کہ فرق کیا جائے کہ مخصوص بال عقل کیلئے لائق یہ ہے کہ وہ قطعی ہو اسلئے کہ وہ حکم استثناء میں ہے، لیکن استثناء کو حذف کیا گیا ہے عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کہ وہ خطاب میں عادی متروک ہے، یہاں تک کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ ”یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة“ اور اس کی نگار ایسی دلیل ہیں جن میں شبہ ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ یہ فرق بیان کرنے میں، میں متفرد ہوں، اور یہ فرق بیان کرنا واجب ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ خطابات شرع جن سے بچے اور مجنون کو عقل سے خاص کیا گیا ہے اس دلیل میں شبہ ہے، جیسے خطابات جو فرائض سے وارد ہیں جن کا منکر کافر ہے بالا جماع وہ عقل سے مخصوص ہیں یعنی بچے اور مجنون پر فرض نہیں کہ وہ مکلف نہیں لیکن عقل کے ذریعے جسے شخص کیا جائے اس دلیل میں کوئی شبہ نہیں، یعنی ہر وہ جو عقل تخصیص کو واجب کرے وہ خاص ہو جاتا ہے، اور جو اس طرح نہیں ہو گا وہ خاص نہیں ہو گا۔

والی کوئی چیز نہیں۔ اس لئے کہ شبہ یا ہوتا ہے مخرج کی جہالت سے یا اس میں تعلیل کا احتمال پایا جائے لیکن غیر مستقل میں تعلیل کا احتمال نہیں پایا جاتا۔ اگر مخرج مجہول ہو جیسے کوئی شخص کہے ”عبیدہ احرار الا بعضا“ اس کے غلام آزاد ہیں سوائے بعض کے، یہ باقیوں میں جہالت ثابت کرے گی، اسے حجت بنانا صحیح نہیں جب تک اسے بیان نہ کرے۔
و علی الثانی: یعنی شخص مستقل ہو تو دیکھا جائے کہ وہ عقل ہے یا کلام یا ان دونوں کا غیر۔ اگر شخص عقل ہو تو عام باقی میں قطعی ہو گا کیونکہ اس میں شبہ نہیں، اس لئے کہ عقل جب نکالنا چاہے گا تو مخرج اور اس کا غیر اسی طرح باقی رہے گا جیسے استثناء میں ہوتا ہے۔

وفیه نظر لأن العقل قد یقتضی اخراج بعض مجہول بان یکون الحکم مما یمتنع علی کل دون البعض مثل ”الرجال فی الدار“ فالأولی ان یفصل کالاستثناء ویجعل قطعاً اذا کان المخصوص معلوماً کما فی الخطابات الی شخص منها الصبی والمجنون، لا ینال یجوز ان یکون

فی الخطاب عادة“۔ (السید)

آیہ کریمہ ”یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا“ یہ آیہ عقل کے ذریعے شخص ہے اسلئے قطعی ہے حالانکہ یہ حدیث سے خاص ہے، مطلب یہ ہے ”اذا اردتم السجود والصلوة والعم محدثون فاغسلوا“۔ (السید)

مصنف فرماتے ہیں:

واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص
كالمستامن من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين
استجارك فاجره أو مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع، لأنه ان كان
مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين أنه لم يدخل اي
التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل
في صدر الكلام ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان
كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لأنه كلام مستقل والأصل في النصوص التعليل ولا يدري
كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا. (التنقيح والتوضيح)

قطعيتها بواسطة الاجماع لأننا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان
المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر أنه لا يبقى قطعيا لاختلاف
العادات وخفاء الزيادة والنقصان. (التلويح)

اس میں نظر ہے یعنی عقل جسے تخص کرے اس ہر ایک کا قطعی ہونا ضروری نہیں کیونکہ کبھی عقل چاہتی ہے بعض مجہول کا
اخراج کہ کل پر حکم ممتنع ہے تو بعض کو نکال دیا جائے جیسے ”الرجال في الدار“ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس میں استثناء کی
طرح تفصیل بیان کی جائے۔

جب مخصوص معلوم ہو جیسے خطابات میں جن سے بچے اور مجنون کو خاص کیا گیا تو عام مخصوص البعض بالعقل قطعی ہوگا،
اگر مخصوص مجہول ہو تو ظنی ہوگا۔

میر سید شریف فرماتے ہیں

قوله واما المخصوص بالكلام : كلام سے مراد كلام مستقل ہے، اس پر دلیل جو بعد میں ذکر کیا گیا ”گا نہ كلام
مستقل“، یہ المخصوص بالعقل کے مقابل ذکر کیا گیا ہے۔ (السید)

قوله لا يبقى حجة : اس کا مطلب ہے کہ کرخی کے نزدیک نہ وہ حجت قطعیہ ہوتی ہے اور نہ ہی ظنیہ ہوتی ہے تناول
کے حق میں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حجت باقی ہی نہیں رہتی نہ ہی قصر کے بعد ماقبی میں تناول کے حق میں اور نہ

وہ عام جسے کلام کے ذریعے مخصوص کیا جائے علامہ کرنی رحمہ اللہ کے نزدیک باقی حجت نہیں بالکل خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول۔

مخصوص معلوم کی مثال، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فَاعْلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ“ ”مشرکوں کو قتل کرو جہاں بھی تم ان کو پاؤ۔ اس سے مستأمن کو خاص کیا گیا، رب تعالیٰ کے اس ارشاد سے ”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ“ اگر مشرکین میں سے کوئی ایک پناہ پکڑے تو اسے پناہ دے دو۔

مخصوص مجہول کی مثال، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”وَاحِلَلِ اللَّهُ الْبَيْعَ“ اس سے خاص کیا گیا ربا کو، ارشاد فرمایا ”وَحَرَمَ الرِّبَا“ ربا کو خاص کیا گیا ہے، بیع کی عمومیت سے لیکن یہ مجہول ہے۔

اگر مخصوص مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہوگا اسلئے کہ تخصیص استثناء کی طرح ہے جیسے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، بیشک وہ داخل نہیں۔ یعنی مخصوص عام کے تحت داخل نہیں جیسے استثناء۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں یعنی مستثنیٰ اگر مجہول ہو تو باقی صدر کلام میں بھی مجہول ہوگا اور حکم اس کے ذریعے ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر مخصوص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ وہ معلل ہوگا اسلئے کہ کلام مستقل ہے، اور اصل نصوص میں تعلیل ہے، یہ پتہ نہیں کہ تعلیل سے کتنے نکلے ہیں تو جو باقی ہے وہ مجہول ہوگا۔

یہاں تک علامہ کرنی کا قول اور ان کے دلائل ہیں، اسی پر میر سید کے حواشی دیکھئے۔

اعتراض: ہو سکتا ہے مخصوص معلوم بالعقل کی قطعیت اجماع سے ثابت ہو؟

جواب: اس کا قطعی ہونا اجتہاد اور اجماع سے پہلے ہے۔

ہی حجت ہے اصل حکم میں جنس کی طرف نظر کرتے ہوئے کیونکہ یہ کہنا مکابرہ ہے جو مردود ہے۔ (السید)

قولہ کما لستامن: مستأمن کا فرح رہی ہے جو دارالسلام میں امان لے کر داخل ہو (جنگ میں امان طلب کرنا بھی اسی کے ضمن میں آتا ہے) اور ذمی وہ کافر ہے جو جزیہ دے کر دارالسلام میں رہے، اگرچہ ذمی بھی ”اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ میں سے خاص ہے، لیکن اس کا ثبوت دوسری آیہ سے ہے۔

قولہ کالربا: یعنی قطعی طور پر معلوم نہیں کہ چھ چیزیں جو احادیث میں مذکور ہیں ان کے ماسواکن چیزوں میں ربا ہے، یہی وہ ہے کہ ”وَحَرَمَ الرِّبَا“ کی تخصیص سے باقی مجہول ہے۔

سوال: ”وَاحِلَلِ اللَّهُ الْبَيْعَ“ میں عموم کیسے پایا گیا ہے؟

مصنف بیان فرماتے ہیں:

وعند البعض ان كان معلوماً بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء في أنه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولاً لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولاً فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوماً فكما ذكر آنفاً ان العام بقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولاً يسقط المخصص لأنه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاماً مستقلاً بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجاءته تعدى الى صدر الكلام.

تنبیہ: اگر تخص غیر عقل اور غیر کلام ہو تو مصنف اس کے بیان کے درپے نہیں ہوئے لیکن ظاہر یہی ہے کہ اس کی قطعیت باقی نہیں رہتی، اسلئے کہ اگر عادت تخص ہو تو عادات تبدیل ہوتی رہتی ہیں اسی طرح اگر معنی کی زیادتی یا نقصان تخص ہوں تو اس میں خفاء ہے اس لئے ان سے ظہور ثابت ہوگی۔

علامہ تفتازانی نے بالاختصار ذکر فرمایا: وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلاً وعند البعض وان كان المخصص معلوماً فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولاً يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوماً كان المخصص أو مجهولاً والتمسكات مشروحة في الكتاب. (التلويح)

اگر تخص کلام ہو تو اس میں اختلاف ہے، کرنی رحمہ اللہ کے نزدیک تو وہ بالکل حجت نہیں۔ اور بعض حضرات کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو باقی میں قطعی ہوگا، اور اگر مخصوص مجہول ہو تو تخص ساقط ہو جائے گا اور عام اسی طرح باقی رہے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔

جواب: ”البيح“ میں الف لام استفراقی ہے اس میں ایسے ہی عموم ہے جیسے ”ان الانسان لفي خسر“ میں الف لام استفراقی کی وجہ سے عموم پایا گیا ہے۔

اور بعض حضرات کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو مخصوص کے ماسوا میں عام اسی طرح باقی رہے گا جیسے پہلے تھا یعنی جس طرح پہلے قطعی تھا اب بھی قطعی رہے گا۔ اس لئے کہ وہ استثناء کی طرح ہے، جس کا واضح بیان موجود ہے کہ مستثنیٰ حکم مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں۔ تو استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا، تعلیل کو قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ استثناء بذاتہ غیر مستقل ہے تو جس طرح استثناء کی صورت میں عام باقی میں حجت ہے جس طرح پہلے تھا اسی طرح تخصیص کا بھی حکم ہے یعنی مخصوص معلوم بھی تعلیل کو قبول نہیں کرتا اور باقی میں حجت قطعہ اسی طرح موجود ہے جیسے پہلے تھی۔

اور اگر مخصوص مجہول ہو تو عام کا حجت ہونا باقی نہیں رہتا، جیسا کہ ہم نے کہا ہے یعنی تخصیص استثناء کی طرح ہے، استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے تو عام کا حجت ہونا بھی باقی میں باقی نہیں رہے گا۔

بعض اور حضرات کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو اس کا حکم تو وہی رہے گا جو ابھی ہم نے ذکر کیا ہے، یعنی عام مخصوص کے ماسوا میں باقی رہے گا جیسے پہلے تھا۔

اور اگر مخصوص مجہول ہو تو مخصوص ساقط ہو جائے گا کہ وہ کلام مستقل ہے، بخلاف استثناء کے۔

مصنف نے اسی کی وضاحت یوں کی ہے کہ جب مخصوص مستقل کلام ہو تو معنی اس کا مجہول ہو تو وہ بذاتہ ساقط ہوگا، اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی بخلاف استثناء کے کہ بیشک وہ غیر مستقل بذاتہ ہے بلکہ وہ صدر کلام سے متعلق ہے تو اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی۔

اور مختار یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد ایسی دلیل ہوتا ہے جس میں شبہ ثابت ہو جاتا ہے، برابر ہے کہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول، تسکات مشروح ہیں کتاب میں۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص، ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يعتد به جہالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلاً بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا ينفك بدونه شيئاً حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالة توجب جهالة المستثنى منه فيصور مجهولاً متوقفاً على البيان. (العلويج)

جو دوسرے بعض حضرات کا قول بیان کرتے ہوئے کہا ہے اگر مجہول ہو تو مخصوص خود ساقط ہوگا، اور عام مخصوص کے سوا

مصنف فرماتے ہیں: وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل
لعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل المراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة لكل
واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه
ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص
عند الشافعي رحمه الله حتى يخصه خبر الواحد والقياس.

ہمارے نزدیک وہ جو مخصوص البعض ہے اس میں شبہ ثابت ہے، اس لئے کہ معلوم ہے کہ وہ ظاہر پر محمول نہیں، یعنی کل مراد نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ بعض سے مراد بطریق مجاز ہے یعنی ذکر کل مراد جزء ہے۔ مثال کے طور پر جب کل افراد ایک سو ہوں تو معلوم ہے کہ ایک سو مراد نہیں، تو اعداد میں سے ہر ایک "مائے" سے کم اس میں اس کے مساوی ہوگا کہ لفظ میں

جن کو شامل ہے ان پر وہ بطور حجت قائم رہے گا جیسے پہلے تھا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مجہول نہ ہی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ ہی کسی دلیل کے معارض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو عام کا حکم اسی طرح باقی رہے گا جیسے کہ پہلے تھا، مخصوص کی جہالت اس کی طرف متعدی نہیں ہوگی اس لئے کہ مخصوص مستقل ہے، بخلاف استثناء کے بیشک وہ بمنزلہ وصف کے ہے جو قائم ہے صدر کلام سے وہ اس کے بغیر کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، یہاں تک کہ استثناء کا مجموع اور صدر کلام بمنزلہ کلام واحد کے ہیں تو مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ میں جہالت ثابت کرے گی، تو مجہول موقوف ہوگا بیان پر۔

علامة تفتازالى بيان فرماتے ہیں: قوله وعندنا تمكن في شبهة اي العام الذي يخص منه البعض دليل
فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعاً و يقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة
وغيرهم بالعمومات المخصوص من منها البعض شائعا ذائعا من غير تكبير فكان اجماعا واما تمكن
الشبهة فلا لانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا واما دون الكل
افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح
من غير مرجح.

یعنی وہ عام جس سے بعض کو خاص کیا جائے وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے یہاں تک کہ وہ موجب قطع و یقین نہیں، لیکن اس کا مطلقا حجت ہونا ثابت ہے کیونکہ عام مخصوص البعض سے سلف صالحین یعنی صحابہ کرام و غیرہم کا حجت پکڑنا مشہور و معروف ہے، اس کا کسی نے انکار نہیں کیا بلکہ اس پر اجماع ہے۔

مجازی طور پر یہ بھی مراد ہے کہ کوئی عدد معین اس سے ثابت نہیں اس لئے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔
پھر شبہ کے ثابت ہونے کا ثمرہ کو اپنے قول سے بیان کیا کہ وہ ہمارے نزدیک اس عام کی طرح ہو گیا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض کو بھی قیاس اور خبر واحد سے خاص کیا جاسکتا ہے لیکن ہمارے نزدیک عام مخصوص البعض کو خبر واحد اور قیاس سے تخصیص کیا جاسکتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں تمکن شبہ کا یہ مطلب ہے عام سے جب بعض نکل گئے تو کل میں استعمال باقی نہ رہا بلکہ اس کے مادون میں بھی مجاز استعمال یقینی درجہ کا نہ رہا، کیونکہ مادون الكل افراد متعدد مساوی ہیں لفظ کے مجاز ہونے میں بغیر کسی رجحان کے بعض اس سے ثابت نہیں ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

وفیه نظر اما اولاً فلأن ما ذكر انما يخص في المخصوص المجهول اما في العلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلاً اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج عشرون تعين الثمانون، واذا أخرج من المشرکین اهل الذمة تعين غیرهم، واما ثانياً فلأن الدلیل المذكور علی تقدیر تمامہ لا يدل علی تمکن الشبهة بل علی ان لا یبقی العام حجة اصلاً ویصیر مجملاً موقوفاً علی البیان وغایة توجیهه ان المراد أنه لا یثبت عدد معین منها علی سبیل القطع بل بأن کان المخصوص مجهولاً لا یترجح شیئاً منها، وان کان معلوماً یترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظناً لا قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالتعلیل فعلی هذا یكون قوله لأنه ترجیح من غیر مرجح مختصاً بصورة المجهول. (التلویح)

اور اس میں نظر ہے دو وجہ سے، پہلی وجہ اس لئے کہ جو تمکن شبہ ذکر کیا گیا ہے وہ مخصوص مجہول میں ہے لیکن معلوم عدم رجحان ممنوع ہے بلکہ مخصوص کے ماسوا مجموع متعین ہے۔ مثال کے طور پر جب سو سے دس نکالیں تو نوے متعین ہوں گے اور بیس نکالیں تو اسی متعین ہوں گے۔ اور جب مشرکین سے اہل ذمہ کو نکالا جائے تو ان کے غیر متعین ہو جائیں

(اسی کو میر سید نے یوں بیان فرمایا کہ مصنف نے جو تمکن فیہ شبہ“ ذکر کیا ہے اس میں تغیر قلۃ وحقارة کا فائدہ دے رہی ہے مراد یہ ہے کہ اس میں قلیل شبہ پایا جاتا ہے عام کو اس حد تک نہیں پہنچاتا کہ اس میں توقف پایا جائے جس طرح عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے، ایسا نہیں۔ یہ شبہ اس طرح ہوتا ہے کہ جیسا کہ اشتراک و اجمال میں ہے یہ شبہ عام کو مطلقاً حجیت سے نہیں نکالتا۔ (السید))

گے۔

دوسری وجہ سے نظر (اعتراض) یہ ہے کہ دلیل مذکور اس کے مکمل ہونے کی تقدیر میں ممکن شبہ پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عام کا حجت ہونا باقی نہیں، کیونکہ وہ مجمل ہو گیا بیان پر موقوف ہو گیا۔

انتہائی اس کی توجیہ یہ ہے کہ بیشک مراد یہ ہے کہ عدد معین اس سے قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ ہے کہ مخصوص مجہول ہو ترجیح نہیں دی جاتی لیکن ظنی طور پر قطعی طور پر نہیں، اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ بعض اور تحلیل سے نکل جائیں۔

اس بحث کے بعد واضح ہوا کہ مصنف کا قول ”ترجیح بلا مرجح“ لازم آئے گی یہ صورت مجہول سے مختص ہے، مصنف کی عبارت کو بھی غور سے پڑھیں اور علامہ تفتازانی کی عبارت کو بھی غور سے پڑھیں تو سوائے لفظی اختلاف کے کچھ نظر نہیں آئے گا، مقصد تقریباً ایک ہی نظر آئے گا۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب المتواتر معلوما كان المخصوص أو مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس لا يصلح معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الأكل ناسيا في الصوم وذلك لأن ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو شك في أصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق النى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له، وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العالم بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقاربا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لأن القياس مظهر لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الأصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع. (التلويح)

مصنف نے جو بیان کیا ”حتى يخصصه خبر الواحد والقياس“ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب عام تخصیص کے بعد قطعی نہ رہا تو وہ عام جس میں تخصیص کتاب اللہ اور خبر متواتر سے کی گئی ہو خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول ہو وہ ظنی ہو گیا اب اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے بالا جماع۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عام کی تخصیص قیاس کے

مصنف فرماتے ہیں:

لم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به لقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به أي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فأما خص دخل

ذریعے خبر واحد کے ذریعے تخصیص کے جواز کے درجہ سے کم ہے اسلئے کہ قیاس خبر واحد کے معارض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اسی وجہ سے علماء نے فقہیہ والی خبر کو قیاس پر ترجیح دی ہے۔ اور اسی طرح بھول کر کھانے، پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے والی خبر کو قیاس پر ترجیح دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے اصل میں شک ہے اور اس میں احتمال ہے کہ اور قیاس اس کے معارض ہو اسلئے مخصوص کے ماسوا میں اس سے حکم کم درجہ ہے بنسبت خبر واحد کے کیونکہ اس کے اصل میں کوئی شک نہیں، احتمال اس کے پہنچنے کے طریقہ میں ہے کہ ہو سکتا ہے راوی کو غلطی کا وہم ہو، یا اس کا میلان صدق سے کذب کی طرف ہو، اسلئے قیاس خبر واحد کا معارض نہیں ہو سکتا۔

کبھی قیاس کے ذریعے عام کی تخصیص پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ تخصیص کیلئے ضروری نہیں کہ وہ قطع کے قریب ہو کیونکہ قیاس کتاب سے مترافی ہے، لیکن یہ دلیل درست نہیں اس لئے کہ قیاس مظہر ہے ثبت نہیں لیکن تخصیص حقیقت میں وہ نص ہے جو مثبت حکم ہے، اور قیاس کا کتاب سے مترافی فی الزمان ہونا یقینی نہیں۔

علامہ گفتارانی بیان فرماتے ہیں:

قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته لأنه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام، ويشبه الاستثناء بحكمه لأن حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والأصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويؤلفى خطأ من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية. (التلويح)

عام مخصوص بعض سے دلیل ساقط نہیں ہوتی، اسلئے کہ مخصوص صیغہ کے لحاظ پر ناسخ کے مشابہ ہے، کیونکہ وہ ابتدائی کلام ہے خود بذاتہ سمجھا آتا ہے، حکم کیلئے مفید ہے اگرچہ اس سے عام مقدم نہ ہو۔ اور مخصوص استثناء کے مشابہ ہے حکم کے لحاظ

الشک فی انه هل بقى معمولا به أم بطل فلا یبطل بالشک. (التنقیح والتوضیح)
 پھر ارادہ کیا مصنف نے کہ یہ بیان کرے کہ باوجود اس شبہ کے اس سے حجت ساقط نہیں ہوتی۔ یعنی احتجاج اس سے ساقط نہیں ہوتا کیونکہ مخصوص صیغہ کے لحاظ پر ناسخ کے مشابہ ہے اور حکم کے لحاظ پر استثناء کے مشابہ ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اگر مخصوص مجہول ہو تو شبہ اول یعنی ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے بذاتہ وہ ساقط ہوگا، اور شبہ ثانی یعنی استثناء کے مشابہ ہونے کی عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا (کیا ساقط ہو یا نہ ہو) تو شک کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ تخصیص سے پہلے اس پر عمل ہو رہا تھا تو جب اسے خاص کر لیا گیا تو اس میں شک داخل ہو گیا کہ کیا اس پر عمل باقی رہا یا باطل ہو گیا تو شک سے وہ باطل نہیں ہوگا۔

مصنف ذکر فرماتے ہیں:

وان كان اى الخصص معلوما فللشبه الأول يصح تعليله لا يريد بقوله للشبه الأول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام

پر اس لئے کہ اس کا حکم یہ ہے کہ مخصوص کے ماسوا میں حکم ثابت کیا جائے اور مخصوص عام کے حکم کے تحت داخل نہ ہو، محل مخصوص میں حکم ثابت ہونے کے بعد حکم اٹھے گا نہیں، اسلئے وہ من وجہ مستقل ہے اور من وجہ مستقل نہیں۔

قانون یہی ہے کہ جب ایک چیز دو شبہات کے درمیان متردد ہو تو دونوں کا لحاظ کیا جائے اور دونوں کی طرف کامل قدم بڑھایا جائے، کلی طور پر کسی ایک کو باطل نہیں کیا جاسکتا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فالمنخصص ان كان مجهولا اى متاولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم. (التلویح)

مخصوص اگر مجہول ہو یعنی شامل ہو اسے جو سامع کے نزدیک مجہول ہو (فی الواقع مجہول ہونا ضروری نہیں) وہ مستقل ہونے کی وجہ سے (جہالت کی وجہ سے) خود تو ساقط ہوگا، لیکن اس کی جہالت عام کی طرف متعدی نہیں ہوگی یہ ایسے ہی

لینسخ بالقیاس بعض آخر من افراد العام فان تعلیل الناسخ علی هذا الوجه لا یصح علی ما یأتی فی هذه الصفحة بل یرید انه من حیث انه نص مستقل بنفسه یصح تعلیله کما هو عندنا فان عندنا وعند اکثر العلماء یصح تعلیله خلافا للجبائی واذا صح تعلیله لا یدری انه کم ینخرج بالتعلیل ای بالقیاس و کم یبقی تحت العام فیوجب جهالة فیما بقی تحت العام وللشبهه الثاني

لا یصح تعلیله کما هو عند البعض فدخل الشک فی سقوط العام فلا یسقط به الشبهه الثاني هو شبه الاستثناء من حیث ان المخصص بین ان المخصوص غیر داخل فی العام فلهذا الشبه لا یصح تعلیله کما هو مذهب الجبائی کما لا یصح تعلیل المستثنی وأخراج البعض الآخر بطریق القیاس فمن حیث انه یصح تعلیله بصیر الباقي تحت العام مجهولا فلا یبقی العام حجة ومن حیث انه لا یصح تعلیله یبقی العام حجة وقد کان قبل التخصیص حجة فوق الشک فی بطلانه فلا یطّل بالشک هذا ما قالوا. (التنقیح والتوضیح)

اگر تخصّص معلوم ہو تو شبہ اول کی وجہ سے تعلیل صحیح ہے، یہاں وجہ شبہ سے یہ مراد نہیں کہ تخصّص معلوم کو ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ ایسی تعلیل حاصل ہے جیسی ناسخ کو کہ نسخ عام کے بعض افراد کو منسوخ کر دیتا ہے تو قیاس بھی بعض اور افراد کو منسوخ کر دیتا۔ نہیں نہیں یہ وجہ شبہ مراد نہیں۔ بلکہ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح نسخ مستقل نص ہے اسی طرح قیاس بھی مستقل نص ہے اس سے تعلیل صحیح ہے اسی صفحہ میں ان شاء اللہ اس کا ذکر آجائے گا۔ تعلیل سے مراد علت بیان کرنا، قیاس کرنا۔

کما هو عندنا: جس طرح وہ ہمارے نزدیک ہے یعنی ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک مخصوص معلوم کی تعلیل صحیح ہے، جبائی معتزلی کا اس میں اختلاف ہے۔ اور جب تعلیل اس کی صحیح ہے تو معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل یعنی قیاس کے

جیسے ناسخ مجہول کا حکم ہے۔ لیکن بوجہ عدم استقلال کی وجہ سے عام میں جہالت واجب کرے گا اور اس کو دلیل بنانا ساقط ہوگا اس کی جہالت عام کی طرف متعدی ہو، یہ ایسے ہی ہے جیسے استثناء مجہول کا حکم ہے۔ تو دو چیزوں سے مشابہت کی وجہ سے عام کے ساقط ہونے میں شک واقع ہوگا۔ حالانکہ عام کو مخصوص کرنے سے پہلے اس کا ثابت ہونا یقینی تھا تو وہ مکمل طور پر شک سے زائل نہیں ہوگا۔ بلکہ اس میں شبہ ثابت ہو گیا اسلئے مخصوص مجہول سے باقی عام کے ثابت ہونے کا یقین زائل ہو گیا، تو عمل ثابت ہو گیا لیکن علم یقین ثابت نہ ہوا۔

ذریعے کئے گئے ہیں اور کئے عام کے تحت باقی ہیں۔

مخصوص معلوم کی شبہ اول کی وجہ سے تعلیل صحیح ہے تو وہ عام کے تحت باقی میں جہالت ثابت کرے گا، اور شبہ ثانی کی وجہ سے تعلیل صحیح نہیں جیسے بعض کا قول ہے تو عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا، تو اس شبہ ثانی یعنی استثناء کی مشابہت ساقط نہیں ہوگی۔ تو شبہ ثانی کی وجہ سے مخصوص عام میں داخل نہیں ہوگا اور اسی استثناء کی مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں جیسا کہ جبائی کا مذہب ہے جیسے کہ استثناء کی تعلیل صحیح نہیں۔

حاصل کلام بالا اختصار: بعض کا نکالنا قیاس کے طریقہ سے اس لحاظ پر کہ مخصوص کی تعلیل صحیح ہے تو باقی عام کے تحت مجہول ہوگا، تو عام کا حجت ہونا باقی نہیں رہے گا۔

اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ استثناء کے مشابہ ہے اس لئے اس کی تعلیل صحیح نہیں تو عام کا حجت ہونا باقی رہے گا جیسے تخصیص سے پہلے حجت تھا۔ تو دونوں شبہات کی وجہ سے دلیل کی قطعیت نہ ہو لیکن حجت باقی ہے۔

مصنف بیان کرتے ہیں: ویورد علیہ انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله

علامہ ممتازانی فرماتے ہیں:

وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه، والعدم لا يعطل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوق الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجية الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجہول باعتبار الضيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه. (التلويح)

اگر مخصوص معلوم ہو تو بوجہ استقلال کے اسے علت بنانا صحیح ہے جیسے اصل مستقل نصوص حکم کی علت ہوتی ہیں، تو عام کے تحت جو باقی ہیں ان میں جہالت ثابت ہو جائے گی کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ قیاس کے ذریعے کتنے نکلے ہیں، تو مناسب

لیجب ان یبطل العام عندکم بناء علی زعمکم فی صحة تعلیلہ ولا تمسک لکم بزعم الجبائی
ان عنده لا یصح تعلیلہ فللدفع هذه الشبهة قال علی ان احتمال التعلیل لا ینخرجه من ان ینکون
حجة لأن ما اقتضى القیاس تخصیصه ینخص وما لا لایل فان المخصص ان لم یندرک لیه
علة لا یعلل فیبقى العام فی الباقی حجة وان عرف لیه علة فکل ما یوجد العلة لیه ینخص قیاسا
وما لا فلا، فلا یبطل العام باحتمال التعلیل. (التنقیح والتوضیح)

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ جب تمہارا مذہب یہ ہے کہ تمہارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک اس کی تعلیل
(قیاس کو علت بنانا) صحیح ہے تو تمہارے گمان کے نزدیک تعلیل کے صحیح ہونے سے عام کا باطل ہونا واجب ہوتا۔ جبائی
نے جو یہ کہا کہ تعلیل صحیح نہیں تمہارے پاس اس کا جواب نہیں۔

”قال علی“ سے جواب دیا ہے کہ دلیل کے علاوہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تعلیل کے احتمال سے عام کا مکمل حجت ہونا ختم نہیں
ہوتا، کیونکہ قیاس جس کی تخصیص کا تقاضا کرتا ہے اس کی تخصیص کرتا ہے اور جس کی تخصیص کا تقاضا نہیں کرتا اس کی
تخصیص نہیں کی جاتی۔ یعنی تخصیص اگر اس میں علت نہ پائے تو علت نہیں ملائے گا، تو عام کا باقی ہونا حجت رہے گا۔

یہ ہے کہ عام ساقط ہو جائے۔

اور بوجہ عدم استقلال کے اسے علت بنانا صحیح نہیں جیسا کہ جبائی کا مذہب ہے جس طرح استثناء کو علت بنانا صحیح نہیں،
کیونکہ استثناء مستقل نص نہیں بمنزلہ اس وصف کے ہے جو صدر کلام کے ساتھ قائم ہو، استثناء اس پر دلالت کرتا ہے کہ
مستثنیٰ حکم مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں۔ اور عدم (یعنی مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ داخل نہ ہونا) اس کی علت نہیں کہ مخصوص معلوم
کے ماسوا عام کا اپنی حالت باقی رہنا ضروری ہے۔

تو شک واقع ہو گیا عام کے حجت نہ ہونے میں، تو جو حجت یقین سے ثابت ہے وہ باطل نہیں ہوگی بلکہ اس میں شبہ ثابت
ہو گیا، مخصوص کے ماسوا عام من وجہ ثابت ہو گیا اور من وجہ ثابت نہ ہوا تو مکمل ثابت ہو گیا علم یقین ثابت نہ ہوا۔

مخصوص مجہول اور مخصوص معلوم میں فرق کیا ہے؟ علامہ تفتازانی کی بظاہر تقریر دونوں میں ایک جیسی نظر آتی ہے،
تو اس کا جواب خود علامہ تفتازانی نے دونوں میں فرق بیان کر کے واضح کر دیا ہے۔

دونوں میں فرق یہ ہے: کہ مخصوص مجہول باعتبار صیغہ کے عام کو باطل نہیں کرتا اور باعتبار حکم کے باطل کر دیتا ہے۔
اور مخصوص معلوم کا معاملہ بالکس ہے یعنی وہ باعتبار صیغہ کے عام کو باطل کر دیتا ہے اور باعتبار حکم کے باطل نہیں کرتا۔

صحیح نہیں وہ ہے قیاس کا نص کے معارض ہونا، لیکن مخصوص میں کوئی مانع نہیں اسلئے اس کی تعلیل صحیح ہے تنخ کی مشابہت کی وجہ سے چونکہ تنخ میں استقلال ہے اور مخصوص میں بھی استقلال ہے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله على ان احتمال التعليل، يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الواردة على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجته كما زعم لوجب بطلان حجية العام المخصص عندكم لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام. (التلويح)

مصنف نے جو جواب ”علاوہ اس کے کہ بیشک احتمال تعلیل الخ“ سے دیا ہے اس کے متعلق علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ جواب تو علامہ کرخی کی طرف سے جو شبہ وارد ہوتا ہے اس کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

علامہ کرخی کی طرف یہ شبہ وارد ہے کہ ”عام مخصوص البعض سے دلیل پکڑنا ہی باطل ہے“۔ لیکن جو اعتراض قوم کے کلام پر وارد ہوتا ہے اس کا جواب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ قوم پر اعتراض یہ وارد ہوا کہ اگر مخصوص کی تعلیل صحیح ہو تو عام میں جہالت واجب ہوگی اور اس کے سقوط کا تقاضا کرے گا اور اس کے حجت ہونے کے بطلان کو چاہے گا۔

اس اعتراض کو مندرجہ کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں پائی گئی کیونکہ تمہارا گمان بھی یہی ہے کہ مخصوص عام کی حجت کو باطل کر دیتا ہے اسلئے کہ تم مخصوص کے علت ہونے کی صلاحیت کے قائل ہو۔ جبکہ مخفی نہیں کہ یہ قول مذکور قوم پر وارد اشکال کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ اس میں معترضین کے اس مقدمہ (صحت تعلیل موجب ہے عام کی جہالت کو) کو تسلیم کرنا لازم آئے گا۔

علامہ تفتازانی اعتراض و جواب ذکر کرتے ہیں:

فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يلزم انها في اى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجته، قلنا لا بل يوجب

مصنف فرماتے ہیں:

فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ ای لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا، صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فاننا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق. (التلويح)

یہاں تخصیص اور نسخ میں فرق ظاہر ہو گیا، جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ تعلیل صحیح ہے مخصوص میں۔ اسی حکم سے مخصوص اور نسخ میں فرق واضح ہو گیا۔ نسخ کی تعلیل نہیں یعنی وہ جو بعض افراد کے حکم کو منسوخ کرے اس پر قیاس کر کے بعض افراد اور افراد کیلئے نسخ ثابت نہیں کر سکتے۔

صورت اس کی یہ ہے کہ خاص نص جب وارد ہو جس کا حکم عام کے حکم کے مخالف ہو اور وہ وارد بھی عام کے وارد ہونے سے متراخی ہو تو وہ نسخ ہوگی، تخصیص نہیں ہوگی۔

تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا. (التلويح)

اعتراض: مخصوص کے علت ہونے کا جب علم نہ ہو تو تعلیل کا احتمال باقی رہے گا جو کہ نصوص میں اصل ہے اور جب علت ہونے کا پتہ چلے تو غیر کا احتمال قائم ہے۔ جبکہ علل میں تراجم ہو اور تعین کے بعد یہ معلوم نہ ہو کہ عام کے کتنے افراد باقی ہیں تو عام میں جہالت ثابت ہوگی اور بطلان حجیت ہوگا؟

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله الذي ينسخ الحكم، اس قید سے احتراز ہے اس نسخ سے جو عام کی نسخ پر بند نہ ہو بلکہ خاص کو بھی منسوخ کرے اور عام کے جمیع افراد کو بھی منسوخ کرے تو اس نسخ کی تعلیل یعنی اس پر قیاس کرنا صحیح ہے، لیکن قیاس سے حکم کا متاخر ہونا سمجھ آئے گا، منسوخ ہونا نہیں سمجھ آئے گا۔ (السید)

قوله صورته ان يرد نص خاص الخ، یعنی صورت اس کی جو عام کو بعض افراد میں منسوخ کر دے۔ مصنف کا قول ”نص خاص“ عام ہے خواہ اخص مطلق ہو یا اخص من وجہ ہو۔

عموم خصوص مطلق کی مثال: نبی کریم ﷺ کا ارشاد ”الطيب بالطيب جلد مائة ورجم الحجارة“ (مصنف نے حدیث کے یہ الفاظ باب النسخ میں بیان کئے ہیں) یہ حدیث نسخ ہے رب تعالیٰ کے اس ارشاد کے لئے ”والسلاسی

معنف بیان فرماتے ہیں:

فان العام الذى نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لأن القياس لا ينسخ النص اذ

هو لا يعارضه لأنه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لأنه يبين انه لم يدخل وهنا

مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص. (التنقيح والتوضيح)

عام جس کے بعض افراد کو منسوخ کیا گیا وہ حقیقت میں نسخ نہیں کیونکہ قیاس سے اسے منسوخ نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا، کیونکہ قیاس نص کے معارض نہیں ہو سکتا ہے، وجہ اس کی واضح ہے کہ قیاس کا درجہ نص

جواب: ہم کہتے ہیں بطلان حجت لازم نہیں آئے گا بلکہ شبہ ثابت ہوگا اس میں۔

جب یہ تم پہچان چکے ہو کہ عام کا حکم یقین سے ثابت ہوتا ہے، شک سے اصل یقین یعنی اس کا حجت ہونا زائل نہیں ہوگا، بلکہ وصف یقین یعنی اس کے حجت کے قطعی ہونے کا زوال ہوگا۔ اصل یقین سے مراد حجت کا ثبوت اور وصف یقین سے مراد حجت کی قطعیت ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله اذ هو، اى القياس لا يعارض النص لأن دون النص فلا ينسخه لأن عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لأن عمل المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته.

