درس نظامی کی شہرۂ آفاق کتاب توضیح و تلویح کے گزشتہ سالہ پرچوں کا اسہل حل

القول الصحیح

فی

حل سوالات التوضیح والتلویح

پسند فرمودہ: شیخ الحدیث مفتی نظام الدین شامزی شہیدؒ

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن

تالیف: مولانا محمد زرین

مکتبہ جامع مسجد باب اکمل
صحافی کالونی گلشنِ اقبال کراچی

القول الصحيح

فی

حل سوالات التوضیح والتلویح

﴿پسند فرمودہ﴾

شیخ الحدیث مفتی نظام الدین شامزئی مد ظلہ العالی

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

﴿تالیف﴾

مولانا محمد دین رحمٰن الٰہی

استاذ حدیث جامعہ یوسفیہ بنوریہ شرف آباد

ناشر

مکتبہ جامع مسجد بلال رضی اللہ عنہ

صحافی کالونی گلشن اقبال کراچی

﴿جملہ حقوق محفوظ ہیں﴾

نام کتاب: القول الصحیح

مؤلف : مولانا محمد دین صاحب

سنِ اشاعت: جمادی الثانی ۱۴۲۳ھ

ناشر: مکتبہ جامع مسجد بلال صحابی کالونی گلشن اقبال کراچی

﴿ملنے کے پتے﴾

☆ جامع مسجد بلال صحابی کالونی گلشن اقبال کراچی

☆ اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی

☆ مکتبہ زکریا بنوری ٹاؤن کراچی

☆ کتب خانہ مظہری گلشن اقبال کراچی

☆ مکتبہ محمود بالمقابل جامعہ دارالعلوم کراچی

☆ مکتبہ بنوریہ نزد بنوری ٹاؤن کراچی

☆ جامعہ یوسفیہ بنوریہ شرف آباد کراچی

علماء دیوبند کے علوم کا پاسبان
دینی وعلمی کتابوں کا عظیم مرکز ٹیلیگرام چینل
حنفی کتب خانہ محمد معاذ خان
درس نظامی کیلئے ایک مفید ترین
ٹیلیگرام چینل

فہرست

عنوان	صفحہ نمبر
کلمات مبارکہ	۲۷
عرض ناشر	۲۹
کتاب کی خصوصیات	۳۰
السوال الاول	۳۲
عبارت مذکورہ کی تفصیل	۳۳
تفسیر مقاصد الکتاب	۳۳
علماء اصولیین کی کتابوں میں تلویح کا مقام	۳۳
علامہ سعد الدین کی مختصر حالات زندگی	۳۴
علامہ کے ابتدائی حالات	۳۴
تحصیل علوم	۳۵
درس و تدریس	۳۵
قبولیت عامہ	۳۵
علامہ تفتازانی کے علمی فضائل	۳۶
علامہ کا مسلک	۳۶
علمی کارنامے	۳۶
تصانیف مصنف	۳۷
السوال الالف ۱۴۱۱ھ	۳۷
عبارت کی تشریح	۳۸
استعارات کی تفصیل وتشریح	۳۹
استعارہ بالکنایہ	//
استعارہ تخیلیہ	//

صفحہ نمبر	عنوان
۴۰	استعارہ ترشیحیہ
//	سوال (ب) ۱۴۱۴ھ
۴۱	کتاب کا مقصد جس کی وجہ سے لکھی گئی
۴۲	عبارت کی تشریح
//	توضیح کا اصول فقہ کی کتاب ہونے کے متعلق رائے
۴۳	مصنف کے مختصر حالات زندگی
//	تحصیل علوم
۴۴	سن وفات
//	تصنیفات
//	السوال الثانی ۱۴۰۷ھ
۴۵	کلم جمع ہے یا مفرد فریقین کے استدلال
۴۶	دوسری بات کا جواب شارح کی عبارت میں تضاد ہے
//	شارح کا مصنف کی عبارت پر اشکال اور اس کا جواب
۴۷	السوال الالف ۱۴۰۷ھ
۴۸	عبارت کا مفہوم
//	عبارت میں تشبیہ اور استعارات کی وضاحت
۴۹	متشابہ آیتوں کے بارے میں صحیح مذہب
۵۰	متشابہ کی پوشیدگی راسخین فی العلم کے امتحان کا سبب کیسے بنا
//	السوال الاول (الف) ۱۴۱۵ھ
۵۱	عبارت کی تشریح
۵۳	مصنف کا عبارت میں استعارہ کا استعمال
//	ادلہ کی وجہ حصر
//	پہلی وجہ حصر

صفحہ نمبر	عنوان
۵۴	دوسری وجہ حصر
″	السوال الاول ۱۴۱۵ھ
۵۵	مصنف کی عبارت کا شارح نے مفہوم اعجاز کلام ہونیکا انکار اور اس کی وجہ
۵۶	شارح کے ہاں اعجاز فی الکلام کا مفہوم
″	عبارت سے ماتن کی مراد شارح کے ہاں
″	اعجاز اور سحر میں فرق
۵۷	سحر اور اعجاز پر تفریعات
″	السوال الالف ۱۴۱۳ھ
۵۸	پہلی بات کا جواب
۵۹	دوسری بات کا جواب
۶۰	۱۴۰۸ھ
۶۳	السوال الاول (الف) ۱۴۰۸ھ
۶۴	مصنف کے ہاں اصل کی تعریف
″	طرد اور عکس کی تعریف
۶۵	امام رازی کی تعریف مطرد کیوں نہیں
″	اصل کی تعریف پر شارح کا اعتراض اور اس کا جواب
۶۷	تعریف حقیقی اور تعریف اسمی کی وضاحت
″	تعریف حقیقی اور تعریف اسمی میں فرق
″	ماہیت حقیقیہ اور ماہیت اعتباریہ کی تعریف
۶۸	مصنف اور امام رازی کی تعریف میں فرق
″	السوال الثانی ۱۴۰۹ھ
۶۹	عبارت کی وضاحت
۷۰	السوال الاول ۱۴۱۳ھ

صفحہ نمبر	عنوان
۷۱	ہر ایک کی تفصیل
۷۲	ویحتاج الخ سے شارح کی طرف سے ایک اشکال کا جواب
//	وکیف یصح الاعتراض
۷۳	فقہ کی اہمیت پر مختصر مقالہ
۷۶	السوال الثانی ۱۴۰۶ھ (ب)
۷۷	عبارت کی تشریح
۷۸	مائے حقیقیہ مائے شارحہ حل بسیطہ حل مرکبہ میں فرق
//	ان مطالب اربعہ میں ترتیب
۷۹	۱۴۱۱ھ (ب)
۸۰	لفظ اصل کی مراد
۸۱	مصنف کا بعض پر رد اور اس کی توجیہ
۸۲	مصنف کی توجیہ کا بیان شارح کے طرز پر
//	۱۴۱۱ھ (ب)
۸۳	محصول کے اندر اصل کی تعریف
//	اصل کی تعریف مطرد کیوں نہیں
۸۴	طرد کا مفہوم
//	تعریف اسمی کی وضاحت
۸۵	السوال الاول الف ۱۴۰۵ھ
//	السوال الاول الف ۱۴۰۹ھ
//	السوال الاول الف ۱۴۱۸ھ
۸۶	ہر ایک کی تفصیل
//	عبارت کی تشریح
۸۷	معرفۃ النفس مالھا وما علیھا میں احتمالات کی تفصیل

عنوان	صفحہ نمبر
راجح احتمالات کی نشاندھی	۸۹
فقہ کی تعریفات ثلاثہ پر مختصر مقالہ	//
تینوں تعریفات میں فرق	۹۱
۱۴۰۶ھ السوال الاول	۹۲
۱۴۰۸ھ	۹۳
۱۴۱۴ھ	//
عبارت کی تشریح	۹۴
امام صاحب اور صاحبینؒ کے ہاں فقہ کی حقیقت	۹۶
۱۴۱۱ھ السوال الثانی	۹۷
احکام کی دو قسموں کا بیان	۹۸
دور کی تعریف	۱۰۰
ایمانی باللہ کا شرع پر موقوف ہونیکی صورت میں دور کا لازم آنا	//
۱۴۰۸ھ السوال الثانی	۱۰۱
ابن حاجب پر مصنف کے اعتراض کی وضاحت	۱۰۲
علامہ تفتازانی کا مصنف پر اعتراض	//
شارح کے اعتراض کا جواب	۱۰۳
۱۴۱۰ھ السوال الاول	//
خطاب کا مفہوم	۱۰۴
خطاب کا دوسرا مفہوم	۱۰۵
خطاب کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ	۱۰۶
شارح کی ذکر کردہ عبارت کی وضاحت	۱۰۷
۱۴۰۵ھ السوال الثانی (ب)	//
۱۴۰۹ھ السوال الثانی (الف)	۱۰۸

صفحہ نمبر	عنوان
۱۰۹	تعریف کی تشریح مع فوائد قیود
۱۱۰	حکم شرعی کی تعریف
//	اشاعرہ کی تعریف پر مصنف کا اعتراض
۱۱۱	اشاعرہ کی طرف سے اعتراض کا جواب
//	مصنف کی طرف سے جواب
۱۱۲	۱۴۱۲ھ السوال الثالث
//	مذکورہ عبارت سے شارح کی مراد
۱۱۳	اعتراض کا دفعیہ
۱۰۴	۱۴۰۹ھ السوال الاول (ب)
//	پہلے اعتراض کی تشریح
۱۱۵	دوسرے اعتراض کی تشریح
//	پہلے اعتراض کے تین جواب
//	پہلا جواب
۱۱۶	دوسرا جواب
//	تیسرا جواب
۱۱۷	دوسرے اعتراض کا جواب
//	پہلا جواب
//	دوسرا جواب
۱۱۸	۱۴۱۶ھ السوال الثانی
۱۱۹	فقہ کی تعریف مع قیود کی وضاحت
۱۲۰	قیودات کی وضاحت
//	شارح کی عبادت کی تشریح
۱۲۱	شارح کے طرف سے اعتراض کی وضاحت

عنوان	صفحہ نمبر
شارح کے اعتراض کا جواب	۱۲۱
۱۴۰۵ھ السوال الثانی (الف)	۱۲۲
دور کی تعریف اس کی مثال	//
مسائل قیاسیہ سے مراد	۱۲۳
فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہونے کی صورت میں دور لازم آنے کی وجہ	//
۱۴۰۷ھ	//
پہلی بات کی وضاحت	۱۲۴
تینوں جوابات کا خلاصہ	//
پہلا جواب	۱۲۵
دوسرا جواب	//
تیسرا جواب	//
۱۴۰۷ھ السوال الثانی (ب)	۱۲۷
مصنف پر شارح کا اعتراض اور اس کی وضاحت	۱۲۸
پہلا اعتراض	//
جواب	۱۲۹
دوسرا اعتراض	//
شارح کے اعتراض کا جواب	۱۳۰
۱۴۱۸ھ السوال الثانی (ب)	۱۳۱
اصول فقہ چار ہونے کی وجہ حصر	۱۳۲
پہلی وجہ حصر و دوسری وجہ حصر	//
قیاس فرع کیوں ہے جبکہ یہ بھی اصول اربعہ میں سے ہے	//
قیاس مستنبط فی الکتب والسنۃ والاجماع کی مثالیں	۱۳۳
۱۴۱۲ھ السوال الاول (ب)	۱۳۴

عنوان	صفحہ نمبر
عبارت مذکورہ کی تفصیل	۱۳۵
۱۳۶۵ھ السوال الثانی (ب)	۱۳۶
ھُمنا کا مشارالیہ	//
اعتراض خامس کی وضاحت اور اس کا جواب	۱۳۷
پہلا جواب	//
دوسرا جواب	۱۳۸
السوال الاول (ب) ۱۴۰۵ھ	۱۳۹
السوال الاول (ب) ۱۴۰۶ھ	//
السوال الثانی (الف) ۱۴۱۰ھ	۱۴۰
۱۴۱۶ھ	//
عبارت کی تشریح قیودات کے فوائد	۱۴۱
شارح کی عبارت کی تشریح	۱۴۲
پہلی وجہ	۱۴۳
دوسری وجہ	//
قواعد کلیہ کے ذریعہ فقہ تک رسائی کی صورت اور اس کی دو مثالیں	//
پہلی مثال	۱۴۴
دوسری مثال	۱۴۵
توصل قریب پر دلیل کی وضاحت	//
توصل قریب اور توصل بعید میں فرق	//
ماتن کی عبارت میں قواعد سے مراد	۱۴۵
۱۴۱۳ھ السوال الثانی	۱۴۶
عبارت کی تشریح	//
اصول فقہ کی تعریف	۱۴۷

عنوان	صفحہ نمبر
علم اصول فقہ کا مدوّن اول	۱۴۷
ایک علمی تحقیق	۱۴۸
اصول فقہ کی تدوین پر ایک اجمالی نظر	//
اصول فقہ میں کتابوں کا ذکر	۱۴۹
۱۴۱۲ھ السوال الثالث (ب)	۱۵۰
عبارت کی تشریح	//
۱۴۱۴ھ السوال الاول (ب)	۱۵۱
۱۴۱۵ھ السوال الاول (ب)	۱۵۲
ایک علم کے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں یا نہیں	//
ایک علم کیلئے متعدد موضوع نہیں ہو سکتے تو اس کی وجہ	۱۵۳
تیسری بات کی وضاحت	۱۵۵
دوسری دعوے کی دلیل	۱۵۸
مسئلے میں شارح کا مذہب	//
۱۴۰۹ھ السوال الثانی (ب)	۱۵۹
تسمیہ قرآن کی آیت ہے یا نہیں	۱۶۰
تسمیہ کے متعلق دوسرا مسئلہ	//
تسمیہ کے متعلق تیسرا مسئلہ	۱۶۱
تسمیہ کے متعلق چوتھا مسئلہ	۱۶۲
۱۴۱۰ھ السوال الثانی (ب)	۱۶۳
۱۴۱۳ھ السوال الثانی (ب)	۱۶۴
۱۴۱۴ھ السوال الثانی (الف)	//
۱۴۱۸ السوال الاول (ب)	۱۶۵
۱۴۱۹ھ السوال الاول (ب)	۱۶۶

صفحہ نمبر	عنوان
۱۶۶	۱۴۲۰ھ السوال الثالث (ب)
۱۶۸	قرآن کی لغوی تعریف
//	اصطلاحی تعریف
//	تعریف کی تشریح
۱۷۰	کلام ازلی کی تعریف
//	کلام ازلی کی تعیین
۱۷۱	مسئلہ خلق قرآن کی وضاحت
۱۷۲	امام احمد ابن حنبل کا واقعہ
۱۷۴	امام احمد کے بارے امام شافعی کا جواب
۱۷۵	ادلہ شرعیہ پر مختصر نوٹ
۱۷۶	تعریف پر ابن حاجب کا اعتراض اسکی وضاحت اور جواب
۱۷۷	تعریف مذکور ماہیت قرآن کی تعریف ہے یا تشخص کی
۱۷۸	یہ تعریف تشخص کی تینوں نہیں بن سکتی صاحب توضیح کی رائے
۱۷۹	۱۴۱۲ھ السوال الاول (ب)
۱۸۰	عبارت کی تشریح
۱۸۱	۱۴۲۱ھ السوال الثانی
۱۸۲	ابن حاجب کا اس تعریف کو اختیار کرنے کی وجہ
//	قرآن مجید کی مشہور تعریف کیا ہے
//	تعریف کی تشریح پر مصنف نے جو کہا ہے اس کا ذکر
//	دور کس طرح لازم آتا ہے پھر اس کا رفع کس طرح ہوتا ہے۔
۱۸۳	۱۴۱۴ھ السوال الثانی (ب)
۱۸۴	پہلی بات کی وضاحت
//	اعتراض

عنوان	صفحہ نمبر
جواب	۱۸۴
دوسری بات کی وضاحت	۱۸۵
علامہ تفتازانی کا پہلا جواب	//
دوسرا جواب	۱۸۶
۱۴۱۲ھ السوال الاول (ب)	//
۱۴۱۹ھ السوال الثانی (الف)	۱۸۷
پہلی بات کی وضاحت	۱۸۸
جمع منکر خاص ہے یا عام	۱۸۹
مشترک، عام اور جمع منکر میں فرق	۱۹۰
اسماء عدد خاص ہیں یا عام	//
ایک لفظ مختلف جہت کے اعتبار سے خاص اور عام دونوں بن سکتا ہے یا نہیں	//
۱۴۱۲ھ السوال الثانی (ب)	۱۹۱
صفت علم اور اسم جنس کی تعریف	۱۹۲
صفت کی تعریف	//
علم کی تعریف	//
اسم جنس کی تعریف	//
علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی نہیں اس کی وضاحت	۱۹۳
قیودات کے فوائد	//
۱۴۰۵ھ (الف)	۱۹۴
۱۴۲۱ھ	//
پہلی بات کی وضاحت	۱۹۵
احناف کی دلیل	۱۹۶
اشکال	//

عنوان	صفحہ نمبر
جواب نمبر۱	۱۹۷
جواب نمبر۲	//
۱۳۶۰ھ السوال الثالث (الف)	۱۹۸
۱۳۶۶ھ	//
سوال جواب کی وضاحت	۱۹۹
۱۳۶۰ھ السوال الثانی (ب)	۲۰۰
خاص کی تعریف	۲۰۱
قیودات کے فوائد	//
خاص کی قسمیں	//
عبارت مذکورہ کی تخریج	۲۰۲
۱۳۰۹ھ السوال الثالث (الف)	۲۰۴
عبارت کی وضاحت	۲۰۵
مسئلہ ملوضہ کی وضاحت	//
۱۳۰۷ھ السوال الثالث (الف)	۲۰۷
مہر کی مقدار میں احناف کا مسلک	۲۰۸
عبارت مذکورہ سے احناف کے دلیل کی وضاحت	//
امام شافعی کا مسلک	۲۰۹
۱۳۶۳ھ السوال الثالث (الف)	۲۱۰
۱۳۶۳ھ (الف)	//
۱۳۶۸ھ السوال الثانی (ب)	//
۱۳۶۹ھ السوال الثالث (الف)	۲۱۱
نعیم ابن مسعود کون تھے	۲۱۲
آیت کا شان نزول	//

عنوان	صفحہ نمبر
بدر صغریٰ کا واقعہ	۲۱۴
عام کے حکم میں علماء کا اختلاف مع دلائل	۲۱۵
پہلا مذہب	//
دوسرا مذہب	//
تیسرا اور چوتھا مذہب	//
احناف اور شوافع کے مذہب میں فرق	۲۱۶
توقف والوں کی دلیل	//
پہلا جواب	//
دوسرا جواب	۲۱۷
تیسرا جواب	//
دوسرے مذہب والوں کی دلیل	//
ادنی مقدار مراد لینے والوں کی دلیل	//
جمہور علماء و احناف اور شوافع کی دلیل	۲۱۸
احناف کے ہاں عام مخصوص البعض اور عام غیر مخصوص البعض میں فرق	۲۱۹
عام کی دوقسموں میں امام شافعی کے ہاں فرق	۲۲۰
عام مخصوص البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ممکن ہے یا نہیں	//
احناف کی دلیل	۲۲۱
عبارت مذکورہ میں بعض سے مراد	//
۱۴۱۱ھ السوال الثالث (الف)	۲۲۲
پہلی بات کی تفصیل	۲۲۳
دوسری بات کی وضاحت	۲۲۴
۱۴۰۶ھ السوال الثالث	//
۱۴۰۸ھ السوال الثالث	۲۲۵

عنوان	صفحہ نمبر
عورت کی عدت میں حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا اختلاف	۲۲۶
حضرت علیؓ کی دلیل	//
حضرت عبداللہ ابن مسعود کا مسلک	۲۲۷
متوفی عنہاز وجہا غیر حاملہ اور مطلقہ کی عدت میں اختلاف	۲۲۸
آیتوں میں جو صورۃً تعارض ہے ہر صحابی کے ہاں اس کا حل	//
احناف کا مسلک کس صحابی کے قول کے موافق ہے	//
اس مسئلے سے کیسے معلوم ہوتا ہیکہ عام کا حکم ہر فرد کو شامل ہے	۲۲۹
السوال الثالث ۱۴۱۳ھ	//
پہلی بات کی وضاحت	۲۳۰
دوسری بات کی وضاحت	//
تیسری بات کی وضاحت	۲۳۱
۱۴۱۴ھ السوال الثالث (ب)	//
پہلی بات کی وضاحت	۲۳۲
دوسری بات کی وضاحت	۲۳۳
۱۴۱۳ السوال الثالث (ب)	//
عبارت کی تشریح	۲۳۵
بعض حضرات کی دلیل	۲۳۶
وعند البعض	//
دوسرے سوال کا جواب	۲۳۷
۱۴۱۸ھ السوال الثالث (ب)	۲۳۹
عام کے الفاظ	۲۴۰
ومنها جمع معرف باللام	//
ومنها المفرد محلی باللام	۲۴۱

عنوان	صفحہ نمبر
ومنها النكرة فی موضع النفی	۲۴۱
وكذا النكرة الموصوفه	۲۴۲
ومنها ای	//
ومنها من	//
ومنها ما فی غیر عقلاء	//
ومنها كل وجمیع	//
اقل جمع دو ہیں یا تین	۲۴۳
جمہور کی دلیل ولنا اجماع اهل اللغة	//
بعض حضرات کے دلائل	//
پہلی دلیل	۲۴۴
دوسری دلیل	//
تیسری دلیل	//
جمہور کی طرف سے جوابات	//
پہلی دلیل کا جواب	۲۴۴
دوسری دلیل کا جواب	//
تیسری دلیل کا جواب	//
پہلا جواب	۲۴۵
دوسرا جواب	//
تیسرا جواب	//
جمع کی تخصیص کہاں تک جائز ہے	//
پہلا مذہب	//
دوسرا مذہب	۲۴۶
تیسرا مذہب	//

عنوان	صفحہ نمبر
چوتھا مذہب	۲۴۶
۱۴۱۲ھ السوال الثالث (ب) امتحان فرعی	۲۴۷
تعریف کی قسمیں اور ہر ایک کی تعریف	//
الف لام تعریف جنسی	۲۴۸
الف لام استغراقی	//
الف لام عہد خارجی	//
الف لام عہد ذہنی	//
الف لام طبعی	//
جمع معرف باللام عام کے الفاظ میں سے ہے دلیل کی وضاحت	//
۱۴۱۱ھ السوال الثالث (ب)	۲۵۰
دلیل کی وضاحت	//
۱۴۱۹ھ السوال الثانی (ب)	۲۵۲
پہلے سوال کا جواب نکرہ کو معرفہ اور معرفہ کو نکرہ بنانے کی چار عقلی صورتیں	۲۵۳
پہلی صورت	//
دوسری صورت	//
تیسری صورت	//
چوتھی صورت	//
دوسرے سوال کا جواب نکرہ کو دوبراہ معرفہ بنانے کی صورت میں عین اولیٰ ہونے کی وجہ	۲۵۴
تیسرے سوال کا جواب	//
چوتھے سوال کا جواب نکرہ کی مثال اخبار اور انشاء میں	//
انشاء میں واقع ہونے کی مثال	//
اخبار میں واقع ہونے کی مثال	۲۵۵
مصنف نے اس معرفہ کی مثال ذکر کی ہے جس کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا ہو	//

عنوان	صفحہ نمبر
۱۴۲۱ھ السوال الثالث (ب)	۲۵۵
عبارت مذکورہ کی وضاحت	۲۵۶
دوسری بات کی تفصیل	۲۵۷
۱۴۱۸ھ السوال الثالث (الف)	۲۵۸
۱۴۱۶ السوال الثالث (ب)	//
پہلی بات کی وضاحت	۲۵۹
پہلی صورت	//
دوسری صورت	//
تیسری صورت	۲۶۰
چوتھی صورت	//
پانچویں صورت	۲۶۱
چھٹی صورت	//
احناف کی دلیل کی تفصیل	۲۶۲
پہلی دلیل	//
دوسری دلیل	//
تیسری دلیل	۲۶۳
چوتھی دلیل	۲۶۴
دلیل خصم	//
دلیل خصم کا جواب	//
السوال الثالث (ب) ۱۴۱۹ھ	۲۶۵
حقیقت کی لغوی تعریف	۲۶۶
حقیقت کی اصطلاحی تعریف	//
مجاز کی لغوی تعریف	//

عنوان	صفحہ نمبر
مجاز کی لغوی تعریف	۲۶۶
عبارت کی وضاحت	۲۶۷
علماء بیان کے ہاں کنایہ کی تعریف	۲۶۸
علماء بیان اور اصولیین کے درمیان کنایہ کی تعریف میں فرق	//
۱۴۱۵ھ السوال الثالث	۲۶۹
۱۴۱۲ھ السوال الثالث (الف) امتحان فرعی	//
مسئلہ کی تحقیق	۲۷۰
امام صاحب کی رائے	//
صاحبین کی رائے	//
اختلاف کا ثمرہ	//
امام صاحب کے مذہب کی مزید وضاحت	۲۷۱
پہلا مطلب	۲۷۲
دوسرا مطلب	//
امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منشاء اختلاف	//
صاحبین کی پہلی دلیل اور اسکا جواب	//
امام صاحب کا جواب	۲۷۳
۱۴۰۹ھ السوال الثالث (ب)	۲۷۴
۱۴۱۲ھ	//
۱۴۱۰ھ	۲۷۵
پہلی بات کی وضاحت	۲۷۶
تابع اور متبوع کی وضاحت	//
تیسری بات کی وضاحت	//
مسائل متفرعہ کی تشریح	۲۷۷

عنوان	صفحہ نمبر
پہلی تفریع	۲۷۷
دوسری تفریع	//
تیسری تفریع	۲۷۸
قاعدۂ مذکورہ پر اعتراضات اور جوابات	//
پہلا مسئلہ	۲۷۹
جواب	//
دوسرا مسئلہ	//
جواب	۲۸۰
تیسرا مسئلہ	//
جواب	//
۱۴۰۸ھ السوال الثالث (ب)	۲۸۱
عبارت مذکورہ کی تفصیل	//
پہلی قسم	۲۸۲
دوسری قسم	//
تیسری قسم	۲۸۳
اس قسم کی دوسری مثال	//
چوتھی قسم	۲۸۴
پانچویں قسم	//
ساتویں قسم قرینہ حسی	//
آٹھویں قسم قرینہ شرعی	//
۱۴۲۰ھ السوال الثانی (الف)	۲۸۵
استعارہ اصلیہ کی تعریف	//
استعارہ تبعیہ	//

عنوان	صفحہ نمبر
دوسری بات کی تفصیل	۲۸۶
تیسری بات کی تفصیل	۲۸۷
چوتھی بات کی تفصیل	″
وھٰذا باطل	۲۸۸
۱۴۰۷ھ السوال الثالث (ب)	۲۹۰
عبارت کی وضاحت	″
۱۴۲۰ھ السوال الاول (ب)	۲۹۲
مفہوم کی قسمیں	۲۹۳
مفہوم مخالف کی تعریف	″
مفہوم موافق کی تعریف	″
دونوں کی دوسری تعریف	″
مفہوم لقب کی تعریف	″
مفہوم مخالف کے صحیح ہونے کے شرائط	″
پہلی شرط	۲۹۴
دوسری شرط	″
تیسری شرط	″
چوتھی شرط	″
پانچویں شرط	۲۹۵
احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر ہے	″
احناف کے دلائل کا ذکر	۲۹۶
پہلی دلیل	″
دوسری دلیل	″
۱۴۰۵ھ السوال الثالث (ب)	۲۹۷

عنوان	صفحہ نمبر
عبارت کی تشریح	۲۹۷
شوافع کی دلیل	۲۹۸
احناف کا مذھب اور انکی دلیل	〃
خصم کی دلیل کا جواب	۲۹۹
۱۴۰۶ھ السوال الثالث (ب)	۳۰۰
پہلی بات کی وضاحت	۳۰۱
پہلا معنی ایجاب	〃
دوسرا معنی ندب	〃
تیسرا معنی تادیب	۳۰۲
چوتھا معنی ارشاد	〃
پانچواں معنی اباحت	〃
چھٹا معنی تہدید	۳۰۳
ساتواں معنی امتنان	〃
آٹھواں معنی اکرام	〃
نواں معنی اظہار عجز	〃
دسواں معنی تسخیر	۳۰۴
گیارہواں معنی اہانت	〃
بارہواں معنی تسویہ	〃
تیرہواں معنی دعا	〃
چودہواں معنی تمنی	۳۰۵
پندرہواں معنی احتقار	〃
سولہواں معنی تکوین	〃
دوسری بات کی وضاحت	〃

کلمات مبارکہ

از

حضرت ڈاکٹر مفتی نظام الدین شامزئی دامت برکاتہم العالیہ

شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیۃ بنوری ٹاؤن کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بندہ حضرت مولانا محمد دین چترالی صاحب کی مرتب کردہ کتاب القول الصحیح فی حل سوالات التوضیح والتلویح دیکھی، ماشاء اللہ ایک اچھی محنت ہے علم دین کی خدمت جس نوع کی بھی ہو وہ قابل تحسین اور لائق مبارک باد ہے۔

توضیح تلویح علم اصول فقہ کی ایک معتمد اور ادق کتاب ہے آج کل طلباء عظام کی ہمتیں انتہائی پست ہوچکی ہیں اس لئے وہ عموما اس کتاب کے فہم سے قاصر رہتے ہیں کیونکہ اس کتاب کا متن جو صدر الشریعہؒ جیسے محقق اور فنی عالم کا ہے اور شرح جو علامہ تفتازانی جیسے جامع المعقول والمنقول کی ہے جو منطقی طرز استدلال پر مشتمل ہے اور آج کل طلباء عموماً منطق اور دیگر عقلی علوم سے بیزار اور ناواقف ہوتے ہیں اس لئے اس کتاب کا سمجھنا اور حل کرنا انکے لئے مشکل ہوتا ہے اور خصوصاً امتحانات میں انکو دقت پیش آتی ہے۔

حضرت مولانا محمد دین صاحب نے طلباء کی اس مشکل کے پیش نظر یہ کتاب مرتب فرمائی اور وفاق المدارس العربیہ کے تقریباً سترہ سال کے سوالیہ پرچوں کو سامنے رکھ کر انکا حل اس کتاب میں پیش فرمایا ہے جو امتحان میں مفید ہونے کے ساتھ ساتھ حل کتاب کے لئے بھی مفید ہوگی۔

بندہ دعا کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس خدمت کو اپنی دربار عالی میں قبول فرما کر مزید خدمات دینیہ وعلمیہ کی توفیق عطاء فرمائے اور طلباء وعلماء کیلئے اس کو علم نافع کا ذریعہ بنادے۔ آمین

۶/۶/۱۴۲۳ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

کافی عرصہ سے سوچ رہا تھا کہ اب تک وفاق المدارس کے تحت سالانہ امتحان میں توضیح تلویح کے جو پرچے آئیں ہیں انکو حل کیا جائے۔ان پرچوں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ ممتحن حضرات نے جو سوالات پوچھے ہیں انکے جوابات تلاش کرنے کیلئے کافی کتابوں کے مطالعہ کی ضرورت ہے اور مدارس کے طلبہ کے پاس عموماً یہ کتابیں دستیاب نہیں ہوتیں۔ اگر ہو بھی جائیں تو ان کتابوں سے جوابات کا اخذ کرنا طلباء کیلئے عذاب الیم سے کم نہیں اور توضیح کی ایسی مستند اور جامع شرح موجود نہیں جس میں یہ ساری باتیں پائی جائیں۔

لہٰذا دل میں یہ اشتیاق دامن گیر ہوا کہ اس پر ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو توضیح کے امتحانی معضلات کے حل کیلئے ایک جامع کلید ثابت ہو۔مگر اپنی کم علمی اور بے بضاعتی کے پیش نظر اس کی ہمت نہ کر سکا لیکن آخر خدا بزرگ و برتر کا نام لیکر اپنے دوسرے مشاغل کو روک کر اس کام کا بیڑا اٹھایا اور مختلف کتابوں کی صفحہ بصفحہ ورق گردانی کی۔نتیجہ یہ کہ اپنی کم استطاعتی اور تنگ نظری کی بناء پر خطاء اور سہو کا احتمال ہی نہیں بلکہ وقوع کا معترف ہوں امید ہیکہ ان غلطیوں کو الجھانے کے بجائے سلجھانے کی کوشش کریں گے۔ **ما اصابک من حسنة فمن اللہ وما اصابک من سیئة فمن نفسک .**

طلبہ کرام کو ان اوراق میں اگر کوئی حسن اور خوبی دکھائی دے تو اسے محض رب ارض وسماء کے لطف واحسان کا کرشمہ سمجھا جائے ۔ اگر کوئی خامی اور کوتاہی نظر آئے تو اس کا ذمہ دار اس نفس خطا کار کو متصور کیا جائے کیونکہ قلم کے اس سفر میں ہمارے پاس جذبۂ بیتاب کے علاوہ اور کوئی زاد راہ نہ تھا صرف فضل خداوندی ہی واحد سرمایہ تھا جس کی رحمتوں سے ذہن کی گرہیں کھلتی ہیں اور سینوں میں وسعت پیدا ہوتی ہے زبان پر قوت گویائی آتی ہے عقل صحیح سمت کام کرنا شروع کردیتی ہے نظر وفکر سے گرہیں کھلتی ہیں قلم میں جنبش پیدا ہوتی ہے اور بے بس انسان کو شرف قبولیت حاصل ہوتی ہے۔

کتاب کی خصوصیات:

(۱) اس کتاب میں اردو عبارت آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے تا کہ طلبہ کو زحمت اٹھانے کی نوبت نہ آئے اور الجھن کا شکار نہ ہوں اور استفادہ کرنے میں آسانی ہو۔

(۲) وفاق المدارس کے سوالات کو پورہ پورہ نقل کیا گیا ہے تا کہ اصل کتاب کی طرف رجوع آسان ہو اور امتحان کے اوقات میں جگہ تلاش کرنے میں وقت کا ضیاع نہ ہو۔

(۳) جو سوال امتحان میں متعدد بار آچکا ہے مکررات کو حذف کردیا گیا ہے تا کہ ایک سوال کے جواب بار بار لکھنے اور دیکھنے کی نوبت نہ آئے ۔

(٤) ہر سوال میں مطلوبہ باتوں کو بالترتیب ذکر کیا گیا ہے پھر اسکے جوابات کو سپرد قلم کیا گیا ہے۔

(۵) ہر چیز عنوان کے ساتھ ذکر کی گئی ہے تاکہ فہرست کے ذریعہ مطلوب تک پہنچنا آسان ہو۔

آخر میں ان حضرات کا مشکور ہوں جنہوں نے اس سفر میں ہر قدم پر میرا ساتھ دیا بالخصوص تلمیذ رشید" مفتی امیر محمد صاحب" کا ممنون ہوں جنہوں نے اس رسالے کی کتابت اور کمپوزنگ میں میری معاونت کی۔

باقی طلباء عظام سے دردمندانہ اپیل ہیکہ اپنی دعاؤں میں بندۂ ناچیز کو ضرور یاد رکھیں اللہ پاک اس رسالے کو طلباء کیلئے نافع بنائے اور آخرت میں ہماری نجات کا ذریعہ بنائے۔

السلام علیکم

ابو حماد محمد دین

استاذ

جامعہ یوسفیہ بنوریہ شرف آباد کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

السوال الاوّل الف:

ثم جمعت هٰذا الشرح الموسوم باالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملاً علىٰ تقرير قواعد الفن وتحرير مقاصده ،وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اكثر فيه المصنفؒ بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه علىٰ ضبط المرام.

حرّروا الامور الاْتيه:

(۱) توضيح العبارت المزكور باكمل وجه.

(۲)مقام التلويح عند العلماء بيان كتاب اصول الفقه.

(۳)نبذة من ترجمه سعد الدين تفتازانى مع مزاياه العلميه.

اس سوال میں چار باتیں دریافت کی گئی ہیں ۔

(۱) عبارت مذکورہ کی تشریح ۔

(۲) علماء اصولیین کے ہاں تلویح کا مقام۔

(۳) علامہ تفتازانی کے حالات زندگی ۔

(۴) علامہ کے علمی فضائل۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات عبارت مذکورہ کی تفصیل:

اس عبارت میں پہلے مصنفؒ نے توضیح کے رموز تک رسائی کیلئے جو محنت کی ہے اس کا ذکر کیا ہے۔اس کے بعد فرماتے ہیں اس محنت مذکورہ کے بعد میں نے اس شرح کو جمع کیا جسکا نام التلویح الیٰ کشف حقائق التنقیح رکھا۔ چونکہ تلویح کا معنی تلمیع ھے یعنی کسی چیز کو چمکانا روشن کرنا۔یعنی تنقیح کے حقائق تک پہنچنے کیلئے یہ ایک چمک اور روشنی ہے۔ اس کی روشنی میں چل کر رموز متن تک رسائی ہوگی۔

''مشتملاً'' یہاں سے کتاب کی کیفیت کو پیش کرتے ہیں۔ میری یہ کتاب تلویح قواعد فن کی تقریر پر مشتمل ہوگی اور تحریر مقاعد کو شامل ہوگی۔لفظ مقاعد سے مراد یا مرابط ہے یعنی وہ امور جن کو مقاصد کے ساتھ شدید ربط اور تعلق ہے یعنی مبادی مسائل پر مشتمل ہوگی۔یا اس سے مراد مقام گرِہ ہے یعنی یہ کتاب مشکلات کی گرہ کو کھول دے گی۔

''وتفسیر مقاصد الکتاب'' میری یہ کتاب مقاصد تنقیح وتوضیح کی تفسیر پر مشتمل ہوگی اور تکثیر فوائد پر مشتمل ہوگی یعنی میں بہت سے فوائد بھی اس شرح میں پیش کرونگا۔''مع التنقیح'' جہاں مصنفؒ نے طویل عبارت استعمال کی ہے اس کا مقصد اور خلاصہ پیش کرونگا اور مصنفؒ نے جہاں صرف اختصار سے کام لیا ہے مقصد کے سمجھنے میں خلل ہے میں اس کی توضیح کرونگا۔

دوسری بات علماء اصولیین کی کتابوں میں تلویح کا مقام:

تلویح کی اھمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ یہ نادر کتاب بلاد

ترکستان میں ذیقعدہ ۷۵۸ھ میں لکھی گئی ہے جو آج تک علماء کے ہاں شامل درس ہے یہ اسکی قبولیت اور فضیلت کی دلیل ہے ۔علماء اصولیین کی نظر میں تلویح کا مقام جاننے کیلئے اتنا کافی ہے کہ علماء اصولیین نے اس شرح پر جو کام کیا ہے ایک نظر اسکی طرف مبذول کرلی جائے۔چونکہ تلویح کے اوپر ۲۲ حواشی اور ۹ تعلیقات لوگوں نے لکھی ہیں اور اسکی افادیت کو عام کرنے کیلئے سر توڑ محنت کی اور اسکی افادیت کو عام کیا۔

تیسری بات علامہ سعد الدین کی مختصر حالات زندگی:

تلویح کے مصنف کا نام'' مسعود بن عمر'' اور لقب سعد الدین ہے خراسان کے شہر تفتازان میں آپکی ولادت ہوئی اور ۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ کو سمرقند میں داعئ اجل کو لبیک کہا۔

علامہ کے ابتدائی حالات:

موصوف ابتدا میں بہت کند ذھن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں آپ سے زیادہ کوئی غبی نہیں تھا مگر مسلسل محنت کی وجہ سے آپ سب سے آگے نکل گئے۔ایک مرتبہ آپ نے خواب میں دیکھا کہ ایک اجنبی مجھ سے کہرھا ہے کہ چلو سعد الدین تفریح کر آئیں میں نے کہا کہ انتھائی مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ پاتا تفریح کرونگا تو کیا حشر ہوگا۔وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد واپس آیا۔پھر چلنے کیلئے کہا میں نے انکار کیا اسطرح تین مرتبہ آمدو رفت کے بعد اسنے کہا کہ حضور ﷺ یاد فرمارہے ہیں۔ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وھاں پہنچ

کر دیکھا کہ حضورﷺ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجہ میں ارشاد فرمایا کہ ہم نے تمکو بار بار بلایا اور تم نہ آئے ۔میں نے عرض کیا کہ حضورﷺ مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپﷺ یاد فرمارہے ہیں۔اسکے بعد میں نے اپنی غباوت ذھنی کی شکایت کی آپ نے فرمایا **افتح فمک** میں نے منہ کھولا آپﷺ نے اپنا لعاب دھن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔صبح میں جب عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوا۔اور درس شروع ہوا اثناء درس میں نے کئی اشکالات کئے۔ جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاذ محترم سمجھ گئے اور کہا **یاسعد انک الیوم غیرک فیما مضیٰ** آج تم وہ نہیں جو پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے اصحاب فضل وکمال اساتذہ اور شیوخ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا۔اور سلسلہ شباب ہی میں آپکا شمار کبار علماء میں ہونے لگا۔

درس و تدریس:

علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس پر رونق افروز ہوئے اور ہزاروں تشنگان علم نے آپکے چشمۂ فیض سے سیرابی حاصل کی ۔آپکے بے شمار شاگردان رشید ہیں جو شمار سے باھر ہیں۔

قبولیت عامہ:

شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں آئیں۔ اور درس میں اتنی مقبول ہوئیں کہ انکے نسخے قیمت خرچ کر کے بھی نہیں ملتے تھے تو مجبوراً

علامہ شمس الدین کو جمعہ اور منگل کی معمولی تعطیل کے علاوہ پیر کو بھی مدارس میں تعطیل کرنی پڑی۔طلبہ ھفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے اور چار دن پڑھتے .