ياتين الفاحشة من نسائك فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت اويجعل الله لهن سبيلا

آیہ کریمہ میں عورتوں کے زنا پر چار گواہ ثابت ہو جائیں تو ان کو گھروں میں ان کی موت تک انہیں روک رکھنا ہے، لیکن نسخ کی طرف اشارہ بھی کر دیا کہ (یا اللہ ان کیلئے کوئی راہ بنا دے) تو قرآن کی آیہ ”الزانیۃ والزانی“ سے باکرہ کا حکم بیان کر دیا اور حدیث سے شبہ کا۔ (اگرچہ شبہ کیلئے صرف رجم ہے سو کوڑوں والا حکم بھی منسوخ ہے)۔

عموم و خصوص من وجہ کی مثال: ”اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن“

ناجح ہے اس ارشاد کیلئے ”والذین یتوفون منکم ویلدون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة

اشھرو عشر“

سے کم ہے لیکن اسے منسوخ نہیں کر سکتا۔ اس لئے قیاس کا نص کے معارض ہونا جب ثابت نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ ثابت کیا جائے گا کہ یہ عام میں داخل نہیں، یہ مخصوص ہے ناسخ نہیں۔ یہ مسائل یعنی استثناء، نسخ اور تخصیص کو اصل مسائل کے فروغ کے طور پر بیان کیا گیا۔

یعنی قیاس نص کے معارض نہیں ہو سکتا کیونکہ قیاس نص سے کم درجہ رکھتا ہے، اس لئے قیاس ناسخ نہیں ہوتا کیونکہ نسخ سے حکم کو بطور معارضہ اٹھایا جاتا ہے، لیکن مخصوص سے عام کی تخصیص ”علی وجہ البیان“ ہوتی ہے نہ کہ بطور معارضہ۔ قیاس جو مخصوص سے مستبط ہوتا ہے اس سے بیان کیا جاتا ہے اتنی قدر کہ علت اس کی طرف متعدی ہے، عام کے نیچے داخل نہیں، جس طرح نص تخصیص یہ بیان کرتی ہے کہ اتنی مقدار عام کے تحت داخل نہیں۔

علامہ تھمنازی اعتراض و جواب سے وضاحت کرتے ہیں:

فان قيل فلم يجزئ التخصيص بالقياس ابتداء، قلنا لأن ما يتناول القياس داخل تحت العام قطعاً والقياس بين عدد دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضاً ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد. (التلويح)
اعتراض: یہ کیوں نہیں جائز کہ قیاس کے ذریعے ابتداء ہی تخصیص کر دی جائے۔

ان دونوں آیات میں عموم و خصوص من وجہ ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (السید)

قوله فاننا نجعله ناسخاً: ہم اسے ناسخ بناتے ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ مخصوص بناتے ہیں، ان کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ بیان تغیر کا مترادف ہونا جائز ہو۔

قوله علی ما سبق: جو پہلے بیان ہو چکا ہے، اس سے اشارہ کیا گیا کہ عام کی فصل کے آخر میں ہم بیان کر چکے ہیں ”ان كان المخصص متراخياً لا نسلم ان مخصص بل ناسخ“ پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ مخصوص مترادف ہو تو ہم اسے مخصوص نہیں مانتے بلکہ ہم اسے ناسخ کہتے ہیں۔

میر سید شریف فرماتے ہیں: قوله ولا يلزم به المعارضة، مصنف نے قیاس کے متعلق جو بیان کیا ہے کہ وہ عام قطعی کے معارض نہیں ہو سکتا اسی سے یہ بات سمجھ آگئی کہ نسخ معارض ہو سکتا ہے، معنی یہ ہے کہ نسخ متاخر ہو مقدم نہ ہو اور قطع یا ظن کا فائدہ دے شرط یہ ہے کہ دونوں مساوی ہوں یا مقدم متاخر سے کم درجہ ہو، متاخر سے اقویٰ نہ ہو، خبر واحد مشہور اور متواتر سے منسوخ ہو جاتی ہے لیکن خبر مشہور یا متواتر خبر واحد سے منسوخ نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اقویٰ

جواب: قیاس جن کو شامل ہے وہ عام کے نیچے قطعاً داخل ہیں، لیکن قیاس ان کے دخول کی تعداد کو ظنی طور پر بیان کرتا ہے، اس لئے اس نہیں سنا (قبول کیا) جائے گا۔ بخلاف عام تخصیص کے بعد ظنی ہو جاتا ہے اور قیاس اس کی تائید کرتا ہے کہ بعض افراد اس میں داخل نہیں۔

وقد يقال لأن الأصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبيها لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبيها للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا، وفيه نظر لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم التناول لشي من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الأصل للمبيها لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام. (التلويح)

بعض اوقات اور جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اصل جس کی طرف قیاس کی نسبت کی جاتی ہے وہ اس عام کیلئے مہین بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ یہ اس کے افراد کو شامل ہی نہیں، اسی طرح وہ قیاس جو مستنبط ہو اس میں بھی عام کی وضاحت کی صلاحیت نہیں اگر اس کا اعتبار کر بھی لیا جائے تو یہ عام کے معارض نہیں ہو سکتا۔

وفیه نظر سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا کہ اصل کا قیاس مہین و کاشف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے یہ عام کے افراد کو شامل نہیں، ہمارا کلام تو اس قیاس میں جو اس کے افراد کو شامل ہو ورنہ اس کا تخصیص ہونا متصور نہیں تو اصل کے بیان کی عدم صلاحیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ قیاس جو عام کے افراد کو شامل ہے اس میں بھی صلاحیت نہیں، بلکہ جب عام کو قطعی دلیل کتاب و سنت متواترہ سے خاص کر لیا گیا تو وہ ظنی ہو گیا، اب اس ظنی کی مزید تخصیص بلکہ پہلی تخصیص کی تائید قیاس کے ذریعے ہو سکتی ہے، اگر اصل عام غیر مخصوص کی طرف قیاس کی نسبت کی جائے تو یہ افراد عام کو شامل نہیں۔

قوله لأنه يبين أنه لم يدخل: یعنی قیاس کے ذریعے تخصیص، تخصیص بیان ہے کیونکہ اس کے مخصوص عام کے تحت داخل ہی نہیں، تو وہ مفہوم مخصوص کا بیان ہے اور خصوص عام بالقیاس اصل عام کے معارض نہیں ہو سکتا بلکہ دلیل قطعی سے مخصوص کا مبین و کاشف ہوتا ہے۔

پر عمل ہوگا دوسری حدیث جو سند وغیرہ کے لحاظ سے اس سے کم درجہ ہے اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ (السید)

مصنف بیان کرتے ہیں:

فنظیر الاستثناء ما اذا باع الحرو والعبد بثمان أو باع عبدين الا هذا بحصته من الألف يطل
البيع لأن أحدهما لم يدخل في البيع فنصار البيع بالتحصة ابتداء ولأن ما ليس بمبيع
يصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المستثناة الأولى ليس حقيقة الاستثناء
موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام
وفي هذه المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل
أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بحصته من

تجبیہ: مسئلہ میں جو تطویل بیان کی گئی ہے اس میں دو چیزوں کو ذہن میں رکھا جائے مسئلہ ان کے گرد ہی گھوم رہا ہے،
ایک یہ کہ عام قطعی ہے قیاس اور خبر واحد سے اس کی تخصیص نہیں ہو سکتی البتہ عام کو جب قطعی دلیل یعنی کتاب
اور خبر متواترہ سے مخصوص کر لیا جائے اور عام مخصوص البعض ظنی ہو جائے تو اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی
ہے۔

دوسری چیز یہ ذہن نشین کی جائے کہ نسخ اور استثناء کے فرق میں تعلیل کا جو ذکر آ رہا ہے، اس تعلیل سے مراد ”علت حکم“
بیان کرنا۔ یعنی ایک چیز پر دوسری کو قیاس کرنا۔ قیاس میں یہی ہوتا ہے کہ اصل کے حکم علت فرع میں پا کر اس پر بھی
وہی حکم لگا دیا جائے۔

اسی کو راقم نے کہیں تعلیل، عدم تعلیل سے تعبیر کیا، کہیں علت حکم، عدم علت حکم سے تعبیر کیا اور کہیں قیاس اور عدم قیاس
سے تعبیر کیا، جیسا کہ شارحین سے بھی یہی تین قسم کے الفاظ کا ذکر ملتا ہے۔

علامہ لغتازانی فرماتے ہیں:

قوله فنظیر الاستثناء ما اذا باع الحرو والعبد بثمان ای بثمان واحد اذ لو فصل الثمن بأن قال بعتهما
بألف كل واحد بخسمائة صح في العبد عندهما خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله. (التلویح)

مصنف نے حرا اور عبد کی بیع کو ایک ثمن سے ذکر کیا، اس لئے کہ اگر تفصیل بیان کر دے، یوں کہے کہ ان دونوں کو میں
نے ایک ہزار درہم سے بیچا ہر ایک کا ثمن پانچ سو درہم ہے، اس صورت میں صاحبین کے نزدیک عبد کی بیع صحیح

الضمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجہالة وانما قلنا ابتداء لأن البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ، والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطاً لقبول المبيع. (التنقيح والتوضيح)

استثناء کی مثال: جب کوئی شخص آزاد شخص اور غلام کو ایک ہی ثمن سے فروخت کرے، یا وہ دو غلام بیچے ان کی قیمت علیحدہ علیحدہ نہ بیان کرے بلکہ دونوں کو ایک ہی ثمن سے بیچے اور یہ کہے کہ دونوں کے ایک ہزار درہم ہیں۔ مگر اس کے حصہ کے درہم مستثنیٰ ہیں، یہ مبہم ذکر کیا۔ تو دونوں مسائل میں بیچ باطل ہے اس لئے کہ ایک بیچ میں داخل نہیں، تو بیچ الحصة ہو گئی ابتداء اسلئے کہ جو بیچ نہیں وہ بیچ کے قبول کرنے کیلئے شرط بن گیا تو شرط فاسد کی وجہ سے بیچ فاسد ہو گئی۔

پہلے مسئلہ کی وضاحت: جب حر اور عبد کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو اس میں حقیقت میں استثناء موجود ہی نہیں لیکن استثناء کے مناسب ہے کہ بیشک استثناء منع کرتا ہے مستثنیٰ کے دخول کا صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں ہم نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے اس میں حرایجاب میں داخل نہیں لیکن صدر کلام بظاہر اسے شامل ہے وہ مستثنیٰ کی طرح ہو گیا۔

مسئلہ ثانیہ کی وضاحت: جب دو غلام بیچے ایک ہی ثمن سے پھر ایک کو مستثنیٰ کرے، یوں کہے ”الا هذا بحصته من“

ہے، حر کی باطل ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صفہ واحدہ دو صفہ لازم آئیں گے اسلئے ثمن کے تعین کی صورت میں بھی عبد کی بیچ جائز نہیں۔

علامہ لغتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لأن دخول الشئ في العقد انما هو بصفة المالية والقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حري وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر. (التلويح)

مصنف نے بیان کیا ہے کہ حرایجاب بیچ میں داخل ہی نہیں کیونکہ عقد میں کسی چیز کا دخول ہوتا جب اس میں صفت مالیت و تقوم پایا جائے، یہ حر میں نہیں پایا جاتا، یہ ایسے ہی جیسے زندہ جانور اور مردہ کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو مردہ حرایجاب میں داخل نہیں، اسی طرح مراد اور مذبوح کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو مردہ حرایجاب میں داخل نہیں، اسی طرح سرکہ اور شراب کو ایک ہی ثمن سے بیچے تو شراب حرایجاب میں داخل نہیں۔

الالف“ استثناء حقیقت میں موجود ہے، جب ایک بیع میں داخل نہیں تو دوسرے میں بھی بیع صحیح نہیں، بیع صحیح نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں۔

۱۔ ایک وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع اس کے ثمن میں حصہ سے ہوگی، وہ ثمن جو دونوں کے مقابل تھا علیحدہ علیحدہ ثمن متعین نہیں تو یہ بیع ابتداء بالحصہ ہوگئی، جہالت کی وجہ سے باطل ہے۔

تنبیہ: ہم نے ابتداء بیع بالحصہ کو باطل کہا ہے کیونکہ بقاء بیع بالحصہ جائز ہے جس کا ذکر شیخ کی نظیر کے مسئلہ میں انشاء اللہ قریب ہی آرہا ہے۔

۲۔ دوسری وجہ بیع کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ دوسرے میں بیع مقتضی عقد کی شرط مخالف سے ہو رہی ہے جو جائز نہیں۔ پہلے مسئلہ میں عبد کی بیع کو حر کی بیع سے مشروط کر دیا گیا حالانکہ حر کی بیع کو عقد چاہتا ہی نہیں تو مقتضی عقد کی شرط مخالف سے مشروط کرنے کی وجہ سے بیع صحیح نہ رہی۔

علامہ گفتار الی فرماتے ہیں:

قوله فصار البيع بالحصه ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحربعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة الحربعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فخصه العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة طبيع بالحصه ما اذا قال بعت منك هذا العبد بخصه من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخرو هو باطل لجهالة الثمن وقت البيع. (التلويح)

مصنف نے بیع کے صحیح نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بیان کی کہ بیع بالحصہ ابتداء لازم آئے گی۔

پہلے مسئلہ میں مثال کے طور پر ایک ہزار درہم بغیر تعین کے عبد بیع اور حر کی قیمت پر تقسیم کیا جا رہا ہے اور دوسرے مسئلہ میں عبد بیع کی قیمت اور عبد مستثنیٰ کی قیمت پر ایک ہزار کو تقسیم کیا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہر ایک کی قیمت پانچ سو درہم ہو تو غلام کا حصہ تناصف میں پانچ سو درہم آیا (لیکن ابتداء میں اسے معین نہیں کیا گیا) تو بیع بالحصہ ہے۔

اور جب یہ کہا کہ یہ غلام جس کا ہزار درہم میں سے جو حصہ ہے اسے مستثنیٰ کیا جاتا ہے اور دوسرے کا جو حصہ ہے اس پر اسے بچا جا رہا ہے تو یہ بیع باطل ہے کہ وقت بیع میں ہی ثمن میں جہالت پائی گئی ہے۔

دوسرے مسئلہ میں عبد مستثنیٰ مجہول کی بیع کو غیر مستثنیٰ کی بیع کیلئے شرط قرار دیا جو جائز نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطاً وذلك لما جمع بينهما في الإيجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر، فإن قيل هذا الاشتراط إنما هو عند صحة الإيجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقاً للضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما إذا لم يصح كما إذا اشترى عبداً ومكاتباً أو مدبراً أو أم ولد يصح في العبد، قلنا الكلام في كونه شرطاً فاسداً وذلك إنما يكون عند عدم صحة الإيجاب فيهما وأما إذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لأن حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الإيجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع. (التلويح)

مصنف نے اور وجہ بیع کے صحیح نہ ہونے کی یہ بیان کی کہ جو بیع نہیں وہ شرط ہو گیا صحیح کیلئے کیونکہ دونوں ایجاب میں جمع ہیں، تحقیق قبول عقد میں ہر ایک دوسرے کے قبول ہونے کی شرط ہے یہاں تک مشتری کو یہ حق حاصل نہیں کہ دونوں میں سے ایک کو قبول کرے اور دوسرے کو قبول نہ کرے۔

اعتراض: یہ شرط تو اس وقت ہے جب ایجاب صحیح ہوتا کہ مشتری بیچنے والے ایک کے قبول کرنے اور دوسرے کو نہ قبول کرنے سے ضرر نہ دے، بخلاف اس کے جب ایجاب ہی صحیح نہ ہو تو وہ بیع دوسرے میں صحیح ہے جیسے غلام اور مکاتب یا مدبر یا ام ولد خریدے تو غلام میں صحیح ہے کیونکہ مکاتب یا مدبر یا ام ولد میں ایجاب ہی صحیح نہیں۔

جواب: ہمارا کلام ہی اس میں ہے کہ شرط فاسد ہو یہ اس وقت ہے جب ایجاب دونوں میں صحیح نہ ہو لیکن جب ایجاب صحیح تو وہ شرط صحیح ہے وہ جائز ہے۔

فیہ نظر سے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا کہ سوال کا حاصل یہ ہے کہ منع ہے شرط لگانا جبکہ ایجاب دونوں میں صحیح نہ ہو اسلئے سوال کو یہ جواب مندفع نہیں کر رہا۔

مصنف فرماتے ہیں:

ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بألف لمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصّة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد. (التنقيح والتوضيح)

خج کی نظیر: جب ایک شخص نے دو غلام بیچے ایک ہزار روپے سے دونوں میں ایک فوت ہو گیا تسلیم سے پہلے تو باقی یعنی زندہ میں عقد باقی رہے گا اس کے ثمن کے حصہ کے مطابق۔

یہ مسئلہ نسخ کے مناسب ہے اس لحاظ پر کہ وہ غلام جو تسلیم سے پہلے فوت ہو گیا وہ بیچ میں داخل تھا لیکن تسلیم سے پہلے ہی جب بائع کے ہاتھ میں فوت ہو گیا تو بیچ اس میں فسخ ہو گئی، تو نسخ کی طرح ہو گیا اس لئے کہ نسخ بھی ثبوت کے بعد حکم کا تبذیل ہوتا ہے، لیکن دوسرے غلام میں بیچ فاسد نہیں ہوگی باوجود اس کے کہ بیچ بالحصہ ہے لیکن یہ حالت بقاء میں یہ مفسد نہیں کیونکہ جہالت طاریہ فاسد نہیں کرتی، بیچ بالحصہ ابتداءً منع ہے بقاءً منع نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں:

ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في احدهما صح، ان علم محل الخيار وثمنه لأن المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف

علامہ افتاز الی فرماتے ہیں:

قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبد لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجي تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة. (التلويح)

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ جس عبد میں اختیار رکھا گیا وہ ایجاب میں داخل ہے، اس لئے کہ ایجاب دونوں

الحر والعبد اذا بين حصه كل واحد منهما عند أبي حنيفة رحمه الله "وبين مناسبتها
التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه
الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده
بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه
بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا
فلا. (التفحيح والتوضيح)

تخصيص کی نظیر: ایک شخص نے دو غلام بیچے ایک ہزار کے اس شرط پر کہ مجھے دونوں میں سے ایک میں اختیار ہے تو یہ بیع
صحیح ہے۔ اس لئے کہ جب محل اختیار بھی معلوم ہو کہ فلاں میں مجھے اختیار ہے اور اس کا ثمن بھی معلوم ہو تو بیع بالخیار ایجاب
میں داخل ہوگا، حکم میں داخل نہیں ہوگا۔ تو سبب میں نسخ کی طرح ہے اور حکم میں استثناء کی طرح ہے۔
جب دونوں میں سے ایک میں جہالت ہو تو بیع صحیح نہیں کیونکہ اب صرف استثناء کے مشابہ ہے، محل اختیار مجہول ہے۔
اور جب دونوں میں سے ہر ایک کا علم ہو تو بیع صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں وہ نسخ کے مشابہ ہے۔ کیونکہ اس میں محل
خیار معلوم ہے یہاں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کہ شرط فاسد سے حکم فاسد ہوتا۔ بخلاف حر اور عبد کی بیع جب بیان
کرے ہر ایک کا حصہ ان میں سے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع پھر بھی فاسد ہے، صاحبین کے نزدیک
جائز ہے۔

اس مسئلہ کی تخصیص سے بیان مناسبت: تخصیص مشابہ ہے نسخ کے باعتبار صیغہ کے اور مشابہ ہے استثناء کے باعتبار حکم
کے، اور یہ عبد جس میں اختیار رکھا گیا ہے وہ ایجاب میں داخل ہے لیکن حکم میں داخل نہیں جیسا کہ پہلے یہ مسئلہ معلوم
ہو چکا ہے۔

اس لحاظ پر کہ ایجاب میں داخل ہے تو خیار شرط سے رد ہونا تبدیلی ہے تو نسخ کی طرح ہو گیا، اور اس لحاظ پر کہ حکم میں

غلاموں پر وارد ہوا ہے لیکن وہ حکم میں داخل نہیں جسے تو اپنی جگہ پر پہچان چکا ہے۔ وہ یہ ہے جو بیان کیا گیا کہ "شرط
خیار منع کرتا ہے ملک کو ثبوت سے لیکن نہیں منع کرتا سبب انعقاد سے"۔
اس کی حرید تحقیق فصل مفہوم مخالف میں آئے گی۔

داخل نہیں تو خيار شرط سے رد کیا جانا بیان ہے اس کا کہ یہ استثناء کی طرح ہے۔
جب دو مشابہتیں حاصل ہو گئیں تو یہ مسئلہ تخصیص کی طرح ہو گیا کہ تخصیص کو شیخ سے بھی مشابہت حاصل ہے اور استثناء سے بھی مشابہت حاصل ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں بھی دونوں شبہات کی رعایت کی گئی، ہم نے کہا اگر محل خيار اور ثمن معلوم ہو تو بیع صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں۔
مصنف فرماتے ہیں:

وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار و ثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلوراعينا كونه داخل في الايجاب يصح البيع في الصور الأربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصه لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع، ولوراعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار و ثمنه معلوما فلأن قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا

علامہ تفتازانی چار صورتوں کو مثالوں سے واضح کرتے ہیں:

قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لأنه اما ان يكون محل الخيار و الثمن كلاهما معلومين، او محل الخيار معلوما و الثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين، مثال الأول باع سالما وغانما بالفين كلاهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام، مثال الثاني باعهما بالفين على أنه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلاهما بالف على أنه بالخيار في أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على أنه بالخيار في أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد.

مصنف نے بیان کیا ہے کہ یہ مسئلہ چار وجوہ پر ہے، یا یہ ہے کہ محل خيار اور ثمن دونوں کا معلوم ہوگا یا محل خيار معلوم ہوگا

لا یصح البیع رعاية لشبهه الاستثناء واذا كان کل منهما معلوما یصح البیع رعاية لشبهه النسخ ولم یعتبر هنا شبه الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما لیس بمبیع یصور شرطا لقبول المبیع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة و بین ثمن کل واحد منهما حیث یفسد البیع فی العبد عند أبی حنیفة رحمه الله لأن الحر غیر داخل فی البیع اصلا فیصیر کالاستثناء بلا مشابهة النسخ فیکون ما لیس بمبیع شرطا لقبول المبیع. (التوضیح)

یہ مسئلہ چار وجوہ پڑتی ہے: ۱۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ محل اختیار اور ثمن دونوں ہی معلوم ہوں جس طرح دو غلام بیچے دو ہزار سے، ایک ہزار سے ایک اور ایک ہزار سے دوسرا دونوں کا سودا ایک ہو اور ایک معین غلام میں اختیار رکھے۔
۲۔ دوسری وجہ ان میں سے یہ ہے کہ محل اختیار معلوم ہو کہ فلاں معین میں مجھے اختیار ہے، لیکن اس کا ثمن علیحدہ معلوم نہ ہو بلکہ دونوں کا ثمن مجموع طور پر دو ہزار مقرر کیا ہے۔

۳۔ تیسری وجہ اس دوسری وجہ کا عکس ہو کہ محل اختیار معلوم نہ ہو، یہ کہے کہ مجھے دونوں میں سے ایک میں اختیار ہے لیکن ثمن ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ معلوم ہو کہ دونوں کو دو ہزار سے بیچے، ایک کا ثمن بھی ان میں سے مثال کے طور پر ایک ہزار علیحدہ مقرر کر دے اور دوسرے کا ثمن بھی ایک ہزار علیحدہ مقرر کر دے۔

۴۔ چوتھی وجہ ان میں سے یہ محل اختیار معلوم نہ ہو بلکہ یہ کہے کہ دونوں میں سے ایک میں مجھے اختیار ہے اور ثمن بھی معلوم نہ ہو بلکہ دونوں کا مجموعی ثمن دو ہزار مقرر کیا۔

ان چار صورتوں کی دو دو حالتیں: اگر ہم سب چار صورتوں میں یہ لحاظ کریں کہ دونوں غلام ایجاب میں داخل ہیں تو چار صورتوں میں ہی بیع صحیح ہوگی، انتہائی بات اس میں یہ ہوگی کہ بیع بالحصہ ہوگی لیکن بقاء ہوگی ابتداء نہیں تو بیع فاسد

اور ثمن مجہول ہوگا، یا بالعکس ہوگا یعنی محل اختیار مجہول ہوگا اور ثمن معلوم ہوگا یا دونوں ہی یعنی محل اختیار اور ثمن مجہول ہوں گے۔

پہلی وجہ کی مثال: ایک شخص نے دو غلام یعنی سالم اور غانم دو ہزار سے بیچے ایک ہی سودے سے اور ہر ایک کا ثمن ایک ایک ہزار مقرر کیا، مشتری یا بائع ایک معین سالم میں تین دونوں کا اختیار رکھا۔

دوسری وجہ کی مثال: دونوں کو دو ہزار سے بیچا ہر ایک کا ثمن علیحدہ مقرر نہ کیا لیکن اختیار تین دنوں کا معین یعنی سالم میں رکھا۔

نہیں ہوگی۔ اور اگر ہم رعایت کریں کہ چاروں صورتوں میں حکم میں دونوں داخل نہیں تو بیع چار صورتوں میں ہی فاسد ہوگی۔

چار صورتوں میں جواز اور عدم جواز کی تفصیل: جب ہر ایک کا محل خیاب بھی معلوم اور ثمن بھی علیحدہ علیحدہ معلوم ہو تو غیر بیع کا قبول شرط ہوگا بیع کے قبول کیلئے۔ اور جب دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو یہ علت ہے اور بیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں تو جب یہ معلوم ہو کہ ان کو نسخ کی مشابہت حاصل ہے تو جمیع صورتوں میں بیع جائز ہوگی۔ اور جب انہیں استثناء کی مشابہت کا اعتبار کیا جائے تو سب وجوہ میں بیع فاسد ہوگی۔

ہم دونوں شبہات کی رعایت کرتے ہوئے یہ کہیں گے: جب محل خیاب یا ثمن مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت کا لحاظ کرتے ہوئے بیع صحیح نہیں ہوگی (اور محل خیاب اور ثمن دونوں کے مجہول ہونے پر بیع کا فاسد ہونا بہت واضح ہے) اور جب دونوں ”محل خیاب اور ثمن“ معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی نسخ کی مشابہت کی رعایت کرتے ہوئے۔ اس صورت میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہو وہ شرط یہ ہے کہ غیر بیع کے قبول کو شرط بنایا گیا بیع کے قبول کرنے کے۔

تیسری وجہ کی مثال: دونوں کو دو ہزار سے بچا، ہر ایک کا ثمن ایک ایک ہزار علیحدہ علیحدہ مقرر کیا لیکن اختیار دونوں میں سے ایک غیر معین میں رکھا۔

چوتھی وجہ کی مثال: دونوں کو دو ہزار سے بچا، دونوں میں سے ایک میں اختیار رکھا اور کسی ایک کا ثمن علیحدہ متعین نہیں کیا، یعنی محل خیاب اور ثمن دونوں مجہول ہیں۔

علامہ فقہان زانی چار وجوہ میں جواز اور عدم جواز کی وضاحت کرتے ہیں:

ولانما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضى صحة البيع في الصور الأربع لأن كلا من العبدین بالنظر الى ايجاب مبيع بیعا واحدا فلا يكون بیعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم لتقتضى فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهین صح البيع في الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية، اعنى صح في الأولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه

بخلاف اس کے جب حراور عہد کی بیع ایک ہزار سے کریں ایک ہی سودے سے اور ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان بھی کر دیں تو پھر بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع عہد میں بھی فاسد ہے اسلئے کہ حریج میں داخل ہی نہیں تو اسے صرف استثناء کے مشابہ سمجھا جائے گا، نسخ کے مشابہ نہیں سمجھا جائے گا، کہ غیر بیع شرط ہو قبول بیع کیلئے۔

الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثلث ترجح جانب الصحة فيلاثم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثلث أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلاثم شبه الاستثناء. (التلويح)

یہ لحاظ کیا جائے کہ اس میں اختیار ہے تو نسخ کے مشابہ ہے، یعنی اس کا محل خيار ہونا داخل ہے ایجاب میں جو چار صورتوں میں صحت بیع کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ دونوں غلام ایجاب کی طرف نظر کرتے ہوئے ایک ہی بیع سے بیع ہیں، یہ بیع بالحصہ ابتداء نہیں بلکہ بقاء ہے جو جائز ہے۔ اور استثناء کی مشابہت کا لحاظ کرتے ہوئے یعنی محل خيار حکم میں داخل نہیں یہ چار صورتوں میں بیع کے فساد کا تقاضا کرتی ہے۔ پہلی میں وجہ شرط فاسد ہے، اور دوسری میں ثمن کی جہالت ہے، اور تیسری میں بیع کی جہالت ہے، اور چوتھی میں دونوں کی جہالت ہے۔

دونوں شبہات کی رعایت کرتے ہوئے بیع صحیح ہے پہلی صورت میں، باقی تین صورتوں میں بیع صحیح نہیں۔ میری مراد یہ ہے کہ پہلی صورت میں نسخ کے شبہ کی رعایت ہے جو جواز کا تقاضا کرتی ہے اور باقی تین میں نسخ کی رعایت نہیں کیونکہ ان میں استثناء کی مشابہت کی رعایت کی گئی۔

وجہ اختصاص مشابہت: بیشک محل اور ثمن کا معلوم ہونا ترجیح دیتا ہے جانب صحت کو تو وہ شبہ نسخ کے مناسب ہے جو صحت کا تقاضا کرتی ہے۔ محل خيار، یا ثمن یا دونوں کی جہالت جانب فساد کو ترجیح دیتی ہے، تو استثناء کی مشابہت کے مناسب ہے۔

علامہ لکھنؤی فرماتے ہیں:

وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب انعقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك، وفيه نظر اما اولاً فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطاً فاسداً مفسداً للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك

ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم، وأما ثانيا فلأن الأصل في العقود هو الاعتقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك. (التلويح)

کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ہر صورت میں دونوں شبہات کا لحاظ کیا جائے، مثال کے طور پر پہلی صورت میں استثناء کی مشابہت اس کی صحت کو ثابت کرتی ہے کیونکہ استثناء معلوم ہے۔ دوسری صورت کو تنخ کی مشابہت بھی حاصل ہے کیونکہ تنخ کی مشابہت غیر محل خیار میں عقد کے لزوم کو ثابت کرے گی کیونکہ جہالت ثمن عارضی طور پر جاری ہے، اور شبہ استثناء فساد ثابت کرے گا تو شک واقع ہو گیا اور شک سے جواز ثابت نہیں ہو سکتا۔

دو اخیر صورتوں میں بھی تقریباً یہی کیفیت ہے کہ شبہ استثناء عقد کا فساد ثابت کرتا ہے اور شبہ تنخ دونوں غلاموں میں انعقاد ثابت کرتا ہے، تو شک سے جواز ثابت نہیں۔

فیہ نظر، سے اس قول کو دو وجہ سے ضعیف قرار دیا، پہلی وجہ یہ ہے کہ شبہ استثناء کا مطلب یہ ہے کہ محل خیار حکم میں داخل نہیں تو اس اعتبار سے محل خیار صحیح ہی نہیں تو اس کا قبول کرنا شرط فاسد ہے جس کی وجہ سے بیع فاسد ہے، اور معلومیت استثناء اسے مندرج نہیں کر سکتی اسی وجہ سے جہالت ثمن کی صورت میں صرف استثناء کا اعتبار کیا جو موجب فساد ہے باوجود اس کے کہ وہ معلوم ہے۔

دوسری وجہ ضعف یہ بیان کی گئی کہ اصل عقود میں جواز اور انعقاد ہے جب شرع میں عقد کو وضع ہی اس لئے کیا گیا ہے، اور علاوہ اس کے اس قول کے قائل نے بھی عدم جواز ثابت کر لیا ہے کہ تمام صورتوں میں فساد لازم نہیں آتا لیکن شک سے جواز ثابت نہیں۔

علامہ مختار اہل فرماتے ہیں:

قوله ولجهالة المبيع أو الثمن، فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر، أجيب بأن حكم العقد لما انعدم في محل الخيار ينص قائم من كل وجه وهو الخيار لزوم انعدامه من كل وجه لأن العقد لا ينعقد الا بحكمة فنصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحرف يبقى الايجاب في حق الآخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناو ليهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا ينص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة

لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن. (التلويح)

مصنف نے بیان کیا کہ جہالت بیع یا جہالت ثمن یا دونوں کی جہالت سے بیع فاسد ہوگی۔

اس پر اعتراض یہ کیا گیا کہ ثمن کی جہالت تسمیہ کی صحت کے بعد خيار کے عارض کی وجہ سے جاری ہے یہ جواز کو منع نہیں کرتی جیسے قن اور مدبر کی بیع۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ محل خيار میں عقد کا حکم جب نص کے ذریعے منعدم ہے من کل وجہ، وہ نص محل خيار ہی ہے تو اس کا بھی انعدام لازم آئے گا من کل وجہ کیونکہ عقد محل خيار کی وجہ سے ہی منعقد نہیں تو محل خيار میں ايجاب حکم کے حق میں بمنزلہ عدم کے ہو گیا، جس طرح حر کی بیع میں ايجاب معدوم ہوتا ہے تو دوسرے کے حق میں ايجاب حصہ ثمن کے بدلے میں ابتداء ہے۔

بخلاف مدبر کے بیع قن (عبد) کے ساتھ ايجاب ان دونوں کو شامل ہے، لیکن مدبر میں حکم ممتنع ہے اس کے حق کو بچانے کیلئے کہ اس نے موت کے بعد آزاد ہو جانا ہے، مدبر میں حکم کسی نص کے قائم ہونے سے ممتنع نہیں۔ جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہو وہ غیر ضرورت میں ثابت نہیں ہوتا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ضرورت کے ماسوا میں بھی ايجاب ثابت ہو، شرح تقویم میں ایسے ہی ذکر کیا گیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ محل خيار حکم میں داخل ہی نہیں تو ثمن ابتداء مجہول ہو گیا بخلاف مدبر کے کہ بیشک وہ داخل ہے عقد اور حکم میں جمیعاً اسلئے کہ وہ قضاء قاضی سے عقد کو قبول کرتا ہے لیکن پھر اس حکم سے (ضرورت کی وجہ سے) نکل گیا تو قن (عبد) کے ثمن میں جہالت واقع ہوگئی۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو ضرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه

مصنف نے فرمایا:

فصل فی الفاظہ ، وہی اما عام بصیغته ومعناه كالرجال واما بمعناه وهذه اما ان يتناول المجموع كالرطب والقوم وهو فی معنى الجمع أو كل واحد علی سبیل الشمول نحو من یأتینی فله درهم أو علی سبیل البدل نحو من یأتینی أو لا فله درهم فالجمع وما فی معناه

داخل فی الایجاب فیکون قبوله شرطاً صحیحاً بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فإنه لیس بمبیع أصلاً والحاصل ان محل الخيار مبیع من وجه دون وجه فاعتبر فی صورة معلومیة محل الخيار والضمن جهة کونه مبیعاً حتی لا یفسد البیع رعاية لشبه النسخ ولی غیرها جهة کونه غیر مبیع حتی یفسد رعاية لشبه الاستثناء. (التلویح)

مصنف کا قول لم یعتبر هنا ، یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ پہلی صورت (یعنی جب محل خيار معلوم اور ضمن بھی معلوم ہو) میں لائق ہے کہ بیع فاسد ہو کیونکہ اس کی بناء شرط فاسد پر ہے وہ یہ ہے کہ محل خيار تو بیع نہیں غیر بیع کی قبولیت کو بیع کے قبول کرنے کی شرط قرار دیا۔ جس طرح عبد کی بیع حر سے جائز نہ ہونے کی یہی وجہ ہے۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ محل خيار کا بیع نہ ہونا شبہ استثناء کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ حکم داخل نہیں، لیکن محل خيار تنخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع ہے کیونکہ ایجاب میں داخل ہے تو اس کا قبول کرنا شرط صحیح ہے، فاسد نہیں۔ بخلاف حر کے یا اس غلام کے جس کو واضح طور پر بیع سے مستثنی رکھا گیا ہو وہ بالکل بیع ہی نہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ محل خيار من وجہ بیع ہے اور من وجہ بیع نہیں تو محل خيار کے معلوم ہونے اور ضمن کے معلوم ہونے کی وجہ سے وہ بیع ہے اس میں بیع فاسد نہیں کہ تنخ کی مشابہت کی رعایت کی جائے اور اس کے غیر میں غیر بیع کی جہت پائی گئی اسلئے اس میں بیع فاسد ہے اسے استثناء کی مشابہت حاصل ہے۔

علامہ قنطاری فرماتے ہیں:

قوله فصل فی الفاظہ، ای فی الفاظ العام علی ما ذکره المصنف حیث فسر قوله منها بقوله ای من الفاظ العام والأولی الفاظ العموم علی ما ذکره غیره وہی اما لفظ عام بصیغته ومعناه بأن یکون اللفظ مجموعاً والمعنی مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء وأما عام بمعناه فقط بأن یکون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله. (التلویح)

یطلق علی الثلاثة فصاعدا ای یصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط علی کل عدد معین من الثلاثة فصاعدا الی ما لانهاية له فاذا اطلقت علی عدد معین تدل علی جمیع افراد ذلك العدد المعین فاذا کان له ثلاثة عبید مثلاً أو عشرة عبید فقال عبیدی احرار بعثت جمیع العبید و لیس المراد انه یحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ینافی معنی العموم لأن اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالی فان کان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالی فقد صفت

قلوبکما وقوله علیه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقها جماعة . (التفحیح والتوضیح)

فصل عام کے الفاظ کی بحث میں : کبھی عام کے الفاظ صیغہ اور معنی دونوں لحاظ پر عام ہوں گے جیسے رجال اور یا عام ہوگا معنی کے لحاظ پر، صیغہ کے لحاظ پر نہیں، یعنی صیغہ مفرد کا ہوگا لیکن مجموع کو شامل ہوگا جس طرح رہط اور قوم یہ جمع کے معنی میں ہے۔

یا عام کا صیغہ پر ایک پر علی سبیل الشمول بولا جائے گا جیسے ”من یأتینی فله درهم“ یا عام کے صیغہ کو اطلاق ہر ایک پر علی سبیل البدل ہوگا جیسے ”من یأتینی اولا فله درهم“۔

دونوں میں فرق : علی سبیل الشمول میں حکم کل واحد پر ہوگا خواہ وہ مفرد ہو یا اس کے ساتھ اور بھی ہوں خواہ مجتمع ہو یا علی سبیل التعاقب ہوں، اور ہر سبیل البدل میں حکم کل واحد پر علی الانفراد ہوگا، علی الاجتماع حکم نہیں ہوگا۔

جمع اور جو اس کے معنی میں ہیں اس کا اطلاق یا تین سے زائد پر ہوتا ہے، اس جمع اور قوم اور رہط کا ہر عدد معین پر تین سے لے کر بالا تک لایہ لہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ عدد معین سے مراد یہ ہے کہ جب تم عدد معین پر اطلاق کرو تو سب افراد

مصنف نے ذکر کیا ”فصل فی الفاظہ“ تو علامہ تفتازانی فرماتے ہیں ضمیر کا مرجع ”عام“ ہے یعنی عام کے الفاظ کے بیان میں مصنف نے آگے اسی کی تفسیر بیان کی ہے۔ بہتر یہ تھا کہ ”الفاظ عموم“ ذکر کیا جاتا جس طرح دوسرے مصنفین نے ذکر کیا ہے۔

کبھی لفظ عام صیغہ اور معنی دونوں کے لحاظ سے عام ہوتا ہے کہ صیغہ بھی جمع کا ہوتا ہے اور اس کا معنی بھی عام کو شامل ہوتا ہے، اس کی پھر دو صورتیں کبھی اس کا مفرد اسی لفظ سے ہوگا جیسے رجال کا مفرد رجل ہے، اور کبھی اس کا مفرد اسی لفظ سے نہیں ہوگا جیسے نساء کا واحد امرأة ہے، کبھی معنی کے لحاظ پر عام ہوگا فقط، یعنی لفظ مفرد ہوگا لیکن جتنے افراد کو وہ شامل ہوگا سب اس نے گھیر رکھا ہوگا۔

پر دلالت کرے گا جو اس کے محدود معین ہیں۔ جب کسی کے تین غلام ہوں مثلاً یا دس غلام ہوں اور وہ کہے ”عبیدی احراز“ تو اس کے تمام غلام آزاد ہوں گے معنی عموم کا اعتبار کرتے ہوئے اگرچہ ان کی تعداد معین۔ عموم کے ضمن میں عدد معین آئیں گے لیکن مطلقاً عدد معین پر ”عبیدی احراز“ کا اطلاق عموم کے منافی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى، وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناوله مجموع الأفراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البذل فالأولى ان يتعلق الحكم بمجموع الأحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للأحاد انما يثبت لأنه داخل في المجموع كالرهنط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فالرهنط مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه مثل الرهنط دخل والقوم خرج.

ایسا تصور میں نہیں آ سکتا کہ ایک صرف صیغہ کے لحاظ پر عام ہو، اور معنی کے لحاظ پر عام نہ ہو اس لئے کہ عام کیلئے یہ ضروری ہے کہ معنی کو گھیرے۔

صرف معنی کے لحاظ سے عام کی پھر چند صورتیں ہیں، یا وہ مجموع افراد کو شامل ہوگا یا ہر ایک ایک کو شامل ہوگا، اگر ہر ایک کو شامل ہو تو اس میں پھر دو صورتیں ہیں، یا شامل ہوگا علی سبیل الشمول یا علی سبیل البذل شامل ہوگا۔

عام کی پہلی قسم کا تعلق مجموع احاد سے ہوگا نہ کہ انفرادی طور پر ہر ایک سے، اگر حکم احاد کو ثابت ہو تو اس لحاظ پر ہوگا کہ یہ مجموع میں داخل ہیں، جیسے رهنط تین سے لے کر نو تک مردوں کو شامل ہے جن میں کوئی عورت نہ ہو، اسی طرح قوم بھی مردوں کی ایک جماعت پر خاص کر کے بولا جاتا ہے۔ رهنط اور قوم لفظ مفرد ہیں، ایک دلیل تو اس پر یہ ہے کہ ان کا مشنیہ اور جمع آتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ان کی طرف واحد کی ضمیر لوٹی ہے جیسے کہا جائے ”الرهنط دخل والقوم خرج“۔

علامہ تفتازانی لفظ قوم کے متعلق تحقیق بیان کرتے ہیں:

والتحقيق ان القوم فى الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع

جمع اور معنی جمع کا اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر ہے کیونکہ جمع کے کم از کم افراد تین ہیں۔

بعض حضرات نے کہا جمع کے کم از کم افراد دو ہیں، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”فان كان له اخوة فلائمه السدس“ یہاں اخوة جمع کا اطلاق دو پر ہے۔ اور رب تعالیٰ کا ارشاد ”لقد صغت قلوبكما“ میں قلوب کا اطلاق دو پر ہے۔ اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”الاثنان لما فوقهما جماعة“ دو اور دو سے اوپر جماعت ہے۔ اپنا مختار بعد میں ذکر کیا جائے گا، پہلے بحث مذکور پر تکتوج کا ذکر کیا جاتا ہے۔

صائم والا ففعل ليس من ابنية الجمع و كل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا. (التلويح)

تحقیق یہ ہے کہ لفظ قوم مصدر ہے قام کا، اس کے ساتھ وصف قیام بیان کیا جاتا ہے پھر غالب طور پر مردوں پر اس کا اطلاق ہونے لگا کہ وہ عورتوں کے امور کو قائم کرنے والے ہیں، یہ تاویل فائق ”النهر الفائق“ میں ذکر کی گئی ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ تاویل اس طرح کی جائے کہ قوم جمع ہے قائم کی، جیسے صوم جمع صائم کی اور صعب جمع ہے صاحب کی، ورنہ یہ نفل (حدث و مصدر) ہے، مصدر جمع کی بناؤں سے نہیں۔ ہر ایک دونوں (رہط اور قوم) میں سے جمع احاد کو شامل ہیں، ایک ایک فرد کو شامل نہیں لیکن بحیثیت واحد ہونے کے، البتہ قوم کا فرد ہونے کے اسے شامل ہے۔ اگر کوئی شخص کہے ”الرہط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا“ رہط یا قوم جو اس قلعہ میں داخل ہوئی اس کیلئے اس طرح کا انعام ہے، اگر ایک جماعت داخل ہوئی تو ان تمام کیلئے وہ انعام ہوگا اگر ایک فرد داخل ہوا تو وہ اس انعام کا مستحق ہوگا۔ ہاں اگر ”من الرہط، من القوم“ بولتا تو ایک فرد بھی نفل مال غنیمت سے زائد قائد کا مقرر کر وہ انعام حاصل کر لیتا۔

علامہ تفتازانی اعتراض و جواب بیان فرماتے ہیں:

فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الامزيد ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء، قلت يصح من حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا

زیداً وهذا كما يصح عندی عشرة الا واحداً، ولا يصح العشرة زوج الا واحداً اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع. (التلویح)

اعتراض: جب کل واحد کو شامل نہیں تو ایک کی استثناء کیسے صحیح ہے؟ کہ یہ کہا جائے ”جاہ فی القوم الا زید“ حالانکہ شرط یہ ہے کہ جب استثناء نہ آئے تو مستثنیٰ داخل ہوتا ہے مستثنیٰ منہ کے حکم میں۔

جواب: اسی طرح ایک کا مستثنیٰ کرنا صحیح ہے کہ مجموع کا آنا ہر ایک کے آنے کے بغیر متصور نہیں، یہاں تک اگر حکم مجموع من حیث المجموع متعلق بغیر ہر فرد پر حکم ثابت ہونے کے تو ایک فرد کا استثناء صحیح نہیں، جیسے کہا جائے ”یطبق رفع هذا الحجر القوم الا زیداً“ یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ ہماری پتھر کو اٹھانا مجموع قوم کا کام ہے ایک ایک کا نہیں اسلئے ایک فرد کا استثناء صحیح نہیں۔

اور یہ کہنا صحیح ہے ”عندی عشرة الا واحداً“ اس لئے کہ متکلم کے پاس دس کا مجموع افراد پر مبنی ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں ”عندی العشرة زوج الا واحد“ میرے پاس دس جوڑے ہیں مگر ایک۔ یہاں حکم مجموع پر ہے ایک کا استثناء صحیح نہیں۔

علامہ تفتازانی الفاظ عام کی دوسری اور تیسری قسم کو بیان کرتے ہیں:

والثانی ان یتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غیره أو منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا أو متعاقبین استحق كل واحد الدرهم، والثالث ان یتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفرد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولاً فله درهم فكل واحد دخله أولاً منفرداً استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئاً ولو دخله متعاقبین لم يستحق الا الواحد السابق سیاتی تحقیق ذلک. (التلویح)

الفاظ عام کی دوسری قسم یہ ہے کہ عام بالمعنی ہو فقط اور اس میں شمول کی لحاظ پایا جائے، اس قسم میں حکم کا تعلق ہر ایک سے ہوگا برابر ہے کہ وہ غیر سے مجتمع ہو، یا منفرد ہو۔ مثال کے طور پر ایک شخص یہ کہے ”من دخل هذا الحصن فله درهم“ جو شخص اس قلعہ میں داخل ہوا اس کیلئے ایک درهم ہے۔ تو اگر ایک شخص اکیلے ہی داخل ہوا تو وہ درهم کا مستحق ہوگا، اگر اس کے ساتھ ایک جماعت داخل ہو مجتمع ہو کر یا آگے پیچھے تو سب ایک ایک درهم کے مستحق ہوں گے، یعنی انعام ہر ایک کا ایک ایک درهم ہوگا۔

الفاظ عام کی تیسری قسم یہ ہے: کہ عام بالمعنی ہو فقط اور اس کا تعلق ہر ایک سے ہو لیکن وہ منفرد ہو، اس حکم کا تعلق کسی دوسرے سے نہیں ہوگا، مثال کے طور پر کوئی شخص کہے ”من دخل هذا الحصن أولا فله درهم“ تو اس قول میں ہر ایک جو پہلے داخل ہوگا وہ درہم کا مستحق ہوگا، اور اگر ایک جماعت داخل ہوئی تو وہ کسی چیز کے مستحق نہیں ہوگے، اور اگر کئی داخل ہوئے آگے پیچھے تو ان میں سے پہلے داخل ہونے والا ایک ہی مستحق ہوگا، عنقریب اس کی تحقیق آئے گی۔

علامہ تھمازانی تینوں میں مختصر فرق بیان کرتے ہیں:

فالحکم فی الأول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غیر مشروط منهما. (التلویح)

عام کے الفاظ کی پہلی قسم (صیغہ بھی عام اور معنی بھی عام ہو) میں حکم مشروط ہے اجتماع سے۔ اور تیسری قسم عام بالمعنی علی سبیل البدل میں انفراد شرط ہے۔ اور دوسری قسم میں دونوں شرطوں میں سے کوئی بھی نہیں۔ (تفصیل پہلے بیان کی جا چکی ہے)

علامہ تھمازانی فرماتے ہیں:

قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما فی معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلاثة الى ما لانهاية له يعنى ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة او ان يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لأنه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لأن الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعروف وأما فسيأتى ذكره وكذا سائر أسماء المجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعروف باللام من المجموع واسماؤها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك. (التلویح)

جمع جیسے الرجال اور النساء اور جو عام کے الفاظ جمع کے معنی میں ہیں جیسے الرهط، اور القوم ان کا اطلاق صحیح ہے کوئی عدد بھی ہو تین سے لے کر مالاخایہ تک، یعنی مفہوم اس کا جمع احاد ہیں خواہ وہ جمع افراد ہی تین ہوں یا چار ہوں یا اس سے اوپر ہوں۔ یہ مراد نہیں ہو سکتا کہ جمع یا معنی جمع کا اطلاق ہی اعداد پر ہوتا ہے یعنی ان کے اطلاق سے مراد تین یا چار فرد نہیں کیونکہ اعداد میں استغراق نہیں تو ان کے ذکر سے عموم ثابت نہیں، تو یہ جمع اور معنی جمع کے مترافی ہے کیونکہ ان میں

استغراق شرط ہے۔

یہ مخفی نہیں کہ وہ جمع یا اسم جمع جو استغراق پر دلالت کرتی ہیں وہ معرف باللام ہیں جس کا ذکر عنقریب آئے گا ورنہ پہلے گزر چکا ہے کہ ”رہط“ (نکرہ) تین سے مادون العشرۃ مردوں پر بولا جاتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جمع، اسم جمع، جمع قلت، جمع کثرت جب معرف باللام ہوں تو ان میں استغراق ہوگا، جب معرف باللام نہ ہوں تو استغراق نہیں ہوگا، مسلمون، مسلمات، انفس وغیرہ پر الف لام آئے تو استغراق ہوگا ورنہ نہیں۔ علامہ نقیّی نے تحقیق بیان کرتے ہیں:

واما تحقیق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف، وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك أنه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع أو على كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام. (التلويح)

تحقیق یہ ہے کہ عموم کیلئے ”اسم اور حرف تعریف“ کا مجموع وضع کیا جاتا ہے، یا اسم کی وضع تو بغیر حرف تعریف کے ہے لیکن اس میں استغراق کا معنی لینے کیلئے شرط یہ ہے کہ اس پر الف لام تعریف کا داخل ہو، اس دوسری صورت میں کیا وہ مشترک ہے جب اسے وضع کیا گیا بغیر تعریف کے مطلق جمع کیلئے، بیشک اس وضع میں کوئی شک نہیں کہ یہ وضع نوعی ہے۔

بیشک لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے حقیقت ہوگا، اور ہر جمع پر اسی قسم کا حکم ہوگا یا ہر فرد پر، اور اس کے افراد فقط تحقق ہوں گے یا تحقق و مقدر کا مجموع ہوگا، اور مدلول اس کا استغراق حقیقی ہوگا یا حقیقی اور عرفی کو عام ہوگا، ان احتمالات میں کلام طویل ہے جس کا یہ مقام متحمل نہیں ہو سکتا۔

مصنف جمع کے متعلق اپنا مختار بیان کرتے ہیں:

ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الأثر
والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى لقد صفت لقلبكما مجاز كما يذكروا الجمع
للواحد والحديث محمول على الموارد أو على سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى
واحد يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم أو على اجتماع الرفقة بعد
قوة الاسلام فانه لم كان الاسلام ضعيفا نهى عليه الصلوة والسلام عن ان يسافر واحدا واثنان
لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في
سفر اثنين، وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلاثة لسلا يخالف اجماع اهل اللغة
ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع فانهم يقولون
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول غير مختص بالجمع
بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع.

ہمارے نزدیک جمع کے افراد کم از کم تین ہیں، اہل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ واحد اور تثنیہ اور جمع کے صیغے مختلف ہیں،

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

قوله لأن اقل الجمع ثلاثة، اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة
والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا تزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين، وذهب
بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين، وتمسكوا بوجوه، الأول قوله تعالى فان كان له
اخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الأخوين يحجبان الأم الى السدس كالثلاثة والأربعة، وكذا كل
جمع في الموارد والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية
لاثنين ما اوصى لأقرباء فلان، الثاني قوله لقد صفت لقلبكما اي قلبا كما اذا ما جعل الله لرجل
من قلبين في جوفه، الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من
اللغوي فكيف من النبي عليه الصلوة والسلام.

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ جمع کے کم از کم تین فرد ہوتے ہیں، اصل میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جمع کے کم

اور وراثت اور وصیت میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ ان دونوں میں جمع کے صیغے کا اطلاق کم از کم دو افراد پر بھی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”فقد صغت قلوبہما“ میں قلوب جمع کا اطلاق دو پر مجاز ہے، مجازی طور پر جمع کا اطلاق ایک فرد پر بھی ہے۔

حدیث ”الاثنان وما فوقہما جماعة“ کی توجیہات: ۱۔ حدیث پاک کی ایک توجیہ تو یہ ہے کہ حدیث وراثت کے مسائل پر محمول ہے، اور توجیہ اس میں یہ ہے کہ حدیث کا تعلق نماز میں جماعت سے ہے، اس لئے سنت یہ ہے کہ امام آگے ہو، لیکن جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کی دائیں جانب کھڑا ہو اور جب مقتدی دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں تو امام کے پیچھے کھڑے ہوں، اس مسئلہ میں دو کو جماعت والا حکم دیا۔

یا توجیہ یہ بیان کی گئی کہ اسلام کو قوت حاصل ہونے کے بعد دو کو جماعت کا حکم دیا گیا، جب اسلام ضعیف تھا یعنی مسلمانوں کو قوت حاصل نہیں تھی تو اس وقت نبی کریم ﷺ نے ایک یا دو کو سفر کرنے سے منع فرمایا ارشاد فرمایا ”الواحد شیطان والاثنان شیطان والثلاثة ركب“ ایک شیطان ہے اور دو شیطان ہیں اور تین سوار (طاقت ورجاعت) ہیں۔ اور جب اسلام کی قوت ظاہر ہو گئی تو دو کو سفر کی اجازت دے دی گئی۔ (راقم کے نزدیک اب موجودہ حالات میں ایک کو سفر کرنا بھی جائز ہے کیونکہ سفر پر امن ہیں)

حدیث پاک کو ہم نے تین معانی میں سے ایک پر محمول کیا تا کہ اجماع کے خلاف ثابت نہ ہو، اسلئے کہ اجماع تو اس پر ہے کہ کم از کم تین فرد ہیں۔

از کم کتنے فرد ہیں، اکثر صحابہ کرام، فقہاء کرام، اور ائمہ لغت اس طرف گئے ہیں کہ تین افراد ہیں، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کہے ”لا تزوج نساء“ میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا، تو اس نے دو عورتوں سے نکاح کر لیا تو حائث نہیں ہوگا۔ کچھ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ جمع کے کم از کم دو فرد ہوتے ہیں، انہوں نے چند وجوہ سے دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”فان کان له اخوة فلامہ السدس“ یعنی دو بھائی ہوں فوت ہونے والے کے یا دو زیادہ وہ ماں کے ٹکٹ کو سدس کی طرف تبدیل کر دیتے ہیں اسی طرح وراثت میں استعمال جمع کے اور صیغے بھی دو یا دو سے زیادہ پر بولے جاتے ہیں، اور وصیت میں جمع کے صیغے دو پر بولے جاتے ہیں، یہاں تک کہ دو بہنوں کی وراثت بھی دو ٹکٹ ہے جس طرح دو سے زیادہ کیلئے دو ٹکٹ ہیں، اسی طرح اگر وصیت کرے کسی شخص کے اقرباء کیلئے تو وہ بھی دو پر جاری

جمع کا اطلاق دو پر کرنے والوں نے اور یہ دلیل قائم کی تھی کہ ”فعلنا“ جمع کا صیغہ ہے اور دو پر اس کا اطلاق ہمارے رد کیا کہ جمع متکلم کا صیغہ ثنئیہ اور جمع میں مشترک ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ ثنئیہ جمع ہے، یعنی ان حضرات نے یہ کہا کہ ”فعلنا“ صیغہ کا مخصوص ہے، اور دو پر واقع ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ دو جمع ہے ہم کہتے ہیں کہ ”فعلنا“ کا صیغہ جمع کے ساتھ مختص نہیں بلکہ یہ ثنئیہ اور جمع میں مشترک ہے یہ مراد نہیں کہ ثنئیہ جمع ہے۔

ہو سکتی ہے۔

۲۔ ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”فقد صفت قلوبكما“ میں ثنئیہ والا معنی ہے ”قلبا کما“ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کے اندر (پیٹ وغیرہ میں) دو دل نہیں رکھے۔

۳۔ تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے ”الاثنان فما فوقهما جماعة“ دو اور دو سے اوپر جماعت ہے، حضور کے ارشاد کی مثل لغوی دلیل کیسے ہو سکتی ہے۔

علامہ لغتازانی جمع کے کم از کم تین افراد ماننے والوں کے دلائل پیش کرتے ہیں:

وتمسک الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل، رجلان، رجال، وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا، وايضا ما فوق الاثنین هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنین وليس ذلك لوجوب مراعات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لأن اسماء الأعداد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولأنه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون. (التلويح)

جن حضرات نے یہ کہا کہ جمع کے کم از کم تین فرد ہوتے ہیں:

۱۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اہل عربیت کا اس پر اجماع ہے کہ واحد، ثنئیہ، جمع کے صیغے علیحدہ علیحدہ ہیں سوائے ضمیر متکلم کے اسے عنقریب تم پہچانو گے۔ ”رجل“ واحد ہے ”رجلان“ ثنئیہ ہے اور ”رجال“ جمع ہے، اور اسی طرح کہا جاتا ہے هو فعل (واحد) هما فعلا (ثنئیہ) هم فعلوا (جمع)۔

۲۔ ان کی دوسری دلیل یہ ہے دو سے اوپر کیلئے ذہن میں جلدی جمع کا صیغہ ہی آتا ہے۔

۳۔ ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ دو سے جمع کی نفی ہو سکتی ہے جیسے کہا جائے ”ما فی الدار رجال بل رجلان“۔

۴۔ چوتھی ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح ہے رجال ثلاثة واربعة، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں، ”رجال اثنان“ یہ صرف لفظ کی صورت کی رعایت نہیں کہ موصوف اور صفت دونوں تثنیہ یا جمع ہوں، کیونکہ اسماء اعداد جمع نہیں، اور لفظ اثنان بھی تثنیہ نہیں جو اپنی جگہ (نحو میں تثنیہ کی بحث میں) بیان کیا گیا ہے۔ اور ”جاء نی زید و عمر العالمان“ کہنا صحیح ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دو افراد پر تثنیہ کا اطلاق صحیح ہے کہ اسے ہی صفت بنایا جائے، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ”جاء نی زید و عمرو العالمون“ یعنی دو افراد کی صفت جمع نہیں لائی جاتی۔

علامہ تھنازانی ان حضرات کے مخالفین کے دلائل کے جوابات بیان کرتے ہیں:

ثم اجابوا عن تمسكات المخالف، اما عن الأول فبانه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنتين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنتين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لأب وأم أو لأب اثنتين فلهما الثلثان لكونها قرابة مجاورة فيكون للثنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لأن قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك. (التلويح)

جمع کے کم از کم دو افراد ماننے والوں کے دلائل کا جواب ان حضرات نے دیا جو کم از کم تین فرد ماننے ہیں۔

مخالفین کی پہلی دلیل کا جواب: اس مسئلہ میں کوئی نزاع نہیں کہ وراثت اور وصیت میں جمع کا صیغہ دو پر صادق آتا ہے، اس میں اجماع ہے کہ جہاں دو سے زیادہ کا استحقاق ہوگا وہاں دو کا بھی استحقاق ہوگا، اور دو سے زیادہ اگر کسی کیلئے حجاب ہوں گے تو دو بھی اسی طرح حجاب ہوں گے، لیکن یہاں یہ اعتبار نہیں کہ جمع کا صیغہ دو کیلئے وضع ہے بلکہ دلیل سے ثابت ہے کہ دو کیلئے حکم جمع کا ہے۔

وراثت میں استحقاق دو کیلئے جمع کے حکم کا بیان: رب تعالیٰ کا ارشاد ”فان كانتا اثنتين فلهن ثلثا ما ترك“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص فوت ہو جائے اس کی اولاد نہ ہو لیکن اس کی دو بہنیں ہیں تو میت نے جو مال چھوڑا اس کی دو تہائی دو بہنوں کیلئے ہے، اگر دو سے زیادہ بہنیں ہوں تو ان کیلئے بھی دو تہائی مال ہی ہے، بہنوں سے مراد عینی یا علاقائی

ہیں، اخیا فی نہیں ان کا حکم علیحدہ ہے۔

قرابت اخوة قرابت متوسطہ ہے کیونکہ یہ قرابت مجاورۃ ہے، اسی سے بطور دلالتہ النص دو بیٹیوں کا حکم بھی سمجھ آ گیا کہ دو بیٹیاں وارث ہوں تو ان کیلئے بھی میت کے مال کا دو تہائی حصہ ہے، بیٹیوں کو والدین سے قرابتہ قریبہ حاصل ہے اس لئے کہ یہ قرابتہ جزئیہ ہے۔

دو بیٹیوں کیلئے دو تہائی اشارہ النص سے بھی ثابت ہے، اسلئے کہ رب تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فلسد کرمثل حظ الانثیین“ ایک مذکر (بیٹے) کا حصہ دو مؤنث کے برابر ہے، یہ دلالت کرتا ہے اس پر کہ بیٹے کا حصہ دو تہائی ہے اور بیٹی کا حصہ ایک تہائی ہے، چونکہ دو بیٹیوں کا حصہ ایک بیٹے کے برابر ہے تو اسی سے بطور اشارۃ النص سمجھ آ گیا کہ دو بیٹیوں کا حصہ دو تہائی ہے۔ پھر جب یہ وہم ہو رہا تھا کہ تعداد بڑھنے سے حصہ بڑھ جائے گا تو اس وہم کا رب تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد سے ازالہ کر دیا ”فان کن نساء فوق الثنین فامین للثا ما ترک“ یہاں نساء سے مراد بیٹیاں ہیں، جب بیٹیاں دو سے زیادہ ہوں تو ان کیلئے دو تہائی ہیں اس مال سے جو میت نے چھوڑا ہے۔

علامہ تفتازانی سوال و جواب ذکر کرتے ہیں:

فان قلت هذا باطل انه يعلم ان حظ البنین مع الابن مثل حظه لکن من این يعلم ان حظهما ذلک بدون الابن؟ قلت من حیث ان البنت الواحدة لما استحققت الثلث مع أخ لها فمع اخت بالطریق الأولى. (التلویح)

سوال: تمہاری یہ دلیل باطل ہے، اس لئے کہ یہ تو معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں کا حصہ بیٹے کی موجودگی میں بیٹے کے حصہ کے برابر ہے لیکن یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ بیٹے کے نہ ہونے کی صورت میں دو بیٹیوں کا حصہ بھی دو تہائی ہوگا؟

جواب: جب یہ معلوم ہے کہ ایک بیٹی اپنے بھائی کے ساتھ تہائی حصہ کی حقدار ہے تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ وہ بہن کے ساتھ بھی تہائی حصہ کی حقدار ہے، اسلئے دونوں دو تہائی کی حقدار ہیں۔ دو سے زیادہ کا حکم قرآن پاک کی صریح آیت سے پہلے بیان ہو چکا ہے۔

علامہ تفتازانی وراثت میں دو کا حکم صحیح والا جواب کی وضاحت فرماتے ہیں:

وأما الحجب فلأنه مبني على الأثر إذا الحاجب لا يكون إلا وارثاً بالقوة أو بالفعل على أن الحجب بالأخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين قال الله تعالى فان كان له

اخوة فلانہ السدس وليس الأخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استحيون
اخالقهم فيما رأوا وروى لا استطيع ان انقض امرًا كان قبلي وتوارثه الناس. (التلويح)

حجاب کی دار و مدار بھی وراثت پر ہے، جو وارث ہو بالقوة یا بالقطر یعنی دوسرے وارث کیلئے حجاب ہوگا دو بھائیوں کے
ذریعے ماں کا حصہ تہائی سے چھٹے کی طرف محبوب ہوتا ہے حجاب نقصان سے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے
مروی ہے کہ آپ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو کہا کہ جب ماں کا حصہ دو بھائیوں کی وجہ سے تہائی سے چھٹے کی طرف
لوٹ آتا ہے، اللہ تعالیٰ نے جمع کا صیغہ ذکر فرمایا ”قان کان لہ اخوة فلانہ السدس“ لیکن تمہاری قوم کی زبان میں
دو بھائی ”اخوة“ نہیں ہیں۔ (مطلب یہ تھا کہ تم دو کا حکم جمع سے کیسے ثابت کرتے ہو جب دو کو جمع بھی نہیں کہتے)

تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جواب یہ دیا ہاں مسئلہ یہی ہے لیکن میں اپنی قوم کی مخالفت کو جائز نہیں مانتا جو انہوں
نے اپنی لغت قائم کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ میں طاقت نہیں رکھتا کہ میں اس چیز کو توڑ دوں جو مجھ سے پہلے
موجود ہے اور لوگوں کا لگا تار اس پر عمل ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ عرب کی لغت میں دو جمع نہیں کہا جاتا، البتہ وراثت میں دو جمع
کے حکم میں ہے، جمع کا صیغہ دو کیلئے وضع نہیں۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں وصیت میں دو حکم جمع میں ہیں:

واما الوصية فلانها ملحقه بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد
الفراغ عن حاجة الميت. (التلويح)

وصیت بھی وراثت سے ہی ملحق ہے جس طرح وراثت میں دو حکم جمع میں ہیں وصیت میں اسی طرح دو حکم جمع میں ہیں
کیونکہ وراثت اور وصیت دونوں میت کے مال کی ضرورت سے فارغ ہونے کے (یعنی موت کے) بعد بطور نیابت
دوسرے کو ملکیت حاصل ہوتی ہے۔

علامہ تفتازانی مخالفین کی دوسری دلیل کے جواب کی وضاحت فرماتے ہیں:

واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على
البعض أو لتشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل
قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل
هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى

الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما وذلك احترازا عن استئصال الجمع بين الاثنين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنين وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين. (العلويح)

مخالفین نے بطور دلیل قول باری تعالیٰ ”لقد صفت قلوبكما“ ذکر کیا کہ اس میں قلوب کا اطلاق دو پر ہے (کیونکہ حضرت خضہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کو خطاب ہے تحقیق تمہارے دل ہٹ گئے) تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں جمع کا اطلاق دو پر مجاز ہے، ہمارا کلام حقیقت میں ہے مجاز جمع کا دو پر اطلاق ایسے ہی ہے جیسے کل کا اطلاق بعض پر ہے۔ یا ایک کو کثیر سے تشبیہ دی جاتی ہے اس کی عظمت کو دیکھ کر۔ ”عظم و خطر“ دونوں ہم معنی ہیں) جیسے جمع کا اطلاق واحد پر تعظیم کے طور پر کر دیا جاتا، جیسے رب تعالیٰ نے اپنا ذکر جمع سے کیا ”وانا له لحافظون“ حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ جمع کا واحد پر بطور حقیقت اطلاق نہیں۔

اس قسم کے مجاز کثیر طور پر پائے جاتے ہیں، یعنی ایسا عضو جو شخص میں ایک ہی ہو اس کی اضافت جب حشیہ کی طرف کریں تو اسے لفظ جمع سے لایا جائے گا، جیسے قلوبہما، انفسہما، رؤسہما وغیرہ۔ اس میں احتراز ہے اس سے کہ جمع کا دو حشیہ کے درمیان واقع ہونا ثقیل ہے یہ بہت واضح ہے کہ اس قسم کی جمع سے مراد دو ہی ہوتے ہیں۔

بعض حضرات نے اور یہ جواب دیا ہے کہ ”لقد صفت قلوبكما“ میں قلوب سے مراد میول (میلانات) اور مختلف دواعی ہیں جو میلان کا ذریعہ ہیں، جیسے وہ شخص جس کا دل دو جہتوں کی طرف مائل ہو، یا دو جہتوں میں متردد ہو اسے ”ذو قلبین“ کہا جاتا ہے۔

علامہ لغت الرازی مخالفین کی تیسری دلیل کے جواب کی وضاحت فرماتے ہیں:

وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الإجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بأن يحمل على أن الاثنين حكم الجمع في الموارد استحقاقا وحجبا أولى حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما أولى اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهما في اول الاسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أولى انعقاد صلوة الجماعة بهما وإدراك فضيلة الجماعة وذلك لأن الغالب من حال النبي ﷺ تعريف الاحكام دون اللغات. (العلويح)

مخالفین نے اپنے موقف پر تیسری دلیل حدیث پاک سے پیش کی تھی کہ ارشاد مصطفویٰ ہے ”الاثنان فما فوقهما

جماعہ ” تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ جب اجماع اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جمع کے کم از کم تین افراد ہیں، تو حدیث پاک کی تاویل ضروری ہے تاکہ حدیث پاک اور اجماع میں تطبیق پائی جائے نہ کہ مخالفت۔

حدیث پاک کی تاویل چند وجوہ سے :- ۱۔ حدیث پاک میں وراعت کا حکم بیان کیا گیا کہ وراعت میں دو کا حکم جمع والا ہے از روئے استحقاق کے اور از روئے عجاب بننے کے۔

۲۔ حدیث پاک میں امام کے پیچھے صف بنانے کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو وہ امام کے پیچھے کھڑے ہوں اور امام ان سے آگے ہو، یہاں دو کا حکم جمع والا ہے یعنی دو سے زیادہ جس طرح امام کے پیچھے کھڑے ہوں ایسے ہی دو بھی امام کے پیچھے کھڑے ہوں۔

۳۔ حدیث پاک سے دو کیلئے سفر کرنا مباح قرار دیا کیونکہ پہلے ایک یا دو کو سفر کرنے سے منع کیا گیا تھا تاکہ کفار نہیں نقصان نہ پہنچائیں، پہلے جماعت کو سفر کرنے کی اجازت تھی پھر دو کو جماعت والا حکم دے کر سفر کی اجازت دے دی کیونکہ اسلام کو قوت حاصل ہو چکی تھی۔

۴۔ حدیث پاک میں دو کو جماعت والا حکم دے کر یہ بتایا گیا کہ دو شخص مل کر نماز جماعت سے ادا کریں تو ان کی نماز باجماعت منعقد ہوگی اور انہیں اسی طرح جماعت کی فضیلت حاصل ہوگی جس طرح دو سے زیادہ اگر نماز باجماعت ادا کریں تو ان کو فضیلت حاصل ہوتی ہے۔

یہ تاویلات پیش کرنا اسلئے بہتر ہے کہ نبی کریم ﷺ احکام بیان کرنے تشریف لائے نہ کہ لغات بیان کرنے کیلئے۔
علامہ گفتارانی اس دلیل کا ایک اور جواب ذکر کرتے ہیں:

على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ”ج م ع“ وما يشق من ذلك لانه في اللغة ضم شي الى شي وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف واما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضموا لا في لفظ ”ج م ع“ ولا في نحو ”نحن فعلنا“ ولا في نحو صفت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بعد التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي، لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلموا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع. (التلويح)

اگر حدیث پاک کا حکم عام نہیں کہ ”دو اور دو سے اوپر جماعت ہیں“ تو یہ ان کے مطلوب پر دلالت نہیں کرتی کہ جمع کے کم از کم دو فرد ہوتے ہیں، اس لئے کہ ”جماعت“ کے مادہ ”ج م ع“ میں اور اس سے مشتق ہونے والے الفاظ میں نزاع نہیں کیونکہ اس کا لغوی معنی ہے ”ایک چیز کو دوسری سے ملانا“ یہ معنی دو میں بغیر کسی اختلاف کے حاصل ہے نزاع ہے صیغہ جمع اور ضمائر جمع میں، کیا ان کی وضع کم از کم تین کیلئے ہے یا کم از کم دو کیلئے۔

اسی وجہ سے ابن حاجب نے کہا ہے نزاع مثل رجال، مسلمین اور ضربوا میں ہے، لفظ ”ج م ع“ میں کوئی نزاع نہیں، اور مثل ”نحن فعلنا“ اور مثل ”صغت قلوبکما“ میں کوئی نزاع نہیں بلکہ ان میں اتفاق ہے کہ یہ دو پر بولے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے مصنف نے مثل ”نحن فعلنا“ کے جواب کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اس جمع متکلم کے صیغہ کو تثنیہ اور جمع پر اشتراک معنوی کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اس میں اشتراک لفظی نہیں کہ جمع کا صیغہ تثنیہ اور جمع دونوں کیلئے وضع ہے بلکہ دونوں پر اس کا اطلاق ہے۔

اور فعلنا وغیرہ کی وضع متکلم مع الغیر کیلئے ہے، یعنی متکلم کے ساتھ اور بھی ہے وہ اور ایک ہے یا دو یا تین وغیرہ ہیں، اشتراک لفظی کے بغیر ہی تثنیہ اور جمع کو شامل ہے۔

علامہ لغتازانی نے بعض حضرات کی ایک اور توجیہ کو بعید قرار دیا:

وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتکلم مع واحد آخر اسم خاص لتلايكون التبع مزاحما للأصل لأن المتکلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لأنه ليس بمتکلم هذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الأصل. (التلويح)

بعض حضرات نے یہ کہا ہے ”فعلنا“ وغیرہ جمع میں حقیقت ہیں اور تثنیہ میں مجاز ہیں۔ انہوں نے اس مجاز پر ہی اکتفاء کیا ہے، یہ قول نہیں کیا کہ وضع متکلم کیلئے ہے کہ اس کے ساتھ غیر بھی ہے کیونکہ اس طرح وہ غیر صیغہ میں بالتبع داخل ہوگا کیونکہ وہ غیر حقیقت میں متکلم نہیں ہوگا۔ یہ ظاہر بات ہے بخلاف اس کے جب غیر ایک سے زائد ہوں تو کثرت کی وجہ سے وہ قوی ہوں گے اور بمنزلہ اصل کے ہوں گے۔ (مصنف نے شروع میں اس قول کو بعید قرار دیا ہے کیونکہ متکلم مع الغیر خواہ تثنیہ کے معنی میں ہو یا جمع کے معنی میں متکلمین اصل ہی ہوں گے بالتبع کا قول درست نہیں)

مصنف بیان کرتے ہیں کہ تخصیص کہاں تک کی جاسکتی ہے:

فیصح تخصیص الجمع تعقیب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد بالتخصیص بالمستقل وما فی معناه كالرہط والقوم الى الثلاثة والمفرد بالجر عطف على الجمع ای المفرد الحقیقی كالرجل وما فی معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء الى الواحد ای یصح تخصیص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضی اللہ عنہ قوله تعالى فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة. (التنقیح والتوضیح)

مصنف نے پہلے ذکر کیا کہ جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں، اس کے بعد اب جمع کی تخصیص کا ذکر کیا جا رہا ہے، جمع یا

علامہ تفتازانی جمع قلت و کثرت کے متعلق وضاحت کرتے ہیں:

واعلم انه لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من النقات. (التلویح)

اس مقام میں اہل علم نے جمع قلت اور کثرت میں فرق نہیں بیان کیا لیکن ظاہر اسی پر دلالت کر رہا ہے کہ ان دونوں میں فرق زیادتی کی جانب میں ہے کہ جمع قلت دس سے مختص ہے دس سے اوپر پر اس کا اطلاق نہیں اور جمع کثرت دس سے مختص نہیں بلکہ وہ دس سے اوپر پر بھی بولی جاتی ہے۔

لیکن ابتداء میں کوئی فرق نہیں دونوں ہی تین سے شروع ہوتی ہیں، یہ تحقیق استعمالات کے زیادہ موافق ہے، اگرچہ کثیر ثقات نے اس کے خلاف بھی بیان کیا ہے۔

راقم نے علامہ تفتازانی کا مختار ہی ہمیشہ طلباء کے سامنے بیان کیا ہے اس قول کو ترجیح دینے سے اس سے چھٹکارا حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ کہا جائے کبھی مجازی طور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتی ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فیصح تخصیص الجمع، قد اختلفوا فی منتهی التخصیص فقیل لا بد من بقاء جمع یقرب

من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد، والمختار عند المصنف ان

معنی جمع کی تخصیص تین تک ہو سکتی ہے، معنی جمع جیسے الرہط اور القوم وغیرہ۔ تخصیص مستقل سے ہوگی، یعنی تخصیص تین تک غیر مستقل میں جاری نہیں ہوگی جیسے استثناء۔

والمفرد: اس کا عطف ہے جمع پر، تخصیص ساتھ ملے گا تو معنوی طور پر عبارت یہ ہوگی ”تخصیص المفرد مانی معناه الی الواحد“ مفرد اور جو مفرد کے معنی اس کی تخصیص ایک تک ہو سکے گی، مفرد سے مراد مفرد حقیقی ہے، لیکن تخصیص اسی وقت ہو سکے گی جب اسے الف لام کے ذریعے عام کر لیا جائے۔

مفرد کی مثال ”الرجل“ ہے اور معنی مفرد کی مثال ”النساء“ ہے، معنی مفرد سے مراد وہ جمع ہے جس سے مراد ایک فرد لیا جائے، جیسے کوئی شخص کہے ”لا تزوج النساء“ (النساء پر الف لام جنسی ہے مراد جنس عورت ہے، جو فرد واحد کو شامل ہے کہ میں کسی عورت سے شادی نہیں کروں گا)

تجسس: جمع سے ایک مراد لینے پر بھی وہ مقتضی بیت کلام کے مطابق عام رہے گی تو تخصیص واحد تک ہو سکے گی۔
اعتراض: اگر اس سے مراد مفرد لیں تو اس میں استغراق نہیں ہوگا، بغیر استغراق کے عموم نہیں ہوگا۔

العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أوفى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل أوفى معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو أصل وضع المفرد. (التلويح)

مصنف نے تخصیص کا مسئلہ بیان کیا ہے، لیکن انتہاء تخصیص میں اختلاف پایا گیا ہے، بعضوں نے کہا جمع کی بقاء ضروری ہے عام کے مدلول کے قریب ہونے تک، اور بعض نے کہا تخصیص تین تک جائز ہے، اور بعض نے کہا دو تک اور بعض نے کہا ایک تک تخصیص جائز ہے۔

اس کی دو معنی ہیں ایک یہ کہ استثناء سے مقید کرنا صحیح نہیں، اور دوسرا معنی یہ ہے کہ قید وہ انتہاء تخصیص ہے تین تک دو یا ایک تک تجاویز نہیں کرے گی اور نہ ہی دو یا ایک میں تخصیص جاری ہوگی۔ اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو تخصیص سے مراد معنی اخص ہوگا وہ یہ ہے کہ عام کو قصر کرنا جس سے عام دلیل ظنی ہو جائے، اور اگر مراد دوسرا معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تخصیص دو یا ایک تک استثناء کے ذریعے جائز ہوگی۔ (السید)

جواب: جمع سے واحد کا ارادہ جمع کی غرض مقصود کا فائدہ دینے سے قصر کرنا ہے، جیسے عموم نفی یا جمع اسما کا شمول مرد ہو بغیر استغراق کے۔

والطائفة كالمفرد: لفظ طائفہ مفرد کی طرح ہے یعنی اس کی تخصیص بھی ایک تک ہو سکتی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اسی سے تفسیر کی ہے رب تعالیٰ کے اس ارشاد کی ”فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة“ (اس کی وضاحت تلوٹ میں ان شاء اللہ آ رہی ہے)