علامہ تفتازانی کے علمی فضائل:

علاّمہ کی فضیلت کا اندازہ ان علماء کے اقوال سے ہوتا ہے جو تعریفی اقوال علماء نے علاّمہ کے بارے میں ارشاد فرمائیں ہیں۔

سید احمد طحطاویؒ فرماتے ہیں **افتحت الیه ریاسة الحنفیة فی زمانه** آپکے زمانہ میں ریاست مذھب حنفیہ آپ پر فتح ہوئی۔علامہ کفویؒ فرماتے ہیں **کان من محاسن الزمان لم تر العیون مثله فی الاعلام ولاعیان** .

علاّمہ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ سیّد شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی انکی کتابوں سے استفادہ کرتے اور انکی قابلیت سے فائدہ اٹھاتے۔

علامہ کا مسلک: علامہ تفتازانیؒ کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ شافعی المسلک تھے یا حنفی ؟۔چناچہ علامہ ابن نجیم اور سید احمد طحطاویؒ نے آپکو حنفی کہا ہے ملاّ علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے لیکن اکثر علماء نے آپکو شافعی المسلک کہا ہے آپکی تصانیف سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔

علمی کارنامے: علامہ تفتازانیؒ نے اپنی علمی زندگی میں مختلف فنون کی بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن کے متعلق علامہ عبد الحیؒ لکھنویؒ لکھتے ہیں **وکل تصانیفه تنادی انه**

بحر بلاساحل و جر بلامماثل. موصوف کو یہ فخر امتیازی طور پر حاصل ہے کہ آپ کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں (۱) تہذیب المنطق (۲) مختصر المعانی (۳) مطول (۴) شرح عقائد اور تلویح آج تک داخل درس ہیں۔

تصانیف مصنف: شرح تصریف زنجانی آپکی پہلی تصنیف تھی جو کہ ۱۶ سال کی عمر میں آپنے لکھی اسکے علاوہ مطوّل ،مختصر المعانی ،تلویح ،سعدیہ شرح شمسیہ ،شرح العقائد ،حاشیہ شرح مختصر الاصول ،الارشاد ،مقاصد ،شرح مقاصد ،تہذیب المنطق والکلام ،شرح مفتاح العلوم۔ یہ ایک جھلک ہے ورنہ مصنفؒ کی کتابوں کی تعداد بے شمار ہے۔

☆......☆

سنہ ۱٤۱۱ھ .

"السوال الف"

قال المصنفؒ وفى حلبة الصلوة مجلياً ومصلياً،قال الشارحؒ والحلبة بالسكون خيلٌ تجتمع للسابق من كل أوب استعيرت للمضمار، والمجلىٰ هو السابق من افراس السابق ، والمصلى هوالذى يتلوه لانّ راسه عند الصلويه . ومعنىٰ ذالك تكثيرالصلوٰة وتكريرها، أو اشاربالمجلىٰ الصلوٰة على النبى عليه السلام وبالمجلىٰ الىٰ الصلوٰة على الأل لانها تكون ضمناً وتبعاً .

اكتبواالتشريح العبارةبحيث يظهرالمرام من عبارة المصنفؒ

والشارح العلام لا سيماً تشريح الاستعارات التی زیّن بها.

اس سوال میں دو چیزیں مطلوب ہیں۔

(۱) عبارت کی تشریح۔

(۲) استعارات کی وضاحت۔

ہر ایک کی تفصیل:

عبارت کی تشریح:

مصنفؒ نے نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجتے ہوئے فرمایا درود نازل ہو اللہ تعالیٰ کے رسولوں میں سے سب سے افضل پر کہ وہ درود کے میدان میں سب سے پہلے نمبر پر ہیں اور دوسرے نمبر پر بھی، یعنی ہر وقت بے شمار صلوٰۃ نازل ہوں آپ ﷺ پر۔

قال الشارحؒ: شارح نے مصنفؒ کی بات کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ "**والحلبة**" اسکو لام کے سکون کے ساتھ پڑھو حلبۃ اصل میں ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے جو مختلف اطراف سے میدان میں مقابلہ کرنے کیلئے جمع کئے جاتے ہیں لیکن یہاں پر مجاز مرسل ہے۔

"**مضمار**" سے مراد وہ میدان ہیں جسمیں گھوڑے دوڑائے جاتے ہیں گویا کہ حال کہکر اس سے مراد محل ہے۔ پھر شارحؒ نے کہا "**مجلیٰ**" سے مراد وہ گھوڑا ہے جو ریس لگانے میں سب سے آگے نکل جاتا ہے۔ اور "**مصلی**" اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو آگے نکلنے والے کے پیچھے اتنے فاصلے پر ہو کہ اسکا سر پہلے نمبر پر آنے والے گھوڑے کی سُرین کے

ساتھ لگ جائے ۔لیکن یہاں پر اس کا معنی ہے تکثیر صلوٰۃ یعنی ہر وقت درود آپ ﷺ پر ہو پہلے بھی اور بعد میں بھی ، یا یہ مطلب ہے کہ مجلی سے مراد حضور ﷺ کی ذات ہو اور مصلی سے مراد آپ ﷺ کے آل اور اصحاب ہوں چونکہ آپ ﷺ پر درود بالذات ہوتا ہے اور آپ ﷺ کی آل اور اصحاب پر بالعرض ہوتا ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے آپ ﷺ کی ذات کو مجلی سے اور آپ ﷺ کے آل کو اور اصحاب کو مصلی سے تعبیر کیا۔

استعارات کی تفصیل وتشریح:

ان استعارات کو شارحؒ نے ومافی القرینة الثانية سے بیان کیا ہے ، یعنی دوسرے فقرے ولعنان الثناء اليه ثانياً میں جو استعارات ہیں انکا حسن بھی مخفی نہیں ہے اس عبارت میں استعارہ بالکنایہ جسے استعارہ مکنیہ بھی کہتے ہیں موجود ہے اور استعارہ تخلیلیہ اور ترشیحیہ بھی ہے۔

استعارہ بالکنایہ:

جب صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور تشبیہ مضمر فی النفس ہو اسے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں بالفاظ دیگر مشبہ کو ذکر کر کے مراد اس سے مشبہ بہ ہو جیسے انشبت المنية اظفارها اس میں موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

استعارہ تخیلیہ:

مشبہ کے ساتھ مشبہ بہ کے لوازمات کو ذکر کیا جائے یعنی مشبہ بہ کے لوازمات کو

مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے جیسے انشبت المنية اظفارها اس میں منیه کیلئے اظفار کو ثابت کیا گیا ہے جو کہ درندے کے لوازمات میں سے ہے۔

استعارہ ترشیحیہ :

استعارہ ترشیحیہ اسکو کہتے ہیں کہ مشبہ بہ کے مناسبات کو مشبہ کیلئے ثابت کرنا جیسے انشبت المنية اظفارها میں انشبت کے معنی ہیں گاڑنا یہ درندے کے مناسبات میں سے ہے اسکو منیه کیلئے ثابت کیا گیا ہے ۔ اب مصنفؒ کی اس عبارت میں تینوں استعارات کا بیان ہے۔

"ثناء" کو فرس ذی عنان کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے ۔وجہ تشبیہ ایصال الیٰ المقصود ھے چونکہ فرس کیلئے لگام لازم ہے اسکو ثناء کیلئے ثابت کیا گیا ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے ۔ اور ثانیا کا معنی موڑنا یہ فرس کے مناسبات میں سے ہے اسکو ثناء کیلئے ثابت کیا گیا ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

☆......☆

سنہ ۱٤١٤ھ

سوال (ب)

وسميت هذ االكتاب باالتوضيح فى حل غوامض التنقيح ، والله تعالىٰ مسؤ لٌ ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والذلل اقلامنا واقدامنا.

اوضحوا الامور الأتيه .

(۱) بعد تعين المرام من هٰذالکتاب حرروا تشریح العبارة .

(۲) ما هو را یکم فی حق التوضیح فی کونه کتاباً من اصول الفقه .

(۳)حرروا ترجمة صدرالشریعة عبید اللّٰه بن مسعودؒ.

اس سوال میں چار چیزیں پوچھی گئی ہیں

(۱) اس کتاب کا مقصد جسکی وجہ سے یہ کتاب لکھی گئی ہے۔

(۲) عبارت کی تشریح۔

(۳) توضیح کا اصول فقہ کی کتاب ہونے کے متعلق رائے۔

(۴) صاحب توضیح کے حالات زندگی۔

ہرایک کی تفصیل:

اس کتاب کا مقصد جسکی وجہ سے یہ کتاب لکھی گئی:

مصنفؒ نے اس سے پہلے توضیح کی وجہ تالیف پیش کی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت مصنفؒ کو تنقیح لکھنے کی توفیق دی تو مصنفؒ کا ارادہ ہوا کہ اس کی مشکلات کو حل کیا جائے اور مغلقات کی توجیہ کی جائے اور مصنفؒ نے یہ بھی کہا کہ میں تنقیح کے ان مقامات کو حل کرونگا جسکو حل کرنے کی ضرورت ہے۔اور جو مقامات واضح ہیں ان کی تشریح سوائے اطناب کے کچھ نہیں ان سے اعراض کرونگا وہ افراد جو ان آسان مقامات کو بھی بغیر اطناب کے حل نہیں کرپاتے ، ان کے لئے حلال نہیں کہ وہ میری اس

کتاب کو پڑھیں۔تو توضیح لکھنے کا مقصد تنقیح کی توضیح اور تشریح ہے۔

عبارت کی تشریح:

مصنفؒ فرماتے ہیں میں نے اس کتاب کا نام " توضیح فی حل غوامض التنقیح "رکھا سمیت لما تیسّر اتمامه میں جولماھے یہ اس کا جواب ہے۔ هٰذاالکتاب میں مصنفؒ ضمیر کے بجائے اسم اشارہ لیکر آئے یعنی یوں کہنا چاہیئے تھا وسمّیته : یہ کمال عنایت تمیز کی وجہ سے ہے یعنی یہ کتاب اتنی ممتاز اور مبصر ہے کہ اس کی طرف هٰذا کے ساتھ اشارہ کیا جائے۔ یہ کتاب چونکہ تنقیح کی مشکلات کو حل کرنے کیلئے ہے اس وجہ سے مصنفؒ اللہ تعالیٰ سے سوال اور التجاء کرتے ہیں کہ اے اللہ تعالیٰ غلطی اور گمراھی سے ھمارے کلام کی حفاظت فرما۔بھولنے سے ہمارے اقلام کی اور پھسلنے سے ہمارے اقدام کی حفاظت فرما۔یعنی اس شرح کو لکھنے میں نہ بات میں غلطی اور نہ بھولنے میں غلطی ہو۔اور نہ لکھنے میں رکاوٹ اور خلل ہو بلکہ ثابت قدمی ہو۔

توضیح کا اصول فقہ کی کتاب ہونے کے متعلق رائے:

توضیح کا اصول فقہ کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہونے کے بارے میں میری رائے وہی ہے جو علامہ تفتازانیؒ کی ہے جس کو علامہؒ نے تلویح کے خطبہ میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں میں نے شرح لکھنے کے لئے تنقیح اور توضیح کو متن کے طور پر اس لئے اختیار کیا کہ یہ کتاب ایک ایسی کتاب تھی جو مبسوط کے خلاصہ پر مشتمل ہوکر وافی بالمقصد تھی ۔ یوں نہیں کہ خلاصہ میں کوئی مقصودہ بات متروک ہو جائے ۔ اور ہر منتخب

امور کے خزانے میں سے یہ ایک نصاب کامل تھی۔ اور کتب کے صاف ستھرے امور کے لئے یہ کتاب بحر محیط تھی اور یہ کتاب اپنے ماسواء تمام مختصر اور درمیانے درجے کی کتب سے بے پرواہ کردینے والی تھی اور درست رکھنے میں یہ کتاب کافی شافی تھی۔ اور اعصان کو چھانٹ اور مہذب کرکے پیش کرنے میں اس کے اندر پوری کفایت موجود تھی۔ اور ادلّہ اربعہ کی تعدیل میں یہ کتاب نھایہ اور انتہاء کو پہنچی ہوئی تھی۔

جب علاّمہ تفتازانیؒ کی رائے اس کتاب کے بارے میں یہ ہے تو ہماری رائے بھی یہی ہے یقیناً اصول فقہ کی اہم کتب میں سے توضیح کا شمار ہوتا ہے۔ کوئی شخص اس وقت تک اصولی نہیں بن سکتا جب تک توضیح پر اسکو عبور نہ ہو۔ کوئی شخص اس وقت تک فقیہ نہیں بن سکتا جب تک توضیح پر اسکو دست راست حاصل نہ ہو۔

مصنفؒ کے مختصر حالات زندگی:

توضیح کے مصنف کا نام عبید اللہ اور لقب صدر الشریعۃ الاصغر اور والد کا نام مسعود ہے۔

تحصیل علوم: مصنفؒ اپنے وقت کے امام جامع المعقول والمنقول محدث جلیل، بے مثل فقیہ، علم تفسیر، علم الخلاف والجدل، نحو لغت، ادب، کلام، منطق کے متبحر عالم تھے علم کی تحصیل اپنے دادا تاج الشریعہ وغیرہ سے حاصل کی۔ آپ کے خاندان میں علم وفضل نسل در نسل منتقل ہوتا رہا آپ کے جد امجد صدر الشریعۃ الاکبر کے نام سے مشہور ہوئے۔ اور آپ صدر الشریعۃ الاصغر کہلائے۔

سن وفات: آپکی وفات ۷۴۷ھ میں ہوئی۔

تصنیفات: (۱) اپنے دادا کی کتاب ''وقایہ'' کی اعلیٰ درجے کی شرح لکھی یعنی شرح الوقایہ (۲) اصول فقہ میں تنقیح پھر اس کی شرح توضیح لکھی۔ الحمد للہ مصنفؒ کی یہ تینوں کتابیں داخل درس ہیں۔

☆......☆

سنہ ۱٤۰۷ھ

السوال الثانی:

ثم الكلم غلب الكثير لا يستعمل فى واحد البتة حتىٰ توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس علىٰ حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل علىٰ ما ذكرنا مع ان فعلاً ليس من ابنية الجمع فلا ينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعاً حزازةً لا يخفىٰ .

اوضحوا الامور الأتيه:

لفظ كلم هل هو جمع او مفرد؟ بينوا استدلال الفريقين وما هو الراجح مع وجوه ترجيح والشارح اثبت اولاً جمعية الكلم ثم نفاه وهٰذا جمع الضدين فما المخلص منه وهل عندكم توجيه وجيه يدفع الحزازة التى ذكرها الشارح عن عبارة المصنفؒ.

اس سوال میں تین باتیں پوچھی گئی ہیں۔

(۱) کلم جمع ہے یا مفرد فریقین کا استدلال بیان کریں اور ساتھ وجہ توجیہ بھی۔
(۲) شارح کی عبارت میں تضاد ہے کیونکہ کلم کو جمع ثابت کیا پھر اسکی نفی کی اس سے خلاصی کسطرح ممکن ہے۔
شارح نے مصنفؒ کی عبارت والکلم ان کان جمعاً پر اشکال کیا ہے اسکا جواب۔

ہر ایک کی تفصیل:

(۱) کلم جمع ہے یا مفرد فریقین کے استدلال:

لفظ کلم یہ لفظاً مفرد ہے اور معناً جمع ہے باقی یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فریقین کی طرف سے ہم استدلال پیش کریں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ دلیل ضرور پیش کر سکتے ہیں کہ یہ لفظ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معنی کے اعتبار سے جمع ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ کلم جنس ہے اسکے جنس اور واحد کے درمیان لفظ تاء سے فرق ہوتا ہے واحد کے آخر میں تاء آتی ہے جیسے کلمۃٌ اور جنس کے آخر میں تاء نہیں آتی ہے جیسے تمر اور تمرۃٌ کی حیثیت ہے تمرٌ بغیر تاء کے جنس ہے اور تمرۃٌ تاء کے ساتھ مفرد ہے چونکہ معنی جنسی کے لحاظ سے اسے جمع کہا جاتا ہے اور لفظاً یہ مفرد ہے لفظ کے اعتبار سے مفرد ہونے کی وجہ سے اسکی صفت مذکر لائی جاتی ہے جیسے قرآن مجید میں اسکی صفت مذکر آئی ہے جیسے "نخل منقعر" اور معنی کے لحاظ سے اسکی صفت مؤنث لائی جاسکتی ہے جیسے قرآن مجید میں "نخل خاویه" آیا ہے چونکہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت واحد مؤنث کا صیغہ آسکتا ہے اس وجہ سے نخل معناً جمع ہے اور اسکی صفت خاویۃ آئی ہے: جو عبارت سوال میں مذکور

ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کلم کا استعمال اکثر وبیشتر زیادہ میں ہوتا ہے ایک دو میں اسکا استعمال نہیں ہوتا ہے اس وجہ سے بعض حضرات کو وھم ہوتا ہے کہ یہ کلمۃٌ کی جمع ہے تمرٌ اور تمرۃٌ کی طرح اسکی حالت نہیں ہے۔

(۲) دوسری بات کا جواب کہ شارح کی عبارت میں تضاد ہے۔

شارح کی عبارت میں تضاد ہے شارح نے پہلے اسکو جمع کہااور پھر اسکی نفی کی شارح نے تو پہلے کلم کی دو حیثیت بیان کیں کہ کلم لفظ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معنی کے اعتبار سے جمع ہے پھر بعض لوگوں کے وھم کو بیان کیا کہ کلم غالباً اکثر میں مستعمل ہوتا ہے اس وجہ سے بعض حضرات نے اسکو جمع تصور کیا ہے اسکی تصریح خود شارح نے یہ کی ہے حقیقت حال وہی ہے جو میں نے بیان کیا اور کلم کی صفت طیب تذکیر وصف اسکی دلیل یہ ہے کہ کلم اسم جنس ہوکر لفظاً مفرد ہے اور معنیً جمع ہے کیونکہ وزن فعل بکسر العین جمع کے اوزان میں سے نہیں ہے لھذا اسکو لفظاً جمع قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ شارح نے پہلے لفظ کلم کو معناً جمع قرار دیا اور اب لفظاً جمع ہونے کی نفی کی اسمیں کونسا تضاد ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز لفظ کے اعتبار سے مفرد ہو اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو دونوں کی حیثیتیں مختلف ہیں۔

(۳) تیسری بات کہ شارح نے مصنف کی عبارت پر اشکال کیا ہے اسکا جواب

شارح کے اشکال کا جواب یہ ہیکہ مصنف کی عبارت وان کان جمعا میں جو لفظ ان ہے یہ شک کیلیے نہیں ہے بلکہ ان شرطیہ ہے اور اسکی جزا محزوف ہے اس پر دال

مصنف کا قول وکل جمع الخ ہے تقدیری عبارت یوں ہوگی والکلم ان کان جمعاً فھو جمع یفرق بینه وبین واحده با التاء فکل جمع یفرق بینه وبین واحده با التاء یجوز فی وصفه التذکیر والتانیث .

خلاصہ یہ ہیکہ مصنف کا مقصد یہ ہیکہ درحقیقت کلم معناً جمع ہے اور حقیقتاجنس ہے لفظاً مفرد ہے جمع نہیں کیونکہ اسکے اور اسکے واحد کے درمیان تاء کیساتھ فرق ہے جو ایسا ہو وہ اسم جنس ہوکر معناً جمع ہوتا ہے لھذا لفظ کلم بھی یقیناً ایسا ہے ۔اب اس توجیہ کے لحاظ سے شک باقی نہیں رہتا ہے اور کلم میں کوئی تنفر اور سوزش معلوم نہیں ہوتی ہے۔

والله اعلم بالصواب

☆......☆

سنہ ۱٤۰۷ھ

السوال الاول(الف)

بنیٰ علیٰ اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات غاية الاحکام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء القلوب الراسخين.

اوضحوا الامور الأتيه :

اوضحوامفهوم العبارة.ثم شرحوا مافی هٰذه العبارة من التشبیه والاستعارة وماهو مذهب الصحيح فی المتشابهات‘هل يعلم

تاویلها علماء الراسخین ام لا؟ والاستتاز المتشابهات کیف سبباً لابتلاء قلوب الراسخین . نورالله قلوبکم .

اس سوال میں چار چیزیں مطلوب ہیں :

(۱) عبارت کا مفہوم۔

(۲) تشبیہ اور استعارات کی وضاحت۔

(۳) متشابہ آیات کے بارے میں مذہب صحیح کا تعین۔

(٤) متشابہات کی پوشیدگی راسخین فی العلم کے دلوں کے امتحان کے لیے سبب کیسے؟

ہر ایک کی تفصیل:

(۱) عبارت کا مفہوم:

اللہ تعالیٰ نے احکام کی عمارت کو ارکان اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع، اور قیاس پر مبنی فرمایا۔ پھر اس عمارت کو محکم آیتوں کے ساتھ انتہائی مضبوط اور مستحکم بنایا۔ اور متشابہ آیتوں کو استتار کے خیموں میں محصور اور بند کردیا تاکہ علماء راسخین کی آزمائش ہوجائے۔ یعنی کون متشابہ آیتوں کے پیچھے دوڑتا ہے اور کون نہیں۔

(۲) عبارت میں تشبیہ اور استعارات کی وضاحت:

اس عبارت میں مصنف نے احکام شرعیہ کو محل کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس طرح گھر میں اور محل میں جگہ پکڑ کر آدمی گرمی اور سردی سے اپنی حفاظت کرتا ہے اور دشمنوں

کے خطرات سے بچاؤ حاصل کرتا ہے ۔ اسی طرح ان احکام شرعیہ کی طرف پناہ حاصل کر کے عدوّ دین شیطان کے مہلکات سے پناہ حاصل ہوتی ہے اور جہنم کی گرمی اور سردی سے بچاؤ حاصل ہوتا ہے اس عبارت میں احکام شرعیہ مشبہ اور محل اور عمارت مشبہ بہ ہیں اور وجہ تشبیہ وہ حفاظت اور بچاؤ ہے۔

(۳) متشابہ آیتوں کے بارے میں صحیح مذہب:

اس بارے میں فقہاء کرام کا آپس میں اختلاف ہے۔

احناف کا مذہب یہ ہیکہ متشابہات کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔شوافع کا مذہب یہ ہیکہ راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں اس وجہ سے قرآن کی آیت وما یعلم تاویلہ الا اللّٰہ پر احناف وقف تام کرتے ہیں یعنی انکی تاویل اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

اور شوافع اس آیت میں ومایعلم تاویلہ الا اللّٰہ والراسخون فی العلم پر وقف کرتے ہیں مطلب یہ ہیکہ متشابھات کو اللہ تعالیٰ اور راسخین فی العلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔شوافع حضرات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر راسخین فی العلم بھی نہیں جانتے تو ان آیتوں کو نازل کرنے کا فائدہ کیا ہے؟۔

اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کرکے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان کو اتارنے کا فائدہ راسخین فی العلم کا امتحان لینا ہے۔

(۴) متشابھات کی پوشیدگی راسخین فی العلم کے امتحان کا سبب کیسے بنا؟:

اسکا جواب یہ ہیکہ ہر آدمی کا امتحان اور آزمائشیں مختلف ہوتی ہیں ۔ جو شخص راسخ فی العلم ہوتا ہے اسکی خواہش اور تمنا ہوتی ہیکہ ہر علم حاصل ہوجائے۔ علم جمیع الاسرار حاصل ہوجائے اور اس سے کہا جائے کہ یہاں پر رُک جا یہ اسکی مرضی کے خلاف ہے

اور غبی اور کند ذھن اسکے ھاں علم غیر مطلوب اور غیر مقصود ہوتا ہے اسکی آزمائش تحصیل علوم کے حکم سے کی جاتی ہے ۔اسلیئے ہر ایک کی آزمائش مختلف ہوتی ہے اور عکس متمنا کے ساتھ کی جاتی ہے ۔ لھٰذا استتار متشابہات علماء راسخین کے امتحان کا سبب ہیں یہ دیکھتے ہوئے کہ کون اس حکم پر عمل کرتا ہے اور نفس کی خواہش کو دباتا ہے اور کون آگے نکلنے کی کوشش کرتا ہے حکم کی تعمیل نہیں کرتا۔

واللہ اعلم

☆......☆

سنہ ١٤١٠ھ

السوال الاول (الف)

قال المصنفؒ بنیٰ علیٰ اربعة ارکان قصر الاحکام قال الشارحؒ شبه الاحکام الشرعية بقصر من جهة ان المنتجیٰ اليها يأمن من عدو الدين وعذاب النار .فاضاف المشبه به الیٰ الشبه المشبه کما فی لجين الماء والاحکام تسند الیٰ ادلة جزئيه ترجع علیٰ کثرتها الیٰ اربعةهی ارکان قصر

الاحکام، فذکرها فی اثناء الکلام علیٰ الترتیب الذی بنیٰ الشارع الاحکام علیها من تقدیم الکتاب،ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل باالقیاس.

(۱)اکتبوا تشبیه العبارة بحیث یظهر المشبه والمشبه به ووجه الشبه علیٰ اتم وجه.

(۲) وای نوع من الاستعارة استعملها المصنفؒ فی عبارة .

(۳) ثم ارقموا وجه حصر الادلة فی الاربعة.

اس سوال میں تین چیزوں کا جواب مطلوب ہے

(۱) عبارت کی تشریح جس سے مشبہ اور مشبہ بہ اور وجہ شبہ ظاہر ہو۔

(۲) مصنفؒ نے جو استعارہ عبارت میں استعمال کیا ہے اسکی نوعیت۔

(۳) دلائل اربعہ کی وجہ حصر۔

ھرایک کی تفصیل :

عبارت کی تشریح۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے احکام شرعیہ کی عمارت کی بنیاد چار چیزوں پر قائم فرمائی ہے جو کہ ادلہ اربعہ ہیں۔

شارح مصنفؒ کی عبارت کی تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جملہ سابقہ جملہ جعل اصول الشریعة الخ سے بمنزلہ بدل اشتمال کے ہے۔یہ حقیقتاً بدل نہیں بن سکتا کیونکہ سابقہ جملہ بھی مقصود بالنسبتہے ۔ پھر شارحؒ نے کہا کہ مصنفؒ نے احکام شرعیہ کو قصر

کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ جس طرح قصر اور عمارت میں جگہ پکڑ کر آدمی گرمی اور سردی سے بچاؤ حاصل کرتا ہے اور دشمنوں کے خطرات سے سکون حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح ان احکام شرعیہ کی طرف التجاء اور پناہ حاصل کر کے عدّو الدین یعنی شیطان کے شر سے پناہ حاصل کرتا ہے اور جہنم کی گرمی اور سردی سے بچتا ہے۔

اس میں مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے جیسے "لجین الماء" میں ہے یعنی احکام شرعیہ مشبہ ہیں اور قصر مشبہ بہ ہے۔ تو قصر کی اضافت احکام کی طرف ہے جیسے صفائی میں پانی کو چاندی کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ تو پانی مشبہ ہے اور چاندی مشبہ بہ ہے لیکن مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف کر کے کہتے ہیں لجین الماء ایسا یہاں پر بھی ہے۔ **والاحکام تسند:** یہاں سے مصنفؒ قصر احکام احتیاج الیٰ اربعۃ ارکان کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یعنی احکام شرعیہ کے اجزائے کثیرہ ہونے کے باوجود ان کا رجوع چار ارکان کی طرف ہے۔

مقصود اس سے احکام کی شدت احتیاج ثابت کرنا ہے ارکان اربعہ کی طرف جیسے قصر مکانی ارکان کی طرف محتاج ہوتا ہے اگرچہ ارکان قصر مکانی کے داخلی جز ہیں اور قصر احکام میں چار ارکان داخل تو نہیں ہیں لیکن ان کی طرف احتیاج ایسی ہے جیسے کُل کی طرف جز محتاج ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے ان ارکان اربعہ کو اپنے کلام میں اس ترتیب سے ذکر کیا ہے جس ترتیب سے شارحؒ نے احکام کی بنیاد اس پر رکھی تھی کتاب اللہ کو پہلے ذکر کیا پھر سنت رسول ﷺ کو پھر اجماع کو اور آخر میں قیاس کو ذکر کیا۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے قیاس

کے ساتھ عمل کو ذکر کیا چونکہ قیاس موافق عمل ہوتا ہے نہ کہ اعتقاد اس عبارت میں احکام شرعیہ مشبہ ہیں اور قصر مشبہ بہ ہے دونوں کے درمیان وجہ تشبیہ وہ بچاؤ اور حفاظت ہے جسطرح آدمی قصر اور گھر کی وجہ سے گرمی' سردی اور دشمن سے محفوظ ہوتا ہے اسی طرح احکام شرعیہ پر عمل کر کے دین کے دشمن شیطان لعین سے اور جہنم کی گرمی اور سردی سے محفوظ ہوتا ہے۔

(۲) مصنفؒ کی عبارت میں استعارہ کا استعمال:

مصنفؒ نے اپنی اس عبارت میں جو استعارہ استعمال کیا ہے یہ تشبیہ مئوکد کے قبیل سے ہے کیونکہ تشبیہ مئوکد میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں موجود ہوتے ہیں اور مشبہ بہ کی اضافت ہوتی ہے مشبہ کی طرف صرف حرف تشبیہ موجود نہیں ہوتا یہ اسی کے قبیل سے ہے جیسے ''خدّ وردۃ'' میں خدّ کو تشبیہ دی گئی ہے گلاب کے ساتھ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں موجود ہیں صرف حرف تشبیہ موجود نہیں۔

(۳) ادلہ کی وجہ حصر:

پہلی وجہ حصر:

دلیل حصر یہ ہیکہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی دلیل شرعی اگر وحی ہے تو پھر اگر متلو ہے تو کتاب اللہ ہے اگر غیر متلو ہے تو سنت رسول ﷺ ہے شق ثانی کی صورت میں اگر کسی عصر وزمان میں کُل امت کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ قیاس۔

دوسری وجہ حصر:

دوسری وجہ حصر یہ ہیکہ دلیل ھماری طرف حضورﷺ کی جانب سے پہنچے گی یا نہیں۔پہلی صورت میں اگرنظم وعبارت کے ساتھ اعجاز متعلق ہویعنی وہ معجز ہے تو یہ کتاب اللہ ہے۔ اگرنظم معجز نہیں ہے تو سنت رسولﷺ ہے۔ اگر حضورﷺ کی جانب سے نہ پہنچی ہوتو پھر دیکھا جائیگا کہ جن کی طرف سے پہنچی ہے انکی عصمت عن الخطاء شرط ہے یا نہیں؟ اگر شرط ہےتو اجماع ورنہ قیاس ہے۔

☆......☆

۱۴۱۵ھ

السوال الاوّل :

قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام .

او ضحو ا الامور الأتيه :

(۱) انكر الشارح كونه مفهوماً لا عجاز الكلام فما وجهه :

(۲) وما هو مفهوم اعجاز الكلام عند الشارحؒ :

(۳) ومامراد الماتن بهٰذا القول عنده :

(۴) وما الفرق بين الاعجاز والسحر وما التفريعات عليه بينوا واو ضحوا وفق قول الشارح:

"اس سوال میں پانچ امور دریافت کیے گئے ہیں :

(۱) مصنفؒ کی عبارت کا شارح نے مفہوم اعجاز کلام ہونے کا انکار کیا ہے اس کی وجہ ؟:

(۲) شارح کے ہاں اعجاز کلام کا مفہوم کیا ہے :

(۳) ماتن کے اس قول کا مطلب شارح کے ہاں کیا ہے :

(۴) اعجاز اور سحر میں کیا فرق ہے :

(۵) اور اسپر کیا تفریعات ھیں شارح کے طرز پر لکھنا ہے :

ھر ایک کی تفصیل :

(۱) مصنف کی عبارت کا شارح نے مفہوم اعجاز کلام ہونے کا انکار کیا ہے اور اسکی وجہ :

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اعجاز کلام کا جو مفہوم بیان کیا ہے کہ کلام کو اس طریقے سے ادا کرکرنا کہ وہ اپنے ماسوا کلام سے افضل ہو ۔ یہ اعجاز کلام کے مفہوم کی تفسیر نہیں ہے کیونکہ اعجاز کے اندر یہ ضروری نہیں کہ وہ بلاغت کے ساتھ ہو بلکہ **اعجاز فی الکلام** اس کو کہتے ہیں کہ کلام ایسے مرتبہ پر پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ کرنا ممکن نہ ہو اور اسکے مثل پیش کرنا بشر کی طاقت سے خارج ہو ۔ کیونکہ اعجاز "**اعجز ته**" سے ماخوذ ہے یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی کسی کو عاجز بنادے ۔ اب یہ ضروری نہیں کہ اس اعجاز کا سبب بلاغت ہی ہو بلکہ اعجاز کے دوسرے بھی اسباب ہو سکتے ہیں اس وجہ سے قرآن معجز ہے اس پر سب کا اتفاق ہے لیکن اعجاز کی وجہ کیا ہے تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس

کی وجہ بلاغت ہے۔بعض کہتے ہیں کہ یہ مغیبات کی خبر دیتا ہے اس وجہ سے معجز ہے ۔بعض کہتے ہیں کہ قرآن کے عجیب اسلوب ہیں اس وجہ سے معجز ہے ۔خلاصہ یہ نکلا کہ اعجاز فی الکلام کی وجہ صرف بلاغت نہیں بلکہ اور بھی اسباب ہیں اس وجہ سے شارحؒ نے مصنفؒ کی بات کا انکار کیا ہے۔

(۲) شارح کے ہاں اعجاز فی الکلام کا مفھوم۔

شارح کے ہاں اعجاز فی الکلام کا مفھوم یہ ہیکہ کلام ایسے مرتبے پر پہنچ جائے کہ اسکا مقابلہ کرنا ممکن نہ ہو اسکی مثل لانا ممکن نہ ہو اور بشر کی طاقت سے باھر ہو۔

(۳) ماتن کی مراد اس عبارت سے شارح کے ہاں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اعجاز فی الکلام کی جو تعریف کی ہے صحیح رائے کو پیش کرنا ہے یعنی قرآن مجید کا اعجاز صحیح رائے کے لحاظ سے اس پر مبنیہے کہ معنی کی ادائیگی ایسے طریقے سے ہو کہ وہ اپنے ماسوا تمام طرق سے افضل ہو اور اسکا اعجاز بلاغت کی وجہ سے ہو یہ صحیح رائے ہے باقی غلط رائے اور بھی ہو سکتی ہیں۔

(۴) اعجاز اور سحر میں فرق:

اعجاز کہتے ہیں معنی کو ایسے طریقہ سے ادا کرنا کہ وہ اپنے ماسوا تمام طرق سے افضل ہو۔سحر کہتے ہیں دقیق کلام اور باریک ماخذ کو اس وجہ سے سحر فی الکلام کے طریقے مختلف اور متعدد ہوتے ہیں ۔اسی وجہ سے سحر کے ساتھ اھداب کو جمع لایا گیا اور اعجاز کا طریقہ ایک ہوتا ہے اس وجہ سے اسکے ساتھ عروہ کو مفرد لائے ۔اس طرح سحر کمزور ہوتا

ہے اس لیے مصنفؒ نے اسکے ساتھ لفظ ھدب ذکر کیا جو کپڑے کا جھالر ہوتا ہے اور اعجاز مضبوط ہوتا ہے اس لیے اس کے ساتھ عروہ بمعنی دستہ ذکر کیا جو کہ مضبوط ہوتا ہے۔

(۵) سحر اور اعجاز پر تفریعات:

ماقبل کی تشریح سے تفریعات کا بھی بیان ہوا جو شارح نے بیان کیں ہیں البتہ یہاں پر ''عروہ اور ھدب'' کے تمسک سے مراد ہے کلام کو لطیف اور باریک کرنا اور معانی کو عبارات لائقہ اور عجیبہ سے ادا کرنے میں مبالغہ کرنا مقصود ہے یہاں تک کہ وہ قریب الی السحر والاعجاز ہو جائے۔

☆......☆

۱۴۱۳ھ

السوال الاوّل (الف)

قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدىٰ المعنىٰ بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير للمفهوم الاعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون با لبلاغةبل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضه والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزاً ولهٰذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق علىٰ كونه معجزاً .

بينوا الامور الاتيه:

(۱) مالغرض من قوله ليس المفهوم اعجاز الكلام :

(۲) ويعلم من تعليله ان الاعجاز لولزم ان يكون بالبلاغة جاز ان تكون التأد

یة المذکورة تفسیراً له مع انه لا یستقیم لان الطریق غیر التفسیر.