مصنف کا مختار اس میں یہ ہے کہ عام اگر جمع ہو جیسے ”الرجال“ اور ”النساء“ یا جمع کے معنی میں ہو جیسے ”الرہط“ اور ”القوم“ تو اس کی تخصیص تین تک جائز ہے۔ یہ تفریع ہے اس پر کہ جمع کے کم از کم افراد تین ہیں، مگر تین سے بھی کم تک تخصیص جائز ہو تو لفظ جمع پر دلالت کرنے سے ہی نکل جائے گا، وہ تخصیص نہیں ہوگی بلکہ جمع ہوگی جو جائز نہیں۔

اور اگر مفرد ہو یا معنی مفرد ہو تو اس کی تخصیص ایک تک جائز ہوگی، اس سے لفظ مفرد پر دلالت کرنے سے نہیں نکلے گا، کیونکہ اصل مفرد کی وضع میں ایک پر دلالت کرنا ہی ہے۔

مفرد کی مثال ”الرجل“ یہ تخصیص کے درجہ میں ایک تک اسی وقت ہوگا جب اس میں الف لام کی وجہ سے عموم ہوگا، اور حکم مفرد کی مثال النساء ہے، جب الف لام جنسی ہو۔

تسمیہ: علامہ تفتازانی ”النساء“ جمع کی مثال دی، پھر النساء حکم مفرد کی مثال دی اس کی وجہ واضح ہے کہ حقیقت میں جمع ہے اور جمع کے معنی میں ہی استعمال ہوتا، مفرد کے حکم میں صرف اس صورت میں ہوگا جب الف لام جنسی ہوگا۔

”لا تزوج النساء“ کی قسم اٹھانے والے نے مراد نفی جنس لی ہے، یہ مستفاد کہ ارادہ ”لا تزوج امراة“ کیا گیا ہے، ورنہ مخلوف علیہ جمع نساء سے تزوج کی نفی ہوگی سوائے ایک عورت کے یہ خلاف مفروض ہے۔ پھر یہاں دو وجہ ہیں ایک یہ کہ نسبت تزوج کی جمیع کی طرف ہو، نفی منسوب پر وارد ہو تو رفع ایجاب کلی ہوگا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ نفی تزوج کی نسبت جمیع کی طرف ہو تو سلب کلی ہوگا۔ اس دوسری وجہ پر مقصود حاصل ہوگا بغیر ارادہ ایک کے جمیع سے، البتہ پہلی وجہ میں یہ اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ (السید)

علامہ قسطلانی بیان فرماتے ہیں:

وفیه نظر من وجوه الأول ان الجمع الما یکون عاما عند قصد الاستغراق علی ما تقررو حیث لا
هو حقيقة فی جميع الافراد ومجاز فی البعض وكون الثلاثة اقل الجمع الما هو باعتبار الحقيقة اذ
لا نزاع فی اطلاقه علی الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع فی الجمع الغير العام اذ
العام مستغرق للجمع لا اقل ولا اكثر فحيث لا معنى لهذا التفريع اصلا، الثاني ان حمل الجمع
على المفرد فی مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق علی ما سيأتى وحيث لا
عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل فی البلد واكلت كل رمانة فی البستان ثم
قال اردت واحدا عد لا غيا عرفا وعقلا. (التلویح)

اس میں چند وجوہ سے نظر ہے: ۱۔ ایک وجہ یہ ہے کہ جمع عام ہوتی ہے جب استغراق کا لحاظ کیا جائے جیسے کہ پہلے بیان
کیا جا چکا ہے، اس وقت وہ حقیقت ہوگا تمام افراد میں اور مجاز ہوگا بعض میں۔ اور تین افراد کم از کم جمع کے ہونا حقیقت
ہے، اور اس میں کوئی نزاع نہیں کہ جمع کا اطلاق دو پر بلکہ ایک پر مجاز ہے۔

اور نزاع اس جمع میں ہے جو غیر عام ہو کیونکہ عام میں تمام پر استغراق پایا جاتا ہے، اقل یا اکثر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا،
تو اس وقت اس تفریع کا کوئی معنی نہیں ہوگا بالکل۔

۲۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ جمع کو مفرد پر محمول کرنا مثل ”لا تزوج النساء“ میں اس وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ
استغراق متعذر ہو، اس کا ذکر آگے آئے گا، جب عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہو سکتی۔

۳۔ تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ بیشک جب کوئی یہ کہے ”میں شہر میں ہر شخص کو ملا“ یا یہ کہے کہ ”میں نے باغ میں
ہر انار رکھایا“ پھر کہے کہ میں نے ایک کا ارادہ کیا تو اسے لغو بات کہنے والا عرفا اور عقلا شمار کیا جائے گا۔

علامہ قسطلانی تینوں وجوہ ضعف کا جواب ذکر کرتے ہیں:

ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم غارض باللام والتخصيص انما
يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بأن المتعذر حمل اللام على
الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة
وهو معنى العموم والاستغراق في النفي، وعن الثالث بأن الكلام في الصحة لغو. (التلویح)

☆ ممکن ہے کہ پہلا وجہ کا جواب یہ دیا جائے کہ نفس صیغہ جمع کا ہے، اور عموم عارض ہے لام تعریف سے اور تخصیص عموم کو اٹھا دیتی ہے تو ضروری ہے کہ صیغہ کامل اول باقی رہے وہ کم از کم تین فرد ہیں۔

☆ دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ محذّر ہے لام کو استغراق پر محمول کرنا تو ہوگا اسم جنس کیلئے، جنس کی نفی سے بھی جمع افراد کی نفی ہو جاتی ہے تو معنی ہوگا ”لا ازواج امراة“ میں کسی عورت سے نکاح نہیں کروں گا، یہی معنی عموم کا اور نفی میں استغراق کا۔

☆ تیسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ کلام یعنی نزاع تولفت کے لحاظ پر کلام کی صحت پر ہے، عرفاً یا عقلاً کلام کو لغو قرار دینے سے لغوی طور پر کلام کے صحیح ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔
علامہ تفتازانی التخصیص بالمستقل کی وضاحت کرتے ہیں:

قوله والمراد التخصیص بالمستقل قد سبق ان التخصیص لا یكون الا بمستقل فهذا تاکید لدفع توهم حملہ علی المعنی اللغوی وتنبیہ علی ان قصر العام علی البعض بالاستثناء ونحوه یجوز الی الواحد فی الجمع ایضا نحو اکرم الرجال الا الجہال وان لم یکن العالم الا واحدا۔ (التلویح)
مصنف نے جمع کی تخصیص تین تک بیان کرنے کے بعد کہا کہ تخصیص سے مراد مستقل سے تخصیص کرنا ہے، پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ”تخصیص نہیں ہوتی مگر مستقل سے“ یہ دوبارہ ”التخصیص بمستقل“ کر کے تاکید کی گئی ہے تاکہ لغوی معنی پر محمول کرنے کے وہم کو مندرج کیا جاسکے۔

اور اس پر متنبہ کرنا بھی مقصود ہے کہ عام کو بعض پر استثناء وغیرہ کے ذریعے قصر کرنا جائز ہے، اور وہ جمع میں بھی ایک تک قصر کرنا جائز ہے، جیسے کہا جائے ”اکرم الرجال الا الجہال“ تو مردوں کی عزت کو سوائے جہال کے۔ جبکہ وہاں عالم صرف ایک ہی ہو۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله والطائفة کالمفرد یعنی انه اسم للواحد فما فوقه کما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا کان أو اکثر وقلیل لانه مفرد انضمت الیه علامة الجماعة اعنی التاء فروعی المعنیان وفی الکشاف الطائفة الفرقة الی ممکن ان تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهی صفة غالبية کأنها الجماعة الحافة حول الشئ فمقصود المصنف انها لیست للجمع کالو هط بل بمنزلة المفرد فیصح تخصیصها الی الواحد۔ (التلویح)

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها ای من الفاظ العام ”الجمع المعروف باللام“ اذا لم يكن معهودا لأن المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الأولوية لصين الكل ، اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجی أو الذهنی واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجليدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجليدة اما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لأنه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو دفنا فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الافراد لأن البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلي باللام لا يمكن حمله بطريق

مصنف نے بیان کیا کہ لفظ طائفہ مفرد کی طرح ہے، یعنی ایک اور ایک سے اوپر کیلئے بولا جاتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تفسیر کی کہ ”طائفہ“ کسی چیز کے ٹکڑے کا نام ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں، اور بعض نے کہا یہ مفرد ہے اور اس کے ساتھ علامت جمع لائی گئی میری مراد ”تاء“ ہے اس لئے دونوں معانی کی رعایت کی گئی۔ اور کشاف میں ذکر کیا گیا ہے کہ طائفہ ایک فرقہ کو کہا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ ایک حلقہ ہو، کم از کم اس کے تین یا چار افراد ہوں گے، یہ غالب طور باعتبار صفت کے استعمال ہوتا ہے، طائفہ گویا کہ ایک جماعت ہے جو کسی چیز کے ارد گرد کو گھیرے ہوئے حلقہ ہے۔

مصنف کے بیان کا مقصد یہ ہے کہ لفظ طائفہ جمع کی طرح نہیں، جیسے ربط جمع کے معنی میں ہے، بلکہ یہ بجز مفرد کے ہے اس کی تخصیص ایک تک صحیح ہے۔

علامہ قتاز الی فرماتے ہیں:

قوله ومنها الجمع المعروف باللام استدلال على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعروف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصه معينة منها واحدا أو اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كلما وقد يكون حصه غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل

الحقیقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها طريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن لقوله ولا بعض الافراد لعدم الأولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق. (التنقيح والتوضيح)

اور الفاظ عام سے جمع معرف باللام ہے جبکہ معہود نہ ہو اس لئے کہ معرف ماہیت نہیں جمع میں، اور بعض افراد بھی نہیں کیونکہ اولویت نہیں پائی گئی تو کل متعین ہو گئے۔

لام تعریف چار قسم ہے: جان لو بیشک لام تعریف یا عہد خارجی کیلئے ہوگا یا عہد ذہنی کیلئے، یا استغراق جنس کیلئے ہوگا یا تعریف طریقت کیلئے ہوگا۔

السوق، وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر، واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة، ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا. (التلويح)

مصنف نے جمع معرف باللام کو عام میں سے ذکر کیا، اس کے عموم پر عقلی دلیل، اور اجماع اور استعمال کو بیان فرمایا۔

دو آخری وجہ (اجماع واستعمال) کی تقریر ظاہر ہے (جو قریب ہی ان شاء اللہ آرہی ہیں)

پہلی عقلی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ معرف باللام کبھی نفس حقیقت کیلئے ہوتا ہے بغیر نظر کرنے افراد کی طرف جیسے ”الرجل خير من المرأة“ (ذات مرد بہتر ہے ذات عورت سے) اور کبھی حقیقت سے حصہ معینہ مراد ہوتا ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ جیسے ”جام فی رجل“ اسی طرح ”قتال الرجل كذا“ اور کبھی حقیقت سے حصہ غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن باعتبار ذہن میں معہود ہونے کے جیسے ”ادخل السوق“ اس میں بازار معین نہیں، یعنی کوئی معین فرد سوق مراد نہیں، بلکہ کوئی بھی بازار مراد ہے، اور کبھی جمیع افراد مراد ہوتے ہیں جیسے ”ان الانسان لفي خسر“ الانسان سے مراد تمام انسان ہیں، آگے ”الا الذين آمنوا“، مستثنیٰ ہے۔

ان اقسام کی ترتیب: عہد اصل ہے، پھر استغراق ہے، پھر تعریف طبعیہ، اس لئے کہ لفظ وہ کہ داخل ہو اس پر لام وہ ولالت کرے گا ماہیت پر بغیر لام کے، تو لام کو نئے فائدہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے بنسبت تعریف طبعیہ پر محمول کرنے کے، وہ نیا فائدہ یا تعریف عہد ہوگی یا تعریف استغراق جس، تعریف عہد بہتر ہے استغراق سے، اسلئے کہ جب جس کے بعض افراد خارجی یا ذہنی ذکر کئے جائیں تو لام کو ان بعض پر محمول کرنا بہتر بنسبت جمع پر محمول کرنے کے اس لئے کہ بعض یقینی ہیں اور کل احتمالی ہیں۔

جب یہ بحث مذکور آپ کے علم میں آچکی ہے تو یہ واضح ہو گیا کہ وہ جمع جس پر لام تعریف داخل ہو اس کو بطور حقیقت تعریف ماہیت پر محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ جمع کی وضع افراد ماہیت کیلئے ہے خود ماہیت کیلئے نہیں، البتہ ماہیت پر بطریق مجاز محمول کر سکتے ہیں جو عنقریب آئے گا، اور عہد پر بھی محمول نہیں کر سکتے کیونکہ وہاں کوئی عہد (معہود) نہیں، اور بعض افراد (غیر معہود) پر بھی محمول نہیں کر سکتے کیونکہ وہاں کوئی وجہ اولویت نہیں پائی گئی تو استغراق متعین ہو گیا۔

لام بالا جماع تعریف کیلئے ہے، اور اس کا معنی اشارہ اور تعین اور تمیز اور اشارہ ہے یا حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف وہ تعریف عہد ہے، یا اشارہ ہوگا نفس حقیقت کی طرف، اور یہ کبھی افراد کے اعتبار کرنے کی محتاج نہیں ہوگی، یہ تعریف حقیقہ و ماہیہ و طبعیہ ہے، اور کبھی افراد کی احتیاجی ہوگی، تو دیکھا جائے کہ اس میں قرینہ بعضیت کا ہے جیسے ”داخل السوق“ میں تو وہ عہد ذہنی ہے، یا قرینہ بعضیت کا نہیں پایا جائے گا تو وہ استغراق ہے، بعض مساویات کو ترجیح دینے سے بچتے ہوئی لام استغراق ہے۔

اسی وجہ سے محققین اس طرف گئی ہیں کہ لام تعریف عہد اور حقیقہ کیلئے ہی آتا ہے کوئی اور قسم نہیں لیکن قوم نے وضاحت اور آسانی کیلئے حاصل ہونے والے معانی کے اعتبار سے چار قسمیں بنائی ہیں۔

اس تمہید کے بعد علامہ تفتازانی ذکر فرماتے ہیں:

اذا تمہد هذا فنقول الأصل ان الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هذا ما عليه المحققون. (التلويح)

یہ تمہید جو ذکر کی گئی ہے اس کے بعد ہم کہتے ہیں اصل یعنی رائج وہ عہد خارجی ہے اس لئے کہ وہ حقیقت تعین اور کمال تمیز ہے، اس کے بعد استغراق ہے، کیونکہ حکم نفس حقیقت پر بغیر افراد کے اعتبار کرنے کے بہت ہی قلیل الاستعمال ہے، اور عہد ذہنی موقوف ہے قرینہ، بعضیہ کے وجود پر، تو استغراق اطلاق سے سمجھ آتا ہے جہاں عہد خارجی نہ ہو خاص کر کے جمع میں کیونکہ جمعیت قرینہ ہے افراد کے قصد کا نہ کہ نفس حقیقت ماہی می کے ارادہ کے، یہ ہے ذکر جس پر محققین ہیں۔

علامہ گفتار الی بیان فرماتے ہیں:

وفيما ذكره المصنف نظراً لأن جعل العهد الذهني مقدماً على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بأن الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالاً في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام اعني الإيجاب والندب والتحریم والكراهة وإن كان البعض أحوط في الإباحة ومنقوض بتعريف الماهية فإنه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخراً عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فإن عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة النكرة على خصّة غير معينة أظهر من دلالة على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن العهد الذهني في المعنى كالنكرة.

مصنف نے جو ذکر کیا ہے اس میں نظر ہے، مصنف نے عہد ذہنی کو استغراق سے مقدم رکھا ہے، وجہ اس کی یہ بیان کی کہ بعض افراد متیقن ہیں، حالانکہ یہ معارض ہے اس کے کہ استغراق میں فائدہ عام ہے اور شرع میں اس کا استعمال زیادہ ہے اور زیادہ احکام میں اسی پر احتیاط کی گئی ہے یعنی ایجاب، ندب، تحریم و کراہت۔ اگرچہ بعض میں مباح مراد لینے میں احتیاط پائی گئی ہے۔

اور عہد ذہنی کی دلیل تقدم تو تعریف ماہیت سے ٹوٹ جاتی ہے اسلئے کہ ماہیت کے بغیر کوئی فرد نہیں پایا جاتا، حالانکہ اسے استغراق سے متاخر رکھا گیا ہے اس وجہ سے کہ اس میں کوئی نیا فائدہ نہیں پایا گیا جو زائد ہو اس فائدہ سے جو اس سے بغیر لام کے فائدہ حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ قول ممنوع ہے کہ عہد ذہنی استغراق سے مقدم ہے، اگر یہ دلیل تسلیم کی جائے تو عہد ذہنی سے ٹوٹ جائے گا کیونکہ عہد ذہنی میں فائدہ نہ ہونا زیادہ ظاہر ہے کیونکہ وہ حکم نکرہ میں ہے اور نکرہ کی دلالت حصہ غیر معینہ پر زیادہ ظاہر ہے نسبت نفس حقیقت پر دلالت کے اسی وجہ سے اہل علم نے تصریح کی ہے کہ عہد ذہنی معنی میں نکرہ کی طرح ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ولتمسکهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد. (التقيح والتوضيح)

علامہ گنگا زالی سوال جواب ذکر کرتے ہیں:

فان قيل يعتبر فيه العهدية في اللحن فيتميز عن النكرة قلنا و كذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في اللحن والاشارة اليها ليميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجوع رجعي ورجوع الرجعي، وبالجمله توقف العهد اللحنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما انفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لانعنى بالمعهود اللحنى الا مثل ذلك مما تثل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبيض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد اللحنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق.

اعتراض: جب کہ عہد ذہنی کی عہدیت ذہن میں ہے تو وہ نکرہ سے ممتاز ہو گیا، نکرہ کے معنی ہونے کا کیا مطلب ہے؟
جواب: اس طرح کا اعتبار تعریف ماہیت میں بھی ہے کہ وہ بھی حاضر فی الذہن ہوتی ہے اور اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے تا کہ اسم جنس سے نکرہ ممتاز ہے، جیسے ”رجع رجعی“ نکرہ ہے ”رجع الرجعی“ معرفہ ہے اور تعریف جنسی ہے۔
حاصل کلام یہ ہے کہ عہد ذہنی موقوف ہے قرینہ و بعضیت پر اور عدم استغراق پر، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ اور تحقیق مصنف نے بھی تعریف ماہیت کی مثال استغراق کے بعد بیان کی ہے جیسے ”اکلت الخبز وشربت الماء“۔
معهود ذہنی اس کے سوا نہیں کہ قرینہ پایا جائے کہ اس سے مراد فرد ہے نفس ماہیت نہیں، اور بعض کیلئے ہے کل کیلئے نہیں، اور مبہم کیلئے ہے معین کیلئے نہیں۔

جب یہی تعریف ماہیت بھی ہے تو کیا وجہ ہے کہ عہد ذہنی کو استغراق سے مقدم کیا اور تعریف طرحہ کو مؤخر، اور کیا وجہ ہے تعریف ماہیت نام رکھنے کی جب کہ حکم افراد پر نہیں جیسے ”الانسان ناطق“۔

جمع معرف باللام کے عام ہونے پر اجماع سے دلیل: نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد خلافت میں اختلاف ہو گیا، انصار نے کہا ہم سے (ہمارا) امیر ہوگا، تم سے (تمہارا) امیر ہوگا، تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد پیش کیا ”الائمة من قریش“ امام قریش سے ہوں گے۔ تو سب صحابہ کرام نے اسے تسلیم کیا اور اسی سے تمسک پکڑا۔ یعنی اس پر اجماع ہو گیا کہ ”الائمة“ جمع معرف باللام عموم پر دلالت کر رہی ہے کہ ہر امام قریش سے ہوگا، کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو اس پر اجماع کا ثابت ہونا واضح ہو گیا۔

صحت فرماتے ہیں:

ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويطل الجمعية حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى اتما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولأنه لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا تزوج النساء فلأن اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فممنعه يكون لقوا. (التفحيم والتوضيح)

علامہ تھانوی فرماتے ہیں:

قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه أو غير ذلك مثل صحت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الأول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها ينصح بالاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة ان جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وأيام هذا الشهر وأحاد هذا الجمع، الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخرجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد

جمع معرف باللام کے عام ہونے پر دلیل عرب کا استعمال: جمع معرف باللام سے استثناء کے صحیح ہونے کی وجہ سے ہمارے مشائخ نے کہا جمع معرف باللام میں جنس والا معنی لینا مجاز ہے اور جمعیت اس کی باطل ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے ”لا اتزوج النساء“ تو ایک عورت سے نکاح کرنے پر حانث ہو جائے گا، کیونکہ مراد ایک ہے یعنی ”النساء“ پر لام جنس ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انما الصدقات للفقراء“ میں الفقراء سے مراد جنس فقیر ہے، اگر کوئی شخص وصیت کرتا زید اور فقراء کیلئے تو نصف زید کیلئے اور نصف فقراء کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا خطاب نبی کریم ﷺ کو ”لا تحل لك النساء من بعد“ میں بھی النساء سے مراد جنس ہے جو ایک کو شامل ہے۔ یہ دلیل ہے کہ جمع معرف باللام کا جنس والا معنی لینا مجاز ہے، کیونکہ جب معبود بھی نہ ہو اور استغراق بھی نہ ہو تو اور کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو جنس پر محمول کرنا ضروری ہو گیا۔

عدم فائدہ کی قید لگائی اس لئے کہ اس کا کہنا ”لا اتزوج النساء“ میں جمع کا معنی استغراق لیں تو اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ یمین رکنے کیلئے ہے، دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ممکن نہیں تو اس سے رکنے کی قسم لغو ہے۔

فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء وألا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه، الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لأن افراد الجمع جموع لا احاد لأننا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل. (التلويح)

مصنف نے جمع معرف باللام کے عموم پر دلیل کی کہ اس سے استثناء صحیح ہے جو اس کے عموم پر دلالت کر رہا ہے۔
اعتراض: مستثنیٰ منہ کبھی خاص ہوتا ہے جیسے اسم عدد ”عندى عشرة الا واحدا“ یا کبھی اسم علم ہوتا ہے جیسے ”كسوت زيدا الا رأسه“ یا کوئی اور وجہ تخصیص پائی جائے جیسے ”صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا“ تو استثناء عموم کی دلیل نہیں۔

جواب نمبر ۱: ان صورتوں میں اگرچہ مستثنیٰ منہ عام نہیں لیکن عموم کے صیغہ کو اس اعتبار سے مضمّن ہے کہ استثناء صحیح ہے،

ان سب مثالوں میں جمع کی اضافت معرفہ کی طرف اکتہار کی گئی ہے "عسدى جميع اجزاء العشرة الا واحدا ، كسوت جميع اعضاء زيد الاراسه، صمت ايام هذا الشهر الا يوم كذا، اكرمت جميع هؤلاء الرجال الا زيدا"۔

جواب نمبر ۲: متعدد غیر محصور سے استثناء دلیل ہے عموم کی اور یہ اس لئے کہ مستثنیٰ متصل میں ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ مشتمل ہو مستثنیٰ وغیرہ باعتبار دلالت کے تاکہ استثناء کے ذریعے مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل ہونے سے منع کیا جاسکے اور اس کے حکم سے نکالا جاسکے، تو ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ میں تعدد کا اکتہار کیا جائے اگرچہ وہ محصور ہی ہوتا کہ وہ مستثنیٰ کو شامل ہو سکے۔ اسلئے مذکورہ مثالوں میں اعتبار یہ کیا جائے گا کہ عشرہ شامل ہے واحد کو، زید شامل ہے رأس کو، شہر شامل ہے یوم کو اور جماعت جس میں زید ہے وہ شامل ہے زید کو۔ ورنہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ میں استغراق پایا جائے تاکہ مستثنیٰ وغیرہ کو شامل ہو کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے حکم سے نکالنا صحیح ہو۔

جواب نمبر ۳: استثناء سے مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کے مدلول کے افراد سے ہونہ کہ لفظ کے اجزاء سے ہو، جیسا کہ مذکورہ صورتوں میں یہ واضح ہے۔

اعتراض: "جاء فی الرجال الا زيدا" میں زید، رجال کے مدلول کے افراد سے نہیں کیونکہ جمع کے مدلول کے افراد بھی جمع ہوتے ہیں نہ کہ احاد؟

جواب: صحیح یہ ہے کہ جمع معرف باللام غیر محصور کے مدلول کا حکم احاد پر ہوتا ہے نہ کہ افراد پر، اس پر استقراء (غور و فکر) اور استعمال شاہد ہے۔

یہاں اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اصل لفظ کے مدلول کے افراد مراد ہیں، وہ یہاں "الرجل" ہے کیونکہ جمع کا اصل مفرد ہی ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله قال مشائخنا الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره النمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد الى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد أو لا يعكلم الناس بحدث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الفلالة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة الفراده، والواحد هو المعين فيعمل به

عند الإطلاق وعدم الاستفراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لا بحث قط ويصدق ديانة وقضاء
لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين ينقذ لأن تزوج جميع النساء متصرون عن بعضهم انه لا يصدق
قضاء نوى حقيقة لا ثبت الا بالنية لصار كأنه نوى المجاز لم هذا الجنس بمنزلة الذكوة يخص
فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل الهربر كوب واحد ويعم فى النفى مثل لا يحل
لك النساء اى واحدة منهن. (التلويح)

مصنف نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ جمع معرف باللام کا اطلاق جنس پر مجاز ہے یہ ہی ائمہ عربیہ
نے ذکر کیا ہے مندرجہ ذیل مثالوں سے وضاحت کی ”فلان یركب الخيل، ویلبس الثياب البيض“ کہ یہ یقیناً
جنس کیلئے ہیں، کیونکہ عہد کا ارادہ بھی نہیں کیا گیا اور استفراق کا بھی ارادہ نہیں کیا گیا۔

اگر کوئی قسم اٹھائے ”لا یتزوج النساء“ یا قسم اٹھائے ”لا یشترى العبد“ یا ”لا یتکلم الناس“ تو ایک سے ہی
حادث ہو جائے گا کیونکہ اس جنس حقیقت میں اس میں بمنزلہ تین کے جمع میں ہے، یہاں تک کہ جب جنس رجال میں
سوائے آدم علیہ السلام کے کوئی نہیں تو حقیقت جنس ایک فرد میں تحقق ہوگئی اور کثرت افراد سے اس میں تغیر نہیں ہوگا۔
تو مطلقاً ذکر کرنے اور استفراق مراد نہ لینے میں واحد یقینی ہے، مگر یہ کہ اس میں عموم کی نیت کر لے تو اس وقت
ہرگز حادث نہیں ہوگا کیونکہ عموم پر عمل اس کی طاقت میں ہی نہیں۔ اگر وہ عموم کی نیت کرتا ہے تو اسے سچا سمجھا جائے گا،
دیادہ بھی اور قضاء بھی کیونکہ اس نے حقیقت کلام کی نیت کی ہے، اور یمین منعقد ہو جائے گی، کیونکہ تزوج جمع نساء سے
متصور ہے یعنی ممکن ہے محال نہیں اگرچہ محض ہے۔

بعض نے کہا کہ ”لا یتزوج النساء“ وغیرہ میں عموم کی نیت سے قضاء سچا نہیں مانا جائے گا کیونکہ حقیقت مراد بغیر نیت کے
نہیں، اور نیت دل کا ارادہ ہے جس پر ظاہر شاہد نہیں کہ قاضی اسے سچا مانے اسلئے مجاز ہی مراد ہوگا وہ ہے جس۔
پھر یہ جنس بمنزلہ مکرہ کے ہے اثبات میں خاص ہے جیسے کوئی قسم اٹھائے ”یركب الخيل“ کہ وہ گھوڑے پر سوار ہوگا۔ تو
ایک پر بھی سوار ہو گیا تو قسم اس کی پوری ہوگئی۔ اور نفی میں عام ہوگا جیسے ”لا یحل لك النساء“ میں (کسی ایک
سے بھی نکاح حلال نہیں) عموم پر دلالت ہے۔

تنبیہ: خیل کا اطلاق مفرد اور جمع دونوں پر ہے، بلوت میں یہاں جمع کی مثالیں بیان کی ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:-

فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه اى جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف

مصنف اسی ارشاد باری تعالیٰ کی وضاحت کرتے ہیں:

وفی قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فيكون الآية لبيان مصرف الزكاة لتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصل اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف اللام بالكلية فحملة على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولی وهذا معنى كلام

الى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير، لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد. (التلويح)

مصنف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انما الصدقات للفقراء“ اپنے موقف پر بطور دلیل پیش کیا کہ یہاں لام جنس سے معنی جمعیت باطل ہے، اسی کی وضاحت علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جنس زکوٰۃ جنس فقیر کیلئے ہے تو جائز ہے کہ زکوٰۃ ایک ہی شخص فقیر وغیرہ کو دے دی جائے۔ اس لئے کہ استغراق والا معنی درست نہیں کہ یہ کہا جائے کہ ہر صدقہ ہر فقیر کیلئے ہے۔

اعتراض: معنی یہ ہے کہ جمع صدقات جمع فقراء کیلئے ہیں، جمع کا مقابلہ جمع سے ہے، اسلئے تقسیم احاد بالاحاد ہے، یہ مطلب نہیں کہ جمع کے ہر فرد کا ثبوت ہے؟

جواب: اگر تمہاری بات کو تسلیم کر لیں تو اس معنی استغراق سے مطلوب حاصل ہے وہ یہ ہے کہ جواز ثابت ہے کہ زکوٰۃ ایک شخص کو دے دی جائے۔ (البتہ اسے صاحب نصاب نہ بتایا جائے)

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً بمعنى أنه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء

فخر الاسلام رحمہ اللہ فی باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار لانا اذا ابقیناه جمعا لغا
حرف العهد اصلا الی آخره، فعلم من هذا الابحاث ان ما قالوا انه يحمل علی الجنس مجازا
مقید بصور لا یمکن حمله علی العهد والاستغراق حتی لو أمکن یحمل علیہ کما فی قوله تعالی
لا تدركه الأبصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا بعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق
الجنس. (التنقیح والتوضیح)

اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انما الصدقات للفقراء“ کا یہ مطلب لینا ممکن نہیں کہ تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء پر خرچ
کئے جائیں، تو جب استغراق والا معنی مراد نہیں تو لام مجازی طور پر تعریف جنس کیلئے ہوگا تو آیہ مصرف زکوٰۃ کا بیان ہوگی،

مفہومہ، وهذا معنی قول فخر الاسلام رحمہ اللہ ان کل جنس يتضمن الجمع فمعنی الجمعية
وهو التکثیر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل علی الواحد ولقاتل ان یقول لم
لا یجوز ان یحمل علی ما یصح اطلاق الجمع علیہ حقيقة باعتبار عہدیتہ وحضورہ فی الذہن
فیكون اللام معمولا والجمعية باقية من کل وجه لا یقال الکلام علی تقدير ان لا یكون هنا معهود
لانا نقول تقدير عدم المعهود الذہنی تقدير باطل لأن کل لفظ علم مدلولہ جاز تعریفہ
باعتبار القصد الی بعض افرادہ من حيث انها حاضرة فی الذہن فحينئذ لانسلم انتفاء العهد
الذہنی فی شی من الصور المذکورة فالصحيح فی اثبات کون الجمع مجازا عن الجنس
التمسک بوقوعه فی الکلام کقوله تعالی لا یحل لک النساء وقولهم فلان یرکب
الخیل. (التلویح)

مصنف کا قول ”فعلى هذا الوجه الخ“ کا مطلب یہ ہے کہ یہ جمع جس پر لام جنس ہے، لام پر اس کی جنس پر دلالت کرنے کا
مطلب پر عمل جاری ہے، اشارہ ہے اس طرف کہ جس پر لام جنس داخل ہو وہ اجناس میں سے جنس ہے، اور معنی جمعیت
من وجہ باقی رہتا ہے اسلئے کہ جنس کثرت پر دلالت کرتی ہے تضمنا یعنی مفہوم کلی شرکت کثیر سے اس میں مانع
نہیں۔ لیکن یہ مطلب نہیں کہ کثرت اس کے مفہوم کا جزء ہے۔

(آسان لفظوں میں اسے بیان کیا جا چکا ہے کہ جمع معرف باللام جنس میں کثرت واجب نہیں کثرت مراد لینا
جائز ہے)

تو من وجہ جمعیت باقی رہے گی۔ (جمعیت کے من وجہ باقی رہنے کا مطلب یہ ہے کہ جس دائرے ہے ”واحد اور جمع کے درمیان“ احتمال ہے کہ دونوں کی طرف اسے پھیرا جائے جمع کے احتمال سے جمع باقی رہے گی اور واحد کے احتمال سے جمعیت باطل ہوگی، ایک اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جمع باقی رہے گی تو جمعیت کا اعتبار کرنا واجب نہیں لیکن جائز ہے۔ (السید))

ولو لم یحمل یطل اللام اصلا: (یعنی اگر لام کو جس پر محمول نہ کریں تو کوئی خاص معتبر فائدہ حاصل نہیں ہوگا) مصنف خود ہی اپنے متن کی وضاحت فرماتے ہیں ”جب لام تعریف جس کیلئے ہو اور معنی جمعیت من وجہ باقی ہوگا جس میں، اسلئے کہ جس دلالت کرتی ہے کثرت پر تقصیر، تو اس وجہ پر حرف لام پر عمل ہوگا اور معنی جمعیت باقی ہوگا من وجہ“ اگر اس معنی پر محمول نہ کریں اور جمعیت کو اپنے حال پر رکھیں تو لام کا کلی طور پر ابطال لازم آئے گا۔ اسلئے لام کو تعریف جس پر محمول کرنا اور معنی جمعیت من وجہ باطل کرنا (اور من وجہ باقی رکھنا) بہتر ہے۔

یہی مطلب ہے فخر الاسلام کے کلام کا جو انہوں نے بیان کیا ہے ”باب موجب الأمر فی معنی العموم والتکوار“ میں کہ ہم جب باقی رکھیں اس کو جمع تو لغو ہوگا حرف عہد مکمل طور پر اٹخ۔

ابھی تک بیان کردہ ایسا بحث سے یہ پتہ چلا کہ اہل علم نے جو کہا ہے کہ لام کو جس پر محمول کرنا مقید ہے ان صورتوں سے کہ عہد پر بھی محمول کرنا ممکن نہ ہو اور استغراق پر بھی، لیکن اگر ممکن ہو عہد پر یا استغراق پر محمول کرنا تو اسی پر محمول کریں گے

یہی مطلب ہے فخر الاسلام کے قول کا ”کہ ہر جس جو جمع کو متضمن ہے تو معنی جمعیت یعنی تکثیر من جوہ باقی ہے اگرچہ من وجہ باطل ہے اسی لئے واحد پر محمول کرنا صحیح ہے“

اعتراض: یہ کہنا کیوں جائز نہیں کہ اسے محمول کریں اس پر کہ جمع کا اطلاق بھی اس پر باعتبار معبود فی الذہن ہونے کے صحیح ہے اور لام پر بھی عمل صحیح ہو کہ جمعیت من کل وجہ باقی رہے۔

جواب: ہمارا کلام اسی تقدیر پر ہے کہ وہ کوئی معبود ذہن میں نہ ہو۔

یہ جواب درست نہیں: اسلئے کہ عدم معبود فی الذہن کی تقدیر باطل ہے اسلئے کہ ہر لفظ کا مدلول معلوم ہوتا ہے تو جائز ہے اس کو معرفہ بنانا اس اعتبار سے کہ قصد بعض افراد کا ہے اس لحاظ پر کہ وہ حاضر فی الذہن ہیں، اسلئے ہم تمام مذکورہ صورتوں میں عہد ذہنی کے انقضاء کو تسلیم نہیں کرتے۔

صحیح جواب وہی ہے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ مجازی معنی جس مراد ہے اور کلام عرب میں اس کا استعمال کثیر ہے، اسی

جس پر محمول کرنا ممکن ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”لَا تَسْمُرُ كَهَ الْاَبْصَارِ“ الْاَبْصَارِ، کے متعلق علماء نے بیان کیا ہے کہ یہ سلب عموم کے لئے ہے، نہ کہ عموم السلب کیلئے اسی وجہ سے انہوں نے اس آیت میں لام کو استغراق جنس کیلئے بتلایا ہے، سلب المحموم اور عموم السلب کا فرق تلاوت میں آ رہا ہے۔

پر ارشاد باری تعالیٰ ”لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ“ دلالت کر رہا ہے، اور اسی پر ”فَلَانِ يَرْكَبُ الْحِمْلُ“ دلالت کر رہا ہے۔

تجزیہ: علامہ تفتازانی نے مؤنث صیغہ والی قراءت لی ہے ”لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ“ راقم نے طلباء کی آسانی کیلئے متداول قراءت ابی حفص کو ہی تلاوت میں بھی ”لَا يَحِلُّ“ نقل کیا ہے۔
علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وهذا معنى كلام فبحر الاسلام عباره، مصنف نے کہا ہے یہی معنی ہے فخر الاسلام کے کلام کا تو اس کی عبارت یہ ہے۔

ان مثل لا تزوج النساء ولا تشتري الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار مجازاً عن اسم الجنس لأننا اذا ابقيناه جمعاً لفا حرف العهد اصلاً واذا جعلناه جنساً بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس اولى. (التلويح)

پیشکش ”لا تزوج النساء“ اور ”لا تشتري الثياب“ اقل پر واقع ہوگا، اور کل کا احتمال رکھے گا، کیونکہ یہ جمع کے صیغے مجازی طور پر اسم جنس ہیں، اسلئے کہ جب ہم ان کو جمع پر باقی رکھیں گے تو حرف عہد باطل ہوگا، اور جب ہم اسے جنس بنائیں تو لام تعریف جنس کیلئے باقی رہے گا اور جنس میں من وجہ جمع کا معنی بھی باقی رہے گا، اسلئے جنس پر محمول کرنا بہتر ہے (حرف عہد باطل ہوگا) اس میں عہد کا لغوی معنی معلوم ہونا لیا گیا ہے، یعنی وہ حرف جو معرفہ اور معلوم پر دلالت کر رہا ہے اس کا مدعی باطل ہو جائے گا۔ (السید)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فعلم من هذه الابحاث لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز و على العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعدد الاصل ولهذا لوقالت محال على ما فى يدى من الموهوم

ولا شيء فيهما لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة عنه وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه يمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الأبصار أنه للاستغراق دون الجنس وإن المعنى لا يدركه كل بصرو هو سلب العموم أي نفى الشمول ورفع الإيجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الأبصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لكل أحد فيكون سلبا كليا. (الطويح)

مصنف کیبحاث سے یہ سمجھ آیا کہ بیشک جمع کا جنس پر حمل کرنا مجاز ہے، اور عہد و استغراق پر محمول کرنا حقیقت ہے، قسم مجازی معنی میں درست نہیں سوائے اصل (حقیقت) کے حذر ہونے کے، اگر عورت یہ کہے ”میرے ساتھ تم قطع کرو جو میرے ہاتھ میں دراہم ہیں“ اگر اس کے ہاتھ میں کوئی چیز نہ ہو تو اس پر تین درہم لازم آجائیں گے کیونکہ یہاں ”الدراہم“ جمع کا حقیقی معنی لینا صحیح ہے اس کے کم از کم تین افراد ہیں۔