یہ سوال اس سے پہلے لکھا جا چکا ہے لیکن یہاں تھوڑی سی تبدیلی ہے اس وجہ سے اسکو الگ لکھا جا رہا ہے۔ اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) **لیس المفهوم اعجاز الکلام** سے شارح کا کیا مقصد ہے۔

(۲) شارح کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر کلام کا معجز ہونا بلاغت کی وجہ سے ہے تو پھر **تادیة المعنیٰ بطریق هو ابلغ من جمیع ما عداه من الطرق** اسکی تفسیر ہونی چاہیے حلانکہ یہ کلام معجز کی تفسیر نہیں ہے دونوں باتوں کا جواب ذکر کریں۔

(۱) پہلی بات کا جواب:

لیس المفهوم اعجاز الکلام سے شارح کا مقصد ماتن پر اعتراض کرنا ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ ماتن نے اعجاز فی الکلام کی جو تفسیر بیان کی ہے یہ اسکی تفسیر نہیں بن سکتی کیونکہ تفسیر کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے مفسر پر حمل ہو اور وہ حمل بھی صحیح ہو اور یہاں حمل صحیح نہیں ہے کیونکہ ماتن کی تشریح سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اعجاز کلام صرف بلاغت کے اندر منحصر ہے کیونکہ ماتن نے اعجاز فی الکلام کی یہی تفسیر بیان کی ہے کہ کلام کو ادا کرنا ایسے طریقے سے کہ وہ اپنے ماسوا تمام طرق سے افضل ہو حلانکہ اعجاز کلام صرف بلاغت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اعجاز تو اس کو کہتے ہیں کہ کلام اس طریقہ پر ہو کہ اس کا مقابلہ نہ ہو سکے اور اسکا مثل لانا ممکن نہ ہو یہ صرف بلاغت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ یہی وجہ ہیکہ قرآن کے معجز ہونے پر اتفاق ہے لیکن جہت اعجاز میں اختلاف ہے بعض

نے معجز ہونے کی وجہ سے بلاغت کہا ہے بعض نے کہا کہ یہ مغیبات کی خبر دیتا ہے بعض نے کہا کہ اسکا اسلوب نہایت عجیب وغریب ہے اس وجہ سے یہ معجز ہے

بعض نے کہا کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے عقول کو اس کے معارضہ سے پھیر دیا ہے اس لیے یہ معجز ہے خلاصہ یہ نکلا کہ اعجاز کے کئی وجوھات ہیں ۔ اس اختلاف کی وجہ سے معلوم ہوا کہ اعجاز کلام صرف بلاغت کے اندر منحصر نہیں ہے اگر یہ بلاغت کے اندر منحصر ہوتا تو جہت اعجاز میں اختلاف نہ ہوتا اس اختلاف کی وجہ سے معلوم ہوا کہ اعجاز دوسری وجوہ سے بھی ہوسکتا ہے جبکہ کلام اللہ کے معجز ہونے پر سب کا اتفاق ہے ۔

(۲) دوسری بات کا جواب:

علامہ تفتازانی کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہیکہ اگر اعجاز بلاغت کی وجہ سے ہوتو مصنفؒ نے اعجاز کلام کی جو تفسیر بیان کی ہے یعنی معنی کو ادا کرنا ایسے طریقے پر کہ وہ اپنے ماسوا تمام طرق سے ابلغ ہو یہ اسکی تفسیر ہے حالانکہ شارح اسکو رد کر چکے ہیں ۔

اسکا جواب شارح نے بل المراد سے بیان کیا ہے جبکہ ماتن کی یہ عبارت اعجاز کلام کی تفسیر نہیں بن سکتی تو اسمیں توجیہ کی جائیگی کہ ماتن کی مراد اس سے یہ ہے کہ اعجاز کلام جب بلاغت کے طریقے پر ہو یعنی بلاغت کی جہت سے ہو دوسری جہت سے نہ ہوتو اسکی صورت یہ ہوگی کہ بلاغت کا معنی ایسے طریقے سے ادا کیا جائے جو جمیع ماعداہ من طرق سے بلیغ ہوتو یہ تفسیر صرف اگر اعجاز کلام کی وجہ سے ہوتو اس صورت میں یہ عام نہیں ہے لہٰذا مصنفؒ نے قرآن مجید کے اعجاز کے متعلق جو صحیح رائے ہے اسکو

پیش کیا ہے یعنی قرآن مجید کا اعجاز صحیح رائے کے لحاظ سے اس پر مبنی ہے کہ معنی کو ادا کرنے کا طریقہ تمام طرق سے ابلغ ہو اگر اس اعجاز کا سبب بلاغت ہے۔

☆......☆

١٤٠٨ھ

وههنا بحثان الاوّل كون طريق المعنىٰ ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققه الموجود غير كافٍ فى الاعجاز بل لا بد من العجز من معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققه والمقدرة حتىٰ لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لاّن اللّٰه تعالىٰ قادر علىٰ الاتيان بمثل القرآن فما معنىٰ قوله ابلغ من جميع ما عداه الىٰ ان قال : الجواب عن الاوّل ان الاعجاز ليس الاّ فى كلام اللّٰه تعالىٰ محققاً او مقدراًحتىٰ لا يمكن للغير الاتيان بمثله.

اكتبوا تلخيص البحث والجواب عنه بالتفصيل حسب ما ذكرهما الشارح.

اس سوال میں صرف ایک چیز کی وضاحت مطلوب ہے دو اعتراض اور شارح کے ذکر کردہ جوبات کی تفصیل۔

شارح فرماتے ہیں یہاں پر دو اشکال ہیں۔ پہلے اشکال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا امّا الاوّل اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے اعجاز فی الکلام کی جو تعریف کی ہے هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق . ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ طرق سے کیا مراد ہے صرف طرق محققہ مراد ہے یا طرق محققہ اور مقدّرہ دونوں مراد ہیں

اگر آپ کہتے ہیں صرف طرق محققہ مراد ہے تو یہ اعجاز فی الکلام کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اعجاز کے اندر یہ ضروری ہے کہ اس کا مقابلہ ممکن نہ ہو اور اس کی مثل لانے سے عاجز ہو لہذا یہ طرق محققہ موجودہ سے ابلغ ہونے کے ساتھ ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ ممکن ہے کہ طرق مقدّرہ میں کوئی طریقہ ایسا ہو جس کو اختیار کر کے مقابلہ کیا جاسکے اور اس کی مثل پیش کی جاسکے تو اس صورت میں اعجاز ختم ہو جائے گا۔

اور اگر **ما عداہ من الطرق** سے مراد محققہ اور مقدّرہ دونوں ہوں یعنی معنی کو ایسے طریقے سے ادا کرنا کہ وہ طرقِ محققہ اور مقدّرہ سب سے ابلغ ہو حتیٰ کہ اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اعجاز کے لئے شرط نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مشکل نہیں کہ وہ موجودہ قرآن کی مثل لائے اور اس سے بلیغ لانے پر بھی قادر ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طرق مقدّرہ میں کوئی ایسا طریقہ ضرور ہے جس سے قرآن کی مثل حاصل ہوسکتی ہے حالانکہ قرآن مجید اس احتمال کے باوجود بھی بالاتفاق معجز ہے تو معلوم ہوا تمام طرقِ محققہ اور مقدرہ سے ابلغ ہونا اعجاز میں شرط نہیں ہے تو **ابلغ من جمیع ما عداہ** کا کیا معنی ہے۔

اس اشکال کا جواب شارح نے یوں دیا ہیکہ ہم اعجاز فی الکلام کے اندر طرق محققہ اور مقدرہ دونوں لیتے ہیں باقی ہماری بات اللہ تعالیٰ کے کلام میں نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ قرآن کی مثل بھی لا سکتے ہیں اور اس سے ابلغ بھی لا سکتے ہیں بلکہ ہماری بات غیر اللہ کے کلام میں ہے یعنی اعجاز فی الکلام اس کو کہیں گے کہ غیر اللہ کے کلام میں جتنے طریقے ادا ہو سکتے ہیں چاہے محققہ ہوں یا مقدرہ یہ طرق ان سب سے ابلغ ہو حتیٰ

کے غیر اللہ کے لئے اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہوتو اب اللہ تعالیٰ کا قادر الا تیان بمثلہ ہونا اعجاز کے منافی نہیں ہے۔

دوسرا اشکال: اس اشکال کا منشاء ولا یکون ھذاالا وحداً ہے اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا اعجاز فی الکلام کا ایک ہی طریقہ ہوتا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ اعجاز فی الکلام کے طریقے متعدد ہیں کیونکہ طرف اعلیٰ یا اس کے قریب مراتب جس کا مقابلہ کرنا اور اس کی مثل لانا بشر کے لئے ممکن نہ ہو یہ دونوں معجز ہیں اس وقت طرق اعجاز بھی متعدد ہوئے ایک طرفِ اعلیٰ اور دوسرا وما یقرب منہ۔

فما معنی قولہ ولا یکون ھذا الا واحداً.

الجواب الثانی سے شارح نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز خواہ طرفِ اعلیٰ کا ہو یا اسکے قریب مرتبہ کا ہو یہ دونوں متعدد نہیں ہیں کیونکہ یہ کلام کی ایک حد ہے جو ابلغ من جمیع ما عداہ ہے جس کا مقابلہ کرنا اور اسکی مثل لانا بشر کیلئے ممکن نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز کے اندر وحدت نوعی ضرور موجود ہے اگرچہ وحدت شخصی نہیں ہے مصنف کی مراد لفظِ واحد سے وحدت نوعی ہے شخصی نہیں ہے۔

﴿☆......☆﴾

۱۴۰۸ھ

السو ال الا وّل (الف)

الا صل ما یبتنی علیه غیره فلا بتنا ء شا مل للابتنا ء الحسی و هو ظا هر و الا بتنا ء العقلی وهو ترتب الحکم علی دلیله و تعریفه با لمحتاج الیه لا یطرد وقدعرفه الا مام فی المحصول فلهذا قال الشا ر ح ابتنا ء الشی علی الشی اضا فته بینها وهوا مر عقلی قطعاً . قلت ارا د با لا بتنا ء الحسی کو ن الشیئین محسو سین وحینئذ ید خل فی مثل ابتنا ء السقف علی الجدرا ن وابتنا ء المشتق علی المشتق منه .

یہ سوال تقریباً اب تک پانچ مرتبہ وفاق کے امتحان میں مختلف انداز میں آیا ہے اور سوالات کی نوعیتیں مختلف ہیں سوال میں مکررات کو حذف کر کے جو باتیں پوچھی گئی ہیں وہ یہ ہیں۔

(۱) اصل کی تعریف جو مصنف نے ذکر کی ہے۔

(۲) امام رازی کی تعریف محتاج الیہ پر مصنف کا اعتراض۔

(۳) طرد اور عکس کی تعریف۔

(۴) امام رازی کی تعریف محتاج الیہ مطرد کیوں نہیں۔

(۵) اصل کی تعریف پر شارح کی جانب سے اشکال اور اس کا جواب۔

(۶) تعریف حقیقی اور تعریف اسمی کی وضاحت۔

(۷) ماہیت حقیقہ اور ماہیت اعتباریہ کسے کہتے ہیں۔

(۸) مصنف کی تعریف اور امام رازی کی تعریف میں فرق۔

اس سوال میں مکررات کو حذف کرنے کے بعد آٹھ امور کو حل کرنا ہے۔

اصل کی تعریف جو مصنف نے ذکر کی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں اصل اس کو کہتے ہیں جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہو امام رازیؒ نے اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے اس پر مصنف نے اعتراض کیا ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف مطرد نہیں ہے اس لئے کہ طرد کہتے ہیں جس پر حد صادق ہو اس پر محدود صادق ہو امام رازی کی تعریف ایسی نہیں ہے کیونکہ جو بھی محتاج الیہ ہو اس کا اصل ہونا ضروری نہیں کیونکہ کسی چیز کے وجود میں آنے کے لئے کئی علتیں ہوتیں ہیں جیسے علت فاعلی، علت صوری، علت غائی، علت مادی، ادوات اور شروط اب یہ پانچ علتیں ہیں ان میں سے ہر ایک محتاج الیہ ہے لیکن ان میں علت مادی کو اصل کہا جاتا ہے باقی کو اصل نہیں کہا جاتا تو امام رازی کی تعریف مطرد نہیں ہے یہ سب محتاج الیہ ہے تعریف صادق ہے لیکن محدود صادق نہیں صرف ایک پر۔

طرد اور عکس کی تعریف۔

طرد کہتے ہیں جس پر تعریف صادق ہو اس پر معرف صادق ہو بالفاظ دیگر جہاں حد صادق ہو وہاں پر محدود صادق ہو۔

عکس کی تعریف۔

عکس کہتے ہیں جہاں پر محدود صادق ہو اس پر حد صادق ہو جیسے ہم انسان کی تعریف کرتے ہیں حیوانِ ناطق کے ساتھ جہاں پر انسان ہو وہاں پر حیوانِ ناطق صادق ہو یہ عکس ہے اور جہاں پر حیوانِ ناطق ہو وہاں پر انسان ہو یہ طرد کا مفہوم ہے۔

امام رازی کی تعریف مطرد کیوں نہیں ہے۔

امام رازی کی تعریف مطرد اس وجہ سے نہیں ہے کہ امام رازی نے اصل کی جو تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کے ماقبل میں ہم نے واضح کر دیا تھا کہ تعریف کے لیے ضروری ہے کہ وہ مطرد اور منعکس ہو امام رازی کی تعریف علتِ صوری، علت غائی، علت فاعلی، ادوات اور شروط پر صادق نہیں آتی ہے حالانکہ یہ سب محتاج الیہ ہے جیسے ایک چیز ہم بنانا چاہتے ہیں تو سب سے پہلے علت غائی ہوتی ہے پھر علتِ مادی جیسے لکڑی کی ضرورت پھر علت فاعلی یعنی اسکو بنانے والا پھر بنانے کے لیے اوزار جس سے وہ چیز بن جاتی ہے اسکے بعد اسکی علت صوری سامنے آتی ہے۔ اب کسی چیز کے وجود کے لیے یہ تمام اشیاء محتاج الیہ ہیں لیکن ان میں سے صرف علت مادی کے اوپر محتاج الیہ صادق ہے کیونکہ اصل صرف اس کو کہتے ہیں باقی چار علتوں میں سے ھر ایک محتاج الیہ تو ہے لیکن اصل کا اطلاق ان پر نہیں ہوتا ہے۔

اصل کی تعریف پر شارح کی طرف سے اعتراض اور اسکا جواب۔

مصنف نے اصل کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ اصل اس کو کہتے ہیں کہ اس

پر دوسری شی کی بنیاد ہو پھر فرمایا کہ یہ ابتناء ابتنائے حسی اور ابتناء عقلی دونوں کو شامل ہے۔

اس پر شارح نے ایک اشکال نقل کیا ہے پھر خود اسکا جواب دیا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہیکہ ابتناء الشئ علیٰ الشئ دو چیزوں کے درمیان اضافت کا نام ہے اور تمام اضافیات امور عقلیہ ہوا کرتی ہیں انکا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا ہے لھٰذا یہ ابتناء حسی کو کیسے شامل ہوگا **قلت** سے شارح نے اسکا جواب دیا ہے اور جواب کے اندر دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ ابتناء حسی سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزیں ایک مبنی ہونے والی دوسری جس پر بناء ہے یہ دونوں محسوس ہو تو اس کو ابتناء حسی کہتے ہیں اس توجیہ کے لحاظ سے خود ابتناء کا حسی ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ اسکا خارج میں وجود ضروری ہے جیسے **ابتناء السقف علیٰ الجدران** اس میں سقف اور جدران دونوں محسوس **بالبصر** ہیں اور جیسے **ابتناء المشتق علیٰ المشتق منه** یا فعل کی بنیاد مصدر پر یہ سب ابتناء عقلی ہیں۔

اواراد سے شارح نے دوسری وجہ بیان کی ہے اس توجیہ کا خلاصہ یہ ہیکہ ابتناء حسی سے مراد یہ ہیکہ ایک شئی دوسری شئی کے اوپر رکھی ہوئی ہو اور ابتناء حسی ہی عرف عام میں معتبر ہے جیسے چھت کی بنیاد ہوتی ہے دیواروں پر۔ اس دوسری توجیہ پر شارح نے اعتراض کیا ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ ابتناء سے مراد جب ابتناء حسی لے لیا تو یہ فعل کی بناء مصدر پر یا مشتق کی بنیاد مشتق منہ پر اس جیسی اور مثالوں کو شامل نہیں ہوگا۔ اور یہ ابتناء حسی سے خارج ہو جائیں گے اور ابتناء عقلی میں داخل نہیں ہونگے کیونکہ مصنفؒ نے ابتناء عقلی کی جو تعریف کی ہے وہ ہے ترتب الحکم علیٰ دلیلہ اور ظاہر ہیکہ یہ ابتناء عقلی ہے۔

والحق سے شارح نے اس کا جواب دیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ یہ ابتناء عقلی سے

خارج نہیں ہے کیونکہ ترتب الحکم علیٰ دلیلہ یہ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ہے بلکہ مثال ہے ۔

تعریف حقیقی اور تعریف اسمی کی وضاحت :

تعریف حقیقی کہتے ہیں اسم کے مسمیٰ کی ماھیت حقیقیہ کی تعریف کرنا اس حیثیت سے کہ یہ ماھیت حقیقیہ ہے یہ تعریف حقیقی ہے ۔اور تعریف اسمی کہتے ہیں کہ اسم کے مسمیٰ کی ماھیت اعتباریہ کی تعریف کرنا اس حیثیت سے کہ ماھیت اعتباریہ ہے یہ تعریف اسمی ہے ۔

تعریف حقیقی اور اسمی میں فرق ۔

تعریف حقیقی ماہیت کے متصور فی الذھن ہونے کا فائدہ دیتی ہے تمام ذاتیات کا جیسے حد تام میں ہوتا ہے یا بعض ذاتیات کا جیسے حد ناقص میں ہوتا ہے ۔تعریف اسمی کا فائدہ یہ ہیکہ جس کے مقابلہ میں یہ اسم وضع کیا گیا ہے اسکی وضاحت بلفظ اشھر ہوتی ہے جیسے الغضنفر الاسد.

ماہیت حقیقیہ اور ماہیت اعتباریہ کی تعریف:

عقل سے قطع نظر جو ماہیت خارج اور نفس الامر میں موجود ہو اس کو ماہیت حقیقی کہتے ہیں اور یہ ماہیت مرکب ہوگی اور اسکے اجزاء ایک دوسرے کی طرف محتاج ہونگے ۔اور ماہیت اعتباریہ کہتے ہیں کہ ہم خود کسی چیز کیلئے چند امور کا اعتبار کریں اور یہ امور ہماری ترکیب کے اعتبار سے اس شئی مرکب کے اجزا ہونگے اور خارج میں ان کا کوئی تحقق اور وجود نہیں ہوگا یہ صرف عقل کے تعقل کے اعتبار سے ہیں نفس الامر میں موجود

نہیں ہونگے۔

مصنف کی تعریف اور امام رازی کی تعریف میں فرق:

دونوں تعریفوں کے درمیان فرق بالکل واضح ہے چونکہ مصنفؒ کی تعریف مطرد ہے اور امام رازی کی تعریف مطرد نہیں ہے باقی تفصیل ما قبل میں گزر چکی ہے۔

سنہ ١٤٠٩ھ

السوال الثانی:

ثم نقل الاصل فی العرف الیٰ معانٍ آخر مثل الراجح والقاعدة الکلیة والدلیل فذهب بعضهم الیٰ ان المراد به هٰهنا الدلیل واشار المصنفؒ الیٰ ان النقل خلاف الاصل ولاضرورة فی العدول الیه لان الابتناء کما یشمل الحسی کابتناء السقف علیٰ الجدران وابتناء عالی الجدران علیٰ اساسه واغصان الشجرةعلیٰ دوحته کذالک یشمل لابتناء العقلی کابتناء الحکم علیٰ دلیله فهٰهنایحمل علیٰ المعنیٰ اللغوی وبالاضافة الیٰ الفقه الذی هو معنی العقلی یعلم ان الابتناء هٰهنا عقلی فیکون اصول الفقه ما یبتنی هو علیه ویسند الیه ولا معنی لمستند العلم او منتناه الادلیله وبهٰذا یندفع ما یقال ان المعنی العرفی اعنی الدلیل مراد قطعاً فأیُّ حاجة الی جعله بالمعنیٰ اللغوی الشامل للمقصود وغیره

اکتبوا مفهوم العبارة منقحاً وملخصاً واجتنبوا عن تطویل حیث

يفضي الىٰ الملال او يختل به المقال . حفظكم اللّٰه

اس سوال میں صرف عبارت کی وضاحت مطلوب ہے :

عبارت کی وضاحت :

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اصل کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے جیسے راجح ' قاعدہ کلیہ دلیل وغیرہ اس وجہ سے بعض حضرات اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اصل سے مراد یہاں پر دلیل ہے مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ اصل کے معنی کو دوسرے معانی کی طرف منقول کرنا خلاف اصل ہے اور اسکی طرف عدول کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اصل کا معنی ابتناء ہے اور ابتناء جیسے حسی کو شامل ہے جیسے چھت کی بنیاد دیواروں پر اور دیوار کے اوپر کے حصّے کی بنیاد نیچے کے حصّے پر درخت کی شاخوں کی بنیاد تنے پر ۔اور اسی طرح یہ ابتناء عقلی کو بھی شامل ہے جیسے حکم کی بنیاد اسکی دلیل پر یہاں پر اصل کو اسکے معنی لغوی پر حمل کریں گے یعنی اصل سے مراد ایک چیز پر دوسری شئی کی بنیاد ہو پھر اسکی اضافت ہوئی ہے فقہ کی طرف جو کہ معنی عقلی ہے تو خود بخود یہ معلوم ہوا کہ یہاں اس سے مراد معنی عقلی ہے کیونکہ اصول الفقہ کا معنی ہوا دلیل الفقہ یعنی جس پر فقہ کی بنیاد ہے تو یہ ابتناء ،ابتناء عقلی ہے اور اصول الفقہ کا معنی ہوا جس پر فقہ کی بناء ہے اور فقہ اس کی طرف منسوب ہے علم کے استناد اور ابتناء سے مراد اس علم کی دلیل ہے ۔

وبهٰذا يندفع ما قال .

یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ما قبل کی تقریر سے وہ اشکال بھی ختم ہوا جو

یہاں پر وارد ہوسکتا ہے۔مثلاً کوئی یہ اشکال کرسکتا تھا کہ یہاں پر معنی عرفی یعنی دلیل لینگے اور معنی لغوی لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معنی لغوی ابتناء مقصود اور غیر مقصود دونوں کو شامل ہے جب معنی عرفی لینگے تو غیر مقصود کو شامل نہیں ہوگا۔

یہ اشکال اس طرح رفع ہوا کہ یہاں پر معنی لغوی ہی لینگے جو ابتناء حسی اور ابتناء عقلی دونوں کو شامل ہے لیکن جب اسکی اضافت فقہ کی طرف ہوئی تو معنی عقلی متعین ہوگیا اور اصول فقہ سے مراد دلائل فقہ ہوا لہٰذا یہ اشکال خود بخود ختم ہوگیا۔

☆......☆

سنہ ١٤١٣ھ

السوال الاوّل :

وقوله اما تعريفه باعتبارالاضافة فيحتاج الىٰ تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الىٰ تعريف مفرداته الغير البينه ضرورةً توقف معرفة الكل علىٰ معرفة اجزائه ويحتاج الىٰ تعريف الاضافة ايضاً لانها بنزلة الجزء الصورى الاانهم لم يتعرّضواله للعلم بأن.

اوضحوا الامور الاتيه :

(الف)ما العرض من قوله لان الخ ومن قوله ويحتاج الىٰ تعريف الاضافة .

(ب) وكيف يصح الاحتراز من عدم تعريف الاضافة بقوله للعلم الخ مع ان الاحتياج ثابت الىٰ المفردات الغير البينةو الاضافة من الفرد الغيرالبين كما

اعترف به.

(ج)حرروا مقالة وجيزة بحيث تتضح بها اهمية الفقه فى المجتمع.

اس سوال میں چند چیزیں دریافت کی گئی ہیں۔

(۱) شارح کا قول لانّ تعریف المرکب سے شارح کیا بتانا چاہتے ہیں اور ویحتاج الیٰ تعریف الاضافة سے شارح کی غرض کیا ہے۔

(۲) مرکب میں مفردات غیر بینہ کی وضاحت ضروری ہے اضافت بھی اسی قبیل سے ہے اس کے باوجود مصنفؒ نے اضافت کی وضاحت کیوں بیان نہیں کی اور مصنفؒ کا اسکو بیان نہ کرنے کا عذر کس طرح صحیح ہے۔

(۳) فقہ کی اہمیت پر مختصر مقالہ

ہر ایک کی تفصیل:

شارحؒ لانّ تعریف المرکب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعریف اضافی یہ مرکب ہے یہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف محتاج کیوں ہے؟ تو لان تعریف المرکب سے شارح اسکی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف اضافی یہ مرکب ہے مرکب کی تعریف اپنے مفرادات غیر بینہ کی طرف محتاج ہوتی ہے یعنی ہر مفرد کی تعریف کرنا ضروری ہے جو واضح نہیں ہے۔ اس وجہ سے تعریف اضافی میں تین چیزیں ہوتی ہیں مضاف ،مضاف الیہ، اضافت تو اصول فقہ میں اصول مضاف ہے الفقہ مضاف الیہ ہے اور اصول کی نسبت فقہ کی طرف ہے اس میں جو نسبت ہے وہ اضافت

ہے۔

تو پہلے تین چیزوں کی وضاحت ضروری ہے کیونکہ تعریف اضافی کُل ہے اور یہ اسکے اجزاء ہیں اور یہ بات یقینی ہے کہ کُل کی معرفت موقوف ہوتی ہے اجزاء کی معرفت پر تو پہلے موقوف علیہ ہوگا پھر موقوف کا بیان ہوگا۔

ویحتاج الیٰ تعریف الاضافة سے شارح ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اشکال یہ ہیکہ جب کُل کی معرفت اجزاء کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے تو اضافت بھی ایک جز ہے تعریف اضافی کا تو اسکو کیوں بیان نہیں کیا۔

تو اس عبارت سے شارحؒ یہ جواب دینا چاہتے ہیں کہ اضافت بھی اگرچہ جز صوری کی طرح ہے لیکن اصولی حضرات اس سے تعرض نہیں کرتے ہیں کیونکہ یہ بات مشہور ہیکہ مشتق اور جو معنی مشتق منہ میں ہے اسکی اضافت کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ مضاف اپنے مفہوم کے اعتبار سے مضاف الیہ کے ساتھ خاص ہے جیسے دلیل المسئلہ کا معنی یہ ہوگا جو چیز بحثیت دلیل ہونے کے مسئلہ کے ساتھ خاص ہے اس طرح اصول الفقہ کا معنی یہ ہوگا کہ جو شئی بحثیت مبتنی علیہ ہونے اور مستند الیہ ہونے کے مختص بالفقہ ہے اس لحاظ سے فقہ کی بناء اس پر ہے اور فقہ اسکی طرف منسوب ہے۔

وکیف یصح الاعتراض الخ.

اضافت کی تعریف نہ کرنے کا عذر جو مصنفؒ نے بیان کیا ہے وہ اس وجہ سے

صحیح ہے کہ اضافت اگر چہ جز صوری ہے لیکن مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان ایک نسبت ہے جب مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف ہوگی تو خود بخود یہ معلوم ہو جائیگا کہ مضاف اپنے مفہوم کے اعتبار سے مضاف الیہ کے ساتھ خاص ہے اصل الفقہ کا معنی یہ ہے کہ جو چیز بحیثیت مبتنی علیہ ہونے کے فقہ کے ساتھ خاص ہو لھذا اسکی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہ کی اہمیت پر مختصر مقالہ۔

فقہ کی اہمیت ھر شخص اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام خدا کا آخری اور مکمل ترین دین ہے جس کی تکمیل کا اعلان قرآن مجید میں موجود ہے "**الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی**" الخ یہ روئے زمین پر آیا ہی اسی لئے ہے کہ پوری کائنات کو اس خدائی نظام پر چلائے اور ان گوشوں کو اجاگر کرے جو انسان کو فضل وکمال شرف ویکجہتی اور اخوت ومحبت کی لازوال دولت سے مال مال کرے اور اسکے ساتھ ہی انسان انسانیت اور اسکے تقاضوں سے ایک لمحہ کیلئے الگ تھلگ نہ ہونے پائے جو اسکا سب سے نمایاں طرۂ امتیاز ہے۔

رب العلمین نے اس عظیم الشان نظام حیات کی بقاء کیلئے قرآن جیسی مقدس کتاب نازل فرمائی اور قیامت تک کیلئے اس کی حفاظت کا اعلان کیا مگر جس طرح انسان ترقی کرتا گیا اس کی ضرورتیں بڑہتی چلی گئیں پھر اسلامی سلطنتوں کی بڑہتی ہوئی حدود نے نئے نئے مسائل سامنے لا کھڑے کردیے ۔ادھر مذاجوں میں بڑی تیزی سے انقلاب

آنے لگا اور وہ رات دن پھیلتا جارہا تھا جبکہ اسلام ایک دائمی نظام حیات ہے اوراس نے اپنی دوامی حیثیت کی بقاء کی خاطر اپنے اندر ایسی لچک اور گنجائش رکھی ہے کہ ہر دور میں اور ہر جگہ انسانی ضروریات کا ساتھ دیں سکے اور کسی منزل پر اپنے پیروکار کی رہبری سے قاصر نہ رہے علماء رَبّانیّین نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اس کیلئے باضابطہ طور پر اصول مرتب کیے۔اور علماء کرام خصوصاً امام ابوحنیفہؒ نے کتاب وسنت اور اقوال صحابہؓ کا پورا ذخیرہ سامنے رکھا تاکہ کوئی گوشہ نظروں سے اوجھل نہ رہنے پائے اور ہر طرح چھان بین کے بعد اسکو قلمبند کیا اور دیدہ ریزی غوروفکر اخلاص ولِلّٰھیت کے ساتھ فقہ وجود میں آیا جو ہر جہت سے مرتب مہذّب اور زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے ۔ فقہ کا جو کام امام اعظمؒ کے زیرِنگرانی انجام پایا تھا وہ ضرورت اور تقاضائے وقت کے ساتھ پھیلتا اور بڑھتا ہی گیا کسی منزل پر جاکر رُکا نہیں کیونکہ انسانی ضرورتیں نئی نئی شکلیں اختیار کرتی رہیں اور نئی ایجادات اور جدّت پسندی کیساتھ نئے مسائل ابھرتے رہے اور یہ سلسلہ انشاء اللہ قیامت تک جاری رہیگا یہی وجہ ہیکہ فقہ کی حدیث میں بڑی فضیلت بیان کی گئی ہیں ۔

رسول اکرمﷺ کا ارشاد گرامی ہے "**من یرد اللہ بہ خیراً یفقّہ فی الدین انمآانا قاسم واللّٰہ یعطی**"اسی طرح آپکا ارشاد ہے "**فقیہ واحدٌاشدّعلیٰ الشیطان من الف عابدٍ.**

وجہ اسکی یہ ہیکہ عابد کے زُھد سے خود اسکو فائدہ پہنچتا ہے اور فقیہ حلال اور حرام کی تعلیم دیکر ہزاروں کو فائدہ پہنچاتا ہے اس کی ایک وجہ یہ ہیکہ عابد کی عبادت بلا بصیرت ہوتی ہے اسلیے شیطان پر آسان ہے کہ اسکو ایک لمحہ میں گمراہ کردے مگر فقیہ علیٰ وجہ

بصیرت ہونے کی وجہ سے اپنا بچاؤ کرسکتا ہے اور امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے
۔

العلم علمان علم الفقه للادیان وعلم الطب للابدان وماوراء ذالک مجلس. دوعلم ضروری ہیں علم الفقہ دین کیلئے علم طب بدن کیلئے باقی علوم درجہ کفایت میں ہیں یہ دونوں وجوب کے درجہ میں ضروری ہیں ۔ چنانچہ شاعر کھتا ہے ۔

تفقه فان الفقه افضل قائد — الیٰ البر والتقویٰ واعدل قاصد

وکن مستفیداً کل یوم زیادة — من الفقه واسبح وبحور الفوائد

فان فقیهاً وحداً متورعاً — اشد علیٰ الشیطان من الف عابد

اذا مااعتناز وعلم بعلم — فعلم الفقه اولیٰ باعتناز

فکم طیب یفوح ولا کمسك — وکم طیر یطیر ولا کبازی

وخیر علوم علم فقه لانه — یکون الیٰ کل العلوم توسلاً

چنانچہ صحابہ میں دو قسم کے لوگ تھے اصحاب فقہ وغیر فقہ ۔ اس لیے انسانی ضرورتوں کو پورا کرنے کیلیے علماء نے فقہ کو مدوّن کیا تا کہ قرآن وسنت اور اجماع کی روشنی میں نئے نئے مسائل کو حل کیا جا سکے اور یہ فقہ قرآن وسنت کی تشریح اور توضیح ہے ان سے الگ کوئی چیز نہیں ہے ۔

سنہ ١٤٠٦ھ

السوال الثانی(ب)

الماهیت الحقیقیه قد توخذ من حیث انها حقیقت مسمٰی الاسم و ما هیت الثابتة فی نفس الامر وتعریفها بهٰذا الاعتبار حقیقی البتة لانه جواب لما التی لطلب الحقیقة وهی متأ خرة عن ما التی لطلب تفسیر الاسم وبیان مفهومه وقد یوخذ من حیث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعریفهابهٰذا الاعتبارا سمی البتة لانه جواب ما التی لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع.

شارحؒ کی عبارت کی اس طرح تشریح کریں کہ تعریف حقیقی اورتعریف اسمی کا مفهوم واضح ہوجائے نیز مائے شارحہ اور مائے حقیقیہ اورھل بسیطہ اورھل مرکبہ کا مفهوم بھی واضح ہوجائے اورمطالب اربعہ میں ترتیب بھی لکھیں۔

مذکورہ سوال میں چند باتوں کا جواب مطلوب ہے۔

(۱)عبارت کی ایسی تشریح کریں کہ جس سے تعریف حقیقی اورتعریف اسمی کا مفهوم واضح ہو۔

(۲) مطالب اربعہ کا مفهوم واضح ہو۔

(۳)مطالب اربعہ کی ترتیب ذکرکرنی ہے۔

ھرایک کی تفصیل:

عبارت کی تشریح:

ماھیت حقیقیہ کی دو حیثیتیں ہیں۔

(۱) ماھیت حقیقیہ کو اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ یہ اسم کے مسمیٰ کی حقیقت سے خارج اور نفس الامر میں موجود ہیں۔اب ماھیت حقیقیہ کی اگر اس حیثیت سے تعریف کی جائے تو یقیناً یہ تعریف حقیقی ہوگی یعنی اس میں اعتبار عقل کو دخل حاصل نہیں ہے بلکہ یہ نفس الامر میں موجود ہیں چاہے عقل اسکا اعتبار کرے یا نہ کرے کیونکہ یہ مائے حقیقیہ کے جواب میں آتا ہے اور مائے حقیقیہ کے جواب میں ہمیشہ تعریف حقیقی واقع ہوتی ہے تعریف اسمی واقع نہیں ہوتی۔

اور مائے حقیقیہ ھل بسیطہ سے مؤخر ہوتی ہے کیونکہ ھل بسیطہ کے زریعہ سے شئی کے وجود کو فی حد ذاتہ کی تصدیق سے طلب کیا جاتا ہے قطع نظر اس سے کہ یہ وجود کسی صفت کیساتھ متصف بھی ہے یا نہیں۔

اور اسی طرح ھل بسیطہ مائے شارحہ سے مؤخر ہوتی ہے کیونکہ مائے شارحہ کے ذریعہ سے صرف اسم کا مفھوم طلب کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ماھیت حقیقیہ کو اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ یہ اسم کا مفھوم ہے واضع نے اسکو وضع کرتے وقت اسکا تعقل کیا ہے۔ اگر ماھیت حقیقیہ کو اس لحاظ سے لیا جائے تو یہ تعریف یقیناً اسمی ہوگی کیونکہ یہ اسی (ماء) کا جواب بنتا ہے جو مفھوم اسم کو طلب کیلیے وضع کیا گیا ہے۔

مائے حقیقہ مائے شارحہ ھل بسیطہ ھل مرکبہ کے درمیان فرق :

مائے حقیقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ سے کسی شئ کی ماھیت موجودہ کے بارے میں سوال کیا جائے۔

مائے شارحہ وہ ہے جس کے ذریعہ سے صرف اسم کا مفھوم طلب کیا جائے اس میں یہ لحاظ نہ ہو کہ وہ کسی حقیقت موجودہ پر فِٹ ہے یانہیں۔

ھل بسیطہ وہ ہے جس کے ذریعہ سے شئ کے وجود کو فی حد ذاتہ کی تصدیق سے طلب کیا جائے یعنی اس سے قطع نظر کہ یہ وجود کسی صفت کے ساتھ متصف ہے یا نہیں۔

ھل مرکبہ وہ ہے جس کے ذریعہ سے وجود اور صفت دونوں کی تصدیق کو طلب کیا جائے یعنی سائل کا مقصد یہ ہو کہ کیا یہ وجود اس صفت کے ساتھ متصف ہے یانہیں۔

ان مطالب اربعہ میں ترتیب۔

سب سے پہلا نمبر مائے شارحہ کا ہوتا ہے کیونکہ اس سے صرف اسم کا مفھوم طلب کیا جاتا ہے کہ اسکا مفھوم کیا ہے جب تک کسی چیز کا مفھوم ذھن میں نہ ہو تو اس کے وجود کے بارے میں سوال نہیں کیا جاتا ہے مفھوم ذھن میں آنے کے بعد وجود کے بارے میں سوال ھوتا ہے کہ کیا یہ وجود موجود ہے۔

دوسرا نمبر ھل بسیطہ کا ھوتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے شئ کا وجود فی نفس الامر کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ کیا یہ وجود موجود بھی ہے یانہیں اگر وجود فی نفسہ کے موجود

ہونے کا علم ہو جائے تو اب سوال یہ ہوتا ہیکہ اس وجود کی حقیقت کیا ہے۔

تیسرا نمبر مائے حقیقیہ کا ہوتا ہے۔اس کے ذریعہ سے شئ کی حقیقت موجودہ کے بارے میں سوال ہوتا ہے جب اسکی تصدیق ہو جائے کہ یہ حقیقت موجود ہے۔

چوتھا نمبر ھل مرکبہ کا ہوتا ہے کیونکہ ھل مرکبہ کے ذریعہ سے سوال ہوتا ہے کہ کیا یہ جود اس حقیقت کے ساتھ متصف بھی ہے یا نہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ ان مطالب اربعہ میں ترتیب اس طرح سے ہوئی (۱) مائے شارحہ (۲) ھل بسیطہ (۳) مائے حقیقیہ

(۴) ھل مرکبہ.

☆......☆

سنہ ۱٤۱۱ھ (ب)

فذهب بعضهم الىٰ ان المراد به هٰهنا الدليل واشار المصنفؒ الىٰ ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحصى كابتناء السقف علىٰ الجدران وابتناء اعالى الجدارعلىٰ اساسه واغصان الشجرة علىٰ دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم علىٰ دليله فهٰهنا يحمل علىٰ المعنى اللغوى وبالاضافته الىٰ الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء هٰهنا عقلى فيكون اصول الفقه مايبتنى هو عليه ويستند اليه ولامعنى لمستند العلم ومبتناه الادليله .

اكتبوا بعد امعان النظر فى العبارة المذكورة الاختلاف الواقع بين

المصنف وبين البعض فی تعین المرادمن لفظ اصول وارقموا وجه الرد علیٰ البعض وتوجیه المصنف علیٰ طبق ما بینه الشارح . شرح اللّٰہ صدورکم.