اگر کوئی شخص قسم اٹھائے ”لا يكلمه الأيام أو الشهور“ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس دن اور دس مہینے مراد ہوں گے، (جمع کثرت کے دس افراد مراد لئے جائیں گے) اور صاحبین کے نزدیک عرف میں ”الأيام“ سے مراد ایک ہفتہ اور ”الشهور“ سے مراد ایک سال ہوگا۔ ”الأيام“ اور ”الشهور“ میں عہد والا معنی ممکن ہے اسلئے جنس پر محمول نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے اہل علم نے کہا ہے اللہ تعالیٰ کے قول ”لا تدركه الأبصار“ میں لام استغراق کیلئے ہے جنس کیلئے نہیں، اس کا معنی ہے ”رب تعالیٰ کو سب نظریں نہیں پاسکتیں“ اسے سلب العموم یعنی نفی الشمول اور ”رفع الإيجاب الكلي“ کہا جاتا ہے، یہ سلب جزئی ہے۔

اس کا یہ معنی نہیں کہ اسے کوئی نظر بھی نہیں پاسکتی کہ عموم السلب ہو یعنی نفی ہر ایک ایک کو شامل ہو، کہ سلب کلی ہو یعنی سلب کلی نہیں۔

علامہ تفتازانی اعتراض و جواب ذکر کرتے ہیں:

لا يقال كما ان الجمع المعروف باللام في الالبات لا يجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى ”وما الله يريد ظلما للعباد، ان الله لا يحب الكافرين، ان الله لا يهدي القوم الفاسقين“ لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعصاره للجنس والجنس في النفسى يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا يعم الأحوال والأوقات وبأن الادراك بالبصر أعص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها. (الطويح)

مصنف فرماتے ہیں:

والجمع المعروف بغير اللام نحو عبیدی احرار عام ایضا لصحة الاستثناء واختلاف فی الجمع المنکرو والاکثر علی انها غیر عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء کقوله تعالیٰ لو کان فیہما آلهة الا الله لفسدتا والنحو یون حملوا الا علی غیر. (التنقیح)

جمع معرفہ ہو بغیر لام کے تو اس میں بھی عموم پایا جاتا ہے جیسے ”عبیدی احرار“ عام ہے، اس جمع معرف بغیر اللام پر دلیل یہ ہے کہ اس سے استثناء صحیح ہے، جمع نکرہ میں اختلاف ہے اکثر حضرات اس طرف ہیں کہ یہ غیر عام ہے، بعض حضرات نے کہا یہ عام ہے کیونکہ اس سے استثناء صحیح ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لو کان فیہما آلهة الا الله لفسدتا“

اعتراض: جمع معرف باللام اثبات میں ہر ہر فرد پر حکم ثابت کرنے کیلئے ہے تو اسی طرح نفی میں حکم کی سلب ہر فرد سے ہوگی، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وما الله یزید ظلما للعباد“ میں ہر عبد پر ظلم کے ارادہ کی نفی کی گئی ہے اور ”ان الله لا یحب الکافرین“ میں ہر کافر سے محبت کی نفی کی گئی ہے اور ”ان الله لا یهدی القوم الفاسقین“ میں ہر فاسق کی ہدایت سے نفی کی گئی ہے۔

جواب: جائز ہے کہ بیان کردہ آیات میں لام جنس ہو لیکن جنس نفی میں عام ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ آیہ رؤیہ میں احوال و اوقات میں عموم نہیں کیونکہ بھر سے ادراک اخص ہے رؤیہ سے، نفی ادراک سے نفی رؤیہ لازم نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله لصحة الاستثناء کقوله تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان الا من اتبعک من الغاوین فان قیل صحة الاستثناء متوقفة علی العموم فاثبات العموم بہا دور قلنا یثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فی الکلام من غیر نکیہ فیکون استدلالا بالاستعمال والاجماع. (التلویح)

مصنف نے جمع غیر معرف باللام میں عموم پر اس سے استثناء صحیح ہونے کو دلیل بنایا ہے، علامہ تفتازانی نے اسے مثال سے واضح کیا کہ رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ”ان عبادی لیس لک علیہم سلطان الا من اتبعک من الغاوین“ بیشک میرے بندوں پر تیرا کچھ قابو نہیں سوا ان گمراہوں کے جو تیرا ساتھ دیں۔ (کنز الایمان)

اس میں ”عبادی“ جمع غیر معرف باللام ہے عموم پر دلالت کر رہی ہے اس سے مستثنیٰ کیا گیا ”الا من اتبعک“ کو جس کا صحیح ہونا ”عبادی“ کے عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

میں استثناء پایا گیا ہے، نحو یوں نے ”الا“ کو ”غیر“ کے معنی میں لیا ہے۔

علامہ گفتار الی فرماتے ہیں:

قوله في الجمع المنكر، لاشك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بعام لأن رجلا في الجموع كرجل في الوجدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ولأنه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولاقاتل به اذ لا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولأن في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لأنه الجمعية بالعموم والشمول انبساطا ولأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى. (التلويح)

جمع نکرہ کے عموم میں اس معنی میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ اپنے تمام افراد کو شامل ہے، اختلاف ہے اس عموم میں جو استغراق سے متصف ہو، اکثر حضرات اس طرف ہیں کہ یہ عام نہیں کیونکہ رجال جمع کی وہی حیثیت ہے جیسے رجل واحد کی کہ رجال جمع کا اطلاق پر جمع پر علی وجہ البدلیت صحیح ہے، جیسے رجل واحد کا اطلاق ہر فرد پر صحیح ہے علی وجہ البدل۔ اور بعض نے کہا کہ عند الإطلاق استغراق کیلئے ہے عام ہوگا کیونکہ استثناء صحیح ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ”لو کان فیہما آلہة الا اللہ لفسدتا“ اسلئے کہ اگر یہ استغراق کیلئے نہ ہو تو بعض کیلئے ہوگا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں جب کہ اس میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ اس کا اطلاق کل پر بطور حقیقت صحیح ہے، اس لئے کہ اس کو ما دون الكل پر اجمالا محمول کرنے سے معنی جمعیت میں جمیع مراتب برابر ہوں گے، اس لئے ضروری ہے کہ اس کو اقل پر محمول کیا جائے اس کے یقین کی وجہ سے یا کل پر اس کے کثیر فائدہ کیلئے۔ یہ اقرب الی الصواب ہے اس لئے کہ جمعیت میں عموم وشمول کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس کا اطلاق جمع کے تمام مراتب میں سے ہر مرتبہ ثابت ہے۔ تو استغراق پر محمول کرنا جمیع حقائق پر محمول کرنا ہے تو یہی بہتر ہے۔

علامہ گھنٹا زلی تمام اقوال کے جوابات ذکر فرماتے ہیں:

والجواب عن الأول انا لانسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض، وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به ان موضوع لكل مرتبة وضعا عليحدة ليكون مشتركاً فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق. (التلويح)

☆ پہلے قول کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ یہ استثناء ہے بلکہ صفت ہے، یعنی ”الا“ صفتیہ ہے استثنائیہ نہیں، اگر استثناء ہوتا تو نصب آتی رفع نہ آتا۔

☆ دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ استغراق کے اعتبار نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ استغراق کے نہ ہونے کا اعتبار کیا جائے بلکہ وہ قدر مشترک ہے کل اور بعض کے درمیان۔

☆ تیسرے اور چوتھے قول کا جواب یہ ہے کہ لغت کا ثابت کرنا ترجیح کی وجہ سے ہے اسے ترجیح حاصل ہے قدر مشترک پر محمول کرنے سے کیونکہ اس میں ابہام ہے، جس طرح رجل کے معنی میں کوئی اجمال نہیں اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ رجل کے معنی کا اجتماع ہے رجال میں اگرچہ عدد کی تعیین کا علم نہ ہو۔

اور جو تم نے حقائق کے جمع ہونے کا ذکر کیا ہے کہ اس سے تم کیا مراد لیتے ہو اگر اس سے مراد یہ لیا جائے کہ ہر مرتبہ کیلئے علیحدہ وضع ہے تاکہ مشترک ہو جائے تو یہ قول ممنوع ہے، اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ یہ عام مفہوم کیلئے وضع ہے جو صادق ہے ہر مرتبہ پر بطریق حقیقت تو وہ قول کہ عدم استغراق ہے (یہی قول ہمارا ہے)۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا، وقوله تعالى والسارق والسارقة، الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية. (التفحيم والتوضيح)

الفاظ عام میں سے اور یہ کہ مفرد باللام جب کہ کوئی معہود نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ان الانسان لفي خسر الا

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق اول للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكأنه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين. (التلويح)

مصنف نے مفرد معرف باللام کے متعلق جو ذکر کیا ہے، پہلے ذکر کردہ بحث کو دیکھا جائے واضح بیان ہو چکا ہے جب لام عہد خارجی نہ ہو یعنی معہود نہ ہو تو وہ استغراق کیلئے ہوگا مگر یہ کہ قرینہ دلالت کرے کہ بیشک وہ نفس ماہیت کیلئے ہے، جیسے ”الانسان حيوان ناطق“ یہ تعریف ماہیت انسان کی ہے۔

یا معہود ذہنی پر قرینہ دلالت کرے جیسے ”خبز وماء“ جو مقدر فی الذہن ہیں، جیسے ”اکلت الخبز وشربت الماء“ بیشک یہ لام بعض خارجی، معہود ذہنی ہیں محققین نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

لیکن مصنف نے ”الخبز، الماء“ لام تعریف ماہیت کیلئے بنایا ہے۔ گویا کہ مصنف نے مراد لیا ہے کہ معہود ذہنی استغراق سے مقدم ہے جب تک اس کا ذکر نہ ہو۔ جس طرح تم اپنے غلام کو کہو ”جو شہر میں داخل ہوا ہو اور تم جانتے ہو کہ بیشک اس میں بازار ہے“ ”ادخل السوق“ اشارہ ہے شہر کے بازار کی طرف، تو یہ لام عہد ذہنی ہے، لیکن محققین نے اسے لام عہد خارجی بنایا ہے کہ مکالم کے نزدیک معہود معین ہے۔

الذین آمنوا “ میں ” الانسان ” پر لام استغراق ہے۔ اسی طرح ” والسارق والسارقة “ پر لام اگرچہ اسم موصول ہے لیکن دلالت اس کی بھی استغراق پر ہے۔ مگر یہ کہ کوئی قرینہ دلالت کرے کہ یہ تعریف ماہیت کیلئے ہے، لام جنس، یا لام ماہیت، یا لام طبیعت ہوگا جیسے ” اكلت الخبز وشربت الماء “ میں جنس خبز اور جنس ماء مراد ہے۔
تعریف ماہیت قرینہ کی محتاج ہے، وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ بیشک لام میں عہد ہے، پھر استغراق ہے پھر تعریف ماہیت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء ، وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء، فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله
علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله، كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا، وقوله تعالى والسارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت، نه بالمثاليين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم. (التلويح)
مصنف نے دو مثالیں دیں ایک ” ان الانسان لفي خسر “ اس میں لام حرف تعریف استغراقی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ” والسارق والسارقة “ میں لام موصول ہے ” الذي سرق، التي سرقت “ کے معنی میں ہے، مصنف نے دو مثالوں سے اس پر تنبیہ کیا ہے کہ مراد لام سے عام ہے خواہ حرف تعریف ہو یا اسم موصول ہو، باوجود اس کے مثال اول دلیل ہے عموم پر۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها اي ومن الالفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بأن ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل اولارجل في الدار فهو للعموم

تعالیٰ قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسى. (التفہیم والتوضیح)

الفاظ عام میں سے نکرہ ہے جو مقام نفی میں واقع ہو، رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسى، ما انزل الله علی بشر من شیء“ کے جواب میں واقع ہوا ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ جب یہود نے کہا کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نہیں اتاری تو اس کے جواب میں رب تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ فرمادیجئے کس نے وہ کتاب اتاری جو موسیٰ علیہ السلام لائے۔ اگر ”ما انزل الله علی بشر من شیء“ نکرہ مقام نفی میں سلب کلی کیلئے نہ ہوتا تو جواب ”قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسى“ ایجاب جزئی ان کے رد کیلئے درست نہ ہوتا۔

قطعا ولهذا قال صاحب الکشاف ان قراءة ”لا ريب فيه“ بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزة. (التلویح)

اور الفاظ عام میں نکرہ ہے جو مقام نفی میں واقع ہو، یعنی اس میں نفی وارد ہو جو اس نکرہ پر حکم نفی کو کھینچ لائے، تو اس نکرہ میں عموم نفی ہوگا، یہ بدیہی بات ہے، کیونکہ کسی فرد مبہم کا انقضاء اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک جمیع افراد کا انقضاء نہ ہو۔ اور کبھی نکرہ سے واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اس کی صفت واحدہ مقصود ہوتی ہے تو اس صورت میں نفی اس وصف کی طرف لوٹتی ہے تو وہ نفی عام نہیں ہوتی، جیسے کہا جائے ”ما فی الدار رجل بل رجلان“ اس مثال میں نفی میں عموم نہیں کیونکہ ایک شخص کا گھر میں ہونے کی نفی کی گئی ہے، بلکہ دو کا ثبوت ہے۔

جب نکرہ تحت الظمیٰ پر ”من“ ظاہر ہو یا مقدر ہو تو اس میں عموم پایا جائے قطعی طور پر۔ من ظاہرہ کی مثال ”ما من رجل فی الدار“ اور من مقدرہ کی مثال ”لا رجل فی الدار“ اس میں من مقدر ہے اسی وجہ سے صاحب کشاف نے کہا ہے کہ ”لا ريب فيه“ میں فتح کا پڑھنا استغراق واجب کرتا ہے اور اگر اس پر رفع پڑھا جائے تو نفی میں عموم جائز ہوگا۔ علامہ لغتازانی فرماتے ہیں:

واستدل المصنف علی عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع، اما الاول فلان قوله تعالیٰ قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسى استفهام تقریر و تبکیت بمعنی انزل الله التوراة علی موسى وانتم معترفون بذلك فهو ایجاب جزئی باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشیء تعلق ببعض افرادہ ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله علی بشر من شیء فیجب ان

مصنف فکرہ منفیہ کے عموم پر دلیل اجماع پیش کرتے ہیں:

ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان الشرط مفعلا عام في طرف النفي فان
قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا ، اعلم ان اليمين اما
للمحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب

يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي يستقيم رده
بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على
بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض ، وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة
لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل متعلقات الحكم. (التلويح)
مصنف نے فکرہ منفیہ کے عموم پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، نص اور اجماع۔

پہلی دلیل نص کی وضاحت: اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى“ اس میں
استفہام تقریر و تکلیف کیلئے ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے توراۃ موسیٰ علیہ السلام پر نازل فرمائی جس کا تم اعتراف بھی کرتے
ہو، یہ ایجاب جزئی ہے اس اعتبار سے کہ ایک چیز کے حکم کا تعلق فرد معین سے بعض افراد سے تعلق ہی ہے یہ بدیہی بات
ہے۔

اس سے یہود پر الزام اور ان کے رد کا قصد کیا گیا ہے، یہ ان کے اس قول کا رد ہے جو انہوں نے کہا ”ما انزل الله
على بشر من شيء“ تو ضروری ہے کہ اس کا معنی یہ لیا جائے ”اللہ تعالیٰ نے کسی ایک بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں کی“
تا کہ سلب کلی کا ایجاب جزئی سے رد درست ہو سکے، کیونکہ ایجاب جزئی سلب جزئی کے منافی نہیں، کیونکہ اگر یہ کہا
جائے کہ بعض کتب بشر پر نازل کی گئیں اور بعض بعض پر نازل نہیں کی گئیں، تو ان میں کوئی منافات نہیں۔

مصنف نے ایجاب و سلب الفاظ ذکر کئے، موجبہ اور سالبہ نہیں کہا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کلیت اور بعضیت
(جزئیت) کا تعلق محکوم علیہ سے نہیں کہ وہ قضیہ موجبہ اور سالبہ ہو، بلکہ یہاں ”کلیت و جزئیت“ کا تعلق متعلقات حکم
سے ہے، اس سے قضیہ نہیں بنتا۔

علامہ لغتازائی فرماتے ہیں:

واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد فلولم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما

رجلا فشرط البران لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما في طرف
النفسى والنما قيد بقوله اذا كان الشرط مشبعا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم
اضرب رجلا فعبدى حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئى. (التنقيح والتوضيح)

کلمہ توحید میں کلمہ منفیہ عموم کیلئے ہے، اور کلمہ مقام شرط میں ہو، تو شرط اگر مثبت ہو تو اس میں طرف نفی میں عموم پایا
جائے گا، اگر کوئی شخص کہے اگر میں کسی کو ماروں تو ایسا ہوگا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں کسی شخص کو نہیں ماروں گا،
کیونکہ یہ قسم روکنے کیلئے ہے اس مقام میں۔

مصنف خود ہی اس کی وضاحت فرماتے ہیں، کہ جان لو کہ بیشک یحییٰ یا حمل کیلئے ہوگی یعنی ثبوت کیلئے، یا منع یعنی نفی

كان البات الواحد الحق تعالى توحيدا وللإشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان
يقول ولقولنا لا اله الا الله أو لصحة الاستثناء، فان قلت لما فسرنا الآله بالمعبود بالحق
الموجود البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الآله لا أنه اسم لهذا المفهوم الكلى
كآله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أى لا اله
موجود أو فى الوجود الا الله، فان قلت هلا قدرت فى الامكان وفى الامكان يستلزم نفى
الوجود من غير عكس قلت لأن هذا رد لخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الآله فى الوجود
ولأن القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولأن التوحيد هو بيان
وجوده ونفى اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا
موقع الخبر لأن المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله عن
كل اله. (التلويح)

مصنف کا کلمہ منفیہ کے عموم پر دوسرا استدلال کلمہ توحید سے ہے، کہ ہمارا قول ”لا اله الا الله“ کلمہ توحید ہے اگر صدر کلام
یعنی ”لا اله“ ہر معبود بحق کی نفی نہ ہو تو واحد حق تعالیٰ کا اثبات توحید نہیں ہو سکتا، اسی تقریر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے
مصنف نے کہا ”ولكلمة التوحيد“ اور یہ نہیں کہا ”ولقولنا لا اله الا الله“ اور یہ بھی نہیں ”ولصحة الاستثناء“۔

کیلئے ہوگی، جب یہ کہا جائے ”ان ضربت رجلاً فعہدی حر“ یہ یمین منع کیلئے ہے تو یہ اس قول کے حکم میں ہے ”لا اضرب رجلاً“ تو کسی کو نہ ماروں گا اس یمین کے پورا ہونے کی یہ شرط ہے کہ وہ کسی ایک کو بھی نہ مارے مردوں میں سے، تو یہ سلب کلی ہے، تو یہ عام ہے طرف نفی میں۔

شرط کو مثبت ہونے سے مقید کیا اسلئے کہ اگر شرط منفی ہوئی تو عام نہیں ہوگی، جیسے کوئی کہے ”ان لم اضرب رجلاً فعہدی حر“ تو اس کا معنی یہ ہے کہ اگر میں کسی ایک شخص کو نہ ماروں تو میرا غلام آزاد ہے، تو اس قسم کے پورا کرنے کی شرط کسی ایک شخص کو مارنا ہے۔ یہ ایجاب جزئی ہے، یعنی شرط مثبت کمرہ میں سلب کلی کیلئے اور شرط منفی جزئی کیلئے ہے۔

اعتراض: جب ”الہ“ کی تفسیر معبود بالحق سے کی تو ”استثناء فی عن نفسہ“ لازم آگیا، کیونکہ ”اللہ“ بھی اسم ہے معبود بالحق کا جس کی اہل علم نے تصریح کی ہے۔

جواب: مطلب یہ ہے کہ ”اللہ“ علم (نام) ہے معبود بالحق کا جو واجب الوجود ہے اور جہان کو پیدا کرنے والا ہے وہ فرد خاص ہے جو الہ سے سمجھا آتا ہے کیونکہ وہ بھی معبود بالحق ہے لیکن ”اللہ“ مفہوم کلی ”الہ“ کا اسم (نام) نہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ رب تعالیٰ کا ذاتی نام ہے صفاتی ناموں سے نہیں، اگرچہ صفیت اسے شامل ہے۔

پھر یہ بات مخفی نہیں کہ یہاں استثناء بدل ہے اسم سے نہ کہ محل سے اور خبر محذوف ہے یعنی اصل میں گویا کہ یوں ہے ”لا الہ موجود الا اللہ“ یا اصل میں ہے ”لا الہ فی الوجود الا اللہ“۔

اعتراض: کیا تم نے خبر کو مقدر فی الامکان نہیں کیا، نفی امکان مستلزم ہے نفی وجود کو اور اس کا عکس نہیں۔

جواب: اس سے مشرکین کا رد کیا گیا ہے کہ وہ تعدد الہ کو رب تعالیٰ کا شریک فی الوجود کا اعتقاد رکھتے تھے، اور قرینہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ نفی جنس دلالت کرتی ہے وجود پر نہ کہ امکان پر اسلئے کہ تو حید وہ بیان وجود ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے غیر معبود کی نفی بیان امکان یا عدم امکان غیر کیلئے نہیں، بعض حضرات نے مستثنیٰ مفرغ کہا تھا تو اس کی علامہ تفتازانی نفی کرتے ہیں کہ خبر کی جگہ مستثنیٰ مفرغ بنانا درست نہیں کیونکہ مقصد اللہ کے سوا متعدد الہ کے وجود (واجب الوجود) ہونے کی نفی ہے، مقصد اللہ کی متعدد الہ سے مفارقت کی نفی نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدته حر او امراته طالق لليمين على تحقق نقیض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلاً فكذلك فهو يمين

منصف فرماتے ہیں:

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية انما قلنا ان قوله ولعبد عام لانه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرک وهذا الحكم عام ولولم تكن للعللة المذكورة دلالة للعموم لما صح التعليل وانما يدل على العموم لانه في معرض

للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا، وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا، فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا ضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان انه ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي. (التلويح)

منصف نے نکرہ مقام شرط کے متعلق بیان کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ شرط اس قسم کی مثل میں ”ان فعلت لعبدی حراً و امراتی طالق“ اگر میں اس طرح کروں تو میرا غلام آزاد یا میری عورت کو طلاق ہو، یمین کیلئے ہے، جو مضمون شرط کی نقیض کو تحقق ہے۔

شرط کبھی مثبت ہوگی اور کبھی منفی، اگر شرط مثبت ہو جیسے ”ان ضربت رجلاً فکذا“ اگر میں کسی شخص کو ماروں تو اسی طرح ہوگا (مثلاً میرا غلام آزاد ہوگا) تو یہ یمین منع (نفی حکم) کیلئے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ”قسم ہے اللہ کی میں کسی شخص کو نہیں ماروں گا“۔ اور اگر شرط منفی ہو جیسے ”ان لم اضرب رجلاً فکذا“ اگر میں کسی شخص کو نہ ماروں تو اس طرح ہوگا، تو یہ یمین حمل (ثبوت حکم) کیلئے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ”قسم ہے اللہ کی میں کسی شخص کو نہیں ماروں گا“ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ نکرہ شرط مثبت میں خاص ایجاب جزئی کا قاعدہ دیتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کی جانب نقیض میں عموم پایا جائے اور سلب کلی پائی جائے۔

اور نکرہ شرط منفی میں عام ہوتا ہے سلب کلی کا قاعدہ دیتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کی جانب نقیض میں خصوص اور ایجاب جزئی پایا جائے، تو ظاہر بات یہ ہے کہ عموم نکرہ شرط میں نہیں ہوتا مگر جب کہ نکرہ مقام نفی میں ہو تو اس میں عموم ہوگا۔

العلیل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولولم تكن العلة عامة لما صح العلیل، ولأن النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لأن قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عام ايضاً، فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص، قلنا هو خاص من وجه و عام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى المراده ما يوجد فيه ذلك القيد. (التفيع والتوضيح)

اسی طرح نکرہ جو صفت عامہ سے متصف ہو اس میں بھی ہمارے نزدیک عموم پایا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے ”لا اجالس الا رجلا عالما“ تو اس کیلئے جائز ہے کہ ہر عالم کے ساتھ بیٹھے۔ اسی طرح رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ”ولعبد مؤمن خیر من مشرک“ اور ارشاد باری تعالیٰ ”وقول معزوف“ ان میں بھی عموم پایا گیا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد.

اسی طرح نکرہ جو صفت عامہ سے متصف ہو وہ عام ہوتا ہے صفت عامہ اسے کہا جاتا ہے جو اس نکرہ افراد میں سے کسی ایک فرد سے خاص نہ ہو، جس طرح قسم اٹھائے کہ ”وہ نہیں بیٹھے گا مگر علم شخص سے“ علم مردوں میں سے ایک سے خاص نہیں، بخلاف اس کے جب قسم اٹھائے کہ وہ نہیں بیٹھے گا مگر اس شخص سے جو اپنے گھر پر ایک سے پہلا اکیلا داخل ہوگا، یہ وصف خاص ہے کیونکہ یہ صرف ایک فرد پر سچا آتا ہے۔

علامہ تفتازانی مصنف کے استدلال کی وضاحت فرماتے ہیں:

واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خیر من مشرک

ہم نے کہا ہے کہ ”ولعبد مؤمن“ عام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مؤمنہ عورت اور مشرک شخص کے نکاح کے عدم حجاز کی علت بتایا گیا ہے کہ ”ہر مؤمن غلام“ مشرک شخص سے بہتر ہے اگر علت مذکورہ کی دلالت عموم پر نہ ہو تو حکم مذکور کی علت بتانا صحیح نہ ہو، کیونکہ فرمایا گیا ”ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا“ مشرک مردوں سے مؤمن عورتوں کا نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔ تو عبد مؤمن میں عموم ہو تو علت بن سکتا ہے اور تخصیص تو علت نہیں بن سکتا۔

اسی طرح رب تعالیٰ کا ارشاد ”قول معروف خیر من صدقة یبتعها اذی“ میں بھی ”قول معروف“ مگر موصوفہ صفت عامہ ہے اس لئے اس کا معنی یہ ہے ”کل واحد من الاقوال المعروفة خیر من جمیع الصدقات المقرونة مع الاذی“ اقوال معروفہ میں سے ہر قول ان تمام صدقات سے بہتر ہے جو ایذا پہنچانے سے ملے ہوئے ہوں۔

وقول معروف خیر من صدقة یبتعها اذی، للقطع بأن هذا الحكم عام فی کل عبد مؤمن و کل معروف مع ان قوله تعالیٰ ولعبد مؤمن وقع فی معرض التعلیل للنهی عن نکاح المشرکین وهو عام لما ذکرنا من ان الجمع المعروف باللام عام فی النفی والاثبات لیجب عموم العلة لیسایم عموم الحكم، وفی هذا اشارة الى الرد علی من زعم ان عموم النکرة الموصوفة مختص بغیر الخبر أو یکلمه ای أو بالنکرة المستثناة عن المنفی۔ (التلویح)

مصنف نے مگر موصوفہ صفت عامہ کے عموم پر دو وجہ سے دلیل پکڑی ہے ایک استعمال، اس پر دو آیات پیش کی ہیں

(۱) ولعبد مؤمن خیر من مشرک (۲) قول معروف خیر من صدقة یبتعها اذی

ان دونوں آیات میں یقینی طور پر حکم عام پہلی آیت میں ہر عبد مؤمن پر حکم ہے اور دوسری آیت میں ہر قول معروف پر حکم ہے۔ اور ”ولعبد مؤمن“ کی مزید وضاحت کی کہ یہ واقع ہے مشرکین سے نکاح کی نہی کی تعلیل کے مقام میں۔ وہ عام ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ جمع معروف باللام عام ہے نفی و اثبات میں تو واجب ہے عموم علت تاکہ عموم حکم کے مناسب ہو، اور اس میں اشارہ ہے بعض حضرات کے قول کے رد کی طرف جنہوں نے گمان کیا تھا کہ مگر موصوفہ میں عموم مختص ہے غیر خیر یا کلمہ اقی کے غیر یا کلمہ جو مستثنیٰ ہوئی سے اس کے غیر کے ساتھ، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ قیود معتبر نہیں۔

اور مصنف نے بیان فرمایا کہ نسبت الی المشتق دلالت کرتی ہے کہ ماخذ اشتقاق علت ہے، اسی طرح نسبت موصوف کی مشتق کی طرف عموم پر دلالت کرتی ہے، جیسے کہا جائے ”لا اجالس الا عالما“ تو معنی اس کا یہ ہے ”الارجلاء عالما“ یہ عموم علت کی وجہ سے عام ہے، خواہ موصوف ظاہر یا مقدر ہوں دونوں صورتوں میں عموم ہے اسلئے ”لا اجالس الا عالما“ اور لا اجالس الارجلاء عالما کا مطلب ایک ہی ہے، کہ ہر عالم مرد کے ساتھ اس کا بیٹھنا جائز ہے۔

اعتراف: مگر موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی صفت اس کی قید ہوتا ہے اور مقید اقسام خاص سے ہے اسے عام کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: یہ من وجہ خاص ہوتا ہے اور من وجہ عام ہے، یعنی خاص بنسبت مطلق کے جس میں یہ قید نہ ہو اور عام ہے بنسبت ان افراد کے جن میں یہ قید پائی جائے۔

علامہ گھٹا زائی مصنف کے دوسرے استدلال کی وضاحت کرتے ہیں:

الثانی ان تعلیق الحکم بالوصف المشتق سواء ذکر موصوفة أولم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحکم فيعم الحکم بعموم علتہ وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومہ ويدل على هذا الاصل أنه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لأن المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا، والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى. (التلويح)

مصنف کی دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ حکم کو وصف مشتق سے مطلق کرنا ”خواہ اس کا موصوف ذکر ہو یا نہ ہو“ اس کی خبر دیتا ہے کہ بیشک ماخذ اشتقاق وصف علت ہے اس حکم کی، تو حکم عام ہوگا علت کے عموم کی وجہ سے۔

بھی مراد ہے ان حضرات کی جنہوں نے کہا ہے کہ موصوف اور صفت ایک چیز کی طرح ہیں صفت کا عموم موصوف کا عموم

ہے یہ دلالت کرتا ہے اس پر اگر کوئی قسم اٹھائے ”وہ نہیں بیٹھے گا مگر ایک مرد سے“ تو دو شخصوں کے ساتھ بیٹھنے سے حائث ہو جائے گا، اور اگر قسم اٹھائے ”لا یمجالس الا رجلا عالما“ تو دو علماء یا زیادہ کے ساتھ بیٹھنے سے حائث نہیں ہوگا۔

اور کبھی اس کے بیان میں یہ کہا جاتا ہے کہ بیشک استثناء مستقل نہیں ہوتا تو اس کا حکم صدر کلام سے لیا جائے گا، اور یہ نکرہ صدر کلام میں عام ہے بوجہ سیاق نفی میں واقع ہونے کے، اس لئے کہ ”لا یمجالس رجلا عالما ولا رجلا جاہلا ولا غیر ذلک الا رجلا عالما“ یعنی کسی ایک کے ساتھ نہیں بیٹھوں گا سوائے عالم شخص کے۔

یہ بات مخفی نہیں کہ بیشک یہ بیان بعینہ جاری ہے مثل ”لا یمجالس الا رجلا“ میں۔ اس کی وجہ کی طرف شمس الائمہ نے اشارہ کیا ہے جو اس نے کہا ہے کہ نکرہ جب غیر موصوفہ ہو تو استثناء اس شخص کا ایک کو شامل ہوگا، اور نکرہ جب موصوفہ ہو تو استثناء صفت نوع کا اسی نوع سے خاص ہوگا کیونکہ وہی استثناء ہے۔

علامہ لغتازالی مسئلہ کی تحقیق بیان کرتے ہیں:

ونحقیق ذلک ان فی النکرة معنی الوحدة والجنسية فيكون لا یمجالس الا رجلا.
معنی اس کا یہ ہے ”مگر ایک مرد“ اس لئے دو مردوں کے ساتھ بیٹھنے سے حائث ہو جائے گا، مگر یہ کہ قرینہ پایا جائے جو اس پر دلالت کرے کہ یہاں فقط جنسیت کا ارادہ کیا گیا ہے وحدت کا ارادہ نہیں کیا گیا تو بعض افراد سے خاص ہوگا، جس طرح نکرہ صفت عامہ سے متصف ہو اور حکم ہو کہ اسے علت بنانا صحیح ہے اس وصف کے ساتھ ہی متصف کرتے ہوئے تو پتہ چل جائے گا کہ حکم کا تعلق ہر اس چیز سے ہے جس میں یہ وصف پایا جائے گا مگر کوئی قرینہ پایا جائے کہ وصف میں حکم یقینی طور پر منحصر نہیں جیسے ”نعمرة خیر من جواده واکرم رجلا الا امرأة“ میں جنس مراد ہے فرد مراد نہیں۔

ہر وصف قطعی طور پر اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ قرینہ ہو اس کا کہ اس میں عموم نہیں جیسے ”لقیت رجلا عالما، واللہ لا یمجالس رجلا عالما“ ان مثالوں میں ایک شخص کے ساتھ مجالست سے قسم پوری ہو جائے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نکرہ مقام نفی کے غیر میں (یعنی نکرہ مثبتہ) عام ہوتا ہے باعتبار تقاضائے مقام کے ہاں مگر نکرہ موصوفہ میں عموم کثیر طور پر پایا جاتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله عخاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون وعاما من حيثين قلت ليس المراد بالعخاص ههنا العخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصورا ولو اريد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى مخصوصه وهذا كما قوله في قوله تعالى "والذين يتوفون، واولات الاحمال" ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه، وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة. (التلويح)

اعتراض: مصنف نے نکرہ مخصوصہ کا خاص من وجہ اور عام من وجہ کہا ہے، اس پر اعتراض وارد ہوا کہ پہلے صریح طور پر بیان کیا جا چکا ہے کہ ایک لفظ دو حیثیات سے عام اور خاص نہیں ہوتا، تو مصنف کا ایک ہی لفظ کو خاص من وجہ اور عام من وجہ کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: یہاں خاص سے مراد خاص حقیقی نہیں، یعنی جو وضع کیا جائے کثیر مخصوص کیلئے یا ایک فرد کیلئے وہ خاص حقیقی مراد نہیں بلکہ مراد خاص اضافی ہے، اضافی کا یہ مطلب ہے کہ بعض کو ایک لفظ شامل ہو جبکہ دوسرا بعض کو شامل نہ ہو جبکہ مجموعہ کو شامل ہونا مراد نہیں کہ دوسرا ضرور مجموعہ کو شامل ہے یہ حقیقی خاص اور عام ہیں۔

یہاں مراد خصوص سے نسبت دوسرے کے اقل کو شامل ہونا ہے، اسی معنی کے لحاظ پر کہا گیا ہے کہ دو آیات "والذین يتوفون" اور "واولات الاحمال" میں ہر ایک من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے۔

ابن حاجب نے کہا ہے کہ بیشک ایک لفظ کو اس کے بعض افراد پر قصر کرنے کو بھی خاص کہتے ہیں اگرچہ عام نہ ہو جیسے ایک لفظ کو اس کے متعدد افراد کی وجہ سے عام کہا جاتا ہے جیسے عشاء۔

مصنف فرماتے ہیں:

والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رآيت رجلا. (التفحيح والتوضيح)

اور نکرہ ان کے مقامات کے سوا خاص ہوگا لیکن مطلق ہوگا جبکہ وہ انشاء میں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ان اللہ یأمرکم ان تذبحوا بقرة“ اور جب وہ اخبار میں ہو تو اس سے ایک ثابت ہوتا ہے جو سامع کے نزدیک مجہول ہوتا ہے جیسے ”رأيت رجلا“۔

علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں:

قوله والنكرة في غير هذه المواضع ای النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لأنها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصنوعة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس، وقولهم تمره خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامرکم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للأمر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتریت، وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التحيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار احتمال على قيد الوحدة. (التلويح)

مصنف نے بیان کی ہے کہ نکرہ ان مقامات کے سوا خاص ہوتا ہے ”وہ مواضع و مقامات یہ ہے نفی، شرط مثبت اور نکرہ کا صفت عامہ سے متصف ہونا“ ان مقامات کے ماسوا میں نکرہ کے خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وضع ہی ایک فرد کیلئے ہے تو اس میں عموم نہیں سوائے ایسی دلیل کے پائے جانے کے جو عموم ثابت کرے، یہ بات واضح ہے مغل نہیں کہ پہلے نکرہ جس کو ”کل“ سے شروع کیا گیا ہو، یا مقام کا تقاضا اس کے عموم استغراق کا ہے تو یہ مذکورہ مواضع میں نہ ہونے کے باوجود عام ہیں، خاص نہیں۔

جس نکرہ سے پہلے ”کل“ آئے اس کی مثال ”اکرم کل رجل“ اس سے مراد ہر شخص ہے، مقام تقاضا کرے کہ اس نکرہ میں عموم اشتراق ضروری ہے تو وہ نکرہ بھی عام ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”علمت نفس ما قدمت و آخرت“ میں ”نفس“ باقتضاء مقام عموم ہے، ہر نفس مراد ہے۔ اسی طرح ”نمرة غیر من جرادة“ میں بھی مقام کے تقاضا کے مطابق عموم ہے۔

پھر نکرہ خاصہ جس کا ذکر ہو رہا ہے اسے دیکھا جائے وہ انشاء میں ہے یا خبر میں، اگر انشاء میں ہے تو وہ مطلقہ ہوگا، مطلقہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس حقیقت پر دلالت کرے گا سوائے کسی امر زائد کے درپے ہونے کے، یہی مطلب ہے جنہوں نے یہ بیان کیا ہے، کہ مطلق وہ ذات کے درپے ہونا ہے نہ صفات کے، نہ نفی اور اثبات کے درپے ہونے کو مطلق کہا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”ان الله يامرکم ان تذبحوا بقرة“ یہ انشاء امر ہے جیسے عقود کے صیغہ ”بعت و اشتریت“ انشاء ہیں۔

اور اگر اخبار میں ہے تو وہ نکرہ خاصہ ایک کو ثابت کرنے کیلئے ہوگا، وہ ایک اسی جنس سے ہوگا سامع کو اس کی تعیین کا علم نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس پر مبہم ہے۔ وحدت کی قید لگا کر اسے مطلق کے قابل بنایا گیا ہے۔ علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

ولقائل ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحري برقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر، ولهذا فسرہ المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين۔

مطلق کی تعریف پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہم یہ نہیں کہ مطلق میں وحدت کی قید کے درپے ہونا منع ہے، اسلئے کہ ”ان تذبحوا بقرة“ میں ایک گائے کے ذبح کرنے کا حکم ہے، اور ”فتحري برقبة“ میں ایک غلام آزاد کرنے کا حکم ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ مراد یہ ہے کہ مطلق میں وحدت لازم نہیں بلکہ جائز ہے کہ مراد نفس حقیقت ہو یا ایک فرد ہو، یا جس پر واحد سچا ہو یا واحد سے زائد۔ اسی وجہ سے محققین نے مطلق کی تفسیر ”الشائع في جنسه“ سے کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مطلق یہ ہے کہ کثیر حصص جو امر مشترک میں مندرج ہیں ان میں سے ایک حصہ مراد ہو بغیر تعیین کے۔

مصنف فرماتے ہیں:

فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لأن الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت، فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع أنه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم. (التلويح)

انشاء وخبر میں عموم نکرہ میں نزاع لفظی ہے، یہی بات حق ہے، اس لئے کہ جو عموم کے قائل ہیں وہ بھی یہ مراد نہیں لیتے کہ حکم ہر فرد کو شامل ہے کہ ”اعط الدرهم فقيرا“ کہنے پر ہر فقیر کو درہم دینا واجب ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ تم درہم دو جس فقیر کو بھی چاہو۔ اسی طرح ”ان تذبحوا بقرة“ میں ہر گائے کو ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ حکم یہ ہے کہ گائے ذبح کرو جو بھی تم چاہتے ہو۔ (بعد میں گائے کے ساتھ شرائط تو ان کے سوالات کے بعد لگائی گئیں) اسی طرح ”فخر يرقية“ میں ہر گردن (ہر غلام) آزاد کرنے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ مراد یہ ہے کہ غلام آزاد کرو جو چاہو۔

حاصل کلام: اگر مذکورہ مثالوں کی طرح میں جو نکرہ مذکور ہے اس کا نام عام رکھا جائے تو وہ عام ہوگا ورنہ نہیں۔ مثلاً ”من دخل هذا الحصن فله كذا“ کا عام ہونا اسی قبیلہ سے ہے، اور اگر عموم استغراق کا اعتبار کیا جائے تو نکرہ میں یہ احتمال بھی ہے، ورنہ کوئی جہت عموم نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردته بما

تاکید۔ (التفہیم والتوضیح)

جب کمرہ کو کمرہ ہی لوٹایا جائے تو وہ پہلے کا غیرہ ہوگا اور جب کمرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے تو وہ پہلے کا عین ہوگا، کیونکہ اصل لام میں عہد ہے یعنی جب کمرہ پر الف لام داخل کر کے اسے معرفہ بنایا تو اصل لام کو عہد کا سمجھتے ہوئے پہلے کا عین ہوگا۔ معرفہ کو لوٹانے میں بھی اسی طرح دو وجہ ہیں لیکن کمرہ کے بالعکس ہیں، یعنی معرفہ کو کمرہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی غیر اول ہوگا، اور اگر معرفہ کو معرفہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی اول کا عین ہوگا، تو معتبر تکبیر و تعریف میں ثانی ہی ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا“ کی تفسیر میں فرمایا کہ ہرگز ایک عسر دوسر پر غالب نہیں آئے گا۔ یعنی العسر معرفہ کو پھر العسر معرفہ ہی لوٹایا اس لئے دوسرا پہلے کا عین ہے یعنی ایک ہی عسر ہے۔ اور ”یسرا“ کو پھر ”یسرا“ کمرہ لوٹایا تو دوسرا پہلے کا غیرہ ہے، اس لئے دوسرا مراد

اشتہر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيهما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف وهو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس، وتفصيل ذلك ان المذكور اولاً اما يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو المناسب هو التعريف بناء على كونه معهوداً سابقاً في الذكرو ان كان معرفة فهو الاول حملاً له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخل في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي [صفحنا عن بني ذهل وقتلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا] مع القطع بان الثاني عين الاول.