مذکورہ سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) لفظ اصل کی مراد متعین کرنے میں مصنفؒ اور دوسرے حضرات کے درمیان اختلاف کا ذکر۔

(۲) مصنفؒ نے بعض پر جورد کیا ہے اسکی توجیہ۔

(۳) مصنفؒ کی توجیہ شارح کے طرز پر بیان کریں۔

ھرایک کی تفصیل :

پہلی بات لفظ اصل کی مراد۔

لفظ اصل کا اطلاق مختلف معانی کے اوپر ہوتا ہے [۱] راجح جیسے کہا جاتا ہے ھٰذااصل فی الکلام ای راجح. [۲] اسکا اطلاق قاعدہ کلیہ پر بھی ہوتا ہے جیسے کہاجاتا ہے ھٰذ ا علیٰ خلاف الاصل ای علیٰ خلاف قاعدة الکلیہ .[۳] اسکا اطلاق دلیل کے اوپر ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے اصل المسئلة کذا ای دلیل المسئلة کذا اس وجہ سے بعض حضرات نے کہا یہاں اصول الفقہ میں اصل سے مراد دلیل ہے یعنی اصول الفقہ بمعنی دلیل الفقہ۔ لیکن ماتن کی رائے یہ ہیکہ یہاں پر اصل کا معنی حقیقی یعنی معنی لغوی مراد ہوسکتا ہے لھٰذا بعض حضرات کا اسکو دلیل کے معنی میں لینا خلاف الاصل اور بلاضرورت ہے۔

لھذا اصل کا حقیقی معنی ابتناء الشئ علیٰ الشئ یہ ابتناء حسی کو شامل ہے جیسے چھت کی بنیاد دیواروں پر اوپر والے حصوں کی بناء نیچے کے حصوں پر اور ٹہنیوں کی بناء تنے کے اوپر یہ سب ابتناء حسی میں داخل ہیں اسی طرح یہ ابتناء عقلی کو بھی شامل ہے جیسے حکم کی بناء دلیل پر تو جب یہاں اس سے مراد معنی حقیقی لغوی لیا تو یہ دونوں کو شامل ہے۔
جب اصل کی اضافت فقہ کی طرف ہوئی تو معلوم ہوا یہاں اس سے مراد ابتناء عقلی ہے۔
لھذا اصول الفقہ کا معنی یہ ہوا کہ اصول فقہ وہ علم ہے جس پر فقہ کی بناء ہو اور فقہ اس کی طرف منسوب ہو جب یہ معنی مقصودی معنی حقیقی لینے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے پھر اصل کو نقل کر کے دلیل کے معنی میں لینے کی کیا ضرورت ہے۔

دوسری بات یعنی مصنف نے بعض پر جو رد کیا ہے اسکی توجیہ۔

یہ اگر چہ پہلی بات کے ضمن میں آچکی ہے لیکن مختصراً عرض یہ ہیکہ مصنف نے دوسروں پر رد اس وجہ سے کیا ہے کہ جب ایک لفظ اپنے معنی حقیقی پر محمول ہو رہا ہے اور وہ اس کے ساتھ ساتھ مقصودی معنی پر دلالت کررہا ہے تو کیا وجہ ہیکہ ہم حقیقی معنی کو ترک کردیں اور خلاف الاصل پر عمل کریں۔

وجہ اسکی یہ ہیکہ اصل کا معنی حقیقی ابتناء الشئی علیٰ الشئی کو کہتے ہیں یہ ابتناء ابتناء حسی کو بھی شامل ہے اور عقلی کو بھی لیکن جب اصل کی اضافت یہاں پر فقہ کی طرف ہوئی تو اس سے مراد ابتناء عقلی ہے اور یہ معنی مقصودی ہے لھذا حقیقت پر عمل ہوا اور معنی مقصودی پر بھی تو اور معنی لینے کی کیا ضرورت ہے۔

تیسری بات یعنی مصنف کی توجیہ شارح کے طرز پر بیان کریں۔

مصنف کی توجیہ شارح کے طرز پر پہلی دو باتوں کے ضمن میں آچکی ہے یہاں مزید تفصیل کی ضرورت نہیں وہاں ملاحظہ فرمالیں۔شکریہ

﴿☆......☆﴾

سنة ١٤١١ھ (ب)

فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لا يطرد لانه اى الاصل لايطلق علىٰ الفاعل اى علة الفاعلية وا لصورة اى العلة الصوريةوالغائية اى العلّة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلاً فعلم ان هٰذا التعريف صادق عليهالان شيئاً من هٰذه الاشياء لايسمىٰ اصلاً فلايصح هٰذالتعريف الاسمى.

اكتبوا تعريف اصل الذى ذكر فى المحصول ولم لا يطرد ذالک التعريف وما معنىٰ الاطراد وما مفهوم التعريف الاسمى .

اس سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) محصول میں امام رازیؒ نے اصل کی تعریف کیا کی ہے۔

(۲) اصل کی تعریف مطرد کیوں نہیں ہے۔

(۳) طرد کا کیا مفہوم ہے۔

(۴) تعریف اسمی کسے کہتے ہیں۔

ھرایک کی تفصیل :

سب سے پہلی بات محصول میں امام رازی نے اصل کی تعریف کیا کی ہے۔

امام رازی نے اپنی مشہور کتاب محصول میں اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے یعنی اصل اسکو کھتے ہیں جو محتاج الیہ ہو اور اسکی طرف احتیاج ہو۔

دوسری بات اصل کی تعریف مطرد کیوں نہیں ہے۔

امام رازی کی اس تعریف پر مصنف نے اعتراض کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ اصل کی یہ تعریف صحیح نہیں کیوں کہ تعریف کا مطرد ہونا شرط ہے اصل کی یہ تعریف مطرد نہیں وجہ اسکی یہ ہیکہ طرد اسکو کہتے ہیں کہ جہاں تعریف ہو وہاں پر معّرف بھی ہو جیسے کہ جہاں پر حیوان ناطق ہو وہاں انسان بھی ہو اور امام رازی نے اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے یہ مطرد نہیں کیونکہ ہم آپ کو بتائیں گے کہ بہت ساری چیزیں ہیں وہ محتاج الیہ تو ہیں لیکن انکو اصل نہیں کہا جاتا جیسے اگر کوئی انسان کرسی بناتا ہے تو اسکو بہت ساری چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

[۱] سب سے پہلے اسکے دل میں کرسی بنانے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے کہ کرسی کس مقصد کے لئے بنانی ہے جیسے بیٹھنے کیلیئے تو یہ بیٹھنا علت غائیہ ہے۔[۲] اسکے بعد وہ بنانے والے کے پاس جاتا ہے یعنی بنانے والے کی طرف محتاج ہوتا ہے یہ علت فاعلیہ ہے۔[۳] لکڑی کی طرف محتاج ہوتا ہے یہ علت مادّیہ ہے۔[۴] کرسی تیار ہونے کے بعد اسکی ایک صورت اور ھیئت ہوتی ہے یہ علت صوریہ ہے۔[۵] بناتے وقت آدمی اوزاروں کی طرف محتاج ہوتا ہے جو نجار اور بڑھئی کے سامان ہیں ادوات اور شرط ہیں تو آدمی کرسی

بنانے کے لئے ان پانچ اشیاء کی طرف محتاج ہوتا ہے یعنی یہ پانچوں چیزیں محتاج الیہ ہیں لیکن اس میں سوائے مادّے کے باقی پر اصل کا اطلاق نہیں ہوتا ہے تو یہاں پر محتاج الیہ موجود ہے لیکن اصل نہیں ہے یعنی تعریف موجود
ہے معرّف نہیں ، حد موجود ہے محدود نہیں ہے لھذا یہ تعریف مطرد نہیں ہے۔

تیسری بات طرد کا مفہوم کیا ہے۔

طرد کا مفہوم یہ ہیکہ جہاں پر حد ہو وہاں پر محدود کا ہونا ضروری ہے جیسے جہاں پر حیوان ناطق ہو وہاں پر انسان کا ہونا ضروری ہے بالفاظ دیگر جن جن افراد پر تعریف صادق ہوان پر معرّف بھی صادق ہو۔

اب تعریف کا مطرد ہونا اس لیے شرط ہے تا کہ تعریف مانع ہو یعنی تعریف کے افراد کے علاوہ کوئی اس میں داخل نہ ہو سکے اس وجہ سے تعرئف کا مانع ہونا ضروری ہے بالفاظ دیگر وہ تعریف دخول غیر سے مانع ہو۔

چوتھی بات تعریف اسمی کی وضاحت۔

تعریف اسمی یہ ہیکہ اگر اسم کے مفہوم یا جس کو واضع نے ذھن میں لاکر اس کے مقابلہ میں نام وضع کیا ہے اگر اسکی وضاحت مطلوب ہو تو یہ تعریف اسمی ہے۔

اب تعریف اسمی کا فائدہ یہ ہیکہ جن چیزوں کے مقابلہ میں یہ اسم وضع ہے اسکی وضاحت لفظ اشھر کے ساتھ ہو جاتی ہے جیسے غضنفر کی تفسیر لفظ اسد کے ساتھ یہ تعریف اسمی ہے۔

السوال الاول (الف)

والفقه معرفت النفس مالها وماعليها ويزاد عملاً .

فقہ کی یہ تعریف کس سے منقول ہے اور عملاً کی قید زیادہ کرنے کا کیا فائدہ ہے تعریف مذکور کی تشریح کرتے ہوئے مالھا وماعلیھا کے مفہوم میں جو احتمالات ہیں انکو قلمبند کریں اور ان احتمالات میں جو راجح ہے اسکو بھی متعین کریں۔

سنہ ۱٤۰۹ھ

السوال الاول (الف)

الفقه معرفت النفس مالها وماعليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هٰذا تعريف منقول عند ابی حنيفهؒ فا المعرفة ادراک الجزئيات عن دليل فخرج التقليد .

اكتبوا التعريف بالتشريح والتفصيل بحيث يتبين مفهوم العبارت ثم اكتبوا الاحتمالات التی ذکر المصنفؒ فی قوله مالها وماعليها .

سنہ ۱٤۱۸ھ

السوال الاول (الف)

الفقه معرفت النفس مالها وما عليها .

وضح العبارت فی ضوء ما قرأ ت فی توضيح والتلويح بحيث يتبين المراد المصنف ثم اكتب مقالة وجيزة حول التعاريف الثلاثة للفقه مع بيان

الفرق .

ان تین سوالوں میں مکررات کو حذف کرنے کے بعد مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں۔

(۱) مذکورہ عبارت کی تشریح۔

(۲) مالھا و ما علیھا میں احتمالات کی وضاحت۔

(۳) راجح احتمالات کی نشاندھی۔

(۴) تعریفات ثلاثہ پر مختصر مقالہ۔

(۵) تینوں تعریفات کے درمیان فرق۔

ہرایک کی تفصیل :

سب سے پہلی بات عبارت کی تشریح۔

فقہ کہتے ہیں نفس کا ان چیزوں کو جاننا جو اس کے لیے مفید ہیں اور جو اسکے لیے مضر ہیں یہاں پر نفس سے مراد نفس عبد بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اکثر اعمال کا تعلق بدن کے ساتھ ہیں۔ اور نفس سے مراد نفس انسان بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اعمال اسی سے سرزد ہوتے ہیں اور خطاب اللہ کا تعلق اسی سے ہے اور بدن صرف آلہ ہے اعمال کے لیے۔

ویزاد عملاً . سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں عملاً کی قید کا اضافہ اس لیے کیا گیا ہے تا کہ اس سے اعتقادیات اور وجدانیات نکل جائیں لھذا اس قید کے اضافہ کی وجہ سے علم کلام اور علم تصوف علم فقہ سے نکل جائیں گے ۔ کیونکہ علم کلام کا تعلق

اعتقادیات سے ہے اور علم تصوف کا تعلق وجدانیات سے ہے اور جس نے اس قید کا اضافہ نہیں کیا جیسے امام ابو حنیفہؒ تو انہوں نے شمول کا ارادہ کیا ہے یعنی مذکورہ تعریف علم کلام اور علم تصوف کو بھی شامل ہے۔

یہ تعریف امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے مصنفؒ نے اسکے بعد فرمایا کہ فقہ کی تعریف میں لفظ معرفت آیا ہے تو کہتے ہیں کہ معرفت کہتے ہیں جزئیات کا جاننا دلیل سے یعنی جزئیات کو دلیل کے ساتھ جاننے کو معرفت کہا جاتا ہے۔

علامہ تفتازانیؒ تلویح میں فرماتے ہیں کہ مالھا وما علیھا میں لفظ ما یہ نفع کے لیے ہے اور علیٰ ضرر کے لیے ہے مصنفؒ نے ان دونوں کو اخروی کے ساتھ مقید کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگر انسان دنیا میں فائدہ حاصل کرتا ہے یا نقصان اٹھاتا ہے تو وہ اس سے خارج ہے۔

دوسری بات مالھا وماعلیھا میں احتمالات کی تفصیل۔

مالھا وما علیھا میں کل پانچ احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال۔

مالھا سے مراد ما ینتفع به النفس وما علیھا سے مرادم مایتضرر به النفسھے۔

پھر اس صورت میں تین احتمال ہیں۔

پہلا احتمال نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عقاب ہے اب مکلف جو بھی کام کرتا ہے یا تو واجب ہوگا یا مندوب ہوگا یا مباح ہوگا یا حرام ہوگا یا مکروہ تحریمی ہوگا یا مکروہ تنزیہی

ہوگا یہ چھ قسمیں ہوئیں۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں کرنا اور چھوڑنا اب کُل بارہ صورتیں ہوئیں اگر نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عقاب لیں تو ان بارہ صورتوں میں سے واجب کو کرنا مندوب کو کرنا یثاب علیہ میں داخل ہے، مکروہ تحریمی کو کرنا حرام کو کرنا واجب کو چھوڑنا عقاب علیہ میں داخل ہوگا اور باقی سات صورتیں کسی میں بھی داخل نہ ہونگی۔

دوسرا احتمال۔

اگر ینتفع به النفس سے عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو تو اس صورت میں حرام کا ارتکاب کرنا مکروہ تحریمی کو کرنا

واجب کو چھوڑنا مما یعاقبُ میں داخل ہوجائیں گے باقی نو (۹) صورتیں پہلی قسم یعنی عدم عقاب میں داخل ہوجائیں گی۔

تیسرا احتمال۔

اگر نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہو تو اس صورت میں واجب کو کرنا اور مندوب کو کرنا مما یثاب علیه میں داخل ہونگے اور باقی دَس صورتیں عدم ثواب میں داخل ہونگیں یہ تین احتمالات مما ینتفع به النفس ومایتضرر کی ہیں۔

چوتھا احتمال۔

ما لها سے مراد مایجوز لها اور ماعلیهاسے مراد مایجب علیها

مکروہ تحریمی کے علاوہ کو کرنا اور واجب کے علاوہ کو چھوڑنا یجوز لها میں داخل ہوگا اور واجب کو ادا کرنا حرام کو چھوڑنا اور مکروہ تحریمی کو چھوڑنا یجب علیها میں داخل ہوگا باقی

اقسام دونوں قسموں سے خارج ہوجائینگے۔

پانچواں احتمال۔

پانچواں احتمال یہ ہیکہ مالھا سے مراد ما یجوز لھا ہو اور وماعلیھا سے مراد ما یحرم علیھا ہو تو اس صورت میں یہ تمام اقسام کو شامل ہوجائیگا۔

تیسری بات راجح احتمالات کی نشاندھی۔

ان پانچ احتمالات میں سے دوسرا، تیسرا، اور پانچواں احتمال راجح ہے کیونکہ یہ بارہ کی بارہ اقسام کو شامل ہیں پہلے اور چوتھے احتمال میں واسطہ لازم آتا ہے اسلئے یہ مرجوح ہیں۔

چوتھی بات فقہ کی تعریفات ثلاثہ پر مختصر مقالہ۔

مصنفؒ نے فقہ کی تین تعریفیں بیان کی ہیں۔

پہلی تعریف۔ معرفت النفس مالھا وما علیھا یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے اس تعریف کی تشریح پہلے جز کے ضمن میں گزر چکی ہے البتہ اتنی بات کہنا فائدہ مند ضرور ہے کہ اس تعریف کو امام ابوحنیفہؒ نے مطلق رکھا عملاً کی قید سے لھٰذا امام ابوحنیفہؒ کی یہ تعریف فقہ مصطلح کے علاوہ علم عقائد کو بھی شامل ہے جیسے ایمان کا واجب ہونا زکوٰۃ کا واجب ہونا وغیرہ۔ اسی طرح یہ تعریف علم وجدان کو بھی شامل ہے اخلاق حسنہ ملکات نفسانیہ وغیرہ کو۔ اور یہ تعریف عبادات کو بھی شامل ہے جیسے نماز، روزہ، بیع وغیرہ۔

اگر معرفۃ النفس مالھا وما علیھا اعتقادیات میں سے ہو تو اسکو علم کلام کہتے ہیں اور

اگر وجدانیات میں سے ہو تو اسکو علم تصوف کہتے ہیں جیسے زهد، صبر، رضا، حضور قلب وغیرہ۔

اگر معرفت النفس مالها وما عليها عملیات میں سے ہو تو یہ فقہ مصطلح ہے اگر عملاً کی قید کا اضافہ نہ ہو تو یہ تینوں علوم کو شامل ہوگی۔ اگر عملاً کی قید لگائیں گے تو یہ تعریف صرف علم فقہ مصطلح کو شامل ہوگی باقی دو علوم اس سے نکل جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ نے عملاً کی قید نہیں لگائی اس وجہ سے امام صاحب کی یہ تعریف تینوں علوم کو شامل ہے اس وجہ سے امام
صاحب نے اس کا نام فقہ اکبر رکھا ہے۔

دوسری تعریف۔ اصحاب شافعیؒ کی ہے هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيليه علم فقہ نام ہے احکام شرعیہ عملیہ کو جاننا ادلہ تفصیلیہ سے۔ اس تعریف کی تشریح کافی لمبی ہوگی اس وجہ سے مختصر یہ ہیکہ اس تعریف میں لفظ احکام آیا ہے احکام حکم کی جمع ہے حکم کے دو معنی آتے ہیں۔

(۱) اسناد امر الیٰ آخر۔

(۲) هو خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع یہ حکم مصطلح ہے اور لفظ شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ اور حسیہ نکل جائیں گے پھر مصنف نے اعتراض سے بچنے کیلئے شرعیہ کی دو قسمیں بیان کیں۔

(۱) ماورد به الشرع۔ (۲) مايتوقف علىٰ الشرع اور عملیہ کی قید سے احکام نظریہ نکل جائیں گے۔ من ادلتها التفصيليه کی قید سے علم مقلد نکل جائیگا کیونکہ وہ ادلہ

تفصیلیہ کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا ہے۔

تیسری تعریف ۔ یہ تعریف مصنفؒ کی طرف سے ہے **هو العلم بكل الاحكام الشرعيه العمليه التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها .**

یعنی فقہ نام ہے تمام احکام شرعیہ عملیہ کو جاننا جس پر وحی کا نزول ظاہر ہوا اور جس پر اجماع منعقد ہو ادلہ تفصیلیہ کے ساتھ اور ساتھ صحیح استنباط کرنے کا ملکہ بھی موجود ہو اس تعریف میں مصنفؒ نے قد ظھر نزو ل الوحی بھا کہا اس سے مصنفؒ کا مقصد یہ ہیکہ اگر وحی نازل ہوتی ہے لیکن اس کا ظھور نہیں ہوا تو یہ مجتھد کی فقاہت کیلئے مضر نہیں ہے اور اجماعی مسائل کو جاننا پیارے پیغمبر ﷺ کے زمانے میں فقھاء کیلئے شرط نہیں کیونکہ اس وقت اجماع تھا ہی نہیں چونکہ اجماعی مسائل آپ ﷺ کے زمانے کے بعد پیدا ہوئے ۔

پانچویں بات تینوں تعریفات میں فرق۔

پہلی تعریف جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے وہ عملاً کی قید کے بغیر علم فقہ علم وجدان علم کلام سب کو شامل ہے ۔اس تعریف کوذکر کرنے کے بعد مصنفؒ نے اس پر کوئی اشکال نہیں کیا ہے یہ مصنفؒ کی پسندیدہ تعریف ہے۔

دوسری تعریف امام شافعیؒ اور انکے اصحاب سے منقول ہے یہ تعریف صرف فقہ مصطلح کی تعریف ہے اور اس میں دوسرے علوم سے احتراز ہے جیسے پہلے گزر چکا ہے اس پر مصنفؒ نے اعتراض کیا ہے۔

تیسری تعریف مصنفؒ کی جانب سے ہے علامہ تفتازانی نے اس تعریف کو خود ساختہ قرار دیا ہے لیکن مصنفؒ کی یہ تعریف بھی فقہ مصطلح کی تعریف ہے شوافع کی تعریف پر جو اعتراض وارد ہوتے تھے مصنفؒ کی تعریف پر وہ وارد نہیں ہونگے اگرچہ علامہ تفتازانیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے۔خلاصہ یہ نکلا کہ تینوں تعریفات میں فرق قیودات احترازیہ سے واضح ہیں جو کہ اوپر بیان کردی گئیں ہیں۔

☆......☆

سنہ ۱٤۰٦ھ

السوال الاوّل :

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيليه فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الىٰ آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهوخطاب الله تعالىٰ المتعلق الخ .فان اريد الاوّل يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست باحكام عن الحد اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقليه والحسّيه كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة.

(۱) فقہ کی یہ تعریف کن فقہاء سے منقول ہے۔

(۲) تعریف کی تشریح کریں۔حکم کے پہلے معنی ہوں تو فوائد قیود کیا ہونگے ثانی معنی ہوں تو کس طرح ہونگے وضاحت سے لکھیں۔

سنہ ۱٤۰۸ھ

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيليه فالعلم جنس والباقی فصل قوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هٰهنا اسناد امر الیٰ آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب اللّٰه تعالیٰ المتعلق الخ

اكتبوا فوائد القيود التی ذكرت فی تعريف الفقه علیٰ التقديرين اعنی علیٰ تقدير ان يكون الحكم المصطلح .اشرحوا العبارة المذكور كما يليق بشانكم .

سنہ ١٤١٤ھ

عرّف اصحاب الشافعیؒ الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية.

اوضحوا الامور الاٰتيه.

(١) حقيقة الفقه عند ابی حنيفهؒ وصاحبيه.

(٢) توضيح تعريف اصحاب الشافعیؒ بحيث يتّضح به الجنس والفصل فی التعريف .

(٣) وما المراد من الحكم فی قوله بانه العلم بالاحكام الشرعية.

یہ جگہ ابتک تین مرتبہ وفاق کے سالانہ امتحان میں آچکی ہے ان سوالات میں مکررات کو حذف کرنے کے بعد تین چیزیں

رہ جاتی ہیں۔

(۱) عبارت مذکورہ کی تشریح۔

(۲) قیودات کے فوائد۔

فقہ کی تعریف امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک۔

ھر ایک کی تفصیل:

سب سے پہلے عبارت کی تشریح اور قیودات کے فوائد۔

یہ تعریف مصنفؒ نے قیل کے ساتھ ذکر کی ہے اور یہ تعریف شوافع حضرات سے منقول ہے یعنی فقہ کہتے ہیں احکام شرعیہ عملیہ کا جاننا ادلہ تفصیلیہ سے۔

فالعلم جنس: یعنی لفظ علم اس تعریف میں بحیثیت جنس واقع ہے اور باقی فصل ہیں لفظ احکام یہ پہلی فصل ہے پھر مصنف فرماتے ہیں کہ حکم سے یہاں مراد حکم عرفی بھی ہوسکتا ہے یعنی **اسناد امر الیٰ اخر** اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد حکم اصطلاحی ہو یعنی **خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفیں الخ**

فان ارید الاوّل: اگر حکم سے مراد پہلا معنی ہو یعنی عرفی تو پھر یہ احتراز ہوگا علم بالذات والصفات سے یعنی تصوّرات تصدیقات سے خارج ہونگی اور تصدیقات تعریف کو شامل ہونگی۔

اور لفظ شرعیہ دوسری فصل ہے اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہیکہ اگر حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ الخہو تو پھر شرعیہ کی قید مکرر ہے کیونکہ لفظ خطاب سے ہی حکم کا شرعی ہونا معلوم ہوا تو پھر شرعیہ کی قید لغو ہے۔

اس اعتراض سے بچنے کے لیے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خطاب اللہ دوقسم

پر ہے ایک شرعی **مایتوقف علی الشرع** یعنی ایسی چیزوں کا خطاب جن کا ثبوت شرع پر موقوف ہے اگر شرع نہ ہوتا تو وہ احکام معلوم نہ ہوتے جیسے وجوب صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم وغیرہ۔

دوسری قسم ہے **ماورد بہ الشرع** یعنی وہ احکام جو شرع پر موقوف نہیں بلکہ شرع ان پر موقوف ہے جیسے ایمان باللہ تعالیٰ وتصدیق النبی ﷺ کا ثبوت جب تک نہ ہوجائے شریعت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ شریعت اللہ اور اسکے رسول ﷺ کے فرمان کا نام ہے۔

تو اب وہ اعتراض ختم ہوا کیونکہ اب وہ شرعیہ کی قید بیکار اور لغو نہیں ہے بلکہ ان احکام کو تعریف سے خارج کرنے کیلئے ہے جو **مایتوقف علیٰ الشرع** نہیں ہیں۔

العملیہ: اس تعریف میں یہ تیسری فصل ہے اس قید سے احکام نظری خارج ہونگے جیسے اجماع کا حجت ہونا یہ حکم نظری ہے عملی نہیں تو اس قید سے احکام شرعیہ نظریہ خارج ہوجائیں گے۔

من ادلتھا: یہ چوتھی فصل ہے اس قید سے علم تقلید علم فقہ سے نکل جائے گا کیونکہ مقلد کے پاس جو دلیل ہوتی ہے وہ مجتھد کا قول ہوتا ہے وہ دلیل ادلہ اربعہ میں سے نہیں ہوتی ہے۔

التفصیلیہ: یہ پانچویں فصل ہے اس سے وہ احکامات نکل جائیں گے جو ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہوتے ہیں جیسے وہ احکامات جو مقتضیٰ اور نافی سے حاصل ہوتے ہیں۔

اس عبارت کی تشریح سے دوسری بات کے جواب کی ضرورت ختم ہوئی کیونکہ قیودات احترازیہ کی وضاحت عبارت کی تشریح میں آچکی ہے۔

تیسری بات فقہ کی حقیقت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک۔

فقہ حنفیہ کی حقیقت یہ ہیکہ امام ابو حنیفہؒ نے استنباط کا طریقہ یہ رکھا کہ پہلے مسئلے کا جواب کتاب اللہ میں تلاش کیا اگر اسمیں کامیاب ہوجاتے خواہ کتاب اللہ کی عبارت النص سے ہو یا دلالت النص سے ہو یا اشارۃ النص سے ہو یا اقتضاء النص سے ہو تو اسکو متعین فرماتے۔

اگر کسی طریقہ سے کتاب اللہ میں براہ راست اسکا سراغ نہیں ملتا تو احادیث نبوی ﷺ میں اسکی تفتیش فرماتے اور آخری بات جس پر رسول ﷺ کی وفات ہوئی ہو تو امام صاحب کی نظر اسپر رہتی تھی اور اسکو اختیار کرتے تھے اگر حجازی اور عراقی صحابہ کرامؓ کی مرفوع حدیثوں میں اختلاف ہوتا تو راوی روایت کو ترجیح دیتے۔

اگر احادیث نبویہ ﷺ سے فیصلہ نہ ہوتا تو حل افتاء صحابہ اور تابعین کے اقوال اور فیصلے میں تلاش کرتے یعنی اجماع کی طرف رجوع کرتے ایسے مواقع پر عراق کے صحابہؓ اور تابعینؒ کے مذھب کو اختیار کرتے۔اگر یہاں جواب نہ ملتا تو قیاس اور استحسان سے مسئلے کا حل فرماتے۔

مسئلے پر غور کرتے وقت اس چیز کو بھی مد نظر رکھتے تھے کہ نصوص میں ضابطہ کلیہ اور واقعہ جزئیہ میں اگر تعارض ہوتا تو ضابطہ کی نص کو ترجیح دیتے اور واقعہ جزئیہ کی توجیح فرماتے۔

خلفاء راشدین کا زمانہ جس علم کے اہتمام میں ختم ہوگیا تھا سلسلہ بہ سلسلہ امام ابوحنیفہؒ کو پہنچا تھا خصوصاً باب العلم سیدنا حضرت علیؓ اور علماً وحکمتاً سیدنا حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کا وہ علم جو ۲۳ برس کی محنت اور قرب خاص کی وجہ سے ان دونوں حضرات کو بارگاہ نبوت سے براہ راست حاصل ہوا تھا جو بالاخر تمام صحابہؓ کے علوم کا مجموعہ تھا چار پشت تک تابعین کے سینوں سے گزر کر امام ابوحنیفہؒ کو پہنچا تھا۔

انکی اور انکے تلامذہ کی کوششوں نے اس علم کو مدوّن اور مرتب کر کے ایسا آئین شریعت ملک وملّت کے سامنے رکھدیا جو حق اور ہدایت کی قوّت سے دنیائے اسلام کی عبادات ومعاملات کی ضرورتوں اور حاجتوں کو پورا کرنے اور دنیائے اسلام میں پھیلنے کیلئے تیّار اور آمادہ تھا۔صحابہ کے اس مجموعہ علوم کا نام جو چار پشتوں تک اجلہ تابعین کے سینوں میں محفوظ رہا اور مدوّن ہوکر فقہ حنفی کے نام سے جلوہ گر ہوا۔ بلاشبہ یہ فقہ ایک عالم دین کیلیے سرمایۂ اعمال حسنہ اور اسکے عاجز بندوں کیلیے وسیلہ عظمیٰ ہے۔

☆......☆

سنہ ۱٤۱۱ھ

السوال الثانی

والاحکام منها ما هو خطاب بما یتوقف علیٰ الشرع کوجوب الصلوٰة والصوم ومنها ما هو خطاب بمالا یتوقف علیه کوجوب الایمان باللّٰه تعالیٰ ووجوب تصدیق النبی ﷺ لان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان بوجود الباری تعالیٰ وعلمهٖ وقدرتهٖ وعلی التصدیق نبوّة ﷺ بد لالت

معجزاتہٖ فلو توقف الشئی من ھٰذہ الاحکام علی الشرع لزم دور .

اکتبوا القسمین للاحکام علی ما بیّنه الشارح امامعنی الدور فکیف یلزم الدور علیٰ تقدیر توقف الایمان باللّٰه علی الشرع.

اس سوال میں تین باتوں کا جواب مطلوب ہے۔

(۱) احکام کی دوقسموں کا بیان۔جنکو شارح نے بیان کیا ہے۔

(۲) دور کسے کہتے ہیں۔

(۳) ایمان باللہ کا شرع پر موقوف ہونے کی صورت میں دور کس طرح لازآتا ہے۔

ہرایک کی تفصیل:

سب سے پہلی بات احکام کی دوقسموں کا بیان۔

علامہ تفتازانی مصنفؒ پر اعتراض کرکے فرماتے ہیں کہ حکم کے تین معنی آتے ہیں۔

(۱) حکم عرفی یعنی اسناد امر الیٰ آخر .

(۲) حکم اصطلاحی یعنی ھو خطاب اللہ تعالیٰ . الخ

(۳) حکم منطقی یعنی ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة اسکوتصدیق کہتے ہیں پھر شارح نے فرمایا اس مقام پر حکم منطقی مرادنہیں ہوسکتا کیونکہ حکم منطقی از قبیلہ علم وادراک ہے اس صورت میں فقہ کی تعریف ہوگی علم بالعلوم الشرعیه یہ غلط ہے کیونکہ فقہ نام ہے معلومات شرعیہ کے جاننے کا نہ کہ علوم شرعیہ کے جاننے کا۔

اور مزید فرماتے ہیں کہ یہاں حکم اصطلاحی یعنی خطاب اللہ تعلیٰ الخ لینا بھی درست نہیں لیکن مصنف نے اسکو جائز قرار دیا ہے ۔ جائز قرار دینے کی صورت میں مصنفؒ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ ہو تو پھر حکم کی تعریف میں شرعیہ عملیہ کی قید بیکار ہے اس میں تکرار ہے کیونکہ حکم کا شرعی ہونا خطاب سے ہی معلوم ہوا لھذا اس اعتراض سے بچنے کیلئے مصنفؒ نے حکم کی دو قسمیں بیان کیں ۔

(۱) خطاب وہ ہے جو شرعی ہو یعنی شرع پر موقوف ہو اگر شرع نہ ہوتی تو وہ معلوم نہ ہوتے ۔جیسے نماز کا واجب ہونا ، روزہ کا

واجب ہونا ، زکوٰۃ کا واجب ہونا حج کا واجب ہونا ۔

(۲) خطاب کی دوسری قسم وہ ہے جو شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ شرع ان پر موقوف ہے جیسے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق نبی ﷺ کیونکہ یہ ایسے احکامات ہیں کہ ثبوت شرع ان پر موقوف ہے یعنی جب تک ایک شخص وجود باری تعالیٰ اور اسکے علم وقدرت اور اسکے وصف کلام پر ایمان نہیں لائیگا وہ شریعت کو کیسے تسلیم کریگا اسی طرح جب تک تصدیق نبی ﷺ نہیں کرتا تو وہ شریعت کا کیسے اعتراف کریگا تو یہ احکام خود ثبوت علی الشرع پر موقوف ہیں اگر شرع ان پر موقوف ہوجائے تو دور لازم آئیگا ۔

دوسری بات دور کی تعریف ۔

دور کی کئی تعریفات اور مفھوم ہیں مطلب سب کا ایک ھی ہے توقف الشئ

علی نفسہٖ یعنی کسی چیز کا وجود خود اسی چیز پر موقوف ہو جائے جیسے [ج] موقوف ہے [ب] پر اور [ب] موقوف ہے [ج] پر بالفاظ دیگر موقوف علیہ کا موقوف ہونا یا تقدم الشئ علی نفسہٖ جو بھی تعبیر کی جائے حاصل سب کا ایک ھی ہے۔

تیسری بات ایمان باللہ کا شرع پر موقوف ہونے کی صورت میں دور کس طرح لازم آتا ہے۔

اگر ایمان باللہ شرع پر موقوف ہوجائے تو دور لازم آنے کی صورت یہ ہیکہ ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی ﷺ یہ اصل ہیں کیونکہ جب تک کوئی شخص اللہ پر ایمان نہیں لائیگا اور نبی کریم ﷺ کی تصدیق نہیں کریگا تو وہ نماز کے وجوب یا روزہ کے وجوب کو کیسے جانے گا وجوب صلاۃ اور وجوب صوم وغیرہ کا نام شریعت ہے تو یہ موقوف ہے ایمان باللہ تعالیٰ اور تصدیق نبی ﷺ پر پہلے ایمان پھر یہ چیزیں جب ایمان باللہ موقوف علیہ ہوا تو شریعت ان پر موقوف ہے اگر ایمان باللہ شرع پر موقوف ہوجائے تو دور لازم آئیگا۔ کیونکہ یہاں پر موقوف علیہ موقوف اور موقوف موقوف علیہ ہوا اسی کو دور کھتے ہیں جیسے اوپر دور کی تعریف سے بخوبی معلوم ہوچکا ہے۔

☆......☆

سنہ ۱٤٠٨ھ

السوال الثانی :

وقد زاد ابن الحاجب علیٰ هٰذا قوله بالاستدلال ولاشک انه مکرر قال الشارح قوله ولا شک انه مکرر ذهب ابن الحاجب الیٰ ان حصول العلم بالاحکام عن الادلة قد یکون بطریق الضرورة کعلم جبرائیل والرسول ﷺ وقد یکون بطرق الاستدلال والاستنباط کعلم المجتهد والاوّل لا یکون فقهاً اصطلاحیاً فلا بد من قید الاستدلال والاستنباط احترز عنه ، والمصنف قد توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مکرر بخروجه بقوله من ادلتها التفصیلیه .

المطلوب منکم بیان الامور التالیة .

(۱) توضیح اعتراض المصنف علیٰ ابن الحاجب .

(۲) تشریح اعتراض الشارح علیٰ المصنف.

(۳) دفع اعتراض الشارح . بارک الله فی علمکم

مذکورہ سوال میں تین چیزیں دریافت کی گئی ہیں ۔

(۱) مصنف کی طرف سے ابن حاجب پر اعتراض کی وضاحت ۔

(۲) مصنفؒ کے اوپر شارح کے اعتراض کی تشریح ۔

(۳) شارح کے اعتراض کا جواب ۔

ہر ایک کی تفصیل :

سب سے پہلی بات ابن حاجب پر مصنفؒ کے اعتراض کی وضاحت ۔

ابن حاجب نے بھی فقہ کی یہی تعریف کی ہے جو شوافع حضرات سے منقول ہے لیکن من ادلتها التفصیلیه کے بعد انھوں نے بالاستدلال کی قید لگائی ہے جس کے متعلق مصنفؒ نے کہا کہ لا شک انه مکرر تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بالاستدلال کی قید مکرر ہے زائد ہے لا طائل تحتہ ہے کیونکہ جو علم دلیل سے حاصل ہوتا ہے وہ ہمیشہ استدلالی ہوتا ہے اس لیے من ادتها کے بعد استدلال کی قید بلا فائدہ ہے۔

دوسری بات علاّمہ تفتازانی کا مصنف پر اعتراض۔

قوله ولا شک انه مکرر سے علاّمہ تفتازانی صاحب کوشش فرمارہے ہیں کہ کسی طرح سے ابن حاجب پر مصنفؒ کا اعتراض ختم ہوجائے اس لیے فرماتے ہیں کہ ادلہ سے علم کا حصول دو طریقے سے ہوتا ہے۔

(۱) کبھی بدہی اور ضرورت کے طریقے پر حاصل ہوتا ہے ترتیب امور کی وضاحت پیش نہیں آتی جیسے جبرائیل اور رسول ﷺ کا علم جو احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق ہے یہ علم بدہی اور ضروری ہے۔

(۲) اور کبھی استدلال اور استنباط کے طریقے پر ہوتا ہے جیسے مجتھد کا علم تو پہلے کا نام علم فقہ نہیں ہے اور ثانی کا نام علم فقہ ہے اس لیے ابن حاجب نے استدلال کی قید کا اضافہ کر کے اسکو فقہ اصطلاحی سے خارج کردیا تو یہ قید مکرر اور زائد نہیں ہے بلکہ پہلی قسم کے لیے مخرج ہے اور مصنف اس وہم میں مبتلا ہوگئے کہ شاید یہ بھی علم مقلد کو نکالنے کے لیے ہے اس وجہ سے یقین سے کہدیا کہ یہ مکرر ہے کیونکہ علم مقلد من ادلتها کی قید سے

خارج ہو چکا ہے۔

تیسری بات شارح کے اعتراض کا جواب۔

جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ مصنفؒ کو وہم نہیں ہوا ہے شاید ہوسکتا ہے کہ شارح کو وھم ہوا ہو شارح نے یہ سمجھا ہیکہ مصنفؒ نے بالاستدلال کی قید کو مقلد کے علم کو نکالنے کیلئے قرار دیا ہے حلانکہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ مصنف کا مقصد اور مطلب یہ ہیکہ جب من ادلتھا کا تعلق علم سے ہو چکا ہے تو اس سے خود بخود واضح ہوتا ہے کہ علم فقہ علم استدلالی ہے چونکہ جو چیز حاصل من الدلیل ہوتی ہے وہ نظری ہوتی ہے وہ بدہی نہیں ہوسکتی لھذا من ادلتھا کی قید علم جبرائیل اور علم رسول ﷺ اور علم مقلد سب کیلئے مخرج ہے لہذا اسکے بعد بالاستدلال کی قید بڑھانا یقیناً تکرار ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

☆......☆

سنہ ۱٤۱ھ

السوال الاوّل

والکلام فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر للافهام ثم نقل الیٰ ما یقع به التخاطب وهو هٰهنا الکلام النفسی الازلی ومن ذهب الیٰ ان الکلام لا یسمیٰ فی الازل خطاباً فسّر الخطاب بالکلام الموجه للافهام اوالکلام المقصود ومنه افهام من هو متهیئٌ لفهمهٖ ومعنی تعلقه بافعال المکلفین تعلقهٗ بفعل فی افعالهم والاّ لم یوجد حکم اصلاً اذ لا خطاب یتعلق بجمیع الافعال

فدخل فی الحد خواص النبی ﷺ کاباحة مافوق الاربع من النساء وخرج خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین باحوال ذاته وصفاته وتنزیهاته وغیر ذالک مما لیس بفعل المکلف .

اکتبوا مفهوم الخطاب ومعنی تعلقاً بافعال المکلفین ، وما الیٰ ذالک علیٰ ما ذکرہ الشارح ، واشرحوا ما یحتاج الیٰ الشرح بحیث ینکشف المرام الشارح فی العبارت المذکورة.

اس سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) خطاب کا مفہوم۔

(۲) خطاب کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ ہونے کا معنیٰ۔

(۳) اسکے علاوہ جو شارح نے ذکر کیا ہے اسکی تشریح اس انداز سے کہ عبارت مذکورہ سے شارح کی مراد واضح ہو۔

ہر ایک کی تفصیل :

سب سے پہلی بات خطاب کا مفہوم۔

یہ عبارت علامہ تفتازانی نے تلویح میں ذکر کی ہے اور مصنفؒ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ الخ سے کی تھی تو یہاں سے علامہ صاحب تعریف کے اجزاءکو واضح کر رہے ہیں لھذا فرماتے ہیں ہیں کہ خطاب کہتے ہیں توجیه الکلام نحو الغیر للافهام یعنی کلام کو دوسرے کی طرف متوجہ کرنا اسکو سمجھانے کیلئے لیکن پھر یہ معنی

مصدری سے نقل ہوکر مایقع بہ
التخاطب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور حکم کی تعریف میں جو لفظ خطاب استعمال کیا گیا ہے اس سے مراد کلام نفسی ہے۔

خطاب کا دوسرا مفہوم۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ازل میں جب کوئی مخاطب اللہ تعالیٰ کے سامنے نہیں تھا تو یہ تعریف حکم ازلی پر صادق نہیں آئیگی اس اعتراض کو دفع کرنے کیئے شارح نے ثم ذهب الى ان الكلام الخ سے خطاب کا دوسرا مفھوم بیان کرتے ہیں چونکہ ازل میں تو کسی کے ساتھ تخاطب واقع نہیں ہوا کیونکہ ازل میں کوئی مخاطب ہی موجود نہیں تھا لھذا کلام نفسی کلام ازلی ہے اس لئے خطاب کا لفظ اس پر صادق نہیں آتا ہے اس وجہ سے حکم کی یہ تعریف کلام نفسی پر صادق نہیں آسکتی اس وجہ سے جو حضرات کلام کو ازل میں خطاب نہیں کہتے ہیں تو وہ خطاب کی دو تفسیروں میں سے ایک کو اختیار کرتے ہیں تا کہ کلام ازلی پر خطاب کا اطلاق ہو سکے۔

ایک تفسیر یہ ہیکہ الكلام الموجه للافهام یعنی خطاب اس کلام کو کہتے ہیں جو سمجھانے کیلئے متوجہ ہو چاہے سمجھنے والا کوئی ہو یا نہ ہو۔

دوسری تفسیر یہ ہیکہ الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئٌ لفهمه اب یہ تعریف کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر صادق ہے باقی یہاں دل میں ایک اشکال رہتا ہے کہ

ازل میں متھیئٌ للفھم موجود ہی نہیں تھا تو افہام یا قصداً لافہام کیسے ہوسکتا ہے لھٰذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنا درست نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہیکہ سمجھانے والے کیلئے قصداً افھام کے وقت متھیئٌ للفھم کا وجود ضروری نہیں ہے بلکہ جب افھام بالفعل ہوگا تو اس وقت اس کا وجود ضروری ہے لھٰذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنے کیلئے متھیئٌ للفھم کا ازل میں ہونا ضروری نہیں ہے۔

دوسری بات خطاب کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ ہونے کا مطلب۔

یہاں سے علّامہ تفتازانی ایک اشکال کو دور کرنا چاہتے ہیں وہ اشکال یہ ہیکہ حکم کی تعریف جو المتعلق بافعال المکلفین سے کی گئی ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم ایسے خطاب کو کہاجاتا ہے جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق ہو چونکہ ایسا کوئی خطاب نہیں ہوسکتا کیونکہ ہر حکم جمیع مکلفین کے جمیع افعال کے ساتھ متعلق ہو یہ ممکن نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی بھی خطاب دنیا میں نہیں پایا جائیگا۔

اس اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ خطاب کا مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہونے کا معنی یہ ہیکہ خطاب کسی مکلّف کے کسی فعل کے ساتھ متعلق ہو کیونکہ قاعدہ ہے کہ جمع کے اوپر جب الف لام داخل کیا جاتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی کو باطل کردیتا ہے تو معنی یہ ہوا کہ وہ خطاب کسی کے کسی فعل کے ساتھ متعلق ہو جب جمعیت کا معنی ختم ہوا تو صرف جنس باقی رہ گئی جو ایک فرد پر بھی صادق آتی ہے لھٰذا افعال سے مراد جنس فعل اور مکلفین سے مراد جنس مکلّف ہے۔

تیسری بات شارح کی ذکر کردہ عبارت کی وضاحت۔

پہلی دو باتوں کے ضمن میں عبارت کی تشریح ہوگئی البتہ **فدخل فی الحد** سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حضور علیہ کی خصوصیات جیسے چار عورتوں سے زیادہ نکاح کرنا یہ بھی تعریف میں داخل ہوگی کیونکہ یہ بھی مکلفین کے افعال میں سے ایک فعل کے ساتھ متعلق ہے۔

وخرج خطاب الله تعالیٰ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ **بافعال المکلفین** یہ قید احترازی ہے اس سے حکم کی تعریف سے وہ خطابات نکل جائیں گے جس کا تعلق اللہ کی ذات اور اسکی صفات اور تنزیھات سے ہے کیونکہ یہ فعل مکلّف نہیں ہے۔

☆......☆

سنہ ١٤٠٥ھ

السوال الثانی (ب)

الحکم قیل خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاِقتضاء او التخییر

تعریف کی تشریح مع فوائد لکھیں اور شارح کی درجہ ذیل عبارت میں جس اعتراض کو ذکر کیا گیا ہے اسکو اور اسکے دونوں جوابات کو وضاحت سے لکھیں عبارت یہ ہے۔

الاول ان المقصود الحکم المصطلح بین الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب کالوجوب والحرمة وغیرهما مما هو من صفات فعل المکلف لا

نفس الخطاب الذی هو من صفات اللّٰہ تعالیٰ وهٰذا مما اوردوا فی کتب الشافعیة واجیب عنه بوجوه الاول انه کما ارید بالحکم ما حکم بہٖ ارید بالخطاب ما خوطب بہٖ للقرینة العقلیة علیٰ ان الوجوب لیس نفس کلام اللّٰہ تعالیٰ. الثانی ان الحکم الایجاب والتحریم ونحوهما واطلاقه علی الوجوب والحرمة تسامح.

سنہ ۱٤٠٩ھ

السوال الثانی (الف)

الثانی انه غیر منعکس لخروج الاحکام المتعلقة بافعال الصبیان فالاولیٰ ان یقال بافعال العباد وقد اجیب عن ذلک فی کتبهم بان الاحکام التی یتوهم لتعلقها بفعل الصبی انما هی متعلقة بفعل الولی مثلاً یجب اداء الحقوق من مال الصبی وردہ المصنفؒ اولاً بانه لا یصح فی جواز بیعہٖ وصحة اسلامہٖ وصلاتہٖ وصومہٖ وکونها مندوبة وثانیاً بان تعلق بمال الصبی اوذمته حکم شرعیّ واداء الولی حکم آخر مترتب علیه۔

عبارت میں غور کر کے مندرجہ ذیل امور کا جواب لکھیں۔

(۱) حکم شرعی کی تعریف۔

(۲) تعریف پر اعتراض۔

(۳) شوافع حضرات کی طرف سے جواب۔

(۴) جواب پر مصنفؒ کا رد تعریف کی تشریح مع فوائد وقیود۔ ہر امر کا جواب واضح اور

صاف ہونا چاہیے۔

ان دو سوالات میں مکررات کو حزف کرنے کے بعد مندرجہ ذیل امور کی وضاحت مطلوب ہے۔

تعریف کی تشریح مع فوائد وقیود۔

مصنفؒ نے جو تعریف پیش کی ہے یہ مطلق حکم کی تعریف ہے اور اشاعرہ سے منقول ہے چونکہ مصنفؒ کو یہ تعریف پسند نہیں اس وجہ سے اس تعریف کو تعریض کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

فقوله خطاب الله تعالیٰ الخ یہ اس تعریف میں بمنزلہ جنس ہے کیونکہ یہ تمام خطابات الٰہیہ کو شامل ہے۔ **المتعلق بافعال المکلفین** یہ اس تعریف میں پہلی فصل ہے کیونکہ اس سے وہ تمام خطابات خارج ہوجائیں گے جن کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ نہیں ہے جیسے قصص اور امثال۔

بالاقتضاء: یہ اس تعریف میں دوسری فصل ہے کیونکہ اس سے **واللّٰہ خلقکم وماتعملون** اور اس جیسی آیات کو خارج از تعریف کرنا مقصود ہے کیونکہ **وماتعملون** یہ افعال مکلفین میں داخل ہے اور اللہ کا خطاب اس سے متعلق ہے لیکن یہ حکم نہیں اس وجہ سے بالاقتضاء کہکر اسکو خارج کردیا کیونکہ اقتضاء کا مطلب ہے طلب کرنا اور **خلقکم وما تعملون** میں صرف اس چیز کی خبر ہے کہ تمھارا اور تمھارے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اس خبر کے اندر طلب موجود نہیں ہے لھٰذا یہ خطاب خارج ہوجائیگا

او التخییر : یہ اس تعریف میں تیسری قید ہے یہ کسی کو خارج کرنے اور تعریف کیلئے نہیں ہے بلکہ اباحت کو حکم میں داخل کرنے کیلئے ہے کیونکہ اباحت کے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار ہوتا ہے۔

حکم شرعی کی تعریف۔

مصنفؒ نے توضیح میں حکم شرعی کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) **هو خطاب الله تعالىٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع** یہ تعریف اشاعرہ سے منقول ہے۔ (۲) دوسری تعریف فقہاء کے نزدیک ہے وہ حکم شرعی **ماثبت بالخطاب** کو کہتے ہیں۔

اشاعرہ کی تعریف پر مصنفؒ کی طرف سے اعتراض۔

اشاعرہ کی تعریف پر مصنفؒ نے **والثانی انه غیر منعکس** سے جو اشکال کیا ہے اس کی وضاحت یہ ہیکہ حکم شرعی کی اس تعریف سے بچّے کے افعال خارج ہورہے ہیں حلانکہ وہ بھی افعال عباد میں داخل ہیں لھذا حکم کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں **افعال المکلفین** کی قید موجود ہے۔ باقی بچہ مکلّف نہیں ہے لھذا اس کے احکامات اس تعریف سے خارج ہورہے ہیں لھذا بہتر تو یہ تھا کہ **افعال المکلفین** کے بجائے **افعال العباد** کہنا چاہیے تھا۔

اشاعرہ کی طرف سے مصنفؒ کے اعتراض کا جواب۔

اشاعرہ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہیکہ وہ احکام جن کے متعلق یہ خیال

ہوجاتا ہے کہ یہ فعل صبی کے ساتھ متعلق ہے وہ حقیقتاً فعل صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ وہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جیسے کہ ولی کیلئے واجب ہے کہ وہ مال صبی سے حقوق مالیہ ادا کرے اور ولی مکلّف ہوتا ہے تو بافعال المکلفین کہنا درست ہے۔

مصنفؒ کی طرف سے جواب۔

مصنفؒ نے اشاعرہ کے جواب کو دو طریقہ سے رد کیا ہے پہلا رد یہ ہیکہ بچے کی بیع کا جائز ہونا جبکہ اس کو ولی سے اجازت حاصل ہو اور اسکے اسلامی اعمال کا مع اقرار ادا کرنا جیسا کہ حدیث جبرائیل میں مذکور ہے اسی طرح بچے کی نماز درست ہونا یہ تمام اعمال ایسے ہیں جو براہ راست بچے سے متعلق ہیں ان تمام امور میں ولی کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے لھذا تعلق بفعل الولی کا جواب یہاں پر صحیح نہیں ہوسکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہیکہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک بچے کے مال کے ساتھ حق کا متعلق ہونا دوسری چیز ولی کا بچے کے مال میں سے اس حق کا ادا کرنا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں حق کی ادائیگی ایک ایسا حکم ہے جو بچے کے فعل کے اوپر مرتب ہوتا ہے یہ اسکا عین نہیں ہے تو اعتراض ان امور کے متعلق ہے جنکا تعلق صبی سے ہے لہٰذا انکے متعلق تعلق بفعل الولی کا جواب درست نہیں ہے۔

﴿☆......☆﴾

سنہ ۱٤۱۲ھ

السوال الثالث

قوله فالحکم علیٰ هٰذا ای علیٰ تقدیر ان یکون خطاب اللّٰه تعالیٰ الخ تعریفاً لحکم الشرعی اسناد امر الیٰ آخرہٖ خطاب اللّٰه تعالیٰ المتعلق بافعال المکلف والاّ لکان ذکر الشرعیة مکرراً لما سبق ان الشرعی علیٰ هٰذا تقدیر ما ورد بہٖ خطاب الشرع لا مایتوقف علیٰ الشرع فان قیل فیدخل فی الاحکام الشرعیة مثل وجوب الایمان مع انه لیس من الفقه قلنا یخرج بقید العملیه.

اذکروا مراد الشارحؒ بحیث یتضح تعریف الحکم الشرعی وتعریف الحکم المطلق ویندفع الاعتراض الذی ذکرها.

مذکورہ سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مذکورہ عبارت سے شارح کی مراد کی وضاحت اس طور پر کہ اس سے حکم شرعی اور حکم مطلق کی تعریف واضح ہو۔

(۲) شارح کا ذکر کردہ اعتراض ختم ہو۔

ہرایک کی تفصیل۔

سب سے پہلی بات مذکورہ عبارت سے شارح کی مرادالخ۔

مذکورہ عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ سے ہوگئی تو پھر مطلق حکم کی تعریف اسناد امر الیٰ آخر سے ہوگی کیونکہ خطاب اللہ یہ مطلق حکم کی تعریف نہیں ہوسکتی ورنہ فقہ کی تعریف میں احکام کے ساتھ جو شرعیہ کی قید

ہے وہ بیکار ہوجائیگی۔

اسکی وجہ یہ ہیکہ اس سے پہلے فقہ کی تعریف مصنفؒ نے یہ کی ہے **هو العلم بالاحكام الشرعية الخ** اور حکم کا شرعی ہونا یہیں سے معلوم ہوا اور احکام شرعیہ کا معنی ہوگا **ماورد به الشرع** یہاں پر **ما يتوقف على الشرع** نہیں لیں گے۔تو یقیناً فقہ کی تعریف میں شرعیہ کی قید مکرر ہوجائیگی کیونکہ یہی مفہوم حکم کا بھی ہوا اور یہی مفہوم شرعیہ کی بھی ہے۔

دوسری بات اعتراض کا دفعیہ۔

اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ اس وقت احکام شرعیہ فقہیہ میں وجوب ایمان وغیرہ داخل ہوجائیں گے حلانکہ یہ احکام شرعیہ فقہیہ میں سے نہیں ہیں اس اعتراض کا جواب شارح نے **قلنا** سے دیا ہے۔

اور فرمایا کہ کوئی بات نہیں اگر وجوب ایمان وغیرہ فقہ کی تعریف میں داخل ہوتے ہیں تو ہونے دیں۔ اسکے بعد فقہ کی تعریف میں عملی کی قید موجود ہے اس سے یہ تمام چیزیں فقہ کی تعریف سے نکل جائیں گی اور وجوب ایمان وغیرہ یہ احکام شرعیہ تو ہیں لیکن عملیہ نہیں ہیں۔

☆……☆

سنہ ١٤٠٩ھ

السوال الاوّل :(ب)

يرد عليه اى علىٰ تعريف الحكم وهو خطاب اللّٰه تعالىٰ المتعلق بافعال المكلفين ان الحكم المصطح ما ثبت بلخطاب لا هو اى لا الخطاب فلايكون ما ذكر تعريفاً للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هٰهنا وايضاً يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبى كجواز بيعهٖ وصحة اسلامهٖ وصلوتهٖ وكونها مندوبة ونحو ذالک فانه ليس المتعلق بأفعال المكلفين مع انه حكم .

اكتبوا التشريح الايرادين المذكورين علىٰ تعريف الحكم .

ثم ارقموا الجواب عنهما . (بارک اللّٰه فى علمكم)

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) عبارت مذکورہ میں دونوں اعتراض کی تشریح۔

(۲) دونوں اشکال کا جواب۔

ھرایک کی تفصیل۔

سب سے پہلی بات دونوں اعتراض کی تشریح۔

پہلے اعتراض کی تشریح۔

اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ اشاعرہ نے حکم کی جو تعریف **خطاب اللّٰه تعالىٰ** الخ سے کی ہے اس پر مصنفؒ نے اشکال کیا ہے یہ تقریباً پانچ اعتراضات ہیں سوال میں ان میں سے صرف دو کو ذکر کیا گیا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ فقہاء کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق **ما ثبت بالخطاب** پر ہوتا ہے نہ کہ نفس خطاب پر لہٰذا یہ مذکورہ تعریف اس حکم کی تعریف نہیں ہوسکتی جو فقہاء کی اصطلاح میں ہے حلانکہ تعریف سے مقصود حکم اصطلاحی کی تعریف کرنا تھی۔ لہٰذا جو مقصود تھا اسکو بیان نہیں کیا گیا اور جو غیر مقصود تھا اسکو ذکر کردیا گیا ہے۔

دوسرے اعتراض کی تشریح۔

دوسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ وہ حکم جو بچے کے فعل کے ساتھ متعلق ہے جیسے اسکی خرید وفروخت کا جائز ہونا اور اسلام کا معتبر ہونا نماز کی ادائیگی کا صحیح ہونا حالانکہ شریعت میں ان سب کا اعتبار ہے اور یہ احکامات ہیں لیکن حکم کی یہ تعریف انکو شامل نہیں ہے۔ یہ تمام احکامات حکم کی مذکورہ تعریف سے خارج ہورہے ہیں کیونکہ حکم کی تعریف میں یہ قید لگادی گئی ہے **بافعال المکلفین** اور جبکہ بچہ مکلّف نہیں ہے تو اس قید سے بچے کے افعال نکل گئے۔ لھٰذا حکم کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

پہلے اعتراض کے تین جواب:

علامہ تفتازانیؒ نے پہلے اشکال کے تین جواب دیے ہیں۔

پہلا جواب:

اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ حکم کی تعریف میں جو **خطاب اللّٰہ الخ** مذکور ہے اس سے مراد **ماخوطب بہ** ھے یعنی مصدر اپنے معنی میں نہیں ہے بلکہ **مبنی للمفعول** ہے جیسے حکم سے مراد **ماحکم بہ** ہے اس کی دلیل قرینہ عقلیہ ہے کیونکہ تعریف

فقہ میں جو لفظ مذکور ہیں اس سے مراد وجوب اور حرمت ہے اور وجوب اور حرمت نفس خطاب کونہیں کہتے بلکہ ماخوطب بہٖ کا نام ہے۔خلاصہ یہ نکلا کہ خطاب اللہ سے مراد نفس خطاب نہیں بلکہ ماثبت بالخطاب مراد ہے۔

دوسرا جواب:

دوسرے جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ حکم وجوب اور حرمت کونہیں کہتے بلکہ حکم ایجاب اور تحریم کا نام ہے جو باری تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں لھٰذا حکم کی تعریف میں لفظ خطاب اللہ کا استعمال درست ہے اسکو ماخوطب بہٖ کے معنی میں کرنیکی ضرورت نہیں ہے باقی اسکا اطلاق وجوب اور حرمت پر تسامحاً ہے۔

بالفاظ دیگر یہ مجازاً ہے کیونکہ وجوب اور حرمت ایجاب اور تحریم کا اثر ہے لھٰذا اثر بول کر مراد اس سے مؤثر ہے جو مجازی معنی ہے۔

تیسرا جواب:

اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ حکم نفس خطاب اللہ کا نام ہے کیونکہ ایجاب قول اِفعل کا عین ہے لیکن مکلّف کے فعل کیلیئے اس قول سے کوئی صفت حقیقیہ قائمہ بالفعل نہیں ہے کیونکہ یہ قول متعلق بالمعدوم ہے لھٰذا یہی قول خطاب بنفسہٖ حکم ہے اب اسکی نسبت حاکم کی طرف ہوتو ایجاب اور جب اسکی نسبت اس فعل کی طرف ہو جسکے اندر یہ حکم واقع ہے تو اِسے وجوب کہتے ہیں۔لھٰذا وجوب اور ایجاب ذات کے اعتبار سے ایک ہیں کیونکہ دونوں قول اِفعل کے نام ہیں اور اعتبار کی حیثیت سے مختلف ہیں لھٰذا ماخوطب

به کی تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

علامہ تفتازانیؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔

پہلا جواب:

اس جواب کا حاصل یہ ہیکہ فعل صبی کا سوال سرے سے اشاعرہ کے اوپر وارد ہی نہیں ہوتا ہے کیونکہ جنہوں نے حکم کی یہ تعریف کی تو انکے نزدیک کوئی حکم بچّے کے فعل کے ساتھ متعلق نہیں ہے سوائے اسکے کہ **اداء الحق من مالہٖ** کے اور اسکے مال میں سے حقوق کی ادائیگی ولی کے ذمہّ ہے لہٰذا اس اشکال کا ذکر کرنا بے فائدہ ہے۔

دوسرا جواب:

ثم لایخفیٰ سے اس دوسرے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہیکہ حق کا متعلق ہونا بچّے کے مال کے ساتھ کسی صورت میں بھی حکم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اسکا تعلق بِالافعاَل نہیں ہے اگر چہ لفظ **مکلفین** کے بجائے **العباد** ذکر کیا جائے تو بھی یہ حکم میں داخل نہیں ہوسکتا ہے جب یہ محدود کے افراد میں سے نہیں ہے تو اسکو حد میں لانے کی کیا ضرورت ہے۔

باقی مصنفؒ نے جو جواز خرید وفروخت اور صحت اسلام کی جو مثالیں پیش کی ہیں انکا تعلق ولی کے فعل کے ساتھ نہیں ہے تو اسکا جواب یہ ہیکہ کسی چیز کا صحیح ہونا یا فاسد ہونا یہ احکام شرعیہ میں سے نہیں ہے بلکہ احکام عقلیہ میں سے ہے کیونکہ صحت کا مفھوم یہ

ہیکہ اگر مامور بہٖ کو شریعت کے مطابق ادا کیا ہے تو وہ صحیح ہوتا ہے اگر اسکے مطابق نہ ہو تو فاسد ہے یہ دونوں عقلی ہیں نہ کہ شرعی ۔

باقی مصنفؒ نے یہ کہا کہ بچے کی نماز مندوب ہے تو اسکا مطلب یہ ہیکہ ولی مامور بہٖ ہے کہ بچے کو نماز کا حکم دے جیسے حدیث میں ہے تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کا مندوب ہونا صبی کا فعل نہیں بلکہ ولی کا فعل ہے ۔ (واللہ اعلم)

☆......☆

سنہ ١٤١٦ھ

السوال الثانی :

قال المصنفؒ بل هو بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها .

قال الشارحؒ معترضاً علىٰ بعض اجزائهٖ وشارحاً لبعض آخر تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماتهٖ والتقيد بكل الاحكام يخرج بهٖ البعض الاانه يدل علىٰ انه اذاظهر نزول الوحى بحكم او بحكمين فالعالم بهٖ مع الملكةالمذكورة لا يسمىٰ فقهاً وان علم ثلٰثة احكام يسمىٰ فقيهاً .

اوضحوا تعريف الماتن للفقه مع فوائد القيوده واشرحوا عبارة الشارح بحيث يتضح مقصوده ويتبين اعتراضه . واجيبوا عنه ان امكن لكم .

مذکورہ سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے ۔

(۱) ماتن نے جو فقہ کی تعریف کی ہے اسکی وضاحت اور قیود کے فوائد کا بیان۔

(۲) شارح کی عبارت کی ایسی تشریح جس سے شارح کی مقصود واضح ہو۔

(۳) عبارت مذکورہ میں اعتراض کی وضاحت۔

(۴) اگر ممکن ہوتو اعتراض کا جواب ورنہ۔۔۔۔

ہر ایک کی تفصیل:

سب سے پہلی بات فقہ کی تعریف مع قیود کی وضاحت۔

سوال میں جس تعریف کا ذکر ہے یہ تعریف مصنفؒ نے اپنی طرف سے پیش کی ہے اس سے پہلے فقہ کی یہ تعریف کسی اور سے منقول نہیں ہے۔

اس تعریف کی وضاحت یہ ہیکہ فقہ نام ہے ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا جس پر وحی کا نزول ظاہر ہو اور ان احکام شرعیہ پر اجماع منعقد ہو چکا ہو اور احکامات کو جانے ادلئہ تفصیلیہ کے ساتھ۔ ایسے علم کو فقہ کہا جاتا ہے اور اسمیں یہ شرط بھی ہے کہ اس شخص کے اندر صحیح استنباط کرنے کا ملکہ بھی موجود ہو یہ اس تعریف کا خلاصہ ہے اور اس تعریف کے اندر کئی اجزا ہیں.

قیودات کی وضاحت:

مصنفؒ نے کہا تمام احکام شرعیہ عملیہ کا جاننا تو تمام احکام سے مراد یہ ہیکہ جس وقت وحی کا نزول ہو چکا ہو اس وقت وہ تمام احکام شرعیہ ہوں کیونکہ وحی کا نزول تدریجاً ہوا ہے۔ جیسے صحابہ کرامؓ وحی کے نزول کے وقت فقیہ تھے اگر چہ بعض احکامات اسکے بعد

نازل ہوئے اس نزول سے پہلے جتنے بھی احکامات ہیں فقیہ کیلئے انکا جاننا ضروری ہے۔ پھر مصنفؒ نے تعرف کے اندر یہ قید لگائی کہ ظھر نزول الوحی بھااس قید کا فائدہ یہ ہیکہ جب تک وحی کا نزول ظاہر نہ ہوتو اسکا جاننا فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے اور ظھور وحی سے قبل فقیہ کو علم بالا حکام کا نہ جاننا یہ اسکی فقاھت پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اسکے بعد مصنفؒ نے یہ قید لگادی مع ملکة الاستنباط الصحیح منھا اس قید کا فائدہ یہ ہیکہ جو لوگ عربی دان ہونے کی وجہ سے اگر چہ لغت عربیہ سے واقف ہوتے ہیں جیسے صحابہ کرامؓ اھل لسان ہونے کی وجہ سے لغت عربیہ سے واقف تھے اس کے باوجود بھی ہر صحابی کو فقیہ نہیں کہا گیا بلکہ فقیہ صرف وہ صحابہؓ تھے جنکے اندر استنباط کا ملکہ موجود تھا۔

شارح کی عبارت کی تشریح:

شارحؒ نے مصنفؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ مصنفؒ نے جو تعریف کی ہے یہ تعریف مخترع ہے یعنی ابھی تک فقہ کی یہ تعریف کسی نے نہیں کی ہے یہ تعریف مصنفؒ کی اپنی گڑھی ہوئی ہے۔ چونکہ مصنفؒ نے شوافع کی تعریف پر اعتراض کیا تھا کہ اسکے اندر تعین مراد نہیں ہے جس کے ساتھ اسکی معلومات منضبط نہیں ہے۔ اس وجہ سے مصنفؒ نے ایسی تعریف اختیار کی جس کے ساتھ معلومات منضبط ہوجائیں تو وہ کُل احکام مراد لیے جنکے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو اور صحیح استنباط کا ملکہ بھی موجود ہو اس وجہ سے کُل احکام کہا اس سے بعض احکام خارج ہوئے۔

شارحؒ کی طرف سے اعتراض کی وضاحت:

الاّ انه یدلّ سے شارحؒ نے مصنفؒ کی تعریف پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ یہ تعریف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جب ایک یا دو حکم پر وحی کا نزول ظاہر ہوا ہے تو اسکے علم کو ملکۂ مذکورہ کے ساتھ فقیہ نہیں کہا جائیگا اس کے باوجود کہ اس وقت کل احکام یہی دو ہوں جب تین احکامات کو جان لے گا اس وقت اسکا نام فقیہ ہوگا کیونکہ لفظ احکام جمع ہے اور جمع کے افراد کم از کم تین ہوتے ہیں۔

شارح کے اعتراض کا جواب:

شارح کا یہ اعتراض دو وجہوں سے مخدوش ہے۔

پہلی وجہ یہ ہیکہ یہ اعتراض صرف فرض محض پر مبنی ہے جو عادۃً ممتنع ہے کیونکہ احکام جزئیہ کا ملکہ ادراک یکے بعد دیگرے ہوتا ہے نہ کہ ایک دو حکم سے اور مصنفؒ کی تعریف افراد واقعہ اور ثابتہ کے اعتبار سے ہے۔اور شارح نے جو اعتراض کیا ہے یہ صرف افراد فرضیہ ممتنعہ کے اعتبار سے ہے کیونکہ یہ عادۃً ممتنع ہے کہ ایک دو حکم کے ادراک سے صحیح استنباط کرنے کا ملکہ حاصل ہوجائے۔

دوسری وجہ یہ ہیکہ شارح کی طرف سے یہ اعتراض صحیح نہیں کہ دو حکموں کو جاننے والا فقیہ نہیں اور تین حکموں کو جاننے والا صحیح استنباط کے ساتھ فقیہ ہوگا۔درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہیکہ اگر صرف ایک یا دو حکم پر وحی کا نزول ظاہر ہو اور احکام استنباط کرنے کا صحیح ملکہ بھی موجود ہو تو اسکو فقیہ کہنا درست نہیں ہے اب اعتراض کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

۱۴۰۵ھ

السوال الثانی :(الف)

قوله لا المسائل القیاسیة لانها نتیجة الفقاهة والاجتهاد ولکونها فروعاً مستنبطةً بالاجتهاد فیتوقف العلم بها علیٰ کون الشخص فقیهاً فلو توقفت الفقاهة علیها لزم الدور .

علامہ تفتازانیؒ کی اس عبارت کوغور سے پڑھیں اور مندرجہ ذیل امور کا جواب دیں۔

(۱) دور کسے کہتے ہیں۔

(۲) مسائل قیاسیہ سے کونسے مسائل مراد ہیں۔

(۳) فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہوں تو دور کس طرح لازم آتا ہے۔

ہرایک کی تفصیل :

دور کی تعریف اور اسکی مثال:

دور کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔

دور کی پہلی تعریف :توقف الشی علیٰ نفسہٖ یعنی کسی چیز کا اپنے نفس پر موقوف ہونا۔

دوسری تعریف :توقف الشی علیٰ ما یتوقف علیٰ ذالک الشی من جهة واحدةٍ ۔

جیسے ’’آ‘‘ موقوف ہے ’’ب‘‘ پر

اور ’’ب‘‘ موقوف ہے ’’آ‘‘ پر تو ’’آ‘‘ موقوف ہوا ’’آ‘‘ پر۔ دور کی اور بھی تعریفات کی

گئی ہیں حاصل سب کا ایک ہی ہے۔

مسائل قیاسیہ کی مراد:

مسائل قیاسیہ سے وہ فروعی مسائل مراد ہیں جنکا استنباط اجتھاد کے ساتھ ہوتا ہے اور ان کا علم شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے اب اگر کوئی شخص فقیہ ہے تو وہ فروعی مسائل کو نصوص پر قیاس کرتے ہوئے حاصل کریگا یہ مسائل قیاسیہ ہیں۔

فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہونے کی صورت میں دور لازم آنے کی وجہ:

فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہونے کی صورت میں دور اس طرح لازم آتا ہے کہ مسائل قیاسیہ فقیہ کی فقاھت اور اجتھاد کا نتیجہ ہیں اور فقیہ کے اجتھاد پر موقوف ہیں اب اگر فقیہ کی فقاھت ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوگی تو دور لازم آیگا اس وجہ سے فقیہ کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں ہے۔

سنہ ۱٤۰۷ھ

وما قيل ان الفقه ظنى فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولاً انه مقطوعٌ بهٖ فان الجملة التى ذكرنا انها فقه وهى ماقد ظهر نزول الوحى بهٖ وماانعقد الاجماع عليه قطعيةٌ وثانياً ان العلم يطلق علىٰ الظنيات كما يطلق علىٰ القطعيات كالطب ونحوهٖ.وثالثاً ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صاركانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد

غلبة الظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً بہ والظن فی طریقہ .

اشرحوا العبارة المذكورة بحيث يتضح بہ الشبهة والاجوبة الثلثة عنه ولكن جوابكم بعبارة واضحة ينشرح بها الصدور . شرح الله صدوركم

مذکورہ سوال میں صرف دو باتیں قابل توجہ اور قابل وضاحت ہیں۔

(۱) سوال کی تشریح۔

(۲) تینوں جوابات کی وضاحت۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات کی وضاحت:

اشکال کا خلاصہ یہ ہیکہ فقہ ایک ظنی چیز ہے کیونکہ اس میں مسائل قیاسیہ ہیں اور مسائل قیاسیہ سب ظنی ہیں لھذا اس پر علم کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ علم یقینیات میں سے ہے اور فقہ ظنیات میں سے ہے۔اور دونوں معارض ہیں اور معارض کا اطلاق ایک دوسرے پر کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری بات تینوں جوابات کا خلاصہ:

مصنفؒ نے اس اعتراض کے تین جوابات دیے ہیں۔

پہلا جواب:

اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ فقہ ظنی ہے کیونکہ ہم نے جو تعریف کی ہے وہ بھی اس بات کا ثبوت دے رہی ہے کہ فقہ قطعی ہے کیونکہ ہم نے تعریف میں فقہ کیلئے دو چیزیں ضروری قرار دی ہیں (۱) احکام منصوصہ کا علم (۲) مسائل اجماعیہ کا علم اور صحیح استنباط کا ملکہ۔

اب اگر اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ احکام منصوصہ کا علم بھی قطعی ہے اور احکام اجماعیہ کا علم بھی قطعی ہے لہٰذا فقہ بھی قطعی ہوا اور اسپر علم کا اطلاق کرنا درست ہے۔

دوسرا جواب:

جواب کا حاصل یہ ہیکہ علم کے اطلاق میں تعمیم ہے علم کا اطلاق جسطرح قطعیات پر ہوتا ہے اسی طرح ظنیات پر بھی ہوتا ہے جیسے علم طب ظنی ہونے کے باوجود اسپر علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح علم نجوم علم ہیئت کہنا درست ہے اسی طرح فقہ اگر چہ ظنی ہے لیکن علم کا اطلاق اس پر صحیح ہے جیسے کہ اوپر مثالوں سے ظاہر ہوا۔

تیسرا جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ فقہ قطعی ہے ظنی نہیں ہے کیونکہ جب شارح نے احکام میں مجتھد کے غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے بایں طور کہ اس پر عمل کو واجب قرار دیا ہے جیسے اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہوگیا تو وہ تحرّی کرے اور جس طرف غالب گمان ہو اس طرف منہ کر کے نماز پڑھے بعد میں اگر یہ معلوم ہوجائے کہ اس نے غلط سمت میں نماز ادا کی ہے تب بھی اسکی نماز ہوگئی لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی کو نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جائے کہ کتنی رکعات اس نے پڑھی ہیں تو تحرّ ی کرے جس طرف ظن غالب ہو جائے اسپر نماز کی بناء کرے آخر میں سجدہ سہوہ کرے۔

البتہ اس حکم تک طریق وصول میں ظن ہوا لیکن جب حکم تک پہنچ گیا تو حکم قطعی ہوگا جیسے ایک شخص ایک منزل کی طرف چل پڑا اور منزل اس کو صحیح معلوم نہیں ہے اب اسکو شک ہوتا ہے کہ منزل مقصود تک رسائی ہوگی یا نہیں جب پہنچ جائیگا تو اب یقین ہوگا۔حاصل اسکا یہ ہیکہ اگر چہ منزل مقصود تک پہنچنے کیلیئے وصول ظنی تھا لیکن جب رسائی ہوئی تو اب وہ یقین میں بدل گیا یہ جواب اس صورت میں ہیکہ جب یہ مانا جائے کہ ہر فقیہ مُصیب ہوتا ہے ۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہر مجتھد مُصیب نہیں ہوتا تو انکے ہاں یہ جواب نہیں چلے گا کیونکہ انکے نزدیک یہ مقدمہ ہے کہ جب بھی مجتھد کو غلبہ ظن ہو جائیگا تو اس سے حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائیگا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب مجتھد مخطی ہوگا تو حکم کیسے قطعی ہوگا۔

لہٰذا ان لوگوں کے ہاں اس جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ جب بھی مجتھد کا غلبہ ظن ہوگا تو اس حکم پر عمل کرنا واجب ہوگا یا مراد یہ ہوگا کہ دلیل کو دیکھتے ہوئے حکم ثابت ہوگا اگر چہ نفس الامر میں اور اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ حکم ثابت نہیں ہے تاہم جب واجب العمل ہوا یا دلیل کے اعتبار سے حکم ثابت ہوا تو بھی ثبوت اس کا یقینی ہو جائیگا لہٰذا اس پر علم کا اطلاق کرنا درست ہے ۔

۷/۱/۱۴۰۰ھ

السوال الثانی: (ب)

وقد ههنا ابحاث الاوّل ان المقصود تعریف الفقه المصطلح بین القوم وهو عندهم لعلم مخصوص معین کسائر العلوم وعلیٰ ماذکره المصنف هو اسم المفهوم کلی یتبدل بحسب الایّام والاعصار فیوماً یکون علماًبجملة الاحکام ویوماً باکثر وهٰذا یتزاید الیٰ انقراض زمن النبیﷺ ثم اخذ یتزاید بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وایضاً ینقض بحسب النواسخ والاجماع علیٰ خلاف اخبار الاحاد.والثانی ان تعریف لا یصدق علیٰ فقه الصحابة فی زمن النبی ﷺ بعدم الاجماع فی زمانہٖ فکانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحی بہٖ فقط ان لم یکن اجماع بہٖ وبما انعقد علیه الاجماع ان کان ومثله فی التعریفات بعید .

اشرحوا ما اعتراض بہٖ الشارح علیٰ المصنفؒ فی العبارة المذٰکورة شرحاً یتضح منه المرام فهل عندکم من جواب تخرجوه لنا فی دفع بحث الشارح .

مذکورہ سوال میں دو باتیں پوچھی گئی ہیں۔

(۱) مصنفؒ کے اوپر شارحؒ کے اعتراض کی ایسی وضاحت کہ اس سے مقصود واضح ہو۔

(۲) شارح کے ذکر کردہ اعتراضات کا جواب۔

ہر ایک کی تفصیل :

سب سے پہلے مصنفؒ کے اوپر شارح کے اعتراض کی وضاحت :

اس عبارت میں شارح کی طرف سے مصنفؒ کے اوپر دو اعتراضات ہیں۔

پہلا اعتراض :

پہلا اعتراض یہ ہیکہ مقصود یہاں فقہ کی تعریف میں فقہ اصطلاحی کی تعریف ہے اور فقہ اصطلاحی ایک مخصوص و معین علم کا نام ہے لیکن ماتن نے جو تعریف کی ہے وہ فقہ اصطلاحی کی تعریف نہیں ہے ۔کیونکہ ماتن کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جومہوم زمانہ کے ساتھ بدلتا رہتا ہے کبھی اسمیں کمی واقع ہوتی ہے اور کبھی زیادتی ۔جیسے حضورﷺ کے زمانہ میں احکامات نازل ہوتے رہے مثال کے طور پر ایک دن پانچ احکام کا علم فقہ تھا دوسرے دن چھ احکام کا علم فقہ ہوگیا اسی طرح تیسرے دن اس سے بڑھ گئے چوتھے دن اسمیں اور اضافہ ہوا لہٰذا آپکے زمانے میں زیادتی کی صورت یہ ہوگی ۔اور آپﷺ کے زمانہ کے بعد سو (۱۰۰) احکام کے علم کا نام فقہ تھا پھر ایک مسئلہ پر اور اجماع ہوگیا یہ ایک سو ایک احکام کا علم فقہ ہوگیا اسی طرح آگے چلتے جائیں یہ احکام میں زیادتی کی صورت ہے ۔اور کمی کی صورت یہ ہوگی کہ آپﷺ کے زمانہ میں مثلاً ایک سو ایک احکام کا علم فقہ تھا اب اسمیں سے ایک حکم منسوخ ہوگیا اب ننانوے (۹۹) احکام کے علم کا نام فقہ ہوگیا علیٰ ھٰذا القیاس۔

اور آپﷺ کے زمانہ کے بعد کمی کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے ایک سو ایک احکام ثابت تھے ان میں بعض نصوص قرآنی سے ثابت تھے بعض اخبار احاد سے ثابت تھے اب

ان میں سے ایک حکم کے خلاف اجماع ہوگیا اب ننانوے (۹۹) احکام کا نام فقہ ہوگیا وعلیٰ هذا القیاس یہ پہلے اعتراض کا خلاصہ تھا.