پہلے بیان کیا گیا کمرہ اور اس کا فائدہ دینا عموم اور خصوص کا، اب اس کے پیچھے مشہور مسئلہ ذکر کیا کہ کمرہ کو جب کمرہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی اول کا غیرہ ہوگا، اور معرفہ میں مسئلہ بالعکس ہے، کلام اس میں ہے کہ جب لفظ اول کو لوٹایا جائے تو یا اسے جمع اس کی کیفیت شکر و تعریف کے لوٹایا جائے گا یا اس کے بغیر۔ ”اور اس وقت تعریف کا طریقہ ہوگا لام یا اضافت“ تاکہ معرفہ کو کمرہ کر کے لوٹانا اور کمرہ کو معرفہ کر کے لوٹانا صحیح ہو سکے۔

ہیں۔

مصنف نے اپنا مختار بیان کیا کہ اصح یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے کی تاکید ہے، اس میں وہ ضابطہ جاری نہیں۔ لیکن راقم کا اپنا مشاہدہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے ارشاد کو ہی اصح قرار دیتا ہے۔

مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ مذکور پہلے یا نکرہ ہوگا یا معرفہ، اور دونوں تقدیروں پر لوٹایا جائے گا نکرہ یا معرفہ، کل چار قسمیں ہیں (مصنف کے کلام کو زیادہ واضح طور پر بیان کر دیا گیا ہے)۔

ان چار صورتوں کا حکم یہ ہے کہ ثانی کو دیکھیں اگر نکرہ ہو تو وہ اول کے مخایر ہوگا خواہ اول نکرہ ہو یا معرفہ اگر مغایرت مقصود نہ ہوتی تو مناسب تھا کہ اسے معرفہ کر کے لوٹایا جاتا، کیونکہ معبود ہی ہوتا جو پہلے ذکر ہے اور اگر ثانی معرفہ ہے خواہ اول نکرہ ہو یا معرفہ تو ثانی عین اول ہوگا معبود پر محمول کرتے ہوئے۔ جو لام تعریف یا تعریف بالاضافۃ میں وہ اصل ہے۔

کشاف میں ذکر کیا گیا ہے اگر نکرہ کو نکرہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی مخایر ہوگا اول ہو، ورنہ عین ہوگا یعنی نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا کیونکہ معرفہ جنس کو بالاستغراق شامل ہوتا ہے۔ اور نکرہ بعض کو شامل ہوتا ہے، تو نکرہ کل میں داخل ہوگا خواہ مقدم ہو یا مؤخر، معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانے کو مثال صاحب حماسہ کا شعر دیکھئے۔

صفحنا عن بنی ذہل وقلنا القوم اخوان عسی الایام ان یرجعن قوما کالذی کانوا
ہم نے اعراض کیا بنی ذہل سے (قتل کرنے سے) اور ہم نے کہا یہ قوم ہمارے بھائی ہیں، عنقریب دن قوم پر لوٹیں گے
کہ وہ پہلے کی طرح ہو جائیں گے۔

اس شعر میں یقینی بات ہے کہ قوم ثانی سے مراد قوم اول ہی ہے۔ (معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا گیا ہے)۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وفی نظرأما أولا فلأن التعریف لا یلزم ان یکون للاستغراق بل العہد هو الأصل وعند تقدم
المعہود لا یلزم ان تكون النکرۃ عنہ واما ثانیاً فلأن معنی کون الثانی عین الاول ان یکون
المراد بہ هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الی کلہ لیس كذلك، واما ثالثاً فلأن إعادة
المعرفة نکرۃ مع مغایرة الثانی للاول کثیر فی الکلام قال اللہ تعالیٰ ”ثم آتینا موسیٰ الکتاب الی
قولہ وهذا کتاب النزلانہ“ وقال اللہ تعالیٰ اہبطوا بعضکم لبعض عدو، وقال ورفع بعضکم فوق

بعض درجات، الی غیر ذلک۔ (العلویح)

اس میں چند وجوہ سے نظر ہے۔

۱۔ پہلی وجہ نظریہ ہے کہ تعریف کیلئے ضروری نہیں کہ وہ استغراق کیلئے ہی ہو بلکہ تعریف عہد اصل ہے معہد کے مقدم ہوتے وقت تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نکرہ اس کا عین ہو۔

۲۔ دوسری وجہ نظریہ ہے کہ ثانی کے عین اول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو مراد اول کی ہے وہی ثانی کی ہے اور جزء کو کل سے اس طرح کی نسبت نہیں، تم نے نکرہ کو تعریف استغراق کا جزء بنا کر عین کہا ہے یہ درست نہیں۔

۳۔ تیسری وجہ نظریہ ہے کہ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانے میں کثیر جگہ مغایرت ثابت ہے، ارشاد باری تعالیٰ ”ثم آتينا موسى الكتاب (الی قولہ) وهذا كتاب انزلناه“ پہلے معرفہ الکتاب سے مراد توراۃ ہے اور دوسرے نکرہ کتاب سے مراد قرآن پاک ہے۔ اسی طرح ”اهبطوا بعضکم لبعض“ معرفہ اور نکرہ میں مغایرت ہے، اسی طرح ”ورفع بعضکم فوق بعض درجات“ میں معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا گیا ہے لیکن ان میں مغایرت ہے۔

علامہ تفتازانی تنبیہ سے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغایرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله، وقالوا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية، الله الذي خلقكم من ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب، ومنه باب التوكيد اللفظي، وقد تعاد النكرة معرفة مع المغایرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا اما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا، وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغایرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب، وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغایرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد، ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة.

تم جان لو یعنی اس پر متنبہ ہو جاؤ مصنف نے جو ضابطہ بیان کیا ہے وہی عند الاطلاق اصل ہے جبکہ مقام اس کے خلاف قرآن سے خالی ہو، ورنہ کبھی نکرہ کو نکرہ لوٹایا گیا حالانکہ ان میں عینیت ہے، مغایرت نہیں۔ اسی طرح دوسری آیہ میں آیہ نکرہ سے ہی لوٹایا گیا ہے لیکن ان میں مغایرت نہیں، تیسری آیہ ضعف قوت کو نکرہ سے ہی لوٹایا گیا ہے لیکن مغایرت

نہیں کیونکہ ضعف سے مراد قوت شباب کا نہ پایا جاتا ہے اور قوت سے مراد قوت شباب ہے۔ اسی سے تاکید لفظی بھی ہے یعنی لوٹانا تاکید کیلئے ہوتا ہے اس میں بھی عدم مغایرت ہوتی ہے۔

کبھی نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جاتا ہے لیکن ان میں مغایرت ہوتی ہے جیسے آیہ میں پہلے کتاب نکرہ ہے اور پھر الکتاب معرفہ ہے لیکن ان میں مغایرت پائی گئی ہے۔ اور کبھی معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جاتا ہے لیکن ان میں مغایرت ہوتی ہے جیسے ”حوالہ“ آیہ من الکتاب معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا گیا ہے ان میں مغایرت ہے۔ اور کبھی معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جاتا ہے ان میں مغایرت نہیں ہوتی جیسے ”الحکم“ معرفہ اور ”الہ“ نکرہ میں مغایرت نہیں۔

اس قسم کی مثالیں کلام میں کثیر ہیں جیسے کہا جاتا ہے ”هذا العلم علم كذا وكذا“ ”العلم معرفہ کے بعد علم نکرہ ہے لیکن مغایرت نہیں۔ اسی طرح کہا جاتا ہے ”دخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا“ اس میں الدار معرفہ کو ”دارا“ نکرہ کر کے لوٹایا گیا ہے لیکن ان میں مغایرت نہیں۔

حماسہ کا شعر جو پہلے بیان ہوا اس میں بھی القوم معرفہ کے بعد ”قوما“ نکرہ ہے لیکن مغایرت نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثانى هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره، ولما كانت عبارة المتن تحتل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثانى غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثانى هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسرہ في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم. (التلويح)

مصنف نے تنقیح میں ذکر کیا ”والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين“ معرفہ کو جب لوٹایا جائے تو اسی طرح دونوں وجہ میں، اس کا مطلب یہ ہے کہ معرفہ نکرہ کی طرح ہے اعادہ کی دونوں حالتوں میں (۱) معرفہ کو معرفہ ہی لوٹانا (۲) معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانا، وجہ شبہ صرف اعادہ کی دو وجہ ہیں۔ حکم علیحدہ ہے وہ یہ ہے کہ اگر معرفہ کو معرفہ ہی لوٹائیں تو ثانی عین اول ہوگا، اور اگر معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹائیں تو ثانی اول کا غیر ہوگا۔

جبکہ متن کی عبارت اس کے عکس کا احتمال رکھتی تھی کہ مصنف نے معرفہ کو دونوں اعادہ کی حالتوں کو نکرہ کی حالتوں کے حکم سے بھی تشبیہ دی، مصنف کی عبارت میں جب یہ وہم کیا جانے لگا کہ مصنف کا مطلب یہ ہے کہ معرفہ کو معرفہ ہی لوٹایا جائے تو وہ نکرہ کی طرح اول کا غیر ہوگا اور جب معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے تو نکرہ کی طرح ثانی عین اول ہوگا۔ اس

وہم کے احتمال کو دور کرنے کیلئے مصنف نے خود ہی توضیح میں اس کی شرح لکھ کر مسئلہ کی وضاحت کر دی۔ علامہ تھنازانی کہتے ہیں جسے میں نے بھی ذکر کر دیا ہے۔

علامہ تھنازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله لن يغلب عسريسين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن النبي عليه الصلوة والسلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسريسين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة، فتكيسيرا للتفخيم أو للأفراد وتعريف العسر للعهدى أى العسر الذى انتم عليه أو الجنس اى الذى يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاول بخلاف العسر، وقال فخر الاسلام فيه نظرو وجهوه بأن الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لأنها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فإشارته الى المصنف بقوله والأصح ان هذا تأكيد. (التلويح)

”لن يغلب عسريسين“ ہرگز ایک عسرویسر پر غالب نہیں آئے گا، یہ حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ایک دن اپنے صحابہ کی طرف (گھر) سے نکلے اس حال میں کہ آپ خوشی سے مسکرا رہے تھے اور فرما رہے تھے، ہرگز ایک مشکل دو آسانوں پر غالب نہیں آتی۔ یہ ارشاد اس پر دلالت کر رہا ہے کہ بیشک ثانی مغایر ہوتا ہے اول کے نگرہ میں، بخلاف معرفہ کے یعنی معرفہ میں ثانی اول کا عین ہوتا ہے۔

”یسر“ کی تنگی یا تخفیم شان کیلئے ہے یا افراد کیلئے، اور ”العسر“ کی تعریف یا عہد کیلئے ہے یعنی وہ عسر جس پر تم ہو، یا تعریف جس کیلئے ہے یعنی وہ عسر جسے ہر ایک پہچانتا ہے، تو ”یسر“ ثانی اول کے مغایر ہے بخلاف العسر کے وہ اول کا عین ہے۔ یہی مطلب ہے کہ ”فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا“ سے سمجھا آیا کہ ایک عسرویسر پر غالب نہیں آسکتا۔

فخر الاسلام نے کہا اس میں نظر ہے، اس کی وجہ سے بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ جملہ ثانیہ تاکید ہے جملہ اولی کی، تاکید کا مطلب یہ ہے کہ نفس میں پختہ کرنا اور دل میں جگہ دینا مراد ہے، اسلئے کہ یہ صریح تکرار ہے جو تعدد یسر پر دلالت نہیں کرتا جیسے ”ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا“ میں تاکید ہے اس میں دو کتابوں پر دلالت نہیں بلکہ زید کے

معنف فرماتے ہیں:

وان اقرب بالف مقید بصک مرتین یجب الف وان اقربہ منکرا یجب الفان عنده ای عند ابی حنیفة رحمہ اللہ الا ان یعقد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذکور و هو ما اذا اقرب بالف مقید بصک ثم اقر في مجلس آخر بالف منکر لا رواية لهذا وينبغي ان یجب الفان عند ابی حنیفة رحمہ اللہ. (التنقیح والتوضیح)

اگر ایک ہزار کا اقرار کیا ”جو ایک دستاویز، رسید میں لکھا گیا ہے“ دو مرتبہ تو ہزار درہم لازم ہیں۔ یہ معرفہ کو معرفہ کر کے

پاس ایک کتاب کو ہی تاکید کر کیا گیا۔ اسی کی طرف معنف نے اشارہ کیا ہے اپنے قول ”والأصح ان هذا تأكيد“۔

راقم کے نزدیک جب روایات ضابطہ پر دلالت کر رہی ہیں تو علامہ تفتازانی نے جو پہلے متنبہ کیا ہے اسی کے مطابق کہا جائے کہ کبھی قرینہ پایا جائے تو ضابطہ کے خلاف تاکید پائی جاتی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله وان اقرب بالف یعنی لو اراد صکا علی الشهود فاقرب عندهم مرتین أو اکثر بالف فی ذلک الصک فالواجب الف واحد اتفاقا لأن الثاني هو الأول لكونه معترفاً بالمال الثابت فی الصک فان لم یقید بالصک بل اقرب بحضرة شاهدين بالف ثم فی مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غیر بیان للسلب فعند ابی حنیفة رحمہ اللہ یلزمه الفان بشرط مغایرة الشاهدين الآخرين للأولین فی رواية، وبشرط عدم مغایرتهم لهما فی رواية وهذا بناء علی ان الثاني غیر الاول كما اذا كتب لكل ألف صکا واشهد علی کل صک شاهدين وعندهما لم یلزمه الا ألف واحد لدلالة العرف علی ان تکرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فی الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا علی تخريج الکرضی لأن للمجالس تأثيراً فی جمع الکلمات المتفرقة وجعلها فی حکم کلام واحد، وانما قیدنا کلاماً من الاقرارین بكونه عند شاهدين لأنه لو اقرب بالف عند

لوٹایا گیا ہے، پورا اگر نکرہ کا اقرار کرے دوسرے تہ دو ہزار اور ہم لازم آئیں گے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، مگر یہ کہ مجلس متحد ہو تو ایک ہزار ہی لازم رہیں گے۔ یہاں عقلی احتمال چار ہیں۔

۱۔ نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے جیسے ”کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول“

۲۔ نکرہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے جیسے ”فان مع العسیر سیرا ان مع العسیر سیرا“

۳۔ معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے اس کی مثال یہی آیہ مذکورہ ہے۔

۴۔ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے اس کی مثال اصول فخر الاسلام میں مذکور نہیں، ورنہ مثالیں تو بہت ہیں۔ ”الہکم

الله واحد، نیکم نبی خیر الانبیاء، بللتکم بلدة شریفة“

مصنف نے معرفہ کو نکرہ کی طرف لوٹانے کی مثال یہ دی ہے کہ جب اقرار کرے ایک ہزار کا جو دستاویز، رسید سے مقید ہو (یہ معرفہ ہے) پھر ایک ہزار منکرہ کا اقرار کرے یعنی رسید وغیرہ سے مقید نہ ہو اس کا حکم کیا ہے؟ صریح روایت تو نہیں لیکن لائق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار لازم آنے چاہیں کیونکہ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹانے میں

شاهد وبآلف عند شاهد آخر أو بآلف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم ألف واحد اتفاقا
كذا في المحيط بقي صورتان أحدهما ان يقر عند شاهدين بألف منكر ثم في مجلس آخر عند
شاهدين بألف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب ألفا اتفاقا لأن النكرة أعيدت
معرفة والآخرى ان يقر بألف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بألف منكر عند
شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله فيها أنه يجب ان يكون اللازم عند أبي حنيفة رحمه الله
ألفين بناء على انها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول. (التلويح)

☆ اگر ایک شخص دستاویز گواہوں پر پیش کرے اور ان کے سامنے دوسرے تہ یا زیادہ مرتبہ اقرار کرے کہ اس دستاویز میں جو ایک ہزار لکھا ہوا وہ میں نے قلم کفرض دینا تو ایک ہی ہزار لازم آئے گا اس لئے کہ دستاویز سے مقید معرفہ کے حکم میں ہے، معرفہ کو معرفہ لوٹانا عین اول ہوتا ہے۔

☆ اگر دستاویز سے مقید نہ کرے بلکہ دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے پھر دوسری مجلس میں دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے ان کا کوئی سبب بیان نہ کرے تو یہ حکم نکرہ میں ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار لازم آئیں گے بشرطیکہ دوسرے گواہ پہلے گواہوں کے مغایر ہوں یعنی دونوں اقراروں کے گواہ علیحدہ علیحدہ

مغايرت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنہا ای وہی لکرة تعم بالصفة فان قال ای عہدی ضربک لہو حر لضرہوہ عتقوا وان

قال ای عہدی ضربہ لا یعتق الا واحدا، قالوا لان فی الاول وصفہ بالضرب فصار عاما بہ

ہوں، لیکن ایک روایت دونوں اقراروں کے گواہوں میں مغایرت ضروری نہیں۔ اس صورت کی دارومدار اس پر ہے کہ ثانی اول کا غیر ہے، ہر دستاویز پر ایک ہزار کا اقرار ہے اور دونوں اقراروں پر دو گواہ ہیں۔ (علیحدہ علیحدہ گواہ یا ایک ہی دو روایات بیان کی جا چکی ہیں)

صاحبین کے نزدیک ایک ہزار ہی لازم آئے گا کیونکہ تکرار حق کی تاکید کیلئے ہے تاکہ گواہوں کی زیادتی ہو۔ اگر مجلس متحد ہو تو بالاتفاق ایک ہزار لازم آئے گا، یہ علامہ کرنی کی تخریج کے مطابق ہے کہ مجالس کو کلمات متفرقہ کے جمع کرنے کی تاخیر ہے، اور مجالس کا اتحاد متفرق کلمات کو کلام واحد کے حکم میں کر دیتا ہے۔ دونوں اقراروں کو ہم نے دو گواہوں کے سامنے ہونے سے مقید کیا ہے اسلئے کہ اگر ایک ہزار کا اقرار ایک گواہ کے سامنے کرے اور ایک ہزار کا دوسرے گواہ کے سامنے، یا ایک ہزار کا اقرار دو گواہوں کے سامنے کرے اور ایک ہزار کا اقرار قاضی کے سامنے کرے تو بالاتفاق ایک ہزار ہی لازم آئے گا، محیط میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔

یہاں دو صورتیں باقی ہیں: (۱) ایک یہ کہ دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار نکرہ یعنی دستاویز سے غیر مقید کا اقرار کرے پھر اور مجلس میں دو گواہوں کے سامنے دستاویز سے مقید ایک ہزار کا اقرار کرے تو لائق یہی ہے کہ ایک ہزار ہی لازم آ رہے کیونکہ نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹانے سے ثانی عین اول ہوتا ہے۔

(۲) دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے جو دستاویز سے مقید ہو، یعنی معرفہ کے درجہ میں پھر دوسری مجلس میں دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے جو دستاویز سے مقید نہ ہو یعنی نکرہ کے درجہ میں ہو تو مصنف کی تخریج کے مطابق اس صورت میں مناسب یہی ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کہ دو ہزار لازم ہوں کیونکہ معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی اول کا غیر ہوتا ہے۔

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں:

قوله وهناك فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ابا لو واحد منكر لفي الصورة الاولى ان لم

وفی الثانی قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة التحولان فی الأول وصفه
 بالضاربة وفی الثانی بالمضروبة، وهنا فرق آخر وهو ان ایا لا يتناول الا الواحد المنكر وفی
 الأول ای فی قوله ای عیبی ضربک فهو حر لما كان عتقه ای عتق الواحد المنکر معلقا
 بضربه مع قطع النظر عن الغير فیهتق کل واحد باعتبار أنه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة
 ولولم یثبت هذا ای عتق کل واحد وليس البعض اولى من البعض یبطل ای الکلام بالکلیة
 وفی الثانی وهو قوله ای عیبی ضربته یثبت الواحد یتخیر فیه الفاعل اذ هناك یمکن
 التخییر من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ایما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظیر الاول فان
 طهارته متعلقة بدباخته من غیر ان یکون له فاعل معین یمکن منه التخییر فیدل علی العموم ونحو
 کل ای عیبی ترید هذا نظیر الثانی فان التخییر من الفاعل المخاطب ممکن هنا فلا یتممکن من اکل
 کل واحد بل اکل واحد لکن یتخیر فیه المخاطب ومثل هذا الکلام للتخییر فی العرف. (التفحیح
 والتوضیح)

مگر وہ مفت عامہ سے متصف ہو تو اس میں عموم ہوتا ہے ان میں سے "ای" بھی ہے۔ اگر کوئی کہے "ای عیبی
 ضربک فهو حر" (میرے غلاموں میں سے جو تجھے مارے وہ آزاد ہے) اگر سب غلاموں نے اسے مارا تو سب

یمتق واحد یلزم بطلان الکلام بالکلیة وان عتق واحد دون واحد یلزم العرجیح بلامرجح اذ لا
 اولویة للبعض فمعین عتق الكل ومعنی الوحدة باق من جهة ان عتق کل واحد معلق بضربه مع
 قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفی الصورة الثانية بتعین الواحد
 باختیار المخاطب ضربه لأن الکلام لتخییر المخاطب فی تعینہ فیحصل الأولویة ویثبت الواحد
 من غیر عموم وظاہر انه لا معنی لتخییر الفاعل فی الصورة الأولى لأنه انما یعقل فی متعدد
 ولا تعدد فی المفعول. (العلویح)

معتف نے کہا ہے یہاں ایک اور فرق ہے، وہ فرق بیان کرنے میں معتف متفرد ہیں، معتف کے کلام کا حاصل یہ
 ہے کہ بیشک "ای" واحد مگر کیلئے آتا ہے، پہلی صورت میں اگر ایک بھی آزاد نہ ہو تو کلام کا کلی طور پر باطل ہونا لازم آئے
 گا، اگر کسی ایک کے آزاد ہونے اور کسی ایک کے آزاد نہ ہونے کا قول کیا جائے تو ترجیح بلامرجح لازم آئے گی جب کہ

آزاد ہو جائیں گے، اور اگر اس نے کہا ”ای عہدی ضربتہ فہو حر“ (میرے غلاموں میں سے جسے تو مارے وہ آزاد ہے) تو یہاں صرف ایک غلام آزاد ہوگا خواہ وہ سب کو مارے۔

علماء اصولیین نے فرق یہ بیان کیا ہے کہ پہلی صورت میں ”ای“ کا وصف ہے ضرب، اس لئے وہ عام ہے اور دوسری صورت وصف اس سے منقطع ہے۔

مصنف نے اس فرق کو ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ فرق علم نحو سے مشکل ہے کیونکہ اول میں اس کا وصف ضاربیت ہے اور دوسرے میں وصف معزوبیت ہے۔ یہاں ایک اور فرق ہے وہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں ”ای عہدی ضربک فہو حر“ میں ای صرف ایک نکرہ کو شامل ہے جب ایک نکرہ کے مارنے سے حق معلق ہے قطع نظر کہ کسی اور نے مارا ہے یا نہیں تو ہر ایک مارنے والا آزاد ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ منفرد ہے تو اس وقت وحدت باطل نہیں ہوگی۔ اگر ہر ایک کا حق ثابت نہ ہو تو بعض کو بعض سے جب اولیٰ بھی نہیں کر سکتے تو کلام کلی طور پر باطل ہو جائے گی۔ اسلئے کلام کو ابطال سے بچانے کیلئے ضروری ہے کہ ہر ایک کی وحدت کا لحاظ کرتے ہوئے ہر ایک کے آزاد ہونے کا حکم دیا جائے۔

بعض کو اولویہ حاصل نہیں تو کل آزاد ہو جائیں، وحدت بھی باقی رہے گی اس لحاظ پر کہ حق ہر ایک کا معلق ہے اس کی ضرب سے قطع نظر غیر کے (کہ کسی اور نے بھی مارا ہے) اس اعتبار سے ہر ایک ان میں سے غیر سے منفرد ہے گا۔ اور دوسری صورت میں ایک متعین ہے مخاطب جس نے مارا ہے اسے ایک کے تعین کا اختیار ہے، مخاطب کو جو تعین کا اختیار دیا گیا ہے تو اس سے اولویہ حاصل ہوگئی تو ایک ثابت ہوگا بغیر عموم کے اور ظاہر بات یہ ہے کہ پہلی صورت میں قائل کی تخیر کا کوئی مقصد نہیں کیونکہ وہ تو متعدد ہیں، لیکن دوسری صورت قائل اور مفعول کی تعین کا اختیار دیا گیا ہے اور مفعول میں تعدد نہیں۔

علامہ لغتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها ای وہی نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يعكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لو احد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا اللفظ النحوي لأن الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطاً وقد صرحوا في

دوسری صورت یعنی ”ای عبیدی ضربتہ“ ایک مضروب کا حق ثابت ہوگا، اگر اس نے سب کو مارا ہو تو اس مارنے والے کو اختیار دے دیا جائے گا، جسے وہ کہے وہی آزاد ہوگا لیکن پہلی صورت میں یہ ممکن نہیں، وجہ فرق بیان کر دی گئی۔ پہلی صورت کی مثال: ”ایسا اصاب دبع فقد طهر“ جو چڑا بھی دباغت دیا جائے تحقیق وہ پاک ہے۔ یہاں طہارت متعلق ہے دباغت سے بغیر فاعل کے معین کے، جب فاعل معین نہیں تو فاعل کو تخمیر دینا بھی ممکن نہیں، اس لئے اس میں عموم ہے، جس چڑے کو بھی دباغت دی گئی وہ پاک ہوگا۔

دوسری صورت کی مثال: ”کل ای خبز ترید“ تو کھا جو روٹی تو چاہتا ہے۔ یہاں فاعل کو اختیار دینا ممکن ہے کیونکہ ہر ایک روٹی کھانا ممکن نہیں بلکہ ایک روٹی کا کھانا اس نے مراد لیا ہے، اسلئے مخاطب کو اختیار ہوگا جو روٹی چاہے کھالے، یہ اختیار عرف سے حاصل ہے۔

قوله لیسلوکم ایکم احسن عملا انها نكرة وصفة بحسن العمل وهو عام فعمت بملک مع انه لاخفاء فی انها مبتدا واحسن عملا خبره والاظہران عمومها بحسب الوضع للفرق الظاہر بین اعتق عبدا من عبیدی دخل الدار واعتق ای عبیدی دخل الدار والاستدلال علی خصوصها بعود الضمیر المفرد الیہ مثل اتی الرجال اناک وبصحة الجواب بالواحد مثل زید أو عمرو وضعیف لجریان ذلک فی کثیر من کلمات العموم مثل من وما وغیرهما. (الطویح)

مصنف نے نکرہ کا صفت عامہ سے متصف ہونا جو ذکر کیا ہے، ان میں ”ای“ کے ذکر سے یہ مراد لیا ہے کہ بیشک باعتبار اصل وضع خصوص اور ایک فرد کے قصد کیلئے ہے جس طرح باقی کمرات ہیں، البتہ عموم صفت سے متصف ہونے پر عام ہو جاتا ہے، جیسے پہلے گزر چکا ہے کہ ”لا یتکلم الا رجلا عالما“ میں عموم ہے، ”ای“ جب نکرہ کی طرف مضاف ہو تو اس کا نکرہ ہونا واضح ہے، لیکن جب معرفہ کی طرف مضاف ہو تو اس کا معنی ہوگا کہ یہ واحد جنہم کیلئے ہے جو صلاحیت رکھتا ہے ہر ایک کیلئے آحاد میں سے علی سبیل البدل، اگرچہ لفظ کے لحاظ پر معرفہ ہی ہوگا۔ ”ای“ کے وصف کا جو ذکر کیا ہے اس سے وصف معنوی مراد ہے نحوی لغت مراد نہیں اسلئے کہ اس بعد کبھی خبر ہوگی یا صلہ ہوگا یا شرط۔

تحقیق اہل علم نے تصریح کی ہے، رب تعالیٰ کے ارشاد ”لیسلوکم ایکم احسن عمل“ میں ”ای“ نکرہ ہے معنوی طور پر حسن عمل سے متصف ہے وہ عام ہے اسلئے ”ای“ میں بھی عموم ہے باوجود اس کے کہ ”ایکم“ مبتدا ہے اور ”احسن عملا“ خبر ہے۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ ”ای“ میں باعتبار وضع کے عموم ہے، ظاہر فرق پایا گیا ہے۔

”اعتق عبدا من عبيدى دعمل الدار“ اس میں کسی ایک غلام کو آزاد کرنے کی اجازت ہے، اور ”اعتق ائى عبيدى دعمل الدار“ میں عموم مراد ہے۔

”ائى“ کے مخصوص پر استدلال یا مفرد کی ضمیر اس کی طرف لوٹنے سے ہوتا ہے جیسے ”ای الرجال اتاک“ یا واحد کے جواب سے، جیسے ”ای الرجال“ کے جواب میں زید یا عمرو ذکر کیا جائے۔ یہ استدلال ضعیف (قلیل الوقوع) ہے کثیر کلمات عموم میں جاری ہونے کی وجہ سے جیسے من، ما وغیرہ۔

علامہ لکھتا زالی فرماتے ہیں:

قوله فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضر به جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضر به جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا فان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضر بهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لأن نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لأن الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها ائى وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بكما لها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما اذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلاذتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما فى ائى عبيدى ضربك. (التلويح)

اگر کسی نے کہا میرے غلاموں میں سے جس نے تمہیں مارا وہ آزاد ہے تو اس کو سب نے معاف کیا یا علی الترتیب تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے، اور اگر یہ کہا میرے غلاموں میں سے جس کو تو نے مارا وہ آزاد ہے تو اس نے سب کو مارا تو ان میں صرف ایک ہی آزاد ہوگا، اگر اس نے سب کو ترتیب سے مارا تو سب سے پہلا آزاد ہوگا کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں ورنہ مولیٰ کو اختیار ہوگا کیونکہ عتق اسی کی طرف سے نازل ہوا ہے۔

وجہ فرق یہ ہے کہ اول میں وصف ضرب سے عام ہے، اور ثانی صف سے قطع ہے کیونکہ ضرب کی جب اضافت مخاطب کی طرف ہو تو نکرہ کی طرف نہ ہو جسے ”اقی“ شامل ہے تو سب آزاد نہیں ہوں گے اور نہ ہی ایک ان میں سے، اس میں جب اس نے کہا ”تم میں سے جو یہ لکڑی اٹھائے وہ آزاد ہے“ اور لکڑی وہ ہے جس کو ایک شخص اٹھا سکتا ہے، تو ان سب نے مل کر اس لکڑی کو اٹھا لیا (تو نہ ایک آزاد ہو گا نہ سب) اسلئے کہ شرط یہ تھی کہ لکڑی کو اٹھانے میں کمال ہو، یہ اسی وقت تھا کہ ایک اٹھاتا، ہاں اگر سب نے آگے پیچھے اٹھایا تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ مقصد لکڑی کو مقام حاجت کی طرف اٹھانا ہے یہ مطلق اٹھانے کے عمل سے حاصل ہو گیا اگرچہ سب نے آگے پیچھے اٹھایا ہے۔

فرق یہ ہے کہ اگر ایک شخص کی بہادری دیکھنے کیلئے کہا تھا کہ تم میں سے جو یہ لکڑی اٹھائے تو سب کے اٹھانے سے نہ ایک نہ سب آزاد ہوں گے۔ اگر لکڑی کو مقام حاجت تک پہنچانے کیلئے تھا جو بھی یہ لکڑی وہاں پہنچائے گا وہ آزاد ہے تو آگے پیچھے اٹھا کر لے جانے والے سب آزاد ہوں گے۔

علامہ تھنازانی فرماتے ہیں:

قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحول انه اريد بالوصف اللغت النحوى فلا لغت فى شى من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياها موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصولة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربة للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبة له والقول بان الاول وصف والثانى تحكم الابرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم، فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم. (التلويح)

متصف نے جو بیان کیا ہے کہ نحو کی جہت سے فرق مشکل ہے، مطلب یہ ہے کہ لغت نحوی دونوں صورتوں میں مشکل ہے کیونکہ نحو کا اتفاق ہے کہ اس مقام میں ”اقی“ موصولہ ہے، یا شرطیہ ہے تو وصف یا صلیہ ہو گا یا شرط ہو گا۔

اگر وصف محتوی لیں تو دونوں صورتوں میں متصف ہو گا، پہلی صورت وصف ضاربہ سے متصف ہے اور دوسری صورت میں وصف مضروبیت سے۔

یہ قول کہ اول میں وصف ہے ثانی میں قطع وصف ہے یہ حکم ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ جب کوئی کہے ”والله لا اقر بکما الا یوما اقر بکما فیہ“ میں ”یوما“ عام ہے عموم وصف سے متصف ہے باوجود اس کے مسند ہے ضمیر متکلم کی طرف۔ صاحب کشاف نے جواب یہ دیا ہے کہ ضرب قائم ہے ضارب سے، مضروب سے قائم نہیں، اسلئے کہ ایک وصف کا قیام دو مخصوص سے منع ہے بخلاف زمان کے کہ فعل اس کے ساتھ حقیقت میں متصل ہوتا ہے۔ اس لئے جائز ہے کہ یوم عام ہو اسی وجہ سے۔ اور وجہ یہ ہے کہ مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے، ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتا اور ضرورت کے مطابق ہی مقدر ہوتا ہے بخلاف مفعول فیہ کے اس لئے کہ اس میں تصریح کی گئی ہے کہ فعل اور زمان میں تلازم ہے، اسلئے ”یوما“ صفت عامہ سے متصف ہو سکتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

وفیه نظر اما اولاً فلأن الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فی قیام الاضافیات بالمضافین، واما ثانياً فلأن الفعل المتعدی یحتاج الی المفعول به فی التعقل والوجود جمیعاً والی المفعول فیہ فی الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فی ربط الصفة بالموصوف لا فی التعمیم وكونه ضروريا لا ینافی الربط ولو سلم فالفاعل ایضا ضروری فینبغی ان لا یظهر اثره فی التعمیم وكونه غیر فضلة لا ینافی الضرورة بل یؤکدها. (التلویح)

اس میں نظر ہے۔ (۱) ایک وجہ نظریہ ہے کہ ضرب صفة اضافیہ ہے اس کا تعلق فاعل سے، اس اعتبار سے وہ اس کا وصف ہے، اور ضرب کا تعلق مفعول بہ سے بھی ہے اس اعتبار سے وہ اس کا وصف ہے، اضافیات کا قیام دو مضافوں (منسوبوں) سے منع نہیں۔

(۲) دوسری وجہ نظریہ ہے کہ فعل متعدی مفعول کا محتاج ہوتا ہے تعقل و وجود میں جمیعاً یعنی وجود خارجی اور وجود ذاتی میں فعل متعدی مفعول بہ کا محتاج ہوتا ہے، اور مفعول فیہ کا محتاج صرف وجود میں ہوتا ہے، اس کا اتصال اول سے اشد ہے اور مفعول بہ کا اثر یہاں صفت کا موصوف سے ربط میں ہے، تعمیم میں نہیں۔ اور اس کا ضروری ہونا ربط کے منافی نہیں اگر تسلیم کر ہی لیا جائے تو فاعل بھی ضروری ہے تو اس کا اثر بھی تعمیم میں ظاہر نہیں ہونا چاہئے اور فاعل کا غیر فضلہ ضرورت کے منافی نہیں بلکہ اس کی تاکید کرتا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں یہ فرق بھی مشکل ہے:

وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولاً فلأن الصورة الغالبة قد تكون بحيث لا يتصور فيها التعبير مثل
أتى عبيدي وطنه دابك أو عطسه كلبك فهو حر، وأما ثانياً فلأن الكلام فيما إذا لم يقع من
المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معاً أو على الترتيب فحينئذ ينبغي أن لا يعتق واحد
منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الأولى بعينه
لجواز أن يعتبر كل واحد منفرداً بالمضروبية كما في الضاربة، وأما ثالثاً فلأننا لا نسلم في
الصورة الأولى عدم أولوية البعض مطلقاً بل إذا ضربوه معاً وعلى هذا التقرير لا يلزم من عدم
أولوية البعض عتق كل واحد لجواز أن يعتق واحد مبهم ويكون الخيار إلى المولى كما في
الصورة الثانية وكما إذا قال اعتقت واحد من عبيدي فإنه لا يصح أن يقال لو لم يثبت عتق كل
واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز أن يكون الكلام لأعتاق
واحد ويكون خيار التعيين إلى المولى فإن قلت كون أي للواحد إنما يصح في المضاف إلى
المعرفة مثل أتى الرجال وأتى الرجلين وأما إذا أضيف إلى النكرة فقد يكون للثنين مثل أتى
رجلين ضرباك أو الجمع مثل أتى رجال ضربوك قلت مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام
في أتى عبيدي ضربك أو ضربته. (التلويح)

یہ فرق بھی کئی وجہ سے مشکل ہے۔ (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں کبھی فاعل کیلئے تخیر متصور نہیں، جیسے کوئی
کہے میرے غلاموں میں سے جس کو تمہارا دلہہ (یہ مراد گھوڑا ہے) پانچمال کر دے وہ آزاد ہے، یا یہ کہے کہ میرے
غلاموں میں سے جسے تمہارا کتا کاٹ دے وہ آزاد ہے۔ پہلی مثال میں فاعل دلہہ ہے دوسری میں کلب ہے۔ ان
کو اختیار دینا متصور نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام اس میں ہے کہ جب مخاطب کو بھی بعض کا اختیار باقی نہ رہے بلکہ اس نے جمیع کو معاملاً
ہو (ایک ہی قطار میں ایک لے سوئے سے سب کو اکٹھا مارا ہو) یا اس نے ترتیب سے سب کو مارا ہو تو اس صورت میں
لائیق یہ ہے کہ کوئی ایک بھی ان میں آزاد نہ ہو کہ شرط نہیں پائی گئی وہ بعض کا اختیار کرنا یا ہر ایک کو آزاد کرنا جیسے پہلی
صورت میں ذکر کیا گیا بعینہ تو جائز ہے کہ اعتبار کیا جائے ہر ایک کو مضروبیہ میں منفرد جیسے ضاربہ میں ہر ایک کو منفرد سمجھا
گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

ومنہا مَنْ وھو یقع عاصبا کقولہ تعالیٰ ومنہم من یستمعون الیک ومنہم من ینظر الیک،
فان المراد بعض مخصوص من المناظرین ویقع عاصبا فی العقلاء اذا کان للشرط نحو من
دعخل دارا ابی سلفیان (رضی اللہ عنہ) فھو آمن، فان قال من شاء من عبیدی عتقہ
فھو حر فشاؤا عتقوا، ولیمن شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ فشاء الکل یعتق الکل عندھما

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم پہلی صورت میں بعض کو عدم اولویہ نہیں مانتے جبکہ سب نے اسے اکٹھا مارا ہو، اس صورت میں جائز ہے کہ ایک مبہم آزاد ہو جائے اور اختیار مولیٰ کو جیسے دوسری صورت میں اختیار قائل کو حاصل ہے، اور ایسے ہی جیسے کہ ”اعتقت واحدا من عبیدی“۔

اعتراض: اگر ہر ایک کا حق بھی ثابت نہ ہو اور بعض بعض سے اولیٰ نہ ہوں تو لازم آئے گا کلام کا کلی طور پر باطل ہونا۔
جواب: ہو سکتا ہے کلام ہی ایک کو آزاد کرنے کیلئے ہو اور تعین کا اختیار مولیٰ کو ہو۔

اعتراض: ”ای“ کی اضافت جب معرفہ کی طرف ہو تو اس وقت ایک مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے کہا جائے ”ای الرجال، ای الرجلین“ لیکن جب نکرہ کی طرف اضافت ہو تو اس وقت کبھی دو کیلئے ذکر ہوتا ہے جیسے ”ای رجلین ضرباک“ یا جمع کیلئے ہو جیسے ”ای رجال ضربوک“ مطلقاً ایک کا ذکر کیسے صحیح ہے۔

جواب: یہاں مراد ہی معرفہ کی طرف اضافت ہے جو مصنف کی مثال سے واضح ہے۔ ”ای عبیدی ضربک فھو حر، ای عبیدی ضربتہ فھو حر“ دونوں مثالوں میں اضافت معرفہ کی طرف ہے۔

بیان کردہ بحث پر علامہ تفتازانی کی بحث دیکھتے چلیں:

قوله ومنہا مَنْ ویكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصولة والأولیان تعمان ذوی العقول
لأن معنی من جاءنی فله درهم ان جاءنی زید وان جاءنی عمرو وهكذا الى جميع الأفراد
ومعنی فی الدار زید فی الدار ام عمرو الى غیر ذلك فعدل فی الصورتین الى لفظة من قطعاً
للتطویل المتعسر والتفصیل المتعسر وأما الآخر بیان فقد یكونان للعموم وشمول ذوی العقول

”من“ کے دو حال ہیں، ایک لفظی اور ایک معنوی، لفظی لحاظ پر ”ینظر“ مفرد ذکر کیا گیا ہے، اور معنوی حال کا اعتبار کرتے ہوئے ”یستمعون“ جمع کا صیغہ ذکر کیا۔ (السید)

عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبي حنيفة رحمه الله يعقهم الا واحدا لأن من
للتبعض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبر ولأنه متيقن اى البعض متيقن
لأن من اذا كان للتبعض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل
محتملة فوجب رعاية العموم والتبعض وفى المسئلة الاولى هذا مراعى لأن عتق كل
معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع
النظر عن غيره بعض ميعتق كل واحد مع رعاية التبعض بخلاف من شئت فان المخاطب ان
شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعض وهذا الفرق والفرق الأخير فى اى مما
تفردت به.