جواب:

اس پہلے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ آپ نے یہ جو کہا کہ فقہ ایک علم مخصوص و معین کا نام ہے تو ہم آپ سے پوچھیں گے کہ معین سے آپکی کیا مراد ہے اگر معین شخصی مراد ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تمام اسماء علوم اعلام جنسیہ ہوتے ہیں۔

اور اگر معین سے معین نوعی مراد ہے تو پھر اسمیں کمی اور زیادتی سے کوئی خرابی نہیں آتی اور یہ کمی اور زیادتی اس تعیین کے خلاف نہیں ہے بلکہ اسکا جاننا ضروری ہے کیونکہ جس وقت بعض احکام نازل ہوچکے تھے تو اس وقت بھی بعض صحابہؓ فقیہ تھے حلانکہ بعض احکام اسکے بعد نازل ہوئے۔

دوسرا اعتراض:

دوسرا اعتراض یہ ہیکہ مصنفؒ کی تعریف آپ ﷺ کے زمانے کے صحابہؓ پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ آپ ﷺ کے زمانے مین اجماع کا وجود ہی نہیں تھا اور مصنفؒ کی تعریف میں فقیہ ہونے کیلئے مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی ضروری ہے لھذا اس سے یہ لازم آئیگا کہ صحابہؓ کے دور میں کوئی بھی صحابی فقیہ نہ ہو حلانکہ یہ سراسر غلط ہے کیونکہ بہت سے صحابہ کرامؓ آپ ﷺ کے زمانہ میں بھی فقیہ تھے۔

اور اگر مسائل اجماعیہ کا علم جاننے کا معنی یہ ہیکہ فقہ نام ہے اس علم کا جس میں

ان احکامات کا جاننا ضروری ہے جس پر نزول وحی ظاہر ہو چکا ہو اگرچہ اجماع نہ ہو۔ اور اگر اجماع ہو تو پھر ان احکامات کا جاننا جس پر وحی کا نزول ظاہر ہو اور مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی ضروری ہو تو پھر مصنفؒ کو فقہ کی تعریف میں یہ تفصیل کرنا ضروری تھی لیکن مصنفؒ نے نہیں کی اور تعریفات میں اس طرح کی تشکیکات بعید ہوتی ہیں۔

شارح کے اعتراض کا جواب:

اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ تعریف میں یہی مراد ہے اور مصنفؒ کو فقہ کی تعریف میں اسکی تفصیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات بلکل واضح ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں اجماع نہ تھا لھذا مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی ضروری نہیں ہوا گویا کہ ماتن نے یہ تعریف کی کہ فقہ نام ہے احکام منصوصہ اور مسائل اجماعیہ کے علم کا اجماع کے تحقق کے ساتھ۔ اور یہ بات واضح ہے کہ یہ تعریف صحابہؓ کی فقہ پر صادق آتی ہے کیونکہ اس وقت اجماع نہ ہونے کی وجہ سے مسائل اجماعیہ کا جاننا ضروری نہیں تھا اور یہ امر مشہور ہیکہ آپ ﷺ کے زمانے میں صحابہؓ کے اندر فقہ اور اجتھاد موجود تھا حلانکہ اس وقت اجماع کا وجود ہی نہیں تھا تو اس سے واضح ہوجاتا ہیکہ مراد علم بما انعقد علیه الاجماع اس وقت ضروری ہے جب اجماع موجود ہو اگر نہ ہو تو اسکا علم شرط نہیں ہے اس شہرت کی وجہ سے اسکی مراد میں کوئی بُعد نہیں ہے۔

علاہ ازیں مصنفؒ کا قول والتی انعقد علیه الاجماع سے مراد یہ ہے والتی انعقد علیه الاجماع عند تحققه تو اب مفہوم تعریف یہ ہوگا کہ فقہ نام ہے بماظھر

نزول الوحی کا درانحالیکہ وہ مقرون ہو علم بالاحکام التی انعقد علیہ الاجماع کیساتھ علیٰ تحقق الاجماع تو اس وقت یہ تعریف فقہ صحابہؓ پر بھی صادق آجائیگی۔

﴿☆......☆﴾

۱۴۱۸ھ

السوال الثانی :(ب)

واصول الفقہ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس وان کا ذا فرعاً للثلاثۃ .

(۱) ماهو دلیل حصر اصول الفقه فی الاربعة .

(۲) کیف جعل القیاس فرعاً مع کونہٖ من اصول الاربعة .

(۳) اذکر أمثلة القیاس المستنبط من الکتاب والسنة والاجماع .

مذکورہ سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) اصول فقہ چار ہونے کی وجہ حصر۔

(۲) قیاس کو کیوں فرع کہا گیا ہے جبکہ یہ بھی اصول اربعہ میں سے ہے۔

(۳) قیاس مستنبط بالکتاب والسنّت والاجماع کی مثالیں دینا نہ بھولیں۔

ہر ایک کی تفصیل:

سب سے پہلی بات اصول فقہ چار ہونے کی وجہ حصر۔

پہلی وجہ حصر:

دلیل شرعی وحی کے قبیل سے ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وحی کے قبیل سے ہے تو متلو ہے یعنی تلاوت کے طور پر پڑھی جاتی ہے یا نہیں اگر متلو ہے تو یہ کتاب اللہ ہے اگر غیر متلو ہے تو سنت ہے۔ اگر وحی کے قبیل سے نہیں ہے تو اگر تمام امت کا قول ہے تو اجماع ہے ورنہ قیاس ہے۔

دوسری وجہ حصر:

دلیل پیغمبر ﷺ کے واسطہ سے ہم تک پہنچی ہوگی یا نہیں اگر آپ ﷺ کے واسطہ سے پہنچی ہے تو اس کے الفاظ کے ساتھ اعجاز متعلق ہے یا نہیں یعنی اسکے الفاظ معجز ہیں کہ نہیں اگر معجز ہیں تو یہ کتاب اللہ ہے ورنہ سنت رسول ﷺ ہے اگر آپ ﷺ کے واسطہ سے نہیں آئی ہے تو جن سے یہ صادر ہے انکی عصمت شرط ہے یا نہیں اگر شرط ہے تو اجماع ہے ورنہ قیاس ہے۔

دوسری بات کی وضاحت یعنی قیاس فرع کیوں ہے جبکہ یہ بھی اصول اربعہ میں سے ہے۔

قیاس کو جو فرع کہا گیا ہے یہ پہلے اصول ثلاثہ کے اعتبار سے ہے کیونکہ قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے حقیقت میں ان تینوں میں سے کسی ایک سے مستنبط ہوتا ہے باقی قیاس اصول اربعہ میں سے ہے اس حیثیت سے کہ حکم کے اعتبار سے یہ اصل ہے تو

قیاس من وجہٍ اصل ہوا اور من وجہٍ فرع ہوا یعنی پہلے تین اصول کے اعتبار سے فلا اشکال علیہ۔

تیسری بات یعنی قیاس مستنبط فی الکتاب وسنت والاجماع کی مثالیں۔

وہ قیاس جو مستنبط ہو کتاب اللہ سے اسکی مثال صاحب توضیح نے بیان کی ہے جیسے حرمت لواطت کو قیاس کیا گیا ہے حیض کی حالت میں حرمت وطی پر اور حیض کی حالت میں بیوی سے وطی حرام ہے اور یہ کتاب اللہ سے ثابت ہے **قل ھو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض** (الآیۃ) دونوں میں علت مشترکہ اذیٰ یعنی گندگی ہے۔

اور وہ قیاس جو مستنبط من السنّت ہو اسکی مثال ایک قفیز گچھ کو دو کے مقابلہ میں فروخت کرنا حرام ہے اسکو قیاس کیا گیا ہے ایک قفیز گندم کو دو کے مقابلے میں فروخت کرنے پر جو کہ حرام ہے اور یہ سنت سے ثابت ہے جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے **الحنطة بالحنطة مثلاً بمثلٍ یداً بیدٍ والفضل الربوا** (الحدیث) یہاں پر علت مشترکہ احناف ؒ کے نزدیک قدر و جنس ہے۔

اور وہ قیاس جو مستنبط من الاجماع ہو اسکی مثال علماء نے یہ پیش کی ہے کہ ام مزنیہ کے ساتھ وطی حرام ہے اسکو قیاس کیا گیا امّ امۃ الموطوءۃ کے اوپر جب آدمی اپنی لونڈی کے ساتھ جماع کرے تو اسکی ماں کے ساتھ جماع حرام ہے یہ اجماع سے ثابت ہے اس پر قیاس کر کے امّ مزنیہ کی ماں کے ساتھ وطی کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت کے ساتھ زنا کرے تو اسکی ماں اس پر حرام ہو جاتی ہے یہ

اجماع سے ثابت ہے تو اسکو اجماع پر قیاس کرکے حکم ثابت کیا گیا ہے۔

اور اُم ّ امتہٖ الموطوئه کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اسمیں نص موجود نہیں اگر نص موجود ہے تو وہ حرمت مصاہرت ہے جو کہ وارد ہے وامهات نساءمیں جیسے محرمات کو بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا وامهات نسائكم لیکن اسمیں دخول شرط نہیں ہے کیونکہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور وطی سے پہلے جدائی ہوئی تب بھی اس عورت کی ماں سے نکاح کرنا ھمیشہ کیلئے حرام ہے۔

☆......☆

سنہ ١٤١٢ھ

السوال الاوّل : (ب)

واماالمستنبط من الاجماع فاوردوالنظيره قياس الوطى الحرام علىٰ الحلال فى حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطى ام المزنيةعلىٰ حرمت الوطى ام امتهٖ التى وطيها والحرمة فى المقيس عليه ثابتةٌ اجماعاً ولا نص فيه.

اوضحوا هٰذهٖ العبارت بتفصيل حسن.

اس سوال میں صرف ایک چیز پوچھی ہے اور وہ ہے عبارت کی وضاحت۔

عبارت مذکورہ کی تفصیل:

اس عبارت سے مصنفؒ اس قیاس کی مثال پیش کررہے ہیں جومستنبط من الاجماع ہے تو فرماتے ہیں وہ علت جو مستنبط من الاجماع ہے اسکی مثال اپنی موطوءَ باندی کی ماں سے نکاح اور وطی حرام ہے یہ حکم اجماع سے ثابت ہے کیونکہ نص اپنی بیویوں کی ماؤں کے حرام ہونے کے متعلق ہے باندی کی ماں سے متعلق نہیں ہے تو ہم نے مزنیہ کی ماں کو موطوءَ باندی کی ماں پر قیاس کرکے اس سے بھی نکاح اور وطی کی حرمت کا حکم لگایا اصل میں علت حرمت مصاھرۃ ہے اور وہ شرع میں موجود ہے۔

اسکی مزید تفصیل یہ ہیکہ ماتن نے اسکو بیان کرتے ہوئے یوں کہا وہ علت جو اجماع سے مستنبط ہے وہ وطی حرام کو وطی حلال پر قیاس کرتے ہوئے اس کیلئے حرمت مصاھرۃ ثابت کرنا۔ مطلب اسکا بھی وہی ہے کہ باندی سے وطی کرنا حلال ہے اور اجنبیہ سے حرام ہے۔ اب باندی سے جو وطی حلال ہے اس سے حرمت مصاھرۃ ثابت ہوتی ہے یعنی اس باندی کی ماں سے وطی کرنا اور نکاح کرنا حرام ہوجاتا ہے۔ اب اس پر قیاس کیا اجنبیہ سے وطی کرنے کو کیونکہ اس سے بھی حرمت مصاھرۃ ثابت ہوتی ہے۔ پھر ماتن اس تیسری مثال میں فرمایا فاوردو النظیرہ. اصولیّین نے اس کی مثال یہ پیش کی ہے اور اس بات کو اصولیین کی طرف منسوب کیا ہے اسکی وجہ یہ ہیکہ اس نظیر میں مناقشہ ہے اور وہ یہ ہیکہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ باندی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور امّ مزنیہ کی ماں کی حرمت قیاس سے ثابت نہیں بلکہ دونوں حرمتیں دلالت النص سے ثابت ہیں۔

سنہ ۱٤۱۵ھ

السوال الثانی: (ب)

ومن هٰهنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هٰذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه منها الخامس ان الاجماع ايضاً يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلاً مطلقاً.

اوضحوا الامور الأتيه :

قوله من هٰهنا مالمراد به.

وبينوا الاعتراض الخامس مع جوابه حسب قول الشارحؒ.

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) ھٰھنا کا مشار الیہ۔

(۲) اعتراض خامس کی وضاحت اور شارح کے طرز پر اسکا جواب۔

ہر ایک کی تفصیل:

سب سے پہلے ھٰھنا کا مشار الیہ۔

اسکا مشار الیہ ثم ثلثة الاول اصول المطلقة ہے جو اس سے پہلی والی عبارت میں مذکور ہے چونکہ یہ تین اصول مطلقہ کا ملہ تھے اس وجہ سے ان کو الگ عبارت میں بیان کیا اور قیاس کو جدا کر کے الگ جملہ میں پیش کیا اور کہا واصل الرابع القیاس چوتھا اصل قیاس ہے جو پہلے تین اصول سے مستنبط ہے۔

دوسری بات اعتراض خامس کی وضاحت اور اسکا جواب۔

اعتراض :

اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ آپ نے قیاس کو اصل مطلق ہونے سے خارج کیا اس لئے کہ یہ اصول ثلٰثہ کی طرف علت میں محتاج ہوتا ہے یعنی اصول ثلٰثہ میں سے کسی ایک علت کی قیاس میں ضرورت ہوتی ہے اگر قیاس کو خارج کرنے کی یہی وجہ ہے تو پھر اجماع کو بھی اصل مطلق ہونے سے خارج کیا جائے کیونکہ اسے بھی کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ کی سند کی ضرورت ہوتی ہے اگر اسے خارج نہیں کیا تو پھر قیاس کو کیوں خارج کیا جائے۔

جواب:

اس اعتراض کے دو جواب دیے گئے ہیں۔

پہلا جواب:

پہلا جواب یہ ہیکہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اجماع بھی قیاس کی طرح سند کی طرف محتاج ہوتا ہے لیکن دونوں کی جہت احتیاج مختلف ہیں لھذا قیاس کو اجماع پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے۔

اب دونوں کی جہتیں اس طرح مختلف ہیں کہ اجماع اپنے تحقق میں سند کی طرف محتاج ہوتا ہے اور حکم پر دلالت کرنے میں سند کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہیکہ اگر کوئی یہ کہدے کہ فلاں مسئلہ پر اجماع ہوا ہے تو کوئی شخص یہ مطالبہ نہیں کرتا کہ سند پیش کرو۔ اور اجماع سے استدلال کرنے والا شخص سند کے ملاحظہ اور التفات کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے۔

اسکے برخلاف قیاس نفس حکم پر دلالت کرنے میں سند کی طرف محتاج ہوتا ہے کیونکہ قیاس کے لیے اصول ثلٰثہ میں سے کسی کا اعتبار کیے بغیر حکم ممکن نہیں ہے کیونکہ قیاس میں حکم کا مداراس علت پر ہوتا ہے جو اصول میں سے کسی ایک سے مستنبط ہو اس وجہ سے قیاس سے جو حکم ثابت ہوگا تو یہ پوچھا جائیگا کہ اس حکم کی علت کیا ہے اوراس علت کو کس نص سے لیا گیا ہے جب تک اس کی سند بیان نہ کی جائے تو اسکا اعتبار نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ قیاس حکم پر دلات کرنے میں سند کی طرف محتاج ہوتا ہے۔

دوسرا جواب:

اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ قیاس کو اجماع پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ اجماع ایک امر زائد ثابت کرتا ہے جیسے خبر واحد پر اجماع ہوگیا تو وہ خبر واحد ظنی تھی اور اجماع نے اس میں قطعیت ثابت کردی۔

اجماع کے برعکس قیاس نص کے اندر کمی پیدا کرتا ہے مثال کے طور پر پہلے نص کا حکم قطعی تھا لیکن قیاس کے بعد اب وہ حکم شرعی ظنی ہوگیا لھذا قیاس نے جب نص کے اندر نقصان پیدا کردیا تو وہ اصل مطلق کیسے ہوسکتا ہے۔

☆.....☆

سنہ ١٤٠٥ھ

السوال الاوّل:(ب)

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه علیٰ وجه تحقیق ای العلم بالقضایا الکلیة التی یتوصل بها الیٰ الفقه توصلاً قریبا . وانما قلنا توصلاً قریباً احتراز عن المبادیٔ کالعربیّة والکلام وقولنا علیٰ وجه التحقیق احتراز عن علم الخلاف والجدل .

عبارت مذکورہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اصول فقہ کی تعریف اورتشریح اپنے الفاظ میں کریں ۔ عبارت میں جو قیودات ہیں انکے فوائد ذکر کریں اور قضایا کلیہ کے ذریعہ توصل الی الفقہ کی دو مثالیں بھی لکھیں ۔

سنہ ١٤٠٦ھ

السوال الاوّل :(ب)

علم اصول الفقه العلم بالقواعد التی یتوصل الیه علیٰ وجه التحقیق ای العلم بالقضایا الکلیة التی یتوصل بها الی الفقه توصلاً قریباً. وانما قلنا توصلاً قریباً احتراز عن المبادیٔ کالعربیة والکلام. وقولنا علیٰ وجه التحقیق احتراز عن العلم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل علیٰ القواعد الموصولة الی مسائل الفقه لکن لا علیٰ وجه التحقیق بل الغرض منه الالزام الخصم .

عبارت مذکورہ میں ذکر کی گئی تعریف کی تشریح مع فوائد قیود قلم بند کریں اورقواعد کلیہ کے زریعہ سے فقہ تک توصل کیسے ہوتا ہے اس کو مثال سے سمجھائیں ۔

سنہ ١٤١٥ھ

السوال الثاني:(الف)

قال المصنفؒ وعلم اصول الفقه بالقواعد التى يتوصل بها اليه علىٰ وجه التحقيق .

قال الشارحؒ والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته يتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء التى ظاهرة في سبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الىٰ الواسطة ومنها الىٰ الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانه من مبادئ الاصول الفقه . والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب .

اكتبوا التشريح المتن والشرح لاسيماً الدليل علىٰ ان المراد هٰهنا التوصل القريب. ومالفرق بينه وبين توصل البعيد .

سنہ ١٤١٦ھ

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها اليه علىٰ وجه التحقيق .

اذكر مفهوم التعريف وفوائد قيوده .وبينوا ما هو المراد بالقواعد .

مذکورہ سوالات میں مکررات کوحزف کرنے کے بعد مندرجہ ذیل امور کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) عبارت کی تشریح۔

(۲) قیودات کے فوائد۔

(۳) قضایا کلیہ کے زریعہ سے فقہ تک رسائی کی صورت کیا ہوگی۔

(۴) اسکی ایک دو مثالیں۔

(۵) تیسرے سوال میں علامہ تفتازانی صاحب کی عبارت کی تشریح۔

(۶) توصل قریب پر دلیل کی وضاحت۔

(۷) توصل قریب اور توصل بعید میں فرق۔

(۸) آخری سوال میں قواعد سے کیا مراد ہے۔

ہرایک کی تفصیل:

سب سے پہلے عبارت کی تشریح اور قیودات کے فوائد:

عبارت کی تشریح میں قیودات کے فوائد خود بخود آجائیں گے۔

اس عبارت میں مصنفؒ نے اصول فقہ کی تعریف لقبی بیان کی ہے جو ایک علم مخصوص کا نام ہے۔ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن قواعد کے ساتھ فقہ تک رسائی علیٰ وجہ التحقیق ہوجائے۔ پھر مصنفؒ نے قواعد کی توضیح بیان کی کہ قواعد سے مراد قضایا کلیہ ہیں جن کے ساتھ فقہ تک رسائی توصل قریب کے ساتھ ہوجائے۔ آگے توصل کے ساتھ قریب کی قید لگادی اس کا فائدہ ماتن بیان کرتے ہیں کہ ہم نے توصل کے ساتھ قریب کی قید اسلئے لگادی تاکہ اس سے احتراز ہوجائے مبادئ سے جیسے علم نحو، علم

صرف، علم بیان، علم کلام ۔ کیونکہ یہ علوم اگرچہ موصل الی الفقہ تو ہیں لیکن توصل قریب کے ساتھ نہیں بلکہ توصل بعید کے ساتھ ہیں یعنی یہ بالواسطہ فقہ تک پہنچتے ہیں ۔

علیٰ وجہ التحقیق: یہ اس تعریف میں دوسری قید ہے اس قید کا فائدہ یہ ہیکہ اس سے علم الخلاف والجدل اصول فقہ کی تعریف سے خارج ہوجائیں گے کیونکہ یہ علوم اگرچہ قواعد پر مشتمل ہیں جو قواعد فقہ کے مسائل تک رسائی کرتے ہیں لیکن یہ **علیٰ وجہ التحقیق** نہیں ہے بلکہ **علیٰ وجہ الالزام** ہے اس سے خصم کے دلائل کی ترتیب کو بدل کرانہی کے زریعہ سے خصم پر الزام دینا ہوتا ہے اگرچہ ضمناً فقہ کا اثبات بھی ہوتا ہے لیکن علیٰ وجہ التحقیق اور مقصود بالزات نہیں ہوتا ہے ۔

شارح کی عبارت کی تشریح:

علامہ تفتازانیؒ نے مصنفؒ کی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ جو قواعد مصنفؒ کی عبارت میں ہے یہ قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنی جزئیات پر مشتمل ہوتا ہے اور اس سے جزئیات کے احکام معلوم ہوسکیں جیسے **کل حکم دل علیه القیاس** یہ ایک حکم کلی ہے جو بھی اس سے متعلق جزئی آئیگی اسکا حمل اِس پر کرکے اسکا حکم معلوم کریں گے۔

قوله والتوصل القریب مستفاد من الباء السببیة . متن میں توصل سے مراد توصل قریب لیا تھا اس کے متعلق علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ توصل قریب کی قید اپنی طرف سے زائد نہیں ہے بلکہ مصنفؒ کی عبارت سے خود بخود سمجھ میں آتا ہے دو وجھوں سے ۔

پہلی وجہ: یتوصل بھا میں جو باء ہے وہ سببیت کیلیئے ہے اورسببیت میں اصل سبب قریب ہی ہے لھذا وہی توصل قریب ہوگا۔

دوسری وجہ: ماتن نے یہ کہاہیکہ ان قواعد کو فقہ تک پہنچنے کیلیئے زریعہ بنایا جاتا ہے اب اگر اس توصل سے مراد توصل بعید لیں تو اس وقت وہ قواعد فقہ کی طرف وسیلہ نہیں ہونگے۔ بلکہ اس واسطہ کی طرف ہونگے جوتوصل بعید اور فقہ کے درمیان میں ہے لھذا یہ عبارت صحیح نہیں ہوگی اس لئے عبارت کوصحیح کرنے کیلیئے توصل کوقریب کیساتھ مقیّد کرنا ہوگا۔ پھر علا مہ صاحب نے توصل قریب کی قید کا فائدہ بتایا یہ وہی فائدہ ہے جو ماتن نے ذکرکیا تھالیکن شارح نے اسکو مزید تشریح کیساتھ پیش کیا ہے۔

اور وہ اس طرح کہ اس قید سے علم عربیت اورعلم کلام خارج ہونگے اس لیے کہ علم عربیت سے اولاً الفاظ کی اپنے مدلولات پر دلالت ہوتی ہے اور اسکی کیفیت معلوم ہوتی ہے پھراس واسطہ سے کتاب وسنت سے احکامات کے استنباط کی قدرت حاصل ہوتی ہے اس طرح علم کلام سے اولاً کتاب وسنت کا ثبوت اوران کے صدق کا ثبوت ہوتا ہے پھر اس وسطہ سے فقہ کی طرف رسائی ہوتی ہے لھذاان دونوں سے توصل ہوا لیکن قریب نہیں بلکہ بعید ہے اورہم نے قریب کی قید لگائی لھذا یہ دونوں علم اصول فقہ سے خارج ہوجائیں گے۔

قواعد کلیہ کے زریعہ سے فقہ تک رسائی کی صورت اوراسکی دومثالیں:

قاعدہ کلیہ کے زریعہ سے فقہ تک رسائی کی صورت یہ ہوتی ہے ان قضایا کلیہ کو

فقہ کے مسائل کی دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ یعنی کبریٰ یہ قضایا کلیہ ہو۔ اب اسکی تفصیل یہ ہیکہ مسائل فقہ کے حکم پر جب شکل اول سے استدلال کیا جائے گا تو شکل اول میں جو دو قضیے ہونگے یا وہ قیاس اقترانی کی صورت ہوگی یا قیاس استثنائی کی صورت ہوگی۔

اگر قیاس اقترانی کی صورت میں ہےتو ان میں سے جو قضیہ کبریٰ واقع ہوگا وہ ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا۔

اسکی پہلی مثال:

جیسے هٰذا الحكم ثابتٌ یہ دعویٰ ہے اس کی دلیل شکل اوّل سے بصورت قیاس اقترانی یوں پیش کرینگے لانه حكم يدل عليه القياس یہ صغریٰ ہے و كل حكم يدل علىٰ ثبوته القياس فهو ثابتٌ یہ کبریٰ ہے اور یہ ان قضایا کلیہ میں سے ہے جو اصول فقہ کے قضایا میں سے ہے جن کی طرف ماتن نے اصول فقہ کی تعریف میں اشارہ کیا ہے۔

اگر قیاس استثنائی کے طریقہ پر استدلال کریں گے تو اس کی صورت یہ ہوگی هٰذا الحكم ثابتٌ یہ دعویٰ ہے لانه كلما دل القياس علىٰ ثبوت هٰذا الحكم يكون هٰذا الحكم ثابتٌ یہ پہلا مقدمہ ہے اور یہی وہ ملازمہ کلیہ ہے جو اصول فقہ کے قضایا میں سے ہے لكن القياس دال علىٰ ثبوت هٰذا الحكم یہ استثناء ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا فيكون هٰذا الحكم ثابتٌ .

دوسری مثال:

الحج واجب یہ دعویٰ ہے **لانہ ماموﺭ الشارع وکل ماھو مامور الشارع فھو واجب** تو نتیجہ آئیگا **الحج واجبٌ** اس مثال میں **الحج** اصغر ہے اور لفظ **واجب** اکبر ہے اور لفظ **مامور الشارع** اوسط ہے اور **الحج مامور الشارع** یہ صغریٰ ہے اور **کلماھو مامور الشارع واجب** کبریٰ ہے اور یہ دلیل شکل اوّل کی صورت میں ہے اور وہ قواعد کلیہ جن کے ذریعہ سے مسائل فقہ تک رسائی ہوتی ہے اور یہ شکل اوّل میں کبریٰ بنتے ہیں۔

توصل قریب پر دلیل کی وضاحت:

یہاں اس سے مراد توصل قریب دو وجوہ سے ہے اسکو پہلے بیان کردیا گیا ہے ایک باء سببیہ کی وجہ سے دوسرا ماتن نے یہ کہا کہ ان قواعد کے زریعہ سے فقہ تک رسائی ہوتو یہ توصل قریب ہے بعید کے ذریعہ پہلے واسطہ تک رسائی ہوتی ہے پھر فقہ تک ہوتی ہے۔

توصل بعید اور توصل قریب میں فرق:

توصل بعید میں پہلے آدمی واسطہ تک پہنچتا ہے اسکے بعد مسائل فقہ تک رسائی کرتا ہے جبکہ توصل قریب میں بلاواسطہ مسائل فقہ تک رسائی ہوتی ہے۔

ماتن کی عبارت میں قواعد سے مراد:

ماتن کی عبارت میں قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ یعنی کبریٰ واقع ہو۔

سنہ ١٤١٣ھ

السوال الثانی :

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب لعلم المخصوص لاحاجته الی اضافة العلم الیه الا ان یقصد زیادة بیان وتوضیح کشجرة الاراک.

بعد توضیح العبارة المحررة بأوضح بیان حرروا التعریف اصول الفقه ومن قام بهٰذا العلم اولاً واذکروا اسماء عدة کتب فی هٰذا العلم۔

مذکورہ سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) عبارت کی وضاحت۔

(۲) اصول فقہ کی تعریف۔

(۳) اس علم کا مدوّن اوّل کون ہے۔

(۴) اصول فقہ میں کتابوں کا ذکر۔

ہر ایک کی تفصیل :

سب سے پہلے عبارت کی تشریح:

اس عبارت میں شارحؒ ماتن کی طرف سے ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ ماقبل میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ اصول فقہ ایک علم مخصوص کا لقب ہے لھذا یہاں پر علم کی اضافت اصول فقہ کی طرف کرنا فضول ہے اعتزار کی صورت

یوں پیش کی کہ یہاں پر مقصود زیادہ بیان اور زیادہ توضیح ہے تو اس وضاحت کی وجہ سے اصول فقہ ایک علم ہے اسکی طرف علم کی اضافت کردی جیسے شجرۃ الأراک لفظ اراک پیلو کے درخت کو کہتے ہیں اور شجر بھی درخت کو کہتے ہیں لھذا شجر کو مضاف کرنے کی ضرورت نہیں تھی مگر بقصد زیادہ توضیح اضافت کردی گئی۔

دوسری بات اصول فقہ کی تعریف :

اصول فقہ کی تعریف تمام قیودات کے فوائد کے ساتھ اس سے پہلے سوال میں بیان کی جاچکی ہے وہاں ملاحظہ کرلیں یہاں صرف عربی کی تعریف نقل کی جاتی ہے **هو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه** یعنی اصول فقہ نام ہے ان قواعد کو جاننے کا جن کے زریعہ سے فقہی مسائل تک رسائی ممکن ہوتی ہے۔

تیسری بات اس علم کا مدوّن اوّل :

سب سے پہلے اصول فقہ کو مدوّن کرنے کی سعادت امام ابو یوسف المتوفی ۱۸۲ھ کو حاصل ہوئی آپ نے ہی سب سے پہلے اس علم کے اصول وقواعد تحریر فرمائے قاضی صاحب کے بعد اس شجرۂ طیبہ کی آبیاری علماء احناف کے حصہ میں آئی علماء احناف نے اس علم میں ایسی قائدانہ صلاحیتوں کا مظاھرہ کیا کہ اس علم کی رونق اور شوکت دو چند ہوگئی حق کے مخالفین بھی علماء احناف کی اس خدمت کی دادتحسین پیش کرتے ہیں۔ نواب صدیق حسن خان متعصب غیر مقلد علماء احناف کے خلاف انتھائی متشدد ہونے کے باوجود اعتراف کیا کہ **كان لفقهاء الحنفية فيه اليد الطولى**:

ایک علمی تحقیق: ہم نے قاضی صاحب کو اس علم کا مدوّن اوّل قرار دیا اس کی وجہ یہ ہیکہ کہ علماء احناف اور شوافع میں سے ھر ایک نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ انکے امام نے اس فن کی بنیاد رکھی ہے لیکن حق بات یہ ہیکہ سب سے پہلے امام ابوحنیفہؒ نے اصول فقہ کے قواعد کو کتاب وسنت اور صحابہؓ کے اثار اور انکے فتاویٰ سے مستنبط فرمایا۔ لیکن چونکہ یہ قواعد کسی خاص نام کے ساتھ موسوم نہ تھے اور نہ مرتب اور مدوّن تھے۔ اس پر دلیل یہ ہیکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی کتابوں میں یہ قواعد متفرق ہیں اس علم کو مدوّن اور مرتب کرنے والے سب سے پہلے امام ابویوسفؒ ہیں اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن خلکان نے اپنی تاریخ میں قاضی صاحب کے بارے میں لکھا ہیکہ سب سے پہلے انہوں نے فقہ حنفی سے متعلق اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کے مسائل کو املاء کرایا اور انکی اشاعت کی اور تمام اطراف میں امام ابوحنیفہؒ کا علم پھیل گیا اور یہ بات واضح رہے کہ ابن خلکان شافع المسلک ہیں۔

اصول فقہ کی تدوین پر ایک اجمالی نظر:

سب سے پہلے اس علم کو سراج الائمہ امام ابوحنیفہؒ نے شروع کیا اس کے بعد اس علم کو امام ابو یوسف یعقوب بن ابراھیم الانصاریؒ اور امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ نے پھیلایا اس کے بعد امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے رسالہ نامی کتاب لکھی اس کے بعد ماخذ الشرائع کے نام سے امام الھدیٰ ابومنصور الماتریدیؒ نے کتاب لکھی اس کے بعد امام ابو عبداللہ بن حسین الکرخیؒ نے لکھا پھر انکے شاگرد ابوبکر احمد بن علی الجصاص الرازیؒ نے

اصول جصاص کے نام سے کتاب لکھی اس کے بعد اور لوگوں نے اس فن کے اندر مختلف کتابیں لکھنا شروع کئے۔

چوتھی بات اصول فقہ میں کتابوں کا ذکر:

ویسے تو اصول فقہ میں قدیماً وحدیثاً بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں پھر احناف شوافع مالکیہ نے اس فن میں کتب کا انبار لگایا ہم یہاں پر صرف احناف کی مشہور کتابوں کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) اصول جصاص یہ ابو بکر احمد بن علیؒ المعروف بالجصاص کی کتاب ہے۔ (۲) اصول سرخسی یہ شمس الائمہ محمد ابن احمد السرخسیؒ کی تصنیف ہے۔ (۳) اصول بزدوی یہ فخر الاسلام علی بن محمد البزدویؒ کی عمدہ تصنیف ہے۔ (۴) المنار یہ عبداللہ ابن احمد المعروف بحافظ الدین السنفیؒ کی کتاب ہے جو متأخرین علماء میں سے ہیں۔ (۵) اس کی شرح کشف الاسرار جو علاّمہ ابن نجیم صاحب بحر الرائقؒ کی تصنیف ہے۔ (۶) اصول الشاشی اس کتاب کا اصل نام کتاب الخمسین فی تحقیق اصول الدین ہے اسکے مصنف قاضی ابو ایوب اسحاق بن ابراھیم الشاشیؒ ہیں اسکے نام میں اور بھی اقوال ہیں۔ (۷) نور الانوار مصنف ملاّ جیونؒ نسب نامہ یوں ہے شیخ حافظ احمد المعروف بملاّ جیون بن ابی سعد بن عبداللہ بن عبد الرزاق حنفی ہیں۔ (۸) حسامی مصنف حسام الدین محمد بن محمد عمرؒ کی بہترین تصنیف ہے (۹) مسلم الثبوت یہ قاضی محبّ اللہ بھاریؒ کی تصنیف ہے۔ (۱۰) توضیح تلویح یہ دو کتابیں ہیں ایک توضیح اور دوسری تلویح۔ توضیح کے مصنف کا نام صدر الشریعہ ثانی عبید اللہ

ابن مسعود بن محمود بن احمد الحنفی ہے تلویح کے مصنف کا نام علاّمہ مسعود بن عمر لقب سعد الدّین تفتازانیؒ ہے یہ چند کتابوں کا ذکر طلبہ کے فائدہ کیلئے کافی ہے۔

سنہ ۱٤۱۲ھ

السوال الثالث: (ب)

قوله يبحث فى هٰذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالهما على حزف المضاف از لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احوالهٖ وعوارضه الاّ ان حذف المضاف شائع فى عبارة القوم.

اذكرواشرح هٰذه العبارة بتفصيل تام.

مذکورہ سوال چونکہ ضمنی امتحان کا ہے اس وجہ سے اسمیں صرف ایک بات کی وضاحت مطلوب ہے اور وہ ہے عبارت کی تشریح.

عبارت کی تشریح:

ماتن نے جو یہ کہا تھا کہ اصول فقہ میں ادلّہ اور احکام سے بحث ہوتی ہے تو شارح مذکورہ عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ کی اس عبارت میں مضاف محذوف ہے یعنی اصل میں عبارت یوں ہے **عن احوال الادلة والاحكام**. اسکی وجہ یہ ہیکہ علم میں نفس موضوع سے بحث نہیں ہوتی ہے بلکہ موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے ادلہّ اور احکام اصول فقہ کے موضوع ہیں لھٰذا نفس ادلہ اور احکام سے بحث نہیں بلکہ انکے احوال سے بحث ہوگی۔

شارح نے اپنی عادت کے برخلاف مصنفؒ کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنفؒ نے اگر چہ اس کی تصریح نہیں کی پھر بھی ماتن پر کوئی اعتراض نہیں ہے کیونکہ اس قسم کے مضاف کا حذف کرنا عبارت قوم میں شائع اور ذائع ہے اور اس قسم کا مضاف باوجود محذوف ہونے کے معناً مذکور ہوتا ہے۔

﴿☆......☆﴾

سنہ ١٤١٤ء

السوال الاوّل: (ب)

منهاأنهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثرمن موضوع واحدٍ كالطب مثلاً يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوهما.

(١) اشرح مسئلة تعدد الموضوع بوضوحٍ.

(٢) هل قول المذكور صحيح ام لا ؟ ان لم يكن صحيحاً فما هو وجهُ عدم الصحة.

(٣) هل يمكن ان يكون الشئى الواحد موضوعاً لعلمين . اُشرح المسئلة بايضاح

١٤١٥ھ

السوال الاوّل: (ب)

هل يجوز تشارك فی العلوم المختلف فی موضوع واحدوبالعکس ام لا .

السوال الثانی الاختبار الفرعی (الف)

ومنها ان المشهور ان الشئی لا يکون موضوعاً للعلمين .

اقول هٰذا غير ممتنع بل واقع فان الشئی الواحد يکون له اعراض متنوعة ففی کل علم يبحث عن بعض منها .

بينوا اختلاف الماتنؒ والشارحؒ فی هٰذا المسئلة بتوضيح تام .