وہ جو واحد، تثنیہ اور جمع کیلئے استعمال ہوتے ہیں ان میں سے ایک ”مَنْ“ ہے یہ کبھی خاص پرواقع ہوتا ہے اور کبھی عام
پر، اور یہ ذوی العقول کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ خاص پرواقع ہونے کی مثال ”وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ الْيَك وَمِنْهُمْ
مَنْ يَنْظُرُ الْيَك“ بیشک اس سے مراد بعض مخصوص منافقین ہیں، اور عام کیلئے استعمال ہوگا جب شرط کیلئے ہو جیسے
رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ”جو شخص ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو گیا وہ امان میں ہے۔“

وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ الْيَك وَمِنْهُمْ مَنْ
يَنْظُرُ الْيَك لجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان
البعض متعدد لامحالة فجمع الضمير لا يبدل على العموم الا عند من يكفى فى العموم بانتظام
جمع من المسميات. (التلويح)

الفاظ عموم میں سے ”مَنْ“ ہے یہ کبھی شرطیہ ہوتا ہے، کبھی استفہامیہ، کبھی موصولہ اور کبھی موصوفہ۔ پہلے دونوں یعنی شرطیہ
اور استفہامیہ عام ہوتے ہیں ذوی العقول کیلئے، اسلئے کہ ”مَنْ جَاءَ فِي قَلْبِهِ دَرَمٌ“ کا معنی یہ ہے ”جو بھی میرے پاس
آئے اس کیلئے درہم ہے“ یعنی زید آجائے یا عمرو آجائے، اسی طرح تمام افراد آجائیں تو ان کیلئے درہم ہے۔
اور مَنْ استفہامیہ کی مثال ”مَنْ فِي الدَّارِ؟“ اس میں بھی عموم ہے، گھر میں کون ہے؟ کیا زید ہے، یا عمرو ہے
وغیرہ۔ دونوں صورتوں میں لفظ مَنْ کی طرف عدول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقصد مشکل تطویل اور محذور تفصیل کو متقطع
کرنا ہے ایک ایک کر کے جمیع افراد کا ذکر مشکل ہے۔

قائدہ: ”من“ کبھی موصولہ ہوتا ہے، کبھی موصوفہ، کبھی شرطیہ، کبھی استفہامیہ۔ موصولہ میں قصد تعریف ہوتا ہے، اور موصوفہ میں قصد تعریف نہیں ہوتا، اور شرطیہ میں ایک امر پر دوسرا مرتب ہوتا ہے مستقبل میں لیکن موصولہ اور موصوفہ میں یہ صورت نہیں پائی جاتی۔ اور من شرطیہ میں نکارہ ہوتی ہے اور من موصولہ میں تعریف۔

من استفہامیہ مفرد ہوتا ہے مابعد سے مرکب نہیں ہوتا، سوال کیلئے آتا ہے، باقی تین قسم کے من مابعد کے ساتھ مرکب ہو کر ہی عموم کا قائدہ دیتے ہیں۔ موصولہ اور موصوفہ میں کبھی عموم پایا جاتا ہے اور کبھی خصوص، لیکن شرطیہ میں عموم ہی ہوتا ہے۔

من موصولہ میں خصوص کی مثال ”و منہم من یستمعون الیک و منہم من ینظر الیک“ ان دونوں آیات میں مخصوص منافقین کا ذکر ہے کہ بعض آپ کی طرف کان لگاتے ہیں کیا آپ بہروں کو سنائیں گے اگرچہ وہ عقل نہیں رکھتے اور بعض آپ کی طرف دیکھتے ہیں کیا آپ اندھوں کو راہ دکھائیں جو دیکھتے نہیں۔

دوسرے دو یعنی من موصولہ اور موصوفہ کبھی ذوی العقول میں عموم و شمول کیلئے آتے ہیں اور کبھی خصوص اور بعض کے ارادہ کیلئے آتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”منہم من یستمعون الیک، و منہم من ینظر الیک“ ایک صیغے میں جمع کی ضمیر اور دوسری میں مفرد کی ”من“ کے معنی اور لفظ کو دیکھتے ہوئے، اگرچہ بعض کیلئے خاص ہے مگر بعض متعدد ہیں یقیناً تو جمع کی ضمیر عموم پر دلالت نہیں کرتی مگر جب وہ تمام افراد کو شامل ہو تو عموم میں کفایت کرے گی۔

مصنف کی بقیہ عبارت کا مطلب: ”اگر کوئی شخص کہے ”من شاء من عبیدی عتقہ فہو حر“ میرے غلاموں میں سے جو بھی اپنی آزادی چاہے وہ آزاد ہے، تو سب نے اپنی آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے، اور جب ایک شخص یہ کہے ”من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ“ میرے غلاموں میں سے جسے تو آزاد کرنا چاہے اسے آزاد کر دے، اگر اس نے سب کو آزاد کرنا چاہا تو سب کو آزاد کر دے، یہ ہے صاحبین کا قول، ان کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ ”من“ عموم کیلئے ہے اور ”من“ یہاں کیلئے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ ایک کے سوا سب کو آزاد کرنا چاہے تو کر سکے گا اسلئے کہ کلمہ ”من“ عموم کیلئے اور ”من“ معنی کیلئے ہے۔ اسلئے کہ من جمع ہے جب داخل ہو ذی الباعض پر تو بعض مراد ہوں گے کیونکہ بعض متقین ہیں، من جمع ہے کی صورت میں بعض کا مراد ہونا یقینی اور واضح ہے لیکن من جامع کی صورت میں بھی بعض کا مراد لینا یقینی ہے اور کل کا مراد لینا احتمالی ہے۔ اسلئے دوسری مثال میں عموم

اور جمعیض کی رعایت ضروری ہے۔

اسلئے مسئلہ میں رعایت یہ کی گئی کہ ہر ایک کا حق اس کی مشیعت سے معلق ہے قطع نظر غیر کی مشیعت کے اس لئے ہر ایک قطع نظر غیر کے بعض ہے اسلئے ہر ایک کی جمعیض کا لحاظ کرتے ہوئے ہر ایک آزاد ہو جائے گا بخلاف دوسری مثال ”من عتق“ کے، اگر مخاطب کل کو آزاد کرنا چاہے تو اس کی کل کی مشیعت مجتمع ہوگی تو ”مین“ کی جمعیض باطل ہو جائے گی۔

مصنف کہتے ہیں یہ فرق اور ”اقی“ کی بحث میں ”وہما فرق آخر“ کے عنوان سے جو فرق میں نے بیان کیا، یہ دونوں فرق بیان کرنے میں میں متفرد ہوں۔

علامہ تفتازانی بیان کرتے ہیں:

قوله يعتقهم الا واحد هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لأن استعمال من في التبعض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورا ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبیدی عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت وقوله تعالى ترجى من تشاء منهم، لقرينة قوله تعالى واستغفرلهم، وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينهن فانها ترجع العموم وكون من للبيان فصلا للفرق بين من شاء من عبیدی ومن شئت من عبیدی، ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولوسلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر. (التلویح) مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے ”جسے تو آزاد کرنا چاہے تو اسے آزاد کر دے“ اس صورت میں وہ ایک کے سوا تمام کو آزاد کر سکتا ہے۔ ایک سے مراد کون ہے؟ اگر وہ ترتیب سے آزاد کرے تو آخری آزاد نہیں ہوگا، اور اگر سب کو ایک مرتبہ ہی آزاد کرے تو ایک مبہم آزاد نہیں ہوگا، مولیٰ کو اختیار ہوگا جسے چاہے اسے آزاد نہ ہونے دے۔

بعض حضرات نے ایک اور وجہ بیان کی ہے کہ عموم یہاں عموم مفت کی وجہ سے ہے، اور مشیعت فاعل کی مفت ہے نہ کہ مفعول کی، اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مفعول کی مفت تو مفعول ”عتقه“ ہے نہ کہ ”من“۔ لیکن علامہ تفتازانی کہتے ہیں، یہ

وجہ ضعیف ہے اس کا ضعف ظاہر ہے۔

علامہ گتارالی بیان فرماتے ہیں:

وبینہما فرقی آخر تغرد بہ المصنف تقریرہ ان من یحمل البعض والبیان والبعض معین ثابت علی القدرین ضرورة وجود البعض فی ضمن الكل وارادة الكل محتملة لیحمل من علی البعض اخذا بالمعین المقطوع وترکا للمحمل المشکوک ففی من شاء من عبیدی أمکن العمل بعموم من وتبعیض من بأن یعتق کل واحد لأنه لما علق عتق کل لمشیته مع قطع النظر عن الغیر کان کل من شاء العتق بعضا من العبد بخلاف من شئت من عبیدی فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالکلیة وهذا ظاهر علی تقدیر تعلق المشیة بالکل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه لیس بعض العبد بل کلهم، واما علی تقریر الترتیب ففیہ اشکال لأنه یصدق علی کل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال کونه بعضا من العبد، ویمكن الجواب بأن تعلق المشیة بکل علی الانفراد امر باطن لا اطلاع علیه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشیة بکل علی الانفراد امر باطن لا اطلاع علیه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشیة بالکل فلابد من اخراج البعض لیتحقق التبعض وهنا نظروہ وان البعضیة التي تدل علیها من هی البعضیة المجردة النافیة للکلیة لا البعضیة التي هی اعم من ان تكون فی ضمن الكل أو یلونه وحينئذ لانسلم ان التبعض متیقن وهو ظاهر. (التلویح)

ان دونوں مثالوں میں ایک اور فرق بیان کیا گیا ہے مصنف اس میں متغرد ہیں، اس کی تقریر یہ ہے کہ ”من“ ”بعض“ کا بھی احتمال رکھتا ہے اور بیان کا بھی، ”بعض“ متیقن اور ثابت ہے دونوں تقریروں پر، یہ ظاہری بات ہے کہ بعض کا وجود کل کے ضمن میں ہے۔ اور کل مراد لینے میں احتمال ہے تو ”من“ کو ”بعض“ پر محمول کرنا قطعی اور یقینی پر عمل کرنا ہے اور محسوس و مشکوک کو چھوڑنا ہے۔

اور ”من شاء من عبیدی“ میں ”من“ کے عموم اور ”من“ کی ”بعض“ پر عمل کرنا ممکن ہے، کہ ہر ایک کو وہ آزاد کر دے جو بھی عتق کو چاہے، کیونکہ عتق کو ہر ایک کی مشیت سے معلق کیا گیا ہے قطع نظر غیر کے، اس لئے ہر غلام جو اپنا عتق چاہے وہ کل غلاموں کا بعض ہے۔

بخلاف ”من عتق من عبیدی“ کے اگر مخاطب اس میں تمام کو آزاد کرنا چاہے تو ”بعض“ کا معنی مکمل طور پر ساقط ہو جائے

مصنف فرماتے ہیں:

ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلام فانت حرة

فولدت غلاما وجارية لم تعتق لأن المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ما شئت

تطلق ما دونها وعنهما ثلاث وقد مروجهما (التفحيط)

ان الفاظ عامہ میں سے ”ما“ ہے، غیر عقلاء کیلئے آتا ہے، اور کبھی مجازی طور پر ”من“ کے معنی میں (یعنی ذوی العقول

کا، یہ اس میں تو ظاہر ہے کہ مخاطب جب کل کو ایک مرتبہ ہی آزاد کرنا چاہے تو اس نے بعض کو آزاد کرنا نہیں چاہا بلکہ کل کو آزاد کرنا چاہا ہے۔

اعتراض: لیکن مخاطب اگر ترتیب وار ایک ایک کر کے سب کو آزاد کرنا چاہے تو ہر غلام کو آزاد کرتے وقت اس کی مشیت کا تعلق بعض سے ہوگا تو سب آزاد ہو جانے چاہیں۔

جواب: مشیت کا تعلق ہر ایک سے باطنی امر ہے اس پر اطلاع نہیں پائی گئی، ظاہر یہی ہے کہ اگر وہ کل کو آزاد کرے گا تو اس کی مشیت بھی کل سے متعلق ہوگی، تو ضروری ہے بعض کا نکالنا یعنی ایک کو آزاد نہ کرنے کا حکم دینا ضروری ہے تاکہ جمیع متحقق ہو سکے۔

یہاں نظر ہے اس لئے کہ اگر بعضیت سے مراد مطلق بعضیت ہو جو کلیت کی نفی کرے، وہ بعضیت مراد نہ ہو جو کل کے ضمن میں ہے یا نہیں تو بعضیت کا تحقق یقینی تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن راقم کے نزدیک ”فیہ نظر“ سے اعتراض ضعیف ہے کہ صریح قرینہ موجود ہے کہ ”من“ عموم پر دلالت کر رہا ہے اور ”من“ جمیع پر تو وہی جمیع مراد ہے جو کل کے ضمن میں ہے، اس جمیع کا تحقق یقینی ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله ومنها ما في غير العقلاء، هذا قول بعض ائمة اللغة والاکثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم

فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما

في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما

تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب معسرا (التلويح)

مصنف نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ماعوم کیلئے غیر عقلاء میں استعمال ہوتا ہے، بعض ائمہ کا یہی قول ہے، اور اکثر حضرات

کیلئے) آتا ہے، عموم پر دلالت کرتا ہے، جیسے کوئی شخص لوطی کو کہے جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، تو اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنے تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ ”مافی بطنک“ میں ”ما“ عموم پر دلالت کر رہا ہے، اسلئے مراد یہ ہے تیرے پیٹ میں کل لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔

اور اگر کہے ”طلقی نفسک من ثلاث ما شئت“ تو اپنے اپنے آپ کو تین طلاقوں میں سے جو چاہے طلاق دے دے، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقوں سے کم دے سکتی ہے، اور صاحبین کے نزدیک تین طلاقات دے سکتی ہے، دونوں اقوال کی وجوہ دلائل بیان ہو چکی ہیں۔ (تلویح میں پھر آ رہی ہیں)

مصنف فرماتے ہیں:

ومنہا کل و جمیع و ہما محکمان فی عموم ما دخلا علیہ بخلاف سائر ادوات العموم فان

اس طرف گئے ہیں کہ ماعقلاء میں بھی عموم کیلئے آتا ہے۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فاقرؤا ما تیسر من القرآن“ اگر اس میں ”ما“ عموم کیلئے ہو جیسے ”ان کان ما فی بطنک غلاما فانت حرة“ میں ”ما“ عموم کیلئے ہے تو لازم آئے گا کہ نماز میں تمام قرآن پڑھے، حالانکہ بالاتفاق یہ قول درست نہیں۔

جواب: امر کی بناء تیسر (آسانی) پر ہے، جو مفت افراد کو چاہتا ہے کہ جتنا آسان ہے وہ پڑھو، اگر مراد اجتماع ہو کہ تمام قرآن پڑھے تو وہ محسر (مشکل) ہوگا، آسان نہیں ہوگا۔

قوله وقد مروجهما اما وجه قول ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ فہوان ما عام ومن للبیان والثلاث جمیع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ فہوان من للتبعیض فیجب ان یکون ما شاءت بعض الثلاث. (التلویح)

یعنی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ”ما عام“ ہے اور ”مین“ بیان کیلئے ہے اسلئے تین جمیع عدد طلاق جائز ہے، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ”ما“ عام ہے اور ”مین“ جمعیض کیلئے ہے، اسلئے دونوں پر عمل کرنے کیلئے ضروری ہے کہ تین طلاقوں سے کم ہوں، تاکہ عموم و جمعیض دونوں پر عمل ہو سکے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله و ہما محکمان لیس المراد انہما لا یقبلان التخصیص اصلا لأن قوله تعالیٰ واللہ خلق کل

دخل الكل على النكرة فلعوم الأفراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومہ
 على سبيل الأفراد ای براد کل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة،
 فان قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ
 فی فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من
 دخل. (التفصیح والتوضیح)

ان الفاظ عام میں سے ”کل“ اور ”جميع“ ہیں یہ دونوں جس پر داخل ہوں اس کے عموم میں محکم ہیں، بخلاف باقی الفاظ
 کے۔ اگر ”کل“ داخل ہو کرہ پر تو عموم افراد کیلئے ہوگا، اور اگر معرفہ پر داخل ہو تو جميع افراد کیلئے ہوگا، جو علماء نے بیان کیا
 ہے کہ ”کل“ کا عموم علی سبیل الأفراد ہوگا یعنی مراد یہ ہے یعنی ہر ایک کیلئے ہوگا قطع نظر غیر کے، یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ
 کمرہ پر داخل ہوگا۔

اگر کوئی شخص کہے ”کل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا“ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہو تو اس کیلئے
 اس طرح (کا انعام) ہے، تو دس شخص اکٹھے داخل ہو گئے تو ہر ایک مذکور انعام کا مستحق ہوگا کیونکہ ہر ایک ”ہر فرد ہے قطع

شیء وقوله وأوتيت من كل شیء مخصوص علی ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصین بان يقال
 كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم علی ما سبق فی المعروف
 باللام ومن وما وذكر خمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من
 كما اذا قال من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة
 لاحتمال الخصوص فی كلمة كل فان الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من
 دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل
 البدل. (التلویح)

مصنف نے بیان کیا ہے کہ ”کل“ اور ”جميع“ یہ دونوں عموم میں محکم ہیں، تو علامہ تفتازانی وضاحت فرماتے ہیں کہ محکم
 یہاں یہ مطلب نہیں کہ وہ دونوں بالکل تخصیص کو قبول نہیں کرتے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”والله خلق كل
 شیء“ سے وہ خود مخصوص ہے کیونکہ وہ مخلوق نہیں ”وأوتيت من كل شیء“ میں ہاتھی وغیرہ کی تخصیص کا ذکر پہلے کیا جا

نظر غیر کے“ اور ہر ایک نسبت پیچھے آنے والے کے اول ہی ہے۔

بخلاف اس کے جب کہے ”من دخل هذا الحصن أولا فله كذا“ یعنی ”کل“ نہ ہو تو صرف ”من“ ہو تو دس شخص اکٹھے داخل ہو گئے تو کوئی ایک بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا، تلویح میں وضاحت آ رہی ہے۔

یہاں محکم کا یہ مطلب ہے کہ یہ دونوں خاص نہیں واقع ہوتے، جب کہا جائے کل رجل، یا کہا جائے ”جمع الرجال“ تو اس سے مراد ایک فرد ہوتا ہے علی وجہ العموم، بخلاف باقی ادوات عموم کے یعنی معرف باللام اور ”من، ما“ کے ان کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔

شخص الاثمۃ اور فخر الاسلام نے بیان کیا ہے کہ کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے جیسے کلمہ ”من“ خصوص کا احتمال رکھتا ہے، اگر کوئی شخص کہے ”من دخل هذا الحصن أولا فله كذا“ تو وہ چند لوگ آگے پیچھے داخل ہوئے تو نفل (مال غنیمت سے زائد انعام) کا مستحق خاص کر کے پہلے داخل ہونے والا ہوگا، تو یہی احتمال کلمہ کل میں بھی ہوگا، کیونکہ پہلا وہی ہوگا جو سب سے پہلے سبقت لے جائے داخل ہونے میں اس کے بعد والا اول نہیں ہوگا، مصنف نے اسے ہی تعبیر کیا اس عموم سے جو شامل ہو علی وجہ البدل۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں:

قوله فان دخل الكل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو العموم المرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل. (التلويح)

مصنف نے بیان کیا ”کل“ جب نکرہ پر داخل ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کل“ کی اضافت جب نکرہ کی طرف ہو تو عموم افراد کیلئے ہوتا ہے اسے کل افرادی کہا جاتا ہے جیسے ”کل رجل يشبعه هذا الرغيف“ ہر مرد کو یہ روٹی سیر کر دے گی، یعنی ہر فرد مراد ہے بخلاف ”کل الرجال يشبعه هذا الرغيف“

یعنی معرفہ کی طرف مضاف ہو تو عموم اجزاء کیلئے یعنی مجموع کیلئے ہوگا اسے کل مجموعی کہا جاتا ہے۔ یہ واضح بات ہے کہ ایک روٹی کئی لوگوں کے مجموعہ کو نہیں سیر کر سکتی، لیکن یہ کہنا صحیح ہے ”کل الرجال يحمل هذا الحجر“ اس پتھر کو یہ سب آدمی مل کر اٹھا سکتے ہیں، پتھر ہماری جیسے تقریباً تین یا تین سے زائد آدمی اٹھا سکتے ہوں تو ان کی طرف اشارہ کر کے یہ کہنا ٹھیک ہے۔

لیکن اس بھاری پتھر کے اٹھانے کیلئے ”کل رجل يحمل هذا الحجر“ کہنا صحیح نہیں کیونکہ نکرہ کی طرف اضافت کی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ ہر مرد اس پتھر کا اٹھا سکتا ہے، حالانکہ اشارہ بھاری پتھر کی طرف ہے جسے ایک شخص نہیں اٹھا سکتا۔

قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للأول خاصة لأن من دخل بعده ليس داخلا أولا بكونه مسبوقا بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق. (التلويح)
مصنف نے بیان فرمایا جب کسی شخص نے کہا ”کل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا“ تو دس شخص معا داخل ہو گئے تو ہر ایک اس نفل (انعام) کا مستحق ہوگا۔

علامہ تفتازانی ”معا“ کی قید کا فائدہ بیان کرتے ہیں کہ یہ قید اس لئے لگائی کہ اگر آگے پیچھے داخل ہوئے تو صرف پہلا اس انعام کا مستحق ہوگا بعد میں داخل ہونے والا اس انعام کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا غیر اس سے پہلے داخل ہو چکا ہے، یہ ہے مسبوق بالغير، چونکہ اول اسے کہا جاتا ہے جو سابق ہو لیکن غیر مسبوق ہو۔

قوله، فكل اى كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لأن الداخل أولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا. (التلويح)

مصنف نے کہا اگر دس شخص معا داخل ہوئے تو سب ہی اول شمار ہوں گے نسبت اس کے کہ اگر قلعہ کھولا جائے تو جن کا بعد میں داخل ہونا مقدر ہو، لیکن داخل بھی ہوں کیونکہ اول اسے ہی کہا جائے گا جو ثانی داخل ہونے والے سے پہلے، اگر بعد میں کوئی داخل ہی نہ ہو تو اول تو اسے نہیں کہا جائے گا، لیکن اس انعام کے مستحق بوجہ سبقت کے ہوں گے۔

قوله بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لأنه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل أولا، ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل أو الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة تصح الاستعارة. (التلويح)

”بخلاف من دخل“ یعنی جس وقت ”من“ داخل ہو بغیر کل کے اور یہ کہے کہ جو بھی داخل ہو اس قلعہ میں اس کیلئے یہ انعام ہے تو مثال کے طور پر دس آدمی اکٹھے داخل ہو گئے تو کوئی ایک بھی آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ ”من“ علی سبیل

مصنف ایک اور وجہ سے فرق بیان کرتے ہیں:

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل أو لا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى
عموما آخر لئلا يلغو فيقتضى العموم في الأول فيتعدد الأول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا
وتحقيقه ان الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من
دخل هذا الحصن أو لا يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل
من دخل أو لا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أو لا فالقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من
دخل فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه

المعنى وعموم نہیں رکھتا بلکہ عموم جنس کے طور پر پایا جاتا ہے۔ یہاں کسی ایک کا بھی اول داخل ہونا متحقق نہیں۔

اعتراض: یہ کیوں جائز نہیں کہ ”مَنْ“ کو مجازی طور پر کل یا جمیع کے مشابہ کر لیا جائے یعنی استعارہ پایا جائے، تاکہ
ہر ایک ایک کو یا سب کو وہ انعام مل جائے۔

جواب: ”کل“ میں عموم علی سبیل الانفراد اور ”جمیع“ میں عموم علی سبیل الاجتماع قصد پایا جاتا ہے اور ”مَنْ“ میں عموم ابہام
کی ضرورت کی وجہ سے پایا جاتا ہے، جیسے نکرہ تحت انشی میں عموم بوجہ ابہام کی ضرورت کی وجہ سے پایا جاتا ہے، اسلئے ان
میں مشارکت نہیں پائی گئی کہ استعارہ بنایا جائے۔

علامہ نقاشانی بیان کرتے ہیں:

قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد
لعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه
أو بعضه كالمختلف ليحصر فيه التعدد فتصح اضافة الكل الا فرادى اليه فعلى هذا يجب ان
يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل
الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أو لا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفى

تنبیہ: یہاں استعارہ سے مراد یہ نہیں کہ لفظ جمیع لفظ کل کے معنی میں ہے بلکہ مراد یہ ہے ”کل“ کے حکم کی رعایت ”جمیع“
میں کی گئی ہے۔ (السید)

المجازی وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومہ على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادی يستحق الاول فيصير جميع مستعارا لكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله. (التنقيح والتوضيح)

یہاں ایک اور فرق ہے: وہ یہ ہے کہ یہ کہنا ”من دخل اولا“ (جو داخل ہوا اول) یہ عام ہے علی سبیل البدل، اور جب ”کل“ کی اس کی طرف اضافت کریں گے تو یہ ایک اور عموم چاہے گاتا کہ ”کل“ کا ذکر لغو نہ ہو جائے، تو یہ ”اول“ میں عموم چاہے گا تو اس لحاظ اول متعدد ہو جائیں گے۔

یہ فرق بیان کرنے میں بھی میں متعدد ہوں، تحقیق اس کی یہ ہے کہ ”اول“ کا مطلب ہے فرد سابق نسبت اس کے ہر ایک غیر کے، جب اس نے صرف لفظ ”من“ ذکر کیا بغیر ”کل“ کے اور یہ کہنا ”من دخل هذا الحصن اولا“ تو ممکن ہے کہ اول کو اسی معنی پر محمول کریں جو ابھی بیان ”فرد سابق نسبت اس کے ہر ایک غیر کے“ کیونکہ یہ معنی اس کا حقیقی ہے وہ متعدد نہیں ہوتا، اور مجازی معنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ ”پیچھے آنے والے کی نسبت سابق“۔

هذا الفرق نظرو هو انه يقتضى في الصورة الدخول فرادی ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بأن النفل لاول خاصة ويمكن الجواب بأن قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك. (التلويح)

مصنف نے جو ایک اور فرق بیان کیا ہے علامہ تفتازانی اس کی وضاحت فرماتے ہیں، کہ بیشک اول اسے کہتے ہیں جو اپنے تمام ماسوا سے سابق ہو، وہ اس معنی کے لحاظ سے متعدد نہیں ہوتا، جب اس کی اضافت ”کل“ کی طرف کریں تو ضروری ہے کہ اس کا مجازی معنی ”مطلقا سابق علی الغیر“ لیں، وہ عام خواہ تمام ماسوا سے سابق ہو یا بعض سے جیسے پیچھے آنے والے سے سابق ہو، یہ مجازی معنی اس لئے لیا جاتا ضروری ہے تاکہ اس میں تعدد جاری ہو سکے تو کل افراد کی اس کی طرف اضافت صحیح ہو سکے۔

اور ”جمع“ کا عموم علی سبیل الاجتماع ہوتا ہے، اگر یہ کہا ”جمع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا“ تو دس داخل ہو گئے تو ان کیلئے ایک انعام ہے، اور اگر علیحدہ علیحدہ داخل ہوئے تو پہلا مکمل انعام کا مستحق ہے، اس صورت میں ”جمع“ بطور استعارہ ”کل“ کے حکم میں ہوگا، اسی طرح فخر الاسلام نے اصول میں بیان کیا ہے۔

تو اس پر ضروری ہے کہ ”من“ مکرہ موصوفہ ہو کیونکہ اس وقت مکرہ ہوگا، لیکن اگر ”من“ موصولہ ہو تو وہ معرفہ ہوگا تو ”کل“ شمول اجزاء کیلئے ہوگا، اس صورت میں معنی ہوگا ”کل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولا فلهم كذا“ تو ضروری ہے کہ ان سب کیلئے ایک ہی نفل (انعام) ہو۔

اس فرق پر علامہ تفتازانی نے فیہ نظر سے اعتراض کیا ہے کہ یہ وجہ فرق ضعیف ہے کیونکہ یہ چاہتا ہے کہ اگر وہ فردی طور پر داخل ہوں تو نفل کا ہر ایک مستحق ہو سوائے اخیر شخص کے کیونکہ اس مجاز کے عموم کے تحت داخل ہے یعنی سابق ہے نہایت پیچھے آنے والے کے۔ حالانکہ اس طرح نہیں کیونکہ اس کی تصریح کی گئی ہے کہ نفل اول کیلئے ہے خاص کر کے۔

ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ ”اول“ میں ”عدم مسبوقیۃ بالآخر“ کی قید مراد ہے، اس لحاظ پر فقط اول سے حکم خاص ہوگا۔ اور ضروری ہے کہ اس پر متنبہ کیا جائے کہ ”اولا“ یہاں طرف ہے ”قبل“ کے معنی میں ہے، یہ داخل ہونے والوں کے اوصاف سے نہیں، اور ان حضرات کے قول سے تو ”اول“ سب سے پہلے داخل ہونے والا مراد ہے، اس طرح تو داخل ہونے والے کا وصف بن جائے جو درست نہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقيد دخول الحصن بقيد الأولیة اما ان يكون مذكورا بمجراد لفظ من اومع اضافة الكل أو الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل أولا واحدا أو متعددا معا أو على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التسهيل للتشجيع و اظهار الجلالة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لأن الجلالة في ذلك أقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من

دخل وللمجموع لفعل واحد في صورة جميع من دخل لأن لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومہ على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فاللفل للأول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلائله يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده القوی فهو باللفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام. (العلویح)

مصنف نے لفظ جمع کے متعلق جو بیان کیا ہے کہ اگر کوئی کہے ”من دخل هذا الحصن أولا فله كذا“ اس کے متعلق علامہ تفتازانی تفصیل بیان کرتے ہیں، کہ لفل (انعام) دینے کو سب مسائل میں قلعہ میں اول داخل ہونے سے مقید کیا ہے۔

اس میں تین صورتیں ہیں یا فقط لفظ ”من“ سے ذکر کیا جائے گا، یا کل کی اضافت بھی ”من“ کے ساتھ ہوگی۔ یا ”من“ کے ساتھ جمع کی اضافت ہوگی، یعنی ”کل من“ یا ”جمع من“ ذکر ہوگا۔

تینوں تقادیر میں ”اول داخل ہونے والا ایک“ ہوگا یا متعدد ہوں گے، متعدد ہوں تو پھر دو صورتیں ہیں سب ”معا“ ایک ساتھ ہی داخل ہوں یا آگے پیچھے، یہ کل نو (۹) صورتیں ہو گئیں۔

اگر ایک داخل ہو فقط تو وہ کمال لفل (کامل انعام) کا حقدار ہوگا تینوں صورتوں میں ”من دخل“ اور ”کل من دخل“ تو مسئلہ ظاہر ہے، لیکن ”جمع من دخل“ میں وجہ یہ ہے کہ انعام کا اعلان شجاعت کے اظہار کیلئے ہے اور بہادری و مضبوطی کے اظہار کیلئے ہے جب پہلے داخل ہونے والی ایک جماعت اس انعام کی تو ایک بطریق اولیٰ مستحق ہوگا۔

اگر متعدد داخل ہوں ”معا“ تو ”من دخل“ والی صورت میں وہ کسی چیز کے مستحق نہیں ہوں گے، اور ”کل من دخل“ والی صورت میں ہر ایک مکمل انعام کا حقدار ہوگا، اور ”جمع من دخل“ کی صورت میں تمام کو ایک ہی انعام حاصل ہوگا، اسلئے کہ لفظ جمع صفت اجتماع کے احاطہ کیلئے آتا ہے۔ مثال کے طور پر دس آدمی داخل ہوئے تو ان کو بہت دوسرے لوگوں کے ایک شخص کی طرح داخل ہونے میں سبقت حاصل ہے، وہ سب سابق کہلائیں گے۔

بخلاف ”کل“ کے اس کا عموم علی سبیل الانفراد ہوتا ہے، علی سبیل الاجتماع نہیں۔ اس صورت میں ہر ایک لفل کا مستحق ہوگا اسلئے کہ ہر ایک اول ہے قطع نظر غیر کے۔

اور اگر متعدد آگے پیچھے داخل ہوں، تو سب سے پہلے کیلئے انعام ہوگا سب صورتوں میں لیکن ”من“ اور ”کل“ میں تو ظاہر ہے، لیکن ”جمع“ میں اسلئے کہ اسے ”کل“ کے حکم بطور استعارہ لیا جائے گا کیونکہ دلیل قائم ہے ایک کے مستحق

مصنف اعتراض و جواب ذکر کرتے ہیں:

ویرد علیہ انه یلزم الجمع بین الحقيقة والمجاز ولا یمکن ان یقال ان اتفق الدخول علی سبیل الاجتماع یحمل علی الحقيقة وان اتفق فرادی یحمل علی المجاز لأنه فی حال التکلم لابد ان یراد احدهما معناه، واردة کل منهما معینا تنافی ارادة الآخر فحينئذ یلزم الجمع بین الحقيقة والمجاز فأقول معنی قوله انه مستعار لكل ان الكل الا فرادی یدل علی امرین احدهما استحقاق الأول النفل سواء كان الأول واحدا أو جمعا والثانی انه اذا كان الأول جمعا یمتدح کل واحد منهم نفلا تاما فهنا یراد الأمر الأول حتی یمتدح الأول النفل سواء كان واحدا أو أكثر، ولا یراد المعنی الحقيقي ولا الأمر الثانی حتی لو دخل جماعة یمتدح الجميع نفلا واحدا وذلك لأن

ہونے میں وہ جلادت (بہادری) ایک کے داخل ہونے میں شجاعت و بہادری اقوی ہے، وہ نفل کا زیادہ مستحق ہے، اسی طرح فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔

علامہ گھزالی فرماتے ہیں:

واعترض علیہ بأن فی ذلك جمعا بین الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجمع ولو دخلوا فرادی استحق الأول منهم عملا بمجازه كما اذ لم یدخل الا واحد واجوب بأنهم اذا دخلوا معا یحمل علی الحقيقة وان دخلوا فرادی أو دخل واحد فقط یحمل علی المجاز ورده صاحب الکشاف، والمصنف بأن امتاع الجمع بین الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الی الارادة دون الوقوع وهنا قد تحقق الجمع فی الارادة لیصح الحمل تارة علی حقيقة الجمع واخری علی مجازه كما یقال اقل اسدا ویراد سبع أو رجل شجاع حتی یعد متمثلا بایهما كان اذ لو ارید حقيقة الجمع لم یمتدح الفرد ولو ارید مجازه لم یمتدح الجميع نفلا واحدا بل یمتدح کل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ کل فللدفع هذا الاشکال اورده المصنف کلاما حاصله ان الجميع ههنا لیس فی معناه الحقيقي حتی یعرف استحقاق النفل علی صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهی ان هذا الکلام للتشجيع والتحریص علی الدخول أولا علی ما ذکرنا و لیس ایضا مستعار المعنی کل من دخل أولا حتی یمتدح کل

هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لأنه اذا اقدم الأول على الدخول فتغلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الأول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على أنه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تماما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا فان دخل منفردا أو مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لأنه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق. (التوضيح)

اعترض: جب دس کو ایک ہی نفل (انعام) کا مستحق قرار دیا تو پہلی صورت میں یہ چاہتا ہے ارادہ حقیقت کو، اور استعارہ چاہتا ارادہ مجاز کو تو یہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آگیا جو جائز نہیں۔

ولا يمكن ان يقال الخ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہوا کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت منع ہے جب عمل دونوں میں ایک تقدیر پر ہو، یہاں امر ایسا نہیں بلکہ عمل ہر ایک کا دوسری تقدیر پر ہے کیونکہ اتفاق دخول علی سبیل الاجتماع

واحد کمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا. كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لأن معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعار البعض معنى كل من دخل أولا فان قوله الكل الا فرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الأمرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولاً عليه حتى يكون مشعرًا بينهما. (التلويح)

اعترض: تمہارے قول پر عمل کرنے سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو جائز نہیں کیونکہ اگر وہ داخل ہوئے مجمع ہو کر ”معا“ تو وہ سب نفل (انعام) کے مستحق ہو جائیں گے، یہ لفظ جمع کا حقیقی معنی ہے، اور اگر وہ اکیلے اکیلے سب داخل ہو تو اول ان میں سے مستحق ہوگا یہ مجازی معنی ہے یعنی ”لفظ جمع لفظ کل کے حکم میں ہے“ تو جمع کو کل کے معنی میں بطور استعارہ لیا گیا ہے، جیسا کہ صرف ایک داخل ہو تو وہ بھی انعام کا مستحق ہوگا۔

حقیقت ہے اور علیحدہ علیحدہ اعتبار مجاز پر محمول ہے۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ تکلم کے حال میں ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک معین مراد ہو۔ یہاں تکلم کے ارادہ میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آرہا ہے، اور ہر ایک کا معین ارادہ دوسرے کے ارادہ کے منافی ہے، تو اس وقت حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔

فانقول سے مصنف جواب دیتے ہیں: جو یہ کہا گیا ہے کہ لفظ جمیع لفظ کل کے حکم میں بطور استعارہ لیا گیا ہے، بیشک کل افرادی و چیزوں پر دلالت کرتا ہے۔ (۱) ایک یہ کہ اول لفظ کا مستحق ہے برابر ہے کہ اول ایک ہو یا جمع ہو۔ (۲) دوسری چیز یہ ہے کہ جب اول جماعت ہو تو ہر ایک ان میں لفظ تام (کمل انعام) کا مستحق ہے۔ یہاں مراد اول ہے کہ اول مستحق ہو گا لفظ (انعام) کا برابر ہے ایک ہو یا زیادہ۔ معنی حقیقی یعنی متعدد کی مشارکت امر واحد میں بھی مراد نہیں اور امر ثانی یعنی جماعت اول داخل ہو تو ہر ایک کا کمل انعام کا مستحق ہونا بھی مراد نہیں۔

جواب: مجتمع ہو کر داخل ہونے کو حقیقت پر محمول کرنے اور علیحدہ علیحدہ داخل ہونے یا ایک کے داخل ہونے کو مجاز پر محمول کرنے کو صاحب کشاف اور مصنف نے رد کیا ہے، وجہ رد یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت منع ہوتا ہے جبکہ ارادہ سے جمع کیا جائے صرف اجتماع واقع ہونے یعنی عموم المجاز پر محمول کرنے سے کہ حقیقت بھی اس کا فرد بن کر داخل ہو جانے سے امتناع لازم نہیں آتا۔

امتراس: یہاں تو حقیقت و مجاز کا اجتماع ارادۃ لازم آرہا ہے کیونکہ کبھی جمیع کے لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے اور کبھی مجاز پر، یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی کو کہا جائے ”قتل اسدا“ (تو شیر کو قتل کر) ”اسد“ سے مراد یا درندہ لیا جائے یا بہادر و دلیر آدمی، جو بھی مراد لیا جائے اس پر عمل کرنے سے اس شخص کو حکم ماننے والا کہا جائے گا۔

جب جمیع کا معنی حقیقی لیا جائے تو کوئی فرد بھی مستحق نہیں ہونا چاہئے اور اگر مجازی مراد لیا جائے تو تمام ایک انعام کے مستحق نہیں ہوں گے بلکہ ہر ایک کمل انعام کا مستحق ہو گا جس طرح لفظ کل میں صراحتہ بیان کیا گیا ہے۔

مصنف نے اس کا جواب یہ دیا: یعنی اس اشکال کو مندرجہ کرنے کیلئے مصنف نے کلام پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”جمیع“ یہاں حقیقی معنی میں لیا ہی نہیں گیا کہ لفظ (انعام) کا استحقاق مجتمع ہو کر داخل ہونے پر موقوف ہو کیونکہ قرینہ مانعہ پایا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ”یہ کلام شجاعت دلانے اور قلعہ میں داخل ہونے پر ابھارنے کیلئے ہے“ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

یہاں مراد یہ ہے کہ اگر جماعت پہلے پہلے داخل ہو تو ایک ہی انعام کے سب مستحق ہوں گے، اسلئے کہ کلام قلعہ میں اول داخل ہونے کیلئے براہین کرنے کیلئے ہے تو ضروری ہے کہ سابق مستحق ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت ہو اور اجتماع شرط نہیں (استحقاق نفل میں) اسلئے کہ جب اول دخول میں اقدام کرے گا تو دوسرا مسابقت میں پیچھے رہ جائے گا تو پہلا استحقاق نفل سے محروم نہیں رہے گا، تو قرینہ دلالت کرتا ہے کہ اجتماع شرط نہیں تو معنی حقیقی مراد نہیں۔

تصحیح: استحقاق نفل میں تو علیحدہ علیحدہ داخل ہونے والے اور مجتمع ہو کر داخل ہونے والے برابر ہیں لیکن مقدار نفل میں فرق ہے اجتماعي طور پر داخل ہونے والے ایک نفل کے مستحق ہیں اور علیحدہ علیحدہ داخل ہونے والے علیحدہ علیحدہ نفل کے مستحق ہیں۔

وايضاً لا دليل الخ، اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کہ جب جماعت داخل ہو تو ہر ایک نفل تام کا مستحق ہو بلکہ کلام اس پر دلالت کرتی ہے کہ تمام جماعت ایک ہی نفل کی مستحق ہوگی، تو کلام مجاز ہوگی اس کے اس قول سے ”کہ سابق مستحق ہے نفل کا منفرد ہو یا مجتمع ہو“ اگر داخل ہو منفرد یا مجتمع تو مستحق ہوں گے، یہ عموم المجاز ہے جماعت کا مستحق ہونا حقیقی معنی کے لحاظ پر نہیں، بلکہ عموم مجاز کے تحت داخل ہے، یہ بحث بہت دقیق ہے۔

اور کل کے معنی بھی ”جمع“ کو مستعار نہیں لیا گیا کہ جو بھی اول داخل ہو وہ کامل انعام کا مستحق ہو کیونکہ اس پر قرینہ نہیں پایا گیا بلکہ یہ مجاز ہے سابق فی الدخول میں خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو تو جماعت کیلئے ایک ہی انعام ہوگا جیسے ایک کیلئے ایک انعام ہوتا ہے یہ عموم المجاز پر عمل کیا گیا ہے کہ یہ معنی ”کل من دخل اولاً“ کے معنی کا بعض ہے کیونکہ معنی اس کا یہ ہے کہ سابق داخل ہونے والا نفل کا مستحق ہوں بطور مستعار۔

مصنف کا قول کہ کل افرادی دوامروں پر دلالت کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دوامروں کا مجموع مراد ہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ایک امر علیحدہ مدلول ہے کہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔

علامہ غنائالی فرماتے ہیں:

فان قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل. (التلويح)

امراض: مصنف نے جن دو چیزوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے پہلی چیز یہ بیان کی کہ سابق ایک ہو یا جماعت ہو انعام کا مستحق ہے یا اس میں یہ قید نہیں لگائی گئی کہ جماعت میں سے ہر ایک مکمل انعام کا مستحق نہیں حالانکہ جو مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے اس میں تو یہ قید معتبر ہے تو امر اول مراد نہ ہوا۔

جواب: جماعت میں سے ہر ایک کا مکمل انعام کا مستحق نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ وہ معنی مجازی میں معتبر ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ استحقاق پر کوئی دلیل نہیں اور حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتا۔

علامہ گھزالی فرماتے ہیں:

قوله لا يرد المعنى الحقيقي اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد. (التلويح)

مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ امر اول یہ ہے کہ اول نفل کا مستحق ہو یا زیادہ، اور معنی حقیقی مراد نہیں، یعنی وصف اجتماع معتبر نہیں جو معنی حقیقی ہے، اسی وجہ سے سب مجتمع ہو کر ”معا“ داخل ہونے والے صرف ایک نفل (انعام) کے مستحق ہیں۔

ولا الامر الثاني اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد“

اور امر ثانی بھی معتبر نہیں یعنی جماعت کا اجتماعی طور پر داخل ہونے پر ہر ایک تمام نفل کا مستحق نہیں، اسی وجہ سے سب مجتمع ہو کر داخل ہونے والے ایک ہی انعام کے مستحق ہیں۔

وقوله حتى لو دخله جماعة تفریع علی عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا الكلام علی حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتاً بدلالة النص لكفى. (التلويح)

مصنف کا قول ”یہاں تک کہ اگر جماعت داخل ہو تو سب ایک نفل کے مستحق ہوں گے“ تفریع ہے کہ معنی ثانی مراد نہیں اور جان لو اگر کلام کو حقیقت پر محمول کریں اور منفرد کو مستحق بنائیں کمال نفل کا تو یہ دلالت النص سے ثابت ہوگا، تو دلالت النص سے ثبوت کافی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں:

مسئله: حکایۃ الفعل لاتعم لأن الفعل المحکمی عنه واقع علی صفة معينة نحو صلی النبی ﷺ فی الکعبة لیکون هذا فی معنی المشترک لیتأمل فان ترجع بعض المعانی فلذاک وان ثبت التساوی فی الحکم فی البعض یثبت بفعله علیه الصلوة والسلام وفی البعض الآخر بالقیاس قال الشافعی رحمه الله لا یجوز الفرض فی الکعبة لأنه یلزم استبعاد بعض اجزاء الکعبة ویحمل فعله علیه الصلوة والسلام علی النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله علیه الصلوة والسلام والتساوی بین الفرض والنفل فی امر الاستقبال حالة الاختیار ثابتة فثبت الجواز فی البعض الآخر قیاساً، وأما نحوقضی بالشفعة للجار فلیس من هذا القبیل وهو عام لأنه نقل الحدیث بالمعنی ولأن الجار عام جواب اشکال هو ان یقال حکایۃ الفعل لما لم تعم

مسئله: مسئله تحریر محل النزاع علی ما صرح به فی اصول الشافعیة أنه اذا حکى الصحابی فعلاً من افعال النبی علیه الصلوة والسلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهی عن بیع الغرر وقضی بالشفعة للجار هل یکون عاماً أولاً فلهب بعضهم الی عمومہ لأن الظاهر من حال الصحابی العدل العارف باللفظ انه لا ینقل العموم الا بعد علمه بتحقیقه وذهب الاکثرون الی انه لا یعم لأن الاحتجاج انما هو بالمحکمی لا بالحکایة والعموم انما هو فی الحکایة لا المحکمی ضرورة ان الواقع لا یکون الا بصفة معينة. (التلویح)

یہ مسئلہ اس محل نزاع کی تحریر میں ہے جس کی اصول الشافعیہ میں تصریح کی گئی ہے کہ جب صحابی نبی کریم ﷺ کے افعال میں سے کسی فعل کی حکایت بیان کرے ایسے الفاظ سے جن میں بظاہر عموم ہو جیسے نبی کریم ﷺ نے دعوے والی بیع سے منع فرمایا، اور جار کیلئے شفیعہ کا فیصلہ فرمایا۔ کیا یہ عام ہیں یا نہیں؟ بعض حضرات اس کے عموم کی طرف گئے ہیں کیونکہ ظاہر حال صحابی کا عادل ہونا اور لغت کا عارف ہونا ہے تو بیشک اس نے عموم کے تحقق کے علم کے بعد ہی نقل کیا ہے۔ لیکن اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ بیشک فعل کی حکایت میں عموم نہیں کیونکہ یہ استدلال (حجت پکڑنا) محکی (حکایت بیان کرنے والے) سے ہے نہ کہ حکایت سے حالانکہ عموم حکایت میں ہے نہ کہ محکی میں، یہ بدیہی بات ہے کہ واقع نہیں ہوتا مگر صفت معینہ۔

فما روى انه عليه الصلوة والسلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكاً فأجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه الصلوة والسلام الشفعة تابعة للجار ولئن سلمناه أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه الصلوة والسلام بالشفعة لكل جار. (التنقيح والتوضيح)

مسئلہ: فعل کی حکایت میں عموم نہیں۔ (اس سے پہلے چند الفاظ کا ذکر کیا جن میں عموم، عدم عموم کی صورتیں بیان کیں) اب فعل کا ذکر کیا جا رہا ہے، کیا اس میں عموم ہے؟ ”حکایۃ الفعل“ کے لفظ سے واضح کر دیا کہ فعل محکی عنہ (جس کی حکایت بیان کی جائے) ہے فعل میں عموم نہیں، نہ ہی انواع فعل، اور امکانہ وازمنہ اور تمام متعلقات کے لحاظ پر عموم نہیں، اگر فعل کی حکایت ایسے الفاظ سے کی جائے جو عموم کی خبر دیں تو عموم کا فائدہ حاصل ہوگا۔ (السید)

فعل کی حکایت عموم کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے کہ فعل محکی عنہ صفت معینہ پر واقع ہے، جیسے نبی کریم ﷺ کا فعل ذکر ہے کہ ”آپ نے کعبہ شریف میں نماز ادا کی“

یہ معنی مشترک میں ہے، اس میں تامل کرنا پڑے گا یعنی جس طرح مشترک کے بعض معانی کو تامل سے ترجیح دی جاتی ہے اسی طرح نبی کریم ﷺ کے فعل میں تامل کرنا پڑے گا اگر بعض معانی کو ترجیح کی وجہ پائی جائے تو وہی مراد ہوگا، اور اگر تساوی ثابت ہو تو حکم بعض میں نبی کریم ﷺ کے فعل سے ثابت ہوگا اور بعض میں قیاس سے۔

والمصنف رحمه الله مثل لذلك بقول الصحابي صلى الله عليه وآله داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لأن الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك. (العلويح)

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال دی قول صحابی سے کہ نبی کریم ﷺ نے کعبہ میں نماز ادا کی۔ لیکن یہ محلی نہیں کہ یہ محل نزاع نہیں مگر اس تقدیر پر کہ فعل مثبت کا عموم جہات وازمان میں ہو۔ صحیح یہ ہے کہ فعل کی حکایت میں عموم نہیں اس لئے کہ واقع صفت معینہ سے ہوتا ہے اور زمان وغیرہ کے معین ہونے میں ہوتا ہے، اور یہ حکم جو ثابت ہے یعنی فرائض و نوافل کے جواز کا عموم یہ دلالتہ النص اور قیاس وغیرہ سے ثابت ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں فرض کعبہ میں جائز نہیں کیونکہ کعبہ کے بعض اجزاء کی طرف پیٹھ کرنا لازم آئے گا، اسلئے نبی کریم ﷺ کے فعل کو نقل پر محمول کریں گے لہذا کعبہ شریف میں نقل جائز ہیں اور فرض جائز نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ حالت اختیار میں کعبہ شریف کی طرف نہ کرنا حکم میں مساوی ہے یعنی فرض و نقل میں حکم ایک جیسا ہے اسلئے بعض میں یعنی نوافل میں نبی کریم ﷺ کے فعل سے کعبہ شریف میں جواز ثابت ہے اور بعض میں یعنی فرائض میں قیاس سے ثابت ہے، وجہ یہی ہے کہ حکم میں دونوں مساوی ہیں۔

واما لحوق قضی بالشفعة الخ سوال مقدر کا جواب ہے: سوال یہ ہے کہ جب فعل عام نہیں تو تم نبی کریم ﷺ نے جو شفعة کا فیصلہ فرمایا جار (شریک و خلیفہ) کیلئے تو یہ آپ کا فعل ہے اس کو تم عام کیسے کرتے ہو کہ تم ہر جار غیر شریک کیلئے شفعة کا حق ثابت کرتے ہو۔

جواب: ہم نبی کریم ﷺ کے فعل کی حکایت کو عام نہیں کر رہے بلکہ حدیث بالمعنی منقول ہے وہ حکایت ہے نبی کریم ﷺ کے قول کی ”الشفعة ثابتة للجار“ اس حدیث قولی کی وجہ سے ہم عموم ثابت کرتے ہیں، اگر بالفرض ہم یہ بھی تسلیم

ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضی بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام، وفيه نظرا ما أولا فلأن مدلول الكلام ليس الا اخبار عن النبي عليه الصلوة والسلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا، وأما ثانيا فلأن عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام، وأما ثالثا فلأن جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي ﷺ بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل جار معين، فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلا الشفعة للجار قلنا فحينئذ

يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه. (التلويح)

پھر مصنف نے ان کی مثال کار دیکھا کہ جو تم نے نبی کریم ﷺ کا فعل ”قضی بالشفعة للجار“ سے ہم پر اعتراض کیا ہے کہ ہم اس سے عموم ثابت کر رہے ہیں، ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم عموم فعل کی حکایت سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث بالمعنی سے ثابت کرتے ہیں، اگر حدیث فعلی کو ہم دلیل بنائیں تو پھر حکایت فعل سے عموم ثابت نہیں کرتے بلکہ لفظ جار پر الف لام کے استغراق سے عموم ثابت کرتے ہیں۔

کر لیں کہ ہم فعل سے حکم ثابت کرتے ہیں ہر جار کیلئے تو پھر حکایت فعل کو ہم عام نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے کہ ”جار“ پر لام تریف استراق جنس کیلئے ہے کیونکہ معبود کوئی نہیں، تو گویا کہ مطلب یہ ہو گیا کہ نبی کریم ﷺ نے شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہر جار کیلئے (خواہ وہ جار حلیط یا غیر حلیط ہو)۔

مصنف فرماتے ہیں:

مسئله: اللفظ الذي ورد بعد سوال أو حادثة أما ان لا يكون مستقلا أو يكون فحينئذ أما ان يخرج مخرج الجواب قطعاً أو الظاهر أنه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس أي الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب، نحو أليس لي عليك كذا فيقول بلى أو كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ما عز فرجم هذا

مصنف کے رد پر چند وجوہ سے نظر ہے: (۱) پہلی وجہ نظریہ ہے کہ کلام کا مدلول صرف نبی کریم ﷺ کے فیصلہ کی خبر ہے کہ آپ نے ”جار کیلئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا“ حکایت فعل کا اس کے بغیر اور تو کوئی معنی نہیں۔

(۲) دوسری وجہ نظریہ ہے کہ لفظ جار کا عموم کچھ مقصود کو نقصان نہیں دیتا جبکہ نزاع نہیں مگر اس میں کہ صحابی کی حکایت لفظ عام سے ہے وہ ثابت ہے۔

(۳) تیسری وجہ نظریہ ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا کہ یہ حکایت ہے نبی کریم ﷺ کے فعل کی، فعل سے مراد آپ کا فیصلہ ہے تو پھر آپ کے فیصلے کو بمنزلہ قول صحابی کے بنانا صحیح نہیں۔

اعتراض: ہو سکتا ہے کہ حدیث میں حکم عام ہو ”الشفعة ثابتة للجار“۔

جواب: اس وقت حدیث نقل بالمعنی ہوگی، یعنی جب حکم عام ہو تو حدیث قولی ہوگی حکایت فعل نہیں ہوگی حالانکہ تقدیر اس کے خلاف ہے یعنی مسئلہ حکایت فعل کا بیان ہو رہا ہے۔

علامہ تھنازانی فرماتے ہیں:

قوله اللفظ الذي ورد بعد سوال أو حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ ينحصر الأقسام في الأربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررّة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاماً أو خبراً وبلى فانها مختصة بإيجاب النفي

نظیر المستقل الذی هو جواب لقطعا ولحو تعال تعد معی فقال ان تعدیت فکذا من غیر زیادة هذا
نظیر المستقل الذی الہ جواب، و لحو ان تعدیت الیوم مع زیادة علی قدر الجواب هذا
نظیر المستقل الذی الظاہر الہ ابتداء مع احوال الجواب ففی کل موضع ذکر لفظ

لحو فهو نظیر قسم واحد ففی الدلالة الأول یحمل علی الجواب وفی الرابع یحمل علی
الابتداء عندنا حملا للزیادة علی الافادة ولوقال عنیت الجواب صدق دیانة وعند الشافعی
رحمہ اللہ یحمل علی الجواب وهذا ما قیل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا
فان الصحابة ومن بعدهم تمسکوا بالعمومات الواردة فی حوادث خاصة. (التنقیح والتوضیح)
مسئلہ: وہ لفظ جو سوال کے بعد وارد ہو یا کسی واقعہ میں وارد ہو، اسے دیکھا جائے وہ وارد ہونے والا لفظ کلام مستقل
(کلام مفید) ہے یا غیر مستقل۔ اگر کلام مستقل ہو تو اس میں پھر چند صورتیں ہیں۔

یادہ مقام جواب میں واقع ہوگی یقیناً، یا ظاہر تو یہی ہوگا کہ یہ جواب ہے لیکن ابتداء کا بھی احتمال ہوگا یا اس کے بالعکس
یعنی ظاہر تو یہ ہوگا کہ اس کلام سے ابتداء ہوگی لیکن احتمال جواب کا بھی ہوگا۔
کلام غیر مستقل کی مثال: جیسے کوئی شخص کہے ”الیس لی علیک کذا فیقول ہلی“ کیا میرا تجھ پر اس طرح

السابق استفہاما وخبراً، فعلى هذا لا یصح ہلی فی جواب اکان لی علیک کذا ولا یكون نعم فی
جواب الیس لی علیک کذا القرارا الا ان المعتبر فی احکام الشرع هو العرف حتی یقام کل
منهما مقام الآخر فیکون القرارا فی جواب الایجاب والنفی استفہاما او خبراً. (التلویح)
مصنف نے جو یہاں بحث ذکر کی ہے کہ لفظ جو وارد ہو سوال یا حادثہ (خاص واقعہ) کے بعد، اس کا مطلب یہ ہے کہ
اس کلام کا تعلق سوال سے ہو یا حادثہ سے۔

اس وقت چار قسموں میں انحصار ہے جن کو مصنف نے ذکر کر دیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام غیر مستقل یعنی جو سوال یا
حادثہ کے بغیر معنی کا فائدہ نہیں دیتی وہ ابتداء میں واقع ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس کا جواب میں آنا قطعی ہوتا ہے، جیسے ”نعم“
ما سبق کلام کی تقریر کیلئے آتا ہے خواہ کلام موجب ہو یا منفی، خواہ استفہام ہو یا خبر۔ اور ”ہلی“ نفی سابق کے ایجاب کے
ساتھ خاص ہے خواہ استفہام ہو یا خبر۔ اسی وجہ سے مثبت ”اکان لی علیک کذا“ کے جواب میں ”ہلی“ نہیں

قرض نہیں، تو اس نے جواب میں کہا ”ہلی“ کیوں نہیں (ہاں مجھ پر اتنا قرض ہے) اس میں صرف جواب کی صلاحیت ہے اس سے ابتداء کلام نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح کسی نے کہا ”اکنان لی علیک کذا“ کیا میرا تم پر قرض ہے اس طرح، تو اس نے جواب میں کہا ”نعم“ تو مطلب یہ ہے کہ ہاں مجھ پر تمہارا اتنا قرض ہے۔ یہ بھی صرف جواب بن سکتا ہے ابتداء کلام نہیں بن سکتا۔ ”ہلی“ سوال متقی کے بعد ثبوت کیلئے آتا ہے اور ”نعم“ نفی کے بعد نفی کیلئے اور مثبت سوال کے بعد مثبت کیلئے۔

مسئل جو قطعاً جواب ہو کی مثال: جیسے ”سہی فسجد“ نبی کریم ﷺ بھولے تو سجدہ کیا۔ ”سہی“ ایک حادثہ (واقعہ) ہے، اس کا جواب ہے ”سجد“۔

اسی کی مثال: ”وزنی ماعز فرجم“ ماعز رضی اللہ عنہ نے زنا کیا تو انہیں رجم کر دیا گیا۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا زنا ایک حادثہ و واقعہ ہے اس کا جواب میں ”فرجم“ آیا ہوا ہے، اس میں ابتداء کلام کی صلاحیت نہیں۔

مسئل جو بظاہر جواب ہو کی مثال: جس طرح کوئی کہے ”تعالیٰ تغد معی لقال ان تغدیت فکذا“ (اس سے

اور نفی کلام ”الیس لی علیک کذا“ کے جواب میں ”نعم“ اقرار کیلئے نہیں آ سکتا، اگر ”نعم“ جواب میں لائیں تو نفی کیلئے ہی آئے گا۔ احکام شرع میں عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے، اگر کسی علاقہ کے عرف میں ”نعم“ کلام موجب، منفی، استغہام و خبر میں اقرار کیلئے ہی استعمال کیا جاتا ہو تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔

قوله حملاً للزيادة على الافادة، یعنی لوقال ان تغدیت اليوم فکذا فی جواب تعال تغد معی یجعل کلامه مبتداً حتی یبحث بالتغدی فی ذلک اليوم ذلک الغداء المدعو الیه أو غیره معہ أو بدونه لأن فی حمله علی الابتداء اعتبار الزیادة المملوطة الظاهرة والغاء الحال المبطنة و فی حمله علی الجواب الأمر بالعکس ولا یخفی ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله بحقیقة الحال۔ (التلویح)

اگر کسی شخص نے کہا ”آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ“ تو اس کے جواب میں اس نے کہا ”ان تغدیت اليوم فکذا“ اگر میں آج صبح کا کھانا کھاؤں تو اس طرح ہو۔ تو اس کلام کو ابتداء پر محمول کیا جائے گا یہ اس شخص کے ساتھ وہ کھانا کھائے جس کی طرف اسے بلایا گیا یا اس شخص کے ساتھ اور کھانا کھائے یا اس کے بغیر کھانا کھائے حادثہ ہو جائے گا۔

زائد کلام نہ ہو) تم آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ، تو اس نے جواب میں کہا اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو اس طرح ہو مثلاً میرا قلام آزاد ہو، تو اس میں بظاہر تو یہی ہے کہ پہلے شخص کی دعوت کا جواب ہے، لیکن احتمال ابتداء کلام کا بھی ہے۔ مستقل جو بظاہر ابتداء کلام ہو کی مثال: جیسے کوئی کہے ”نعال تعدد معی“ آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ۔ تو یہ جواب سے کچھ زائد الفاظ بڑھا کر کہے ”ان تعدیت الیوم فکذا“ اگر میں صبح کا کھانا آج کھاؤں تو اس طرح ہو، یہ مثال ہے مستقل کلام کی جو بظاہر ابتداء کلام ہے لیکن جواب کا بھی احتمال ہے۔

جہاں بھی ”نحو“ کا لفظ ذکر کیا ہے وہ ایک قسم کی نظیر ہے، یعنی چار قسموں میں سے ہر ایک ایک کی مثال بیان کی گئی ”لفظ نحو“ سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ کر دیا

پہلی تین مثالوں میں جواب پر محمول کیا گیا ہے اور چوتھی مثال کو ہمارے نزدیک ابتداء پر محمول کیا گیا ہے تاکہ ”الیوم“

ابتداء پر محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر زیادہ لفظ ”الیوم“ کا اعتبار کیا جائے اور باطنی حال کو فوقتر اردیا جائے یہ ہے جب کلام کو ابتداء پر محمول کریں، اگر کلام کو جواب پر محمول کریں تو بالعکس ہوگا یعنی ظاہر زیادتی کا لحاظ نہیں ہوگا، باطنی حال کا لحاظ ہوگا، لیکن یہ بات مخفی نہیں کہ حال پر عمل کم درجہ ہے مقال پر عمل کرنے سے، اللہ تعالیٰ ہی حقیقت حال کو بہتر جانتا ہے۔

قوله وصدق دیانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه. (التلویح)

اگر وہ کہے میں نے جواب کا ارادہ کیا ہے تو اسے دیا یہ سچا مانا جائے گا کیونکہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے لیکن قضاء سچا نہیں مانا جائے گا کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور اس میں اس کیلئے تخفیف ہے۔

قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لأن التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاه عليه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وامسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الامسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس ابن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوفى سرقة السمجن، وكقوله عليه الصلوة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله

کی زیادتی کا فائدہ حاصل ہو، ہاں اگر وہ کہے کہ میری مراد جواب ہے تو اسے دیا نہ سچا مانا جائے گا، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جواب پر محمول کیا جائے گا، لیکن ہمارے نزدیک اعتبار عموم لفظ کا ہے نہ کہ خصوص سبب کا، کیونکہ صحابہ اور ان کے بعد علماء نے خاص واقعہ میں وارد ہونے والی عموماً کو ہی دلیل بنا کر حکم عام کیا ہے۔

قائد: ”تعال تھد معی“ کے جواب میں جب یہ کہا ”ان تعد یت الیوم قلدا“ اگر اسے جواب پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو صرف اس شخص کے ساتھ صبح کا کھانے سے حائث ہوگا اور کسی کھانے سے حائث نہیں ہوگا، لیکن اگر ابتداء کلام پر محمول کریں تو جس وقت بھی اس دن صبح کا کھانا کھائے گا خواہ دائمی کے ساتھ یا کہیں اور تو حائث ہو جائے گا۔

عليه الصلوة والسلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا بالسؤال عن بئر بضاعة. (التلويح)

عموم لفظ کا اعتبار ہے خصوص سبب کا نہیں، خصوص سبب عموم لفظ کے منافی نہیں اور نہ ہی چاہتا ہے کہ حکم اسی پر بند ہو، اسلئے کہ صحابہ کرام اور ان کے بعد علماء کرام نے عموم الفاظ کا ہی اعتبار کیا ہے باوجود اس کے کہ وہ نصوص عموم الفاظ والی وارد ہیں خاص حوادث اور اسباب میں لیکن اجماع ہے کہ وہ اسباب پر بند نہیں بلکہ عموم الفاظ کا اعتبار ہے۔

جیسے آیہ تمہار خولہ زوجہ اوس بن صامت کے حق میں نازل ہوئی۔ آیہ سرقہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر یا ڈھال کی چوری پر نازل ہوئی، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ”جو چڑا دباغت دے دیا جائے تحقیق وہ پاک ہو جاتا ہے“ وارد ہوا حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی مردہ بکری کے بارے میں اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ”پانی مطہر پیدا کیا گیا ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی مگر یہ کہ اس کا رنگ اور بو اور ذائقہ بدل جائے“ وارد ہوا ہے بئر بضاعة کے بارے میں سوال کرنے کے جواب میں۔ یہ سب نصوص خاص واقعات کے بارے میں لیکن عموم الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے حکم عام ہے۔

اعتراض وجواب علامہ نقتازانی بیان فرماتے ہیں:

فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص، اجيب عن الأول بأنه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يمتثل التخصيص لدليل يدل عليه، وعن الثاني بأن فائدة نقل السبب

لانحصار فی خصوص الحکم بہ بل قد یکون نفس معرفة اسباب نزول الآيات ورود الحديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص. (التلویح) یہاں تین طرح سے اعتراض وارد ہوتے ہیں: (۱) جب عام سبب وغیرہ کیلئے ہو تو اجتہاد کے ذریعے سبب کی اس سے تخصیص جائز ہوگی، کیونکہ نسبت عام کی جمیع افراد کی طرف برابر ہے۔

(۲) نقل سبب میں کوئی فائدہ نہیں رہے گا۔ (۳) جواب سوال کے مطابق نہیں ہوگا کیونکہ جواب عام اور سوال خاص ہے۔

سوالات کے جوابات: پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ عام کے بعض افراد کا ارادہ کے تحت داخل ہونا یقینی ہو اس لحاظ پر کہ کسی دلیل کی دلالت سے تخصیص کا احتمال نہ ہو۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ نقل سبب میں فائدہ منحصر نہیں کہ حکم اس کے ذریعے خاص ہو بلکہ اور فائدہ بھی مقصود ہوتا ہے کہ آیات کے نازل ہونے کے اسباب اور احادیث کے وارد ہونے کے اسباب اور قصص کے وجوہ کا علم حاصل ہو جائے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال و جواب میں مطابقت کا یہ مطلب ہے کہ سوال کی وضاحت ہو جائے اور اس کے حکم کا بیان پایا جائے، وہ جواب میں زیادتی سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، یہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عموم و خصوص میں سوال و جواب کا برابر ہونا ضروری ہے۔

امتحانی کورس والے حصہ کا اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور رسول اللہ ﷺ کی نظر رحمت اور اپنے پیر و مرشد حضرت پیر غلام محی الدین المعروف بابو جی ابن سیدنا حضرت پیر مہر علی شاہ رحمہما اللہ گولڑوی کی نظر عنایت اور والدین کی روحانی توجہ اور اساتذہ کرام کی محنت و کاوش بالخصوص اشرف العلماء اشرف العظماء رئیس المحققین والمحققین عمدة الاذکیاء رئیس المدرسین سی محمد اشرف المخلوقات علیہ التسلیمات کسی ابوالحسنات محمد اشرف سیالوی رحمہ اللہ کی انتھک محنت اور آپ کی روحانی توجہ سے توفیق و تکوین کی اردو تشریح کا کام مکمل کیا۔

۲ جمل دوسروں کی تصنیفات کو اپنی طرف منسوب کرنا: سرقہ، ڈاکہ زنی کا رواج عام ہو گیا، لطف کی بات یہ ہے کہ سارق اپنے سرقہ کی حماقت پر اترا بھی رہے ہیں کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا۔ کون نہیں جانتا کہ سنی بہشتی زیور مولانا غلیل احمد برکاتی کی محنت و کاوش سے تیس، چالیس سال سے منظر عام پر تھا، اب

اس میں سوال بڑھا کر میرے ایک عزیز نے اسے اپنی طرف منسوب کر لیا ہے، وہ مجھے بتاتے ہوئے اترار ہاتھا اور میں اس کی حماقت پر دل ہی دل میں مسکرا رہا تھا۔ اور ساتھ ہی مجھے معرودہ سنار ہاتھا کہ اب میں تمہاری ”تذکرہ الانبیاء“ کا بیڑہ غرق کرنے والا ہوں، لیکن اللہ کے فضل و کرم سے جس کا بیڑہ تار دیا گیا ہے اسے کوئی غرق نہیں کر سکے گا ان شاء اللہ پڑیں ذلت میں جل جانے والے۔

اور کون نہیں جانتا جاء الحق حضرت علامہ مفتی احمد یار خان رحمہ اللہ کی محنت کا ثمر ہے لیکن بعض بزرگوں نے اس ی مختلف ایساٹ کو لفظ بلفظ رسائل بنا کر اپنی طرف منسوب کر لیا۔ اس قسم کی مثالیں موجود ہیں۔

کسی کتاب سے اقتباس لینا اور اس کا حوالہ دینا تو عقل کا تقاضا ہے، لیکن مکمل کتاب ہی کسی کی معمولی رد و بدل سے اپنی طرف منسوب کرنے والے کی اہل علم کے سامنے قدر و منزلت نہیں رہتی۔

استاذی المکرم مولانا محمد اشرف سیالوی رحمہ اللہ کا وصال بروز جمعرات ۲۳ مئی ۲۰۱۳ء، ۱۲ رجب المرجب ۱۴۳۴ھ کو ہوا راقم شدید علالت کے باوجود آپ کے جنازہ میں سلا نوالی ضلع سرگودھا شریک ہوا (راقم کو واپسی پر بہت جلدی (چار دنوں بعد) اپریشن کرایا پڑا)۔ راقم کے مدرسہ جامعہ جماعیہ مہر العلوم راولپنڈی کے اساتذہ اور طلباء نے بھی شرکت کی۔

اللہ تعالیٰ اساتذی المکرم کے مدارج بلند کرے اور صالحین کا قرب عطا فرمائے اور جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام عطاء فرمائے۔ امین

راقم نے استاذی المکرم مولانا مفتی محمد حسین نعیمی، مولانا محمود احمد رضوی، مولانا مفتی عبدالقیوم ہزاروی، مولانا عبدالحکیم شرف قادری (لاہور) راولپنڈی کے جامعہ رضویہ ضیاء العلوم کے حضرت علامہ عبدالرحمن شاہ اور جامعہ کہ عی شیخ الحدیث مولانا غلام محی الدین رحمہم اللہ (سلطان پور) جنازے میں بھی شرکت کی تھی لیکن استاذی المکرم کے جنازے میں شرکاء کا جم غفیر مذکورہ علماء کے جنازے سے کم نہ تھا بلکہ یہ کہا جائے کہ زیادہ شرکاء تھے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں، آپ کے جنازہ میں جم غفیر کو دیکھ کر سمجھ آیا کہ اہلس لعین کا میج کر کے جنازہ سے روکنا ”ثم لا یتنبہم من بین یدہم ومن خلفہم وعن ایمانہم وعن شمالہم ولا یتجد اکثرہم شاکیون“ کا کردار تھا لیکن رحمان نے بھی قطعی فیصلہ فرمادیا ”ان عبادی لیس لک علیہم سلطان الا من اتبعک من العاویین“ اسے پہلے ہی ”فاخرج منها فانک رجیم“ کا حکم تو مل چکا تھا۔ اب ”انک من الصاغورین“ کا تمغہ پھر مل گیا۔ شیطان نے رحمان کے مقابلہ میں ذلیل ہونا ہی تھا۔

مشائخ و علماء کے منصب کو سمجھنا کسی کہتر کا کام نہیں۔ ایہ کم نہیں بے سوچتہ داکوئی در لیاں موتی لے تر یا۔

اللہ تعالیٰ صراط مستقیم پر قائم و دائم رکھے۔ بھونک و ٹونک سے رب تعالیٰ بچا کر رکھے۔ (آمین ثم آمین)

الحافظ القاضی عبدالرزاق محتر الوی، حطاروی ابن قاضی عبدالعزیز رحمہ اللہ، بدھ ۱۲ رمضان المبارک ۱۴۳۳ھ بمطابق ۲۳ جولائی ۲۰۱۳ء

آج ۱۸ محرم الحرام ۱۴۳۶ھ بمطابق ۱۲ نومبر ۲۰۱۴ء کو بعد نماز فجر اس کی ٹائپنگ سے فراغت ہوئی۔ محمد رمضان بھیروی ساکن صدر کوکیرہ ضلع اوکاڑہ۔ الحمد للہ علی ذلک واللہم صل علی حبیبک الاکرم ونبیک المعظم ورسولک المحتشم کلما ذکرہ الذاکرون وغفل عن ذکرہ الغافلون۔ اللہم ارزقنا حبہ واتباعہ واحشرنا فی زممرہ تحت لوائہ واغفر لنا ولوالدینا واستاذتنا وذریتنا بشفاعتہ یارب العالمین یا اکرم المستولین۔