ان تین سوالات میں مکررات کوحزف کرنے کے بعد مندرجہ ذیل امور کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) کیا ایک علم کے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں یا نہیں ۔

(۲) ایک علم کیلئے متعدد موضوع کا ہونا اگر صحیح نہیں ہے تو اسکی وجہ ۔

(۳) کیا متعدد علوم کیلئے ایک موضوع ہوسکتا ہے یا نہیں اسمیں ماتن اور شارح کا اختلاف لکھنا نہ بھولیں ۔

ہر ایک کی تفصیل:

۱ پہلی بات کیا ایک علم کے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں یا نہیں کی وضاحت:

مصنفؒ نے موضوع کی بحث میں مباحث ثلٰثہ ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی بحث یہ ہے

اس بحث کا خلاصہ یہ ہیکہ علماء کرام نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ ایک علم کا موضوع ایک سے زیادہ ہوسکتا ہے یعنی یہ صحیح ہے .اسکی مثال انھوں نے علم طب کی پیش کی ہے جیسے علم طب ایک علم ہے لیکن موضوع اس کے متعدد ہیں کیونکہ اس علم کے اندر انسان کے بدن کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اوراسی طرح احوال ادویہ وغیرہ سے بھی بحث کی جاتی ہے لھذا اس فن کے دو موضوع ہوئے ایک انسان کا بدن دوسرا ادویہ اس فن میں ان دونوں کے احوال زیر بحث آتے ہیں۔

دوسری بات کہ ایک علم کیلئے متعدد موضوع کا ہونا اگر صحیح نہیں تو اسکی وجہ :

ایک علم کے متعدد موضوع کا ہونا صحیح ہے یا نہیں اس بارے میں ماتنؒ کی رائے یہ ہیکہ علیٰ الاطلاق یہ کہنا کہ ایک علم کیلئے متعدد موضوع ہوسکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کی کئی صورتیں ہیں بعض صورتیں ایسی ہیں کہ ایک علم کیلئے متعدد موضوع ہوسکتے ہیں اور بعض صورتیں ایسی ہیں کہ ایک علم کیلئے متعدد موضوع نہیں ہوسکتے۔

چنانچہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی علم میں مبحوث عنہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ مبحوث عنہ اضافۃ الشیٔ الیٰ آخرہٖ کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔اگر مبحوث عنہ اضافۃ الشیٔ الیٰ اخرہٖ کے قبیل سے ہےتو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عوارض جنکو اس مبحوث عنہ میں دخل ہے دونوں مضافوں سے پیدا ہونگے یا نہیں۔ اگر دونوں مضافوں یعنی مضاف اورمضاف الیہ سے پیدا ہوں تو اس علم کے موضوع متعدد ہونگے یعنی کچھ عوارض مضاف سے پیدا ہوں گے تو مضاف موضوع ہوگا اور کچھ عوارض

مضاف الیہ سے پیدا ہونگے تو دوسرا موضوع مضاف الیہ ہوگا جیسے اصول فقہ میں ہے اس میں موضوع اضافت ہے کیونکہ اصول فقہ میں ادلہ سے بحث ہوتی ہےمن حیث الاثبات للاحکام یعنی ادلہ سے احکامات کا اثبات ہوتا ہےتو مبحوث عنہ اثبات ہوا جو اضافت کےقبیل سے ہےتو اصول فقہ میں دو چیزیں ہیں ایک ادلہ اور دوسرا احکام۔ بعض عوارض کاتعلق ادلہ سے ہےاور بعض کاتعلق احکام سے ہے اس وجہ سے اصول فقہ کےموضوع متعدد ہیں۔

اور اگر کسی علم کا موضوع اضافت ہی نہیں ہے جیسے علم فقہ اسمیں مبحوث عنہ فعل مکلف ہے اسمیں اضافت نہیں ہے یا اس فن کا موضوع اضافت تو ہےلیکن وہ افعال جنکو مبحوث عنہ میں دخل ہے وہ دونوں مضافوں سے پیدانہیں ہوئے ہیں بلکہ ایک مضاف سے پیدا ہوئے ہیں جیسے علم منطق اس میں مبحوث عنہ اضافت ہے جوکہ ایصال ہےلیکن یہاں جن احوال کومبحوث عنہ میں دخل ہے وہ صرف موصل سے پیدا ہوئے ہیں موصل الیہ سے نہیں اس وجہ سےموصل الیہ کےاحوال سے بحث نہیں ہوتی ہے۔

لھذا آخری دونوں صورتوں میں اس فن کا موضوع ایک ہوگا متعددنہیں ہوسکتے کیونکہ اگر موضوع متعدد ہونگے تو اس علم کا متعدد ہونا لازم آئیگا اوراس سے مسائل کا اختلاف لازم آتا ہے کیونکہ اتحادعلم اوراختلاف علم کا مدار اتحادمعلومات اوراختلاف معلومات پر ہے اوراختلاف موضوع کی وجہ سے مسائل مختلف ہوتے ہیں لھذا اختلاف موضوع کی وجہ سے اختلاف علم لازم آتا ہےلھذا ایک علم کیلئے مطلقاً متعددموضوع نہیں ہوسکتے جبکہ جمہور کے ھاں ایک علم کیلئے متعددموضوع ہوسکتے ہیں جیسے پہلے سوال کے اندرموجود ہے۔ ۱

تیسری بات کی وضاحت:

تیسری بات کا خلاصہ یہ ہیکہ ایک چیز دو علموں کیلئے موضوع بن سکتی ہے یا نہیں اسمیں شارحؒ اور ماتنؒ کا آپس میں اختلاف ہے ماتن کی رائے یہ ہیکہ ایک چیز مختلف علموں کیلئے موضوع بن سکتی ہے اور یہ نفس الامر میں موجود بھی ہے مصنفؒ نے اپنے دعوے کو ثابت کرنے کیلئے دلیل یہ پیش کی ہے۔

ایک چیز کیلئے اعراض مختلفہ ہوسکتے ہیں تو وہ ایک نوع اعراض کے لحاظ سے ایک فن کا موضوع ہوگا اور دوسرا نوع اعراض کے لحاظ سے دوسرے فن کا موضوع ہوسکتا ہے. اب یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ ماتن کے دو دعوے ہیں ایک یہ ہیکہ شئ واحد متعدد علوم کیلئے موضوع بن سکتا ہے اور یہ بات جائز بھی ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ ہیکہ یہ واقع بھی ہے یعنی خارج میں موجود بھی ہے ماتن دونوں دعوؤں کو ثابت کرتے ہیں۔

پہلے دعوے کو ثابت کرنے کیلئے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ واحد حقیقی ہے اور باری تعالیٰ کیلئے اعراض مختلفہ ثابت ہیں یعنی اللہ تعالیٰ مختلف صفات کے ساتھ متصف ہیں ان صفات میں بعض حقیقی ہیں جیسے قدرت کی صفت اور بعض اضافی ہیں جیسے خلق کی صفت ہے۔ اب یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے مخلوق کے اعتبار سے اور اسی طرح بعض صفات سلبیہ ہیں جیسے تجرد عن الجسم وغیرہ یہ تمام صفات واحد حقیقی کو بالذات عارض ہوتی ہیں کیونکہ اگر بالذات عارض نہ ہوں تو پھر یا تو جز کی وجہ سے عارض ہونگی یا کسی امر خارج کی وجہ سے عارض ہونگی اور یہ دونوں چیزیں جائز نہیں ہیں۔ کیونکہ جز کے واسطہ

سے تو عارض ہونہیں سکتیں کیونکہ واحد حقیقی کا کوئی جز نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ واحد حقیقی اس ذات کو کہتے ہیں جو کسی طرح بھی ترکیب اور تعدد کو قبول نہ کرے۔ اوراسی طرح امر خارج کی وجہ سے بھی یہ صفات لاحق نہیں ہوسکتیں کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آئیگا جو نقصان کو مستلزم ہے لھذا یہ بات ثابت ہوگی کہ یہ صفات باری تعالیٰ کو ذات کی وجہ سے عارض ہیں اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ واحد حقیقی کیلئے بعض صفات بعض صفات پر موقوف ہوں تو پھر ہم اسمیں کلام کریں گے ان میں بعض صفات بالذات عارض ہیں یا جز کے واسطہ سے عارض ہیں یا امر خارج کے واسطہ سے جب آخری دو صورتیں باطل ہیں تو رہ گئی پہلی صورت جس سے ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگا اگر ایسا نہیں ہوگا تو ایک صفت دوسری صفت پر موقوف ہوگی تیسری صفت چوتھی صفت پر موقوف ہوگی تو پھر تسلسل فی المبدأ لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

اب یہ تمام صفات واحد حقیقی کیلئے اعراض ذاتیہ ہیں جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ واحد حقیقی کیلئے اعراض مختلفہ ہوسکتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کیلئے تین قسم کی صفات ثابت ہیں حقیقی، اضافی، سلبی لہٰذا اب ہم کہتے ہیں کہ واحد حقیقی تین علموں کیلئے موضوع ہے ایک علم میں اسکے ایک نوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوگی اور دوسرے علم میں اسکے دوسرے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوگی اور تیسرے علم میں اسکے تیسرے نوع کے اعراض زاتیہ سے بحث ہوگی لھذا واحد حقیقی کا متعدد علوم کیلئے موضوع ہونا ثابت ہوگیا۔

اب یہاں پر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک چیز جب بالذات والاعتبار مختلف علوم کیلئے موضوع بنے گی تو ان علوم میں تمایز اور فرق کیسے ہوگا کیونکہ علوم میں فرق تو موضوع

کیوجہ سے ہوتا ہے اور یہاں شیٔ واحد بالذات والاعتبار موضوع ہے۔

اب ماتن نے اسکا جواب یہ دیا کہ اس صورت میں تمایز محمول کے اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہوگا یعنی محمول کے اختلاف کی وجہ سے بھی علوم میں اختلاف ہوتا ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے متحد اور مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور آپ کہتے ہیں کہ محمول کے اعتبار سے ہوگا۔

ماتن نے اسکا جواب یہ دیا کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف مسائل کے اتحاداور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اور مسائل کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے اگر موضوع متحد ہے تو مسائل بھی متحد ہونگے اور اگر موضوع مختلف ہے تو مسائل بھی مختلف ہونگے۔اب ہم یہ کہتے ہیں مسائل کا اتحاد اور اختلاف جس طرح موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح محمول کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور یہ محمول وہی اعراض ذاتیہ ہیں تو جب مسائل کا اتحاد اور اختلاف محمول کے اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہواتو علوم کا اتحاد اور اختلاف بھی محمول کے اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہوگا لھذا ان اعراض ذاتیہ کی وجہ سے علوم میں تمایز ہوگا۔

پھر ماتن نے اس اعتراض کو بھی ختم کیا کہ اب تک ہم کہتے چلے آئے ہیں کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ محمول کے اعراض ذاتیہ کی وجہ سے تو آپ نے نئی اصطلاح قائم کی اس کا جواب ماتن کی طرف سے یہ ہیکہ اصطلاحات میں بخل نہیں ہے وہ آپ کی اصطلاح ہے اور یہ ہماری اصطلاح **فلا مشاحة فی الاصطلاحات۔**

دوسرے دعوے کی دلیل :

ماتن دوسرے دعوے یعنی شئ واحد کا متعدد علوم کیلئے موضوع ہونا واقع بھی ہے یعنی نفس الامر میں یہ چیز موجود ہے۔ اسکی دلیل یہ ہیکہ جیسے علم ھیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں متشکل ہونے کی حیثیت سے اور یہی اجسام عالم علم السماء والعالم کا بھی موضوع ہے لیکن طبیعت کے اعتبار سے یعنی اجسام عالم علم ہیئت کا بھی موضوع ہے اور علم السماء والعالم کا بھی موضوع ہے لیکن ایک کا موضوع ہے شکل کے اعتبار سے اور دوسرے کا موضوع ہے طبیعت کے اعتبار سے اور یہاں پر حیثیت اعراض ذاتیہ مبحوث عنھا کی جہت کو بیان کرنے کیلئے ہے موضوع کا جز نہیں ہے ورنہ اس سے بحث جائز نہ ہوتی لہٰذا ان دونوں علموں کا تمایز محمول کی وجہ سے ہے نہ کہ موضوع کی وجہ سے۔

اس مسئلہ میں شارحؒ کا مذھب:

علامہ تفتازامی کی رائے یہ ہیکہ ایک شئ متعدد علوم کیلئے موضوع نہیں بن سکتی اور جمہور کا یہی مسلک ہے کیونکہ علوم کے اتحاد اور اختلاف کا مدار موضوع پر ہے باقی ماتن نے جو یہ فرمایا ہے کہ تمایز بین العلوم محمولات کے اعراض ذاتیہ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ایک علم سے کئی علوم بن سکتے ہیں جیسے علم الفقہ ایک علم ہے اسکا موضوع ہے فعل مکلّف اور اسکے اعراض ذاتیہ متنوعہ ہیں ۔ مثال کے طور پر ایک نوع وجوب کی ہے اور دوسرا نوع حرمت کی ہے تیسری فرض کی ہے چوتھی واجب کی ہے اگر شئ واحد متعدد علوم کا موضوع بن سکے تو ایک علم کو ہر کوئی کئی علوم

بنائے گا۔اس صورت میں علوم کا اتحاد اور اختلاف منضبط نہیں ہوگا کیونکہ ہر شخص ان اعراض ذاتیہ کی ایک نوع لیکر ایک علم بنائیگا دوسرا آدمی دوسری نوع لیکر دوسرا علم بنائیگا تیسرا شخص تیسری نوع لیکر تیسرا علم بنائیگا اسی طرح چلتا جائیگا۔

☆......☆

سنہ ۱٤۰۹ھ

السوال الثانی :(ب)

واما التسمية فالمشهور من مذهب ابی حنيفهؒ علی ما ذکر فی کثير من کتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ماتواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احتراز عنها الاان المتاخرين ذهبوا الیٰ ان الصحيح من المذهب انها فی اوائل السورآية من القرآن التی نزلت للفصل بين السور بدليل انها کتبت فی المصاحف بحط القرآن من غير انکار من السلف وعدم جواز الصلوٰة بها انما هو للشبهة فی کونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو علیٰ قصد التيمن والتبرک کما اذا قال الحمد للّٰه رب العٰلمين علیٰ قصد الشکر دون التلاوة وعدم التکفير من انکر کونها من القرآن فی غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة فی ذالک .

اکتبوا المسائل المتعلقة بالتسمية علیٰ ما افاده الشارح.

مذکورہ سوال میں جو مسائل مستنبط ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔

کیا تسمیہ قرآن کریم کی آیت ہے یا نہیں؟۔

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک سورۃ نمل کے علاوہ سورتوں میں تسمیہ قرآن مجید کا جز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے فوراً بعد فاتحہ کی قرآت شروع ہوگی۔

امام شافعیؒ کے ھاں سورۃ کے اوائل میں تسمیہ یہ ہر سورۃ کا جز ہے جبکہ امام ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو قسم کی روایات منقول ہیں۔متقدمین کی کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ مذہب منقول ہے کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے سوائے اس تسمیہ کے جو تواتر کے ساتھ منقول ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے وہ تو سورۃ نمل کا جز ہے انہ من سلیمان و انہ باسم اللہ الرحمٰن الرحیم. اب جبکہ اوائل سورتوں میں تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے تو انہوں نے قرآن کی تعریف میں بلاشبھۃ کی قید لگا کر تسمیہ کو خارجکرتے ہیں اور متاخرین احناف اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہیکہ تسمیہ قرآن کا جز ہے اس کو سورتوں کے درمیان میں فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔اسکی دلیل یہ ہیکہ یہ مصاحف میں قرآن ہی کے رسم الخط سے لکھی جاتی ہے اور آج تک سلف نے بھی اس پر نکیر نہیں کی ہے۔

تسمیہ کے متعلق دوسرا مسئلہ:

- پھر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب یہ قرآن مجید کا جز ہے اور ایک آیت

ہے تو اسکو نماز میں قرأت کرنے سے نماز ہونی چاہیے کیونکہ امام صاحب کا مسلک یہ منقول ہے کہ اگر سورۃ فاتحہ کے ساتھ تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت نماز میں پڑھی جائے تو نماز درست ہے حالانکہ کوئی شخص سورۃ فاتحہ کے ساتھ صرف تسمیہ کو تلاوت کرے تو نماز صحیح نہیں ہوتی۔

اس اشکال کا جواب علامہ تفتازانیؒ نے **وعدم جواز الصلوٰۃ بھا** سے دیا ہے کہ اس سے نماز اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ نماز ایک آیت تامہ سے جائز ہوتی ہے اور تسمیہ کا آیت تامہ ہونے میں شبہ موجود ہے۔

تسمیہ کے متعلق تیسرا مسئلہ:

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جب تسمیہ قرآن کا جز ہے تو پھر جنبی اور حائض کیلئے اسکی تلاوت جائز نہیں ہونے چاہئے حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی اور حائضہ عورت حالت جنابت اور حالت حیض میں تسمیہ کو پڑھ سکتے ہیں۔

اسکا جواب علامہ تفتازانیؒ نے **وجواز تلاوتھاللجنب والحائض** سے دیا ہے کہ جنبی اور حائض کیلئے تسمیہ کی تلاوت کا جائز ہونا تیمن اور تبرک کی وجہ سے ہے یعنی یہ برکت حاصل کرنے کی نیت سے تسمیہ پڑھ سکتے ہیں جیسے کوئی جنبی یا حائض شکر کے طور پر الحمد للہ رب العلمین کہے تو جائز ہے اسی طرح تسمیہ پڑھے تو جائز ہے ھاں البتہ تلاوت کی نیت سے پڑھے تو یہ جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ قرآن کی کوئی آیت حالت جنابت میں یا حالت حیض میں تلاوت کی نیت

کرنا اور ارادے سے پڑھنا جائز نہیں ہے تبرک حاصل کرنے کی نیت سے پڑھنا جائز ہے۔

تسمیہ کے متعلق چوتھا مسئلہ:

تیسرا اشکال یہ ہیکہ اگر تسمیہ قرآن کا جز ہے تو پھر اسکے منکر کو کافر کہنا چاہیے جیسے قرآن کے کسی اور آیت کے منکر کو کافر کہا جاتا ہے اسکا جواب علامہ تفتازانی نے وعدم تکفیر من انکر سے دیا ہے کہ تسمیہ کے منکر کو کافر نہ کہنے کی وجہ یہ ہیکہ (سوائے سورۃ نمل کی آیت انه من سليمان وانه باسم اللّٰه الرحمن الرحيم) کہ وہ تسمیہ جو سورتوں کے شروع میں ہے اسکا قرآن کی آیت ہونے میں شبہ ہے اور ائمہ کا اسمیں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس کا آیت قرآنیہ مقام وضوح سے نکل کر حیز اشکال اور اشتباہ میں داخل ہوگیا ہے اور اس جیسا شبہ تکفیر کیلئے مانع ہے ۔ یعنی بعض ائمہ کے نزدیک جیسے امام مالکؒ کے نزدیک یہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اس اختلاف نے اسمیں شبہ پیدا کردیا کہ یہ قرآن کی آیت ہے یا نہیں جب شبہ پیدا ہوا تو یہ تکفیر کیلئے مانع ہے اور کسی پر کفر کا فتویٰ لگانا آسان کام نہیں ہے۔ (تمت)

١٤١١ھ

السوال الثانی :(ب)

قال المصنفؒ الرکن الاوّل فی الکتاب ای القرآن وھو مانقل الینا بین دفتی المصاحف تواتراً . قال الشارحؒ المصنفؒ اقتصر علی ذکر النقل فی المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذالک عن جیمع ما عداالقرآن لان سائر الکتب السماویة وغیرھا والاحادیث الالھیة والنبویة ومنسوخ التلاوة لم ینقل شی منھا دفتی المصاحف لانہ اسم لھٰذا المعھود المعلوم عند الناس حتیٰ الصبیان والقرأة الشاذة لم تنقل بطریق التواتر بل بطریق الاحاد کما اختص لمصحف ابیؓ اوالشھرة کما اختص بمصحف ابن مسعودؓ فلا حاجة الی ذکر الانزال والاعجاز ولا الیٰ تاکید التواتر بقولھم بلا شبھة .

ارقموا الامور الاٰتیة بعد امعان فی العبارة المتن والشرح .

(الف) تعریف القران المجید مع تشریحہٖ .

(ب) فوائد القیود المذکور فی التعریف .

(ج) مفھوم التواتر والشھرة.

اس سوال میں تین چیزیں دریافت کی گئی ہیں ۔

(۱) قرآن مجید کی تعریف مع تشریح ۔

(۲) احترازی قیود کے فوائد ۔

(۳) متواتر اور مشہور کا مفہوم ۔

سنہ ۱٤۱۳ھ

السوال الثانی :(ب)

قوله الركن الاوّل فی الكتاب وهوفی اللغة اسم المكتوب غلب فی عرف اهل الشرع علیٰ كتاب اللّٰه تعالیٰ ويطلق علیٰ كلام الازلی كما فی قوله عليه الصلوٰة والسلام القرآن كلام اللّٰه غير مخلوق (الحديث) وهی صفة قديمة منافية للسكوت والأفة ليست من جنس الحروف والاصوات .

عرّفوا الكلام اللفظی والنفسی واكتبوا لايّهما يقال انه ازلیّ

اوضحوا مسئلة خلق قرآن مع قصة الامام احمدبن حنبلؒ فيها بالاختصار .

اس سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) کلام لفظی اور نفسی کی تعریف۔

(۲) کلام ازلی کی تعیین۔

(۳) مسئلہ خلق قرآن کی وضاحت۔

(۴) امام احمد ابن حنبلؒ کا واقعہ۔

سنہ ۱٤۱٤ھ

السوال الثانی :(الف)

الركن الاوّل فی الكتاب وهو فی اللغة اسم للمكتوب غلب فی عرف الشرع علیٰ كتاب اللّٰه تعالیٰ .

اكتبوا بعد بيان حقيقة الكتاب لغةً واصطلاحاً المرجوا منكم

مقالةوجيزة علىٰ ادلة الشرع بحيث يتضح بهامقام القياس والاجماع فی الشريعة.

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) کتاب کی لغوی تعریف اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) ادلۂ شرعیہ پر ایک مختصر نوٹ۔

سنہ ١٤١٨ھ

السوال الاوّل: (ب)

الركن الاوّل فی الكتاب ای القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتی المصاحف تواتراً.

عليک اشرح هٰذا التعريف والجواب عن ايراد ابن الحاجب على هٰذا التعريف بكونه دورياً. ثم بين لما ذا لا يمكن ان يكون تعريفاً لشخص القرآن

اس سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) تعریف کی تشریح۔

(۲) ابن حاجبؒ کے اشکال کا جواب۔

(۳) یہ تعریف قرآن کے تشخص کی تعریف کیوں نہیں ہوسکتی۔

سنہ ١٤١٩ھ

السوال الاوّل:(ب)

وهو مانقل الينا بين دفتي المصاحف تو تراً فخرج سائر الكتب السماوية والاحاديث النبوية وقد اورد ابن الحاجبؒ ان هٰذا التعريف دوری

(الف)عرّف القرآن لغةً واصطلاحاً.

(ب)اذكر ايراد ابن الحاجبؒ مشروعاً واذكر ماجاب بهٖ المؤلف.

(ج) هل التعريف المذكور ماهية الكتاب ام تشخيص الكتاب واكتب رأی صاحب التوضيح.

(د)هل يمكن الحدالشخصی للقرآن ام لا ولماذا؟

اس سوال میں جن باتوں کی وضاحت مطلوب ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قرآن کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) ابن حاجب کے اشکال کی وضاحت اوراسکا جواب۔

(۳) مذکورہ تعریف کتاب کی ماہیت کی تعریف ہے یا تشخص کی۔

(۴) اس میں صاحب توضیح کی رائے کی وضاحت۔

(۵) قرآن کی تعریف شخصی ممکن ہے یانہیں اگرنہیں تو نہ ہونے کی وجہ لکھیں۔

سنہ ١٤٢٠ھ

السوال الثالث:(ب)

وهو مانقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً.

(الف) اکتب تعریف القرآن لغةً واصطلاحاً .

(ب) أورد ابن حاجبؒ علیٰ ھٰذا التعریف ایراداً فما ھو الایراد وما ھو جوابه

.اذکر تحقیق ذالک حسبھما حققه صاحب التوضیح.

اس سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) قرآن کی لغوی تعریف اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) ابن حاجبؒ کے اشکال اور اسکا جواب اور اس اشکال کی وضاحت۔

(۳) مذکورہ تعریف تعریفات کی کس قسم میں سے ہے اسکی وضاحت صاحب توضیح کی تحقیق کے مطابق کریں۔

مذکورہ سولات میں مکررات کو حذف کرنے کے بعد جو باتیں رہ جاتی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قرآن مجید کی تعریف اور اسکی تشریح۔

(۲) احترازی قیودات کا فائدہ۔

(۳) متواتر اور مشھور کا مفھوم۔

(۴) کلام لفظی اور نفسی کی تعریف۔

(۵) کلام ازلی کی تعیین۔

(۶) مسئلہ خلق قرآن کی وضاحت اس باریمیں امام احمد ابن حنبلؒ کا واقعہ۔

(۷) ادلئہ شرعیہ پر مختصر نوٹ۔

(۸) تعریف مذکور پر ابن حاجب کے اعتراض کی وضاحت اور اسکا جواب۔

(۹) مذکورہ تعریف قرآن کی ماہیت کی ہے یا تشخص کی۔

(۱۰) یہ تعریف تشخص کی کیوں نہیں بن سکتی ہے۔

(۱۱) اس میں صاحب توضیح کی رائے کی وضاحت۔

پہلی بات کی وضاحت قرآن کی لغوی تعریف:

لغت میں قرآن مصدر ہے قرأت کے معنی میں ہے یعنی قرأن بمعنی قرأت کے ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن بمعنی مقروٌّ کے ہے لیکن عرف میں اس کا اطلاق کلام اللہ کے اس مجموعہ پر ہوتا ہے جو مقرو علی السنة العباد ہے اور قرآن کا یہی معنی لفظ کتاب سے زیادہ مشہور تھا اس وجہ سے مصنفؒ نے بھی کتاب کی تفسیر قرآن سے کی۔

اصطلاحی تعریف :وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً بلا شبهة ۔

مصنفؒ نے توضیح کے اندر یہی تعریف کی ہے یہ قرآن کی تعریف ہے جو ہم تک منقول ہے مصحف کے دوگتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ اس میں کوئی شبہ نہ ہو۔

تعریف کی تشریح:

مصنفؒ نے الركن الاوّل في الكتاب اى القرآن کہا اس میں لفظ قرآن یہ کتاب کی تفسیر ہے وهو مانقل الينا الخ یہ قرآن کی تعریف ہے بين دفتي المصاحف سے مراد وہ ہے جو حضرت عثمانؓ نے جمع کرائے تھے لفظ قرآن یہ مصدر ہے قرأت کے معنی میں ہے پھر یہ عرف عام میں کلام اللہ کے اس مجموعہ معینہ کو کہا جاتا ہے جو بندوں کی زبان پر پڑھا جاتا ہے۔ قرآن یہ لفظ کتاب سے زیادہ مشہور اور زیادہ ظاہر

ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے لفظ کتاب کی تفسیر لفظ قرآن سے کی اور فرمایا المنقول الینا نقلاً متواتراً بلا شبہۃٍ۔

اب اسکی تشریح یوں کی جاتی ہے کہ قرآن کتاب کی تفسیر ہے اور المنزل قرآن کی تعریف ہے اسلئے کہ اس نے لفظ کتاب میں جو چیزیں شریک تھیں انکو نکال دیا۔ بعض حضرات نے القرآن کو کتاب کی تعریف قرار دیا ہے لیکن علامہ تفتازانی نے تلویح میں کہا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ذکر محدود فی الحد لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے اس لئے الکتاب سے مراد قرآن ہے باقی المنزل یہ قرآن کی تعریف ہے۔ بعض حضرات نے یوں تشریح کی ہے القران یہ مجموعہ کتاب کی تعریف ہے لیکن قرآن سے مراد لغوی معنی ہیں بمعنے مقروّ جو کتاب کو بھی شامل ہے اور غیر کو بھی لھذا اس صورت میں بھی ذکر محدود فی الحد لازم آئیگا کیونکہ الکتاب سے مراد کتاب اللہ ہے اور قرآن سے مراد مقروّ ہے۔

بعض حضرات نے قرآن کی تفسیر میں صرف انزال اور اعجاز کا اعتبار کیا ہے کتابت اور نقل کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ یہ قرآن کے صفات لوازمہ میں سے نہیں ہیں۔ دلیل اسکی یہ ہیکہ قرآن آپ ﷺ کے زمانہ میں بھی متحقق تھا لیکن اس زمانہ میں نہ نقل تھا اور نا باضابطہ کتابت تھی۔

اور بعض حضرات نے قرآن کی تفسیر میں انزال کتابت اور نقل کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس تفسیر سے مقصود قرآن کی تعریف کرنا ہے ان لوگوں کیلئے جنھوں نے وحی کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اور آپ ﷺ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ اور جن لوگوں نے وحی کا مشاہدہ کیا ہے اور

آپ ﷺ کا زمانہ بھی پایا ہے تو ان کیلئے قرآن کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۔اور جن لوگوں نے وحی کا مشاھدہ نہیں کیا ہے تو وہ نقل کتابت اور انزال سے ہی پہچانتے ہیں اور یہ ایسی صفات ہیں قرآن کی جو ان کے زمانہ میں قرآن سے جدا نہیں ہوسکتی ہیں ۔ لیکن مصنفؒ نے قرآن کی تعریف میں صرف نقل اور تواتر کے ساتھ اکتفاء کیا ہے ۔اسکی وجہ یہ ہیکہ اس سے مقصود حاصل ہوجا تا ہے اور وہ یہ ہیکہ قرآن کو **جمیع ما عداہ من الطرق** سے ممتاز کرنا ہے اس تعریف سے تمام کتب سماویہ اور احادیث الٰھیہ اور نبویہ اور منسوخ التلاوۃ خارج ہوتے ہیں کیونکہ وہ **بین دفتی المصاحف** سے منقول نہیں ہیں ۔

کلام ازلی کی تعریف : کلام ازلی یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے غیر مخلوق ہے جیسے حدیث میں ہے القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق لھٰذا یہ صفت قدیمہ ہے سکوت اور آفات کے منافی ہے حروف اور اصوات کے قبیل سے نہیں ہے اور یہ صفت بسیطہ ہے امر، نہی سے مختلف نہیں ہوتی اور نہ حال، ماضی، مستقبل سے متعلق ہوتی ہے۔

پانچویں بات کلام ازلی کی تعیین :

یہاں پر کلام ازلی سے مراد وہ کلام ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور قدیم ہے جو جنس حروف اور اصوات سے منزہ ہے جس کو جبرائیلؑ نے لاکر سنایا اسمیں نہی، امر، ماضی، حال، استقبال نہیں صرف مضافات اور متعلقات کے اعتبار سے ۔

چھٹی بات مسئلہ خلق قرآن کی وضاحت:

مسئلہ خلق قرآن کی مختصر وضاحت یوں ہے کہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک کلام ازلی پر دوسرا کلام لفظی پر اس میں اختلاف ہے اشاعرہ، ماتریدیہ، معتزلہ اور حنابلہ کے درمیان۔

معتزلہ کی رائے یہ ہیکہ کلام سے صرف یہی کلام لفظی مراد ہے اس وجہ سے انہوں نے کلام کو صفت الٰہیہ ہونے سے انکار کردیا ہے۔ اور اھل سنت کا عقیدہ یہ ہیکہ قرآن یا کلام اللہ کا اطلاق دو معنوں میں ہوتا ہے اس وجہ سے اشاعرہ اور ماتریدیہ نے یہ رائے قائم کی کہ قرآن کلام ازلی کے معنی میں ہے یہ غیر مخلوق ہے اور قرآن کلام لفظی کے معنی میں یہ مخلوق ہے۔

حنابلہ نے دونوں صورتوں کو غیر مخلوق کہا ہے یہاں تک کہ جس جگہ قرآن لکھا گیا ہے اسکو بھی قدیم اور غیر مخلوق ہونے کے قائل ہوئے۔ اشاعرہ نے درمیانی رائے کو اختیار کیا ہے اور ظاھر بات ہے جن اوراق پر قرآن لکھا گیا ہے حروف اور اصوات پر مشتمل ہے یہ سب صفت حدوث ہین اور سب مخلوق ہیں جو پہلے نہیں تھے اب وہ وجود میں آگئے ہیں لھٰذا یہ قدیم کیسے ہوسکتے ہیں۔

باقی معتزلہ نے قرآن کو مخلوق کہا ہے ان کے نزدیک بھی کلام ازلی اگر ثابت ہوجائے تو وہ غیر مخلوق ہے لیکن وہ کلام ازلی کے قائل نہیں ہیں باقی ان حضرات کی دلیل اور تفصیلات کیلئے یہ جگہ موزوں نہیں کلام کی کتابوں میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

ساتویں بات اس مسئلہ میں امام احمد ابن حنبلؒ کا واقعہ:

علماء نے لکھا ہے کہ مسئلہ خلق قرآن کا فتنہ ھارون الرشید کے زمانہ میں شروع ہوا تھا لیکن مامون الرشید کے دور خلافت میں یہ مسئلہ زور پکڑ گیا امام احمد ابن حنبلؒ نے جب مسئلہ خلق قرآن کا انکار کیا تو مامون الرشید نے انکو قید کرنے کا حکم دیدیا۔

بعد میں مامون کے انتقال کے بعد معتصم خلیفہ بنا خلافت کی نشست پر فائز ہونے کے بعد انہوں نے امام احمد ابن حنبلؒ کو حاضر کرنے کا حکم دیا امام اس وقت مامون کے جیل خانہ میں قید وبند کی صعوبتیں جھیل رہے تھے پھر معتصم نے امام سے مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں گفتگو کی امام صاحبؒ مسئلہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔

عراقی نے لکھا ہے کہ معتصم نے امام کے ساتھ مناظرہ کا حکم دیا تین دن تک مناظرہ ہوا اور خلیفہ امام کو خلوت میں لیجا کر یہ کہتے تھے کہ خدا کی قسم میں تم پر اس طرح مہر بان ہوں جس طرح اپنے بیٹے ھارون واثق پر نرمی اور شفقت کا معاملہ کرتا ہوں تم صرف خلق قرآن کے قائل ہوجاؤ چپکے سے مجھے کہدو اگر تم نے ایسا کہا تو تمہاری بیڑیاں میں اپنے ہاتھ سے کھولوں گا تمہاری چوکھٹ پر آؤں گا اور فوجی اعزاز کے ساتھ تمہیں یہاں سے لیجاؤ نگا اس پر امام صاحبؒ نے کہا کہ زیادہ باتیں مجھے اچھی نہیں لگتیں مجھے کتاب اللہ اور احادیث نبویہ کے چند اوراق دیدیں تو مہربانی ہوگی۔

جب مجلس طویل ہوگئی تو معتصم نے امام صاحب کو ڈانٹا اور واپس جیل بھیج دیا جب تیسرا دن ہوا تو امام صاحب کو مناظرہ کی دعوت دی گئی خلیفہ کے دربار میں پہلے سے

محمد بن عبد الملک اور قاضی احمد بن داؤد موجود تھے چنانچہ ان لوگوں سے امام صاحب کا مناظرہ ہوا تنگ آ کر ان لوگوں نے کہا یہ ایسے نہیں مانیگا اب انھیں قتل کر کے خون ھمارے اوپر ڈالدیں یہ سن کر امام صاحب کو معتصم نے تھپڑ مارا جس سے امام صاحب بیہوش ہوگئے یہ دیکھ کر خراسان کے لوگوں کے چہروں کے رنگ متغیر ہوگئے غالباً ان میں امام احمدؒ کے چچا بھی موجود تھے۔

امام صاحب کو ہوش میں لانے کیلئے آپ پر پانی کا چھڑکاؤ کیا گیا جس سے امام صاحب کو ہوش آیا معتصم نے کہا کیا تم لوگ نہیں دیکھتے ہو اس کی وجہ سے یہاں ہجوم رہتا ہے اس کو اس وقت تک کوڑے مارو جب تک یہ خلق قرآن کا قائل نہ ہوجائے معتصم جلاّد کو حکم دیتا اور وہ امام صاحب پر کوڑے برساتا پھر معتصم امام صاحب سے پوچھتا اب کیا خیال ہے۔امام احمدؒ یہ تمام صعوبتیں روزے کی حالت میں برداشت کرتے تھے ایک مرتبہ آپ کو اٹھارہ کورے لگائے گئے مارنے کے درمیان جب آپ کا بوجھ ہلکا ہوگیا تو آپ نے دونوں ھاتوں کو ھلایا تو آپ کے ھاتھ کُھل گئے پھر باندھے گئے جب آپکو ان مصائب سے نجات مل گئے تو لوگوں نے آپ سے اس بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرایا میں اس وقت اللہ سے یہ دعا مانگ رہا تھا۔ **" اللھم انی کنت علیٰ الحق فلا تفضحی "** خدایا اگر میں حق پر ہوں تو مجھے رسوا نہ کرنا۔

ان حالات سے گزرنے کے بعد معتصم نے ایک طبیب کو مقرر کیا کہ امام صاحب کا علاج کرے معالج کا کہنا ہے کہ میں نے امام احمدؒ کے بدن پر ایک ھزار کوڑوں کے نشانات دیکھے اس سے زیادہ میں نے کسی کہ بدن پر نہیں دیکھے آخر کار امام احمدؒ کا عقیدہ صحیح نکلا اور

معتزلیوں کو بُری شکست ہوئی۔ اس کے بعد احادیث نبویہ کا یہ جرنیل عالم آخرت کو سدھار گئے۔ مرگئے ہم تو زمانے نے بہت یاد کیا۔

امام احمدؒ کے بارے میں امام شافعیؒ کا جواب:

اس وقت امام شافعیؒ مصر میں قیام پزیر تھے اس وقت انہوں نے جناب نبی اکرم ﷺ کو خواب میں دیکھا وہ امام شافعیؒ سے فرمارہے تھے امام احمدؒ کو جنت کی بشارت دینا یہ انکے ان کارناموں کی وجہ سے ہے جو انھوں نے خلق قرآن کے مسئلہ میں جھیلے ہیں جب امام شافعیؒ نیند سے بیدار ہوئے تو انہوں نے خواب لکھ کر ربیع کے ھاتوں امام احمدؒ کے پاس روانہ کیا جب وہ امام احمدؒ کے پاس پہنچا تو کہا یہ رقعہ آپ کے بھائی امام شافعیؒ نے آپ کے پاس بھیجا ہے امام احمدؒ نے کہا ربیع تمہیں معلوم ہے اس میں کیا تحریر ہے ربیع نے نفی میں سرھلایا امام صاحب نے کھول کر دیکھا تو ان پر گریا طارہ ہوگیا فرمایا ماشاء اللہ لا حول ولا قوۃ الاّ باللہ پھر آپ نے فرمایا پتہ ہے اس میں کیا لکھا ہے پھر ربیع کو خواب سنایا ربیع نے کہا آپ کیا انعام دیں گے آپ کے پاس ان دو کرتوں کے سوا اور ہے کیا چنانچہ امام صاحبؒ نے ایک کرتہ اتار کر انعام کے طور پر امام شافعیؒ کے پاس بھیج دیا جب ربیع مصر پہنچے تو امام شافعیؒ نے پوچھا انہوں نے کیا انعام دیا تو ربیع نے کہا اپنے جسم سے لگا ہوا کرتہ اتار کر دیدیا امام شافعیؒ نے فرمایا ربیع اس کُرتے کے بارے میں میں تم کو اپنا ہمدرد نہیں بنانا چاھتا امام شافعیؒ نے کرتہ دھوکر سارا پانی اپنے بدن پر ڈالدیا۔

خلاصہ یہ ہیکہ اس مسئلہ میں امام صاحب آخیر تک ثابت قدم رہے جسکی وجہ سے اللہ نے ایسا اکرام کیا۔

آٹھویں بات ادلہ شرعیہ پر مختصر نوٹ:

ادلہ شرعیہ سے مراد ادلہ اربعہ ہیں یعنی کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس یہ چار دلائل ہیں جس پر احکام شرعیہ کی عمارت قائم ہے جو واقعہ اور حادثہ ہوگا سب سے پہلے ہم اس کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کریں گے اگر وہاں نہ ملے تو احادیث نبویہ میں تلاش کریں گے اگر وہاں بھی نہ ملے تو اجماع مجتھدین میں دیکھیں گے اگر وہاں بھی نہ ملے تو قیاس کے ذریعہ اس کا حکم نکالیں گے. اب یہاں کتاب اللہ سے مراد قرآن مجید کی وہ آیتیں ہیں جو احکامات پر مشتمل ہیں جیسے کہا جاتا ہے وہ صرف پانچ سو ہیں باقی قصص اور امثال ہیں تو قرآن مجید یہ اصل ہے احکامات کیلئے۔

دوسرے نمبر کی دلیل وہ سنت رسول ﷺ ہے یہاں اس سے مراد بعض سنت ہے جیسے کہا جاتا ہے تین ھزار احادیث ہیں جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں ۔اجماع سے مراد امّت محمدیہ کا اجماع ہے چاہے وہ صحابہؓ کا ہو یا آل رسول ﷺ کا یا آل مدینہ کا اجماع یا تابعین تبع تابعین کا اسمیں کوئی قید نہیں ہے ۔اور چوتھی دلیل قیاس ہے قیاس سے مراد وہ دلیل ہے جس کا اصل کتاب اللہ، یا سنت رسول ﷺ ،یا اجماع ہے اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آجائے جسکا حکم معلوم نہ ہوتو اسکی علت تلاش کر کے اسکا حکم اصول ثلثہ میں سے کسی ایک سے نکالیں گے حضور ﷺ کے زمانہ میں اجماع اور قیاس کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ

احکامات براہ راست نازل ہوتے تھے حضرت کے دنیا سے جانے کے بعد حوادثات کے احکامات معلوم کرنے کی ضرورت پیش آئی اور ان دو ادلّہ کا اضافہ ہوا تا کہ تمام احکامات کی بنیاد ادلّہ کے اوپر قائم رہے۔

نویں بات تعریف پر ابن حاجب کی طرف سے اشکال اور اسکی وضاحت پھر اسکا جواب۔

ابن حاجب کے اشکال کا خلاصہ یہ ہیکہ قرآن کی جو تعریف کی گئی یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دور کو مستلزم ہے وہ اس طرح کہ قرآن کی تعریف میں مصحف کا ذکر ہے اور مصحف کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے اگر کوئی مصحف کے بارے میں سوال کرے مثلاً ماالمصحف تو جواب دیں گے کتب فیه القرآن تو قرآن کی تعریف مصحف کی تعریف پر موقوف ہوئی اسی کو دور کہتے ہیں توقف الشیٔ علیٰ نفسہٖ ہے۔

اس اشکال کا جواب ماتن نے تنقیح کے اندر یہ دیا ہے کہ یہاں دور لازم نہیں آتا ہے کیونکہ قرآن کی تعریف مصحف کی تعریف پر موقوف ہے اور مصحف کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصحف کی تعریف معلوم ہے اسکی تعریف ماکتب فیه القرآن سے کرنے کی ضرورت نہیں۔

تو اب معلوم ہوا یہاں دور لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہاں پر توقف ایک طرف سے ہے دونوں طرف سے نہیں ہے اور دور اس وقت لازم آتا ہے جب دونوں طرف سے توقف

ہو۔

دسویں بات: تعریف مذکور ماہیت قرآن کی تعریف ہے یا تشخص کی:

مذکورہ تعریف نہ ماہیت قرآن کی تعریف ہے اور نہ تشخص کی بلکہ صرف تشخیص یعنی تمیز ہے اس سے صرف مابہ الامتیاز ہوجائے یعنی مذکورہ تعریف سے مراد کتاب یا قرآن کی ماہیت اور حقیقت کو واضح کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود صرف کتاب کی تعیین اور تشخیص ہے۔جیسے ہم سے کوئی سوال کرے ایّ کتاب تریدتو اس کے جواب میں ایک مخصوص کتاب کی تعیین کی جائے گی چونکہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے لفظی اور معنوی۔بالفاظ دیگر قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے کلام لفظی اور کلام ازلی۔اس وجہ سے یہاں پر دو معنوں کا احتمال تھا تو سائل کے سوال کے جواب میں دو محتمل معنوں میں سے ایک کی تعیین ہوگی۔

اب یہاں پر دو دعوے ہیں (۱) قراں کی ماہیت کی تعریف نہیں ہوسکتی ہے (۲) تشخص کی تعریف حدّی نہیں ہوسکتی ہے۔دونوں کی وضاحت یہ ہے کہ مانقل الینا بین دفتی المصاحف الخ قرآن کی ماہیت کی تعریف نہیں ہے کیونکہ قرآن کی ماہیت ہم تک منقول نہیں ہے۔اور یہ تشخص کی بھی تعریف نہیں بن سکتی ہے کیونکہ حد سے مقصود معرفت حاصل کرنا ہوتا ہے اور شخص کی معرفت اسکے مشخصات کے اشارہ یا اسم علم وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے حد سے اسکی معرفت حاصل نہیں ہوتی ہے کیونکہ حد میں سب سے اعلیٰ درجہ حد تام کا ہوتا ہے اور حد تام شخص کی معرفت کیلئے کافی نہیں ہے کیونکہ

حد تام مشتمل ہوتی ہے جنس قریب اور فصل قریب پر مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی ہے۔
جیسے ایک آدمی زید کو شکل وصورت سے نہیں جانتا اور ہم سے زید کے بارے میں پوچھے کہ زید کون ہے کہاں ہے تو ہم اگر زید کی تعریف حیوان ناطق سے کریں تو اس سے زید کی معرفت حاصل نہیں ہوگی اگر ہم نے یہ کہدیا کہ زید یہ ہے اور اسکی طرف اشارہ کردیا تو اس صورت میں معرفت حاصل ہوگی۔تو اب دور اس وقت لازم آتا ہے جب مذکورہ تعریف ماھیت قرآن کی تعریف ہوتی تو پھر ماھیت مصحف کی تعریف اس پر موقوف ہوتی تو دور لازم آتا یہ تعریف صرف شخص کی پہچان کیلئے ہے لھذا دور نہیں ہے۔

گیارھویں بات یہ تعریف تشخص کی کیوں نہیں بن سکتی اس میں صاحب توضیح کی رائے:

یہ تشخص کی تعریف کیوں نہیں بن سکتی ہے اسکی وضاحت ماقبل میں گزرچکی ہے مزید وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔اسمیں صاھب توضیح کی رائے یہ ہیکہ حد کسی شی کی وہ معرفت ہے جو اس کی تمام اجزاپر مشتمل ہوتی ہے اور یہ مشخصات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی ہے جب تک اس کے مشخصات کی طرف اشارہ نہ کیا جائے۔
صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ جسوقت حضرت جبرائیل قرآن لیکر آئے تو یہ مشخص تھا اگر قرآن عبارت ہو اس مشخص سے تو یہ حد کو قبول نہیں کرتا ہے اگر اس مشخص سے عبارت نہ ہو بلکہ قرآن ان کلمات کا نام ہو جو مرکب ہیں ترکیب خاص کے ساتھ اس کی تلاوت کوئی بھی کرے تو اس صورت میں بھی قرآن کی تعریف حدی نہیں ہوسکتی ہے جب تک کہ اس

کی طرف اشارہ نہ کیا جائے یا اس کو الحمد سے والناس تک تلاوت کر کے نہ بتلایا جائے کہ یہ قرآن ہے۔چنانچہ اب خلاصہ یہ نکلا مذکورہ تعریف قرآن کی ماہیت کی تعریف نہیں ہے بلکہ صرف تشخص کی پہچان ہے لھٰذا اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ہاں البتہ ابن حاجبؒ کا اعتراض اس وقت وارد ہوسکتا ہے کہ اسکو ماہیت کی تعریف بنایا جائے اس صورت میں قرآن کی ماہیت کی تعریف موقوف ہوتی مصحف کی ماہیت کی تعریف پر اور مصحف کی ماہیت کی تعریف موقوف ہوتی قرآن کی ماہیت کی تعریف پر اب جبکہ مانقل الینا یہ تشخص کی صرف پہچان کیلئے ہے یعنی ای کتاب ترید کے جواب میں ہے لھٰذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

☆......☆

سنہ ۱۴۱۲ھ

السوال الاوّل :(ب)

قوله علىٰ ان الحق هٰذا ان القرآن عبارة عن هٰذالمؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفّظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبى صلى الله عليه وسلم بلسان جبرئيلؑ ولو كان عبارة عن ذالك المشخص القائم بلسان جبرئيلؑ لكان هٰذا مماثلاله لاعينه.

اشرحو العبارة المذكورة بحيث يتضح ان القرآن عبارة عن المشخص الذى نزل جبرئيلؑ او هٰذا الذى ذكره الشارح العلاّم . بيّنوا بالدليل والبرهان .

اس سوال میں صرف ایک بات کی وضاحت مطلوب ہے وہ یہ ہیکہ قرآن کس چیز سے عبارت ہے یعنی قرآن مجید مشخص ہے یا نہیں۔

عبارت کی تشریح:

مذکورہ عبارت کی تشریح کرنے سے پہلے مصنفؒ نے توضیح کے اندر جو ذکر کیا ہے اس کا جاننا ضروری ہے اس سے پہلے ماتن نے بتلایا تھا کہ قرآن کا اطلاق دو چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک مشخص پر دوسرا مفہوم کلی پر۔

اسکی تفصیل بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے دوسری شق کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ حق بات یہ ہیکہ قرآن نام ہے مفہوم کلی کا۔ اور شارحؒ نے ھذا کا مشار الیہ ظاہر فرمادیا کہ اس کا مشار الیہ دوسری شق ہے کہ قرآن مجید عبارت ہے مخصوص ترکیب سے جس کی ذات ایک ہے اس میں پڑنے والوں کے اختلاف اور تعدد سے اختلاف اور تعدد پیدا نہیں ہوتا ہم میں سے کوئی بھی قرآن مجید کی تلاوت کرے اسمیں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔

لیکن اگر قرآن مجید سے مراد شق اوّل لیا جائے یعنی قرآن عبارت ہے مشخص سے تو پھر موجودہ قرآن عین اوّل نہیں ہوگا بلکہ اس کا مماثل ہوگا۔ کیونکہ یہ کلام ہے اور کلام عرض ہے اور اعراض اپنے محال کے ساتھ قائم ہوتے ہیں لھذا اسمیں محال کی وجہ سے تعدد پیدا ہوگا اور یہ معنی ثانی یعنی مفہوم کلی اس مشخص کا عین نہیں ہوگا اور تعدد محل کی وجہ سے متعدد ہوگا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ قرآن کا دو معنوں پر اطلاق ہوتا ہے مشخص پر اور مفہوم کلی پر اور اسمیں اصح قول وہ ہے جو اوپر بیان ہوا کہ قرآن مجید عبارت ہے مفہوم کلی سے ورنہ قرآن مجید متعدد اور مختلف ہو جائیگا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہم میں سے جو بھی قرآن کی تلاوت کرتا ہے یہ وھی قرآن مجید کی تلاوت کرتا ہے جو رسول ﷺ پر بواسطہ جبرئیلؑ نازل ہوا تھا تو معلوم ہوا کہ تشخص محل کا اعتبار نہیں ہے۔

☆......☆

سنہ ١٤٢١ھ

السوال الثاني: (الف)

وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه.

اذكر الامور الآتيه.

(۱) لماذا اختار ابن الحاجبؒ هٰذا التعريف. (۲) ماهو تعريف المشهور للقرآن.

(۳) اذكر ماقال المؤلف العلام فى شرح هٰذا التعريف وتعريفه من عند نفسه.

(۴) كيف يثبت الدور فى التعريف القرآن وكيف يرفع.

اس سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) ابن حاجبؒ نے اس تعریف کو کیوں اختیار کیا ہے۔

(۲) قرآن کی مشہور تعریف کیا ہے۔

(۳) اس تعریف کی تشریح میں مصنفؒ نے جو کہا ہے اس کا ذکر۔

(۴) دور کس طرح لازم آتا ہے اور کس طرح رفع ہوگا۔

چاروں باتوں کی وضاحت:

پہلی بات ابن حاجب نے اس تعریف کو کیوں اختیار کیا:

ابن حاجبؒ نے اس تعریف کو اس لئے اختیار کیا کہ مشہور تعریف دور کو مستلزم تھی یعنی اس سے دور لازم آتا تھا۔

دوسری بات قرآن مجید کی مشہور تعریف کیا ہے:

قرآن مجید کی مشہور تعریف یہ ہے **مانقل الینا بین دفتی المصاحف تواتراً** یہ مصنفؒ نے ذکر کی ہے دوسرے حضرات نے قرآن مجید کی یہ تعریف کی ہے **فالقرآن المنزّل علیٰ الرسول علیہ السلام المکتوب فی المصاحف المنقول نقلاً متواتراً بلا شبہة** یہ تعریف اگرچہ مشہور ہے لیکن مصنفؒ کی ذکر کردہ تعریف سے نکل جاتی ہے اور یہ تعریف جامع ومانع ہوتی ہے۔

تیسری بات اس تعریف کی تشریح میں مصنفؒ نے جو کہا ہے اسکا ذکر:

اس تعریف کی تشریح پوری بسط اور تفصیل کے ساتھ پہلے گزر چکی ہے وہاں ملاحظہ فرمالیں

چوتھی بات کہ دور کس طرح لازم آتا ہے اور کس طرح رفع ہوتا ہے:

ابن حاجبؒ کہتے ہیں کہ دور اس طرح لازم آتا ہے کہ قرآن کی تعریف میں مصنفؒ نے مصحف کا ذکر کیا ہے اگر کوئی ہم سے پوچھے **ماالمصحف** کہ مصحف کیا ہے تو

اسکے جواب میں یہی کہا جائیگا الذی کتب فیه القرآن تو قرآن کی تعریف مصحف کی تعریف پر موقوف ہے اور مصحف کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے لھذا یہ دور ہوا کیونکہ دور کہتے ہیں توقف الشئ علیٰ نفسہٖ کو یا توقف الشئ علیٰ مایتوقف علیٰ ذالک الشی لہٰذا قرآن کی مذکورہ تعریف صحیح نہیں ہے مصنفؒ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ یہاں پر دور نہیں ہے کیونکہ مصحف معروف اور مشہور ہے عرف عام میں لھذا اس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے الذی کتب فیه القرآن سے اس کی مزید وضاحت کیلئے ماتن نے تحقیق کی ہے کہ قرآن کی یہ تعریف تعریفات کی کس قسم میں داخل ہے یعنی یہ تشخص کی تعریف ہے یا ماهیت کی تعریف ہے یہ پہلے تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے اگر شوق ہو تو وہاں پر ملاحظہ کریں۔

☆......☆

سنہ ۱٤۱٤ھ

السوال الثانی :(ب)

فان قیل اِن کان معنی قراناً یلزم عدم اعتبار النظم فی القرآن وعدم صدق الحد اعنی منقول بین دفتی المصاحف تواتراً علیه وان لم یکن قراناً یلزم عدم فرضیة قرأة القرآن فی الصلوٰة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعیاً منقولاً فی المصاحف تقدیراً وان لم یکن حقیقتاً بعد بیان وجه اطلاق النظم علیٰ القرآن دون اللفظ مع ان النظم یطلق علیٰ الشعر والنبی ﷺ ما علمناه الشعر وماینبغی له . والقرآن ماهو بقول شاعر

فصّلوا الاعتراض والجواب حق التفصيل .

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) نظم کا اطلاق قرآن پر کیا گیا ہے لفظ کا نہیں لفظ کا اطلاق رمی پر ہوتا ہے اس طرح سے نظم کا اطلاق شعر پر اور اس میں بھی سوئے ادب ہے۔ (۲) مذکورہ عبارت میں اعتراض اور جواب کی وضاحت۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات کی وضاحت:

مصنفؒ نے قرآن پر نظم کا اطلاق کیا ہے اور لفظ کو چھوڑ دیا ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جسکو علامہ تفتازانی نے تلویح میں ذکر کیا ہے اور جواب بھی دیا ہے

اعتراض: اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ مصنفؒ نے قرآن پر لفظ کا اطلاق نہیں کیا سوائے ادب کی وجہ سے کیونکہ لفظ مایتلفظ به الانسان کو کہتے ہیں یعنی جسکو انسان منہ سے پھینکے اسکو لفظ کہتے ہیں اور قرآن پر اسکا اطلاق کرنے میں ایک قسم کی بے ادبی ہے معترض کہتا ہے کہ قرآن پر نظم کا اطلاق کرنے میں بھی سوائے ادب ہے کیونکہ نظم کا اطلاق شعر پر ہوتا ہے اور قرآن مجید میں شعر کی مذمّت کی گئی ہے جیسے **وعلمناه الشعر وما ينبغی له ، والشعراء يتبعون الغاون الم تر انهم فی كل وادٍ يهيمون** وغیر ذالک۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہیکہ لفظ کا حقیقی معنی رمی ہے اور مجازی معنی تکلم ہے اور نظم کا حقیقی معنی **جمع الؤ لؤ فی السلک** ہے اور مجازی معنی شعر ہے لھذا قرآن پر نظم

کا اطلاق کیا حقیقی معنی کی وجہ سے اور قرآن کے کلمات کو موتیوں کیساتھ تشبیہ دینے کیلئے۔

دوسری بات کی وضاحت:

مذکورہ عبارت میں سوال اور جواب کی وضاحت۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ جب امام ابو حنیفہؒ نے نظم کو نماز میں لازم قرار نہیں دیا تو اب اشکال یہ ہیکہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ معنی قرآن ہے یا نہیں اگر معنی قرآن ہے تو پھر قرآن کی تعریف اس پر صادق نہیں آئیگی کیونکہ قرآن کی تعریف میں جو صفات استعمال ہوئی ہیں یہ لفظ کی صفات ہیں معنی کی نہیں جیسے منقول ہونا، مصاحف کے گتوں میں موجود ہونا، متواتر ہونا وغیرہ اگر معنی قرآن نہیں ہے تو نماز میں قرأت کرنا فرض نہیں ہوئی اور امام صاحبؒ کے ہاں نماز بغیر قرأۃ کے ادا ہوئی اسلیے کہ معنی قرآن نہیں اور قرآن الفاظ ہیں اور الفاظ اسنے ادا کیے ہی نہیں تو نماز بغیر قرأۃ کے صحیح ہوئی حالانکہ یہ کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے.

علاّمہ تفتازانیؒ نے اس اشکال کے دو جواب دیے ہیں۔

پہلا جواب: پہلا جواب یہ ہیکہ اشکال اس وقت ہوتا جب امام صاحب نظم کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیتے نہ نظم عربی کو اور نہ اسکے قائم مقام کو جو نظم عربی کا خلیفہ ہے تو امام صاحبؒ نے نظم فارسی کو نظم عربی کا خلیفہ قرار دیا ہے لھٰذا نظم عربی اگر چہ حقیقتاً موجود نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے یہ جواب پہلی شق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے۔

دوسرا جواب: دوسری شق کو اختیار کر کے علامہ تفتازانیؒ نے یہ جواب دیا کہ ہم فقط معنی کو قرآن نہیں کہتے ہیں اس پر اشکال ہوا تھا کہ اس صورت میں نماز بغیر قرأۃ کے ادا ہوئی اس کا جواب یہ ہیکہ یہ اشکال اس وقت ہوتا جب ہم یہ کہیں کہ نماز میں قرآن محدود یعنی جسکی حد بیان ہوئی ہے منقول الینا الخ سے کی قرأۃ فرض ہے حالانکہ ہم ایسا نہیں کہتے ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں نماز میں معنی قرآن کی قرأت فرض ہے اور وہ پائی گئی کیونکہ اس نے غیر عربی زبان کے ساتھ اسی معنی کو تعبیر کیا ہے یہ اسوجہ سے ہیکہ امام صاحبؒ فاقرؤا ماتیسّر من القرآن کو معنی قرآن کی قرأۃ پر حمل کرتے ہیں کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جو ان کو معلوم ہے ہمیں معلوم نہیں ہے۔

☆......☆

سنہ ١٤١٢ھ

السوال الاوّل: (الف)

اللفظ ان کان وضعاً للکثیر وضعاً متعدداً فمشترک او وضعاً واحداً والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع مایصلح له والا فجمع منکر .

اوضحوا العبارة المذکورة بحیث یتضح تعریف المشترک ،والعام، والخاص.

واکتبوا ان الجمع المنکر عام او خاص بالتفصیل الذی ذکره المصنفؒ .

سنہ ۱٤١٩ھ

السوال الثانی:(الف)

التقسیم الاوّل الفظ ان وضع لکثیر وضعاً متعدداً فمشترک کالعین مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب او وضعاً واحداً ای وضع للکثیر وضعاً واحداً والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح له والا فجمع منکر.

اوضحوا الامور الأ تیة:

(الف) اشرحوا العبارة بحیث یتضح جمیع الاقسام مع الامثلة .

(ب) ما هو الفرق بین المشترک والعام والجمع المنکر .

(ج) هل اسماء العدد داخلة فی العام ام فی الخاص .

(د) هل یمکن ان یکون اللفظ الواحد عاماً ومشترکاً فی جهتین ام لا.

مذکورہ دو سوالوں میں مکررات کو حذف کرنے کے بعد جو باتیں قابل تفصیل ہیں وہ پانچ ہیں۔

(۱) عبارت مذکورہ کی وضاحت۔

(۲) جمع منکر خاص ہے یا عام۔

(۳) مشترک عام اور جمع منکر میں کیا فرق ہے۔

(۴) اسماء عدد خاص میں داخل ہیں یا عام میں۔

(۵) ایک لفظ مختلف جہت کے اعتبار سے خاص اور عام دونوں ہوسکتا ہے یا نہیں وضاحت

کریں۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات کی وضاحت:

ان اقسام کے درمیان وجہ حصر کو مصنفؒ نے عبارۃ مذکورہ میں پیش کیا ہے اس سے ھر ایک کی تعریف، معلوم ہوگی۔

وجہ حصر یہ ہیکہ لفظ موضوع ایک معنی کیلئے وضع ہے یا کثیر معنی کیلئے اگر ایک معنی کیلئے وضع ہے چاہے وہ وحدت نوعی ہو، یا شخصی ہو، یا جنسی ہوتو یہ خاص ہے۔ اگر کثیر معنی کیلئے الگ الگ وضع ہے تو یہ مشترک ہے جیسے لفظ عین اسکی وضع آنکھ کیلئے ہے اور ایک وضع سونے کیلئے ہے اور ایک وضع عین المیز ان کیلئے ہے یعنی ترازو کا وہ جز جس کے ساتھ اس کی صحت وزن معلوم ہوتی ہے۔اگر ھر ایک کیلئے الگ الگ وضع نہیں ہے بلکہ سب کیلئے ایک دفعہ وضع ہے تو پھر دیکھا جائیگا کہ یہ کثیر معانی محصور فی العدد ہیں یانہیں اگر محصور فی العدد ہیں تو یہ اقسام خاص میں سے ہے جیسے لفظ ماۂ ۃ اگر وہ کثیر محصور نہیں ہے تو پھر دیکھا جائیگا کہ جمیع ما یصلح کو شامل ہے یا نہیں اگر جمیع ما یصلح لہ شامل ہے تو پھر وہ عام ہوگا ورنہ جمع منکر ہوگا۔

مذکورہ تفصیل سے ھر ایک کی تعریف معلوم ہوئی مشترک اسکو کہتے ہیں کہ لفظ کثیر معانی کیلئے وضع ہو اور وضع بھی متعدد ہو جیسے لفظ عین باصرہ کیلئے عین امیز ان کیلئے الگ الگ وضع ہے۔

عام اسکو کہتے ہیں جو کثیر معانی کیلئے ایک ہی دفعہ وضع ہو اور وہ کثیر محصور فی العدد نہ ہو جمیع مایصلح لہ کو شامل ہو جیسے رجال وغیرہ۔

اسماء عدد اسکو کہتے ہیں جو کثیر معانی کیلئے ایک دفعہ وضع ہو اور وہ کثیر محصور ہو جیسے لفظ مائۃ

جمع منکر اسکو کہتے ہیں جو کثیر معانی کیلئے ایک دفعہ وضع ہو اور وہ کثیر محصور نہ ہو لیکن جمیع مایصلح لہ کو شامل نہ ہو جیسے رأیت رجلاً

خاص اسکو کہتے ہیں کہ لفظ ایک معنی کیلئے وضع ہو چاہے وہ وحدت نوعی ہو، یا شخصی ہو، یا جنسی ہو جیسے زیدٌ رجل انسان زید وحدت شخصی ہے اور رجل وامرأۃ وحدت نوعی ہے اور انسان وحدت جنسی ہے۔

دوسری بات کی وضاحت کہ جمع منکر خاص ہے یا عام ہے:

جمع منکر کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے یا خاص ہے بعض حضرات جمع منکر کے عموم قائل نہیں ہیں اور مصنفؒ کی رائے بھی یہی ہے تو ان حضرات کے نزدیک جمع منکر واسطہ ہوگی خاص اور عام کے درمیان یہ جمع منکر نہ خاص ہوگی اور نہ عام بلکہ بین بین ہوگی۔ اور بعض حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں اور وہ اسکو عام میں داخل کرتے ہیں ان کے قول کے مطابق جمع منکر عام ہوگا۔

پھر مصنفؒ کا قول والا جمع منکر میں جمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہوگی جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو کہ یہ عموم کیلئے نہیں ہے تو پھر یہ جمع منکر واسطہ ہوگی خاص اور عام کے درمیان جیسے رأیت الیوم رجالا کیونکہ یہاں پر قرینہ موجود ہے کہ رجال سے عموم

مراد نہیں ہے کیونکہ ایک دن ساری دنیا کے مردوں کو نہیں دیکھا جاسکتا ہے تو اس قسم کی جمع منکر واسطہ ہوگی خاص اور عام کے درمیان۔

تیسری بات کہ مشترک، عام اور جمع منکر میں کیا فرق ہے:

اگر حقیقت کی نگاہ سے دیکھا جائے تو تینوں کے درمیان فرق ان کی تعریفات سے ظاہر ہے مثلاً مشترک میں لفظ کثیر معانی کیلئے الگ الگ وضع ہوتا ہے اور عام کثیر معانی کیلئے ایک ہی دفعہ وضع ہوتا ہے اور کثیر غیر محصور ہوتے ہیں اور جمیع ما یصلح لہ کو شامل ہوتا ہے جبکہ جمع منکر جمیع ما یصلح لہ کو شامل نہیں ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مشترک میں وضع متعدد ہوتا ہے اور عام اور جمع منکر میں وضع ایک ہوتا ہے لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہیکہ عام جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہوتا ہے جمع منکر نہیں ہوتا ہے۔

چوتھی بات کی وضاحت کہ اسماء عدد خاص میں داخل ہیں یا عام میں:

اسماء عدد خاص میں داخل ہیں عام میں نہیں کیونکہ اسماء عدد میں اگر چہ لفظ کثیر معانی کیلئے وضع ہوتا ہے لیکن وہ معانی محصور فی العدد ہوتے ہیں لھذا یہ بھی خاص کی قسم ہے۔

پانچویں بات کی وضاحت کہ ایک لفظ مختلف جہت کے اعتبار سے خاص اور عام دونوں بن سکتا ہے یا نہیں:

ایک لفظ مختلف جہت اور حیثیت کے اعتبار سے خاص اور عام نہیں بن سکتا ہے

کیونکہ یہ جو دو حیثیتیں ہیں یہ آپس میں متنافی ہیں لھذا ایک لفظ میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے جیسے ایک وضع کثیر غیر محصور کیلئے ہے اور ایک وضع کثیر محصور کیلئے ہے اور ایک وضع واحد کیلئے ہے تو یہ دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے جیسے خاص اور عام میں ہے۔

☆......☆

سـ۱۴۱۲ـنہ

السوال الثانی:(ب)

ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفة ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا وايضاً الاسم الظاهر ان كان معناه عين ماوضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والاّفان تشخص معناه فعلمٌ والافاسم جنس وهما امّا مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمّٰى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها او بعضها معيناً فمعهود او منكراً فنكرة فهى ما وضع لشى لا بعينهٖ عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند اطلاق له اى للسامع.

فى ضوء هذا العبارة اجيبوا عن الامور الأتية .

(الف) ماهى الصفة وما هى العلم وما هى اسم جنس .

(ب) العلم و اسم الجنس قد يكونان من المشتق وقد لايكونان بينهما بالتمثيل .

(ج) بينوا فوائد القيود فى تعريف النكرة والمعرفة كما ذكرها المصنفؒ .

مذکورہ سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) صفت، علم، اور اسم جنس کی تعریف۔

(۲) علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے انکی وضاحت مثالوں سے کریں۔

(۳) معرفہ اور نکرہ میں قیودات کا بیان۔

ہرایک کی تفصیل:

پہلی بات صفت، علم، اور اسم جنس کی تعریف:

صفت کی تعریف۔ اگر اسم ظاہر کا معنی عین موضوع لہ ہو اور اس کے ساتھ مشتق کا وزن بھی موجود ہو تو اس کو صفت کہتے ہیں کیسے ضاربٌ اس کا معنی اور موضوع لہ، ضرب کا معنی بعینہ ایک ہے اور مشتق کا وزن یعنی اسم فاعل کا وزن بھی موجود ہے لھذا یہ ضاربٌ صفت ہوگی۔

علم کی تعریف۔ اگر اسم ظاہر کا معنی عین موضوع لہ نہ ہو تو پھر اس کا معنی مشخص ہوگا یا نہیں اگر مشخص ہے تو یہ علم ہے جیسے زید

اسم جنس کی تعریف۔ اگر اسم ظاہر کا معنی اور موضوع لہ کا معنی ایک نہ ہو اور پھر وہ معنی مشخص بھی نہ ہو تو اسکو اسم جنس کہتے ہیں جیسے رجلٌ۔

دوسری بات علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے اسکی وضاحت:

علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے ہیں جیسے حاتمؒ یہ علم ہوکر مشتق ہے اور مقتلؒ یہ اسم جنس ہوکر مشتق ہے جیسے زید یہ علم ہے مشتق نہ ہونے کی صورت میں اور رجلؒ اسم جنس ہے مشتق نہ ہونے کی صورت میں۔

تیسری بات قیودات کے فوائد:

قیودات بیان کرنے سے پہلے معرفہ اور نکرہ کی مصنفؒ نے جو تعریف کی ہے یہ ضروری ہے مصنفؒ نے معرفہ کی تعریف یہ کی ہے کہ معرفہ وہ اسم ہے جو معنی متعین کیلئے وضع ہو اور یہ تعیین سامع کے اعتبار سے ہو اطلاق کے وقت یعنی بولتے وقت اور نکرہ وہ اسم ہے جسکو معنی غیر معین کیلئے وضع کیا گیا ہو اور یہ عدم تعین سامع کے اعتبار سے ہو بولتے وقت۔ مصنفؒ نے معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں دو قیدیں لگائی تھیں۔(۱) **عند الاطلاق** (۲) **للسامع**.

پہلی قید کا مطلب یہ ہیکہ تعین اور عدم تعین لفظ کو بولتے وقت اور تکلم کے وقت ہونی چاہئے اور دوسری قید کا مفہوم یہ ہیکہ تعین اور عدم تعین اس وقت ہو جبکہ لفظ کا اطلاق سامع کے سامنے ہورہا ہو۔

اب ان دو قیدوں کا فائدہ مصنفؒ نے یہ بتلایا کہ پہلی قید میں معرفہ اور نکرہ میں جو تعین اور عدم تعین ہوتا ہے اس میں وضع کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا جبکہ تعین اور عدم تعین کا

فرق صرف اطلاق کے وقت ہوتا ہے اس لیے اسکو اطلاق کی قید کے ساتھ مقید کیا۔
اور دوسری قید کا فائدہ یہ ہیکہ معرفہ اور نکرہ میں تعین اور عدم تعین سامع کے اعتبار سے معتبر ہے متکلم کے اعتبار سے نہیں کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے متکلم جاء نی رجلٌ کہتا ہے تو رجلٌ متکلم کے نزدیک متعین ہوتا ہے لیکن سامع کے نزدیک متعین نہیں اس وجہ سے یہ نکرہ ہوگا معرفہ نہ ہوگا۔

سنہ ۱٤۰۵ھ

السوال الثالث: (الف)

ففی قوله تعالیٰ ثلاثه قروء لا یحمل القرؤ علیٰ الطهر والا فان احتسب الطهر الذی طلق فیه یجب طهران وبعض طهر وان لم یحتسب یجب ثلاثة وبعض۔

مطلقہ کی عدت حیض سے ہے یا طہر سے امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں کیا اختلاف ہے آیت شریفہ میں کونسا لفظ خاص ہے جس سے مصنفؒ نے اپنے دعوے کیلئے استدلال کیا ہے استدلال کی تقریر وضاحت سے لکھیں۔

سنہ ۱٤۲۱ھ

ففی قوله تعالیٰ ثلاثه قروء لا یحمل القروء علیٰ الطهر والا فان احتسب الطهر الذی طلق فیه یجب الطهران وان لم یحتسب یجب ثلاثه وبعض علیٰ ان بعض الطهر لیس بطهر والالکان الثالث کذالک.

(۱) اذکر اختلاف امام ابو حنیفہؒ والشافعیؒ حسب بیان المؤلف فی ھٰذہ المسئلۃ۔

(۲) ماذا یرید المؤلف بایضاح لیظهر ماتفرد بہ۔

اب دوسوالوں میں سے مکررات کو حذف کرنے کے بعد مندرجہ ذیل باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مطلقہ کی عدت حیض کے اعتبار سے ہے یا طہر کے اعتبار سے اسمیں احناف وشوافع کا کیا اختلاف ہے۔

(۲) مذکورہ عبارت کی ایسی وضاحت کریں کہ جس سے مسئلہ واضح ہوجائے۔

(۳) علیٰ ان بعض الطهر لیس بطهر سے مصنفؒ کیا بتانا چاہتے ہیں۔

پہلی بات کی وضاحت:

قرآن مجید کی آیت والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء میں لفظ قروَ یہ لفظ مشترک ہے اس کی وضع حیض کیلئے بھی ہے اور طہر کیلئے بھی ہے اب احنافؒ اور شوافعؒ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مطلقہ کی عدت حیض کے اعتبار سے ہے یا طہر کے اعتبار سے۔

احنافؒ کہتے ہیں کہ مطلقہ کی عدت حیض کے اعتبار سے ہے اور وہ تین حیض ہے۔ جبکہ شوافع کے نزدیک مطلقہ کی عدت طہر کے اعتبار سے ہے لہٰذا مطلقہ کی عدت طہر ہوگی حیض نہیں دونوں فریق ثلاثة قروَ سے استدلال کرتے ہیں۔

احناف کہتے ہیں کہ قرؤ سے مراد حیض ہے شوافع کہتے ہیں قرؤ سے مراد طہر ہے

احناف کی دلیل: احناف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر قرؤ سے مراد طہر ہے تو خاص کا موجب باطل ہوجائے گا کیونکہ لفظ ثلاثہ خاص ہے اور طلاق مشروع ہے حالت طہر میں نہ کہ حالت حیض میں اور طلاق حیض میں دینا جائز نہیں ہے۔

اگر طلاق حیض کے اعتبار سے ہو تو وہ طہر جس میں طلاق ہوئی ہے تو اس کو اگر ہم عدت میں شمار کریں تو دو طہر کامل اور تیسرے کا بعض ہوا یعنی ڈھائی ، سوا دو ، یا پونے تین طہر بنتے ہیں اور تین مکمل نہیں بنتے ہیں تو لفظ ثلاثہ پر عمل نہیں ہوا۔

اگر ہم اس طہر کو شمار نہ کریں بلکہ تین طہر اسکے علاوہ شمار کرتے ہیں تو ساڑھے تین ، پونے چار ، سوا تین وغیرہ بنتے ہیں یعنی تین سے بڑھ جاتا ہے لھذا اس صورت میں بھی لفظ ثلاثہ پر عمل نہیں ہوا جبکہ خاص پر عمل کرنا دونوں کے نزدیک واجب ہے لھذا لفظ ثلاثہ پر عمل صرف حیض مراد لینے کی صورت میں ہوسکتا ہے اس وجہ سے قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر ہے۔

اشکال: علامہ تفتازانی نے احناف کے اوپر ایک اشکال وارد کیا ہے اور پھر اسکے دو جواب دیے ہیں ۔ اشکال کا خلاصہ یہ ہیکہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو احناف اس حیض کو عدّت میں شمار کریں گے یا نہیں ۔ اگر شمار کریں گے تو دو حیض کامل اور اور تیسرے حیض کا بعض ہوا اگر اسکے علاوہ تین حیض شمار کریں گے تو تین سے زیادہ ہوگیا لھذا اس اصورت میں بھی لفظ ثلثہ پر عمل نہ ہوا۔

جواب نمبر:(۱) اس صورت میں لفظ ثلٰثۃ پرعمل ہورہا ہے وہ اس طرح سے کہ ہمیں لفظ ثلٰثۃ کا مقتضاء پورا کرنا ہےتو اس کیلئے کچھ ایّام حیض رابع سے ملائینگے تاکہ پہلا حیض جسمیں طلاق ہوئی ہے اس کا نقصان پورا کیا جائے چونکہ شریعت کی نگاہ میں حیض واحد کی تجزی نہیں ہوسکتی اس وجہ سے حیض رابع کامل واجب ہوگا جیسے اُمہ کی عدّت حرّہ کی عدت کا نصف ہےتو اسکی عدّت ڈیڑھ ہونی چاہئے لیکن شریعت نے اسمیں تجزی نہیں کی بلکہ فرمایا کہ **عدّت الأمة حیضتان** تو حیض ثانی مکمل لیا گیا اسی طرح یہاں پر بھی ہوگا۔

اس قسم کا جواب شوافع نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ وہ رابع کا نہ بعض مانتے ہیں اور نہ کُل بلکہ بعض حصّہ طہر اور اس کے علاوہ دوطہر سے عدّت ختم کرتے ہیں۔

جواب نمبر(۲):اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ بھائی ہماری بات طلاق مشروع میں ہے کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینا جائز ہی نہیں ہے لھٰذا اس سے بحث نہیں ہے اس تشریح کے ضمن میں دوسری بات کی وضاحت بھی ہوگئی مزید کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔

تیسری بات کی وضاحت:

علیٰ ان بعض الطهر لیس بطهر سے مصنفؒ کی مراد کیاہے اسکی وضاحت آنے والے سوال میں ملاحظہ کیجئے۔

☆……☆

سنہ١٤١٠ھ

السوال الثالث :(الف)

علیٰ ان بعض الطهر ليس بطهر والالكان الثالث كذلک هٰذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضاً بل الواجب ثلٰثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنیٰ ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلاً فنقول فی جوابہٖ ان بعض الطهر ليس بطهر لانّه لوكان كذالک لا يكون بين الاوّل والثالث فرق فيكفی فی الثالث بعض الطهر فينبغی انه اذا مضیٰ من الثالث شی يحل لها التزوج وهٰذا خلاف الاجماع ، وهٰذا الجواب قاطع لشبهة الشافعیؒ وقد تفردت بهٰذا .

اكتبوا التشريح السوال والجواب علیٰ اكمل وجه .

سنہ١٤١٦ھ

قال المصنفؒ علیٰ ان بعض الطهر ليس بطهر والالكان الثالث كذالک هٰذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضاً بل الواجب ثلٰثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنیٰ ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو ساعة مثلاً فنقول فی جوابه ان بعض الطهر ليس طهر لانه لوكان كذالک لايكون بين الاوّل والثالث فرق فيكفی فی الثالث بعض الطهر فينبغی انه اذا مضیٰ من الثالث شیٔ يحل لها التزوج وهٰذا خلاف الاجماع .

اوضحوا الاشکال والجواب بایضاح تام .

مذکورہ دو سوالوں میں صرف سوال وجواب کی وضاحت مطلوب ہے۔

سوال وجواب کی وضاحت :

علیٰ ان بعض الطھر لیس بطھر یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو شوافع کی طرف سے احناف پر وارد ہوتا ہے۔

سوال کا خلاصہ یہ ہیکہ آپ لوگ یہ کیوں کہتے ہیں کہ جس طھر میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدّت میں سے شمار کریں گے تو دو طھر کامل اور تیسرے طہر کا بعض ہوگا تین طہر مکمل نہیں ہوتے ہیں حالانکہ اس صورت میں بھی تین طہر واجب ہوتے ہیں کیونکہ طہر ادنیٰ **مایطلق علیہ الطھر** کو کہا جاتا ہے یعنی ادنیٰ مقدار جس پر طہر کا اطلاق ہوسکے جیسے ایک ساعت طہر پر بھی طہر کا اطلاق ہوسکتا ہے تو اس کو بھی طہر کہا جائیگا لہٰذا تین طہر ہوئے عدّت مکمل ہوجائیگی۔

اب مصنفؒ نے **علیٰ ان بعض الطھر** سے اس کا جواب دیا کہ بعض طہر طہر نہیں ہوسکتا اور اگر ایسا ہوجائیگا تو پھر طہر اوّل اور طہر ثالث میں فرق نہیں رہیگا لھذا اس کا تقاضا یہ ہیکہ طہر ثالث کا بعض حصّہ گزرجائے تو آپ کے قول کے مطابق تین طہر مکمل ہوجائیں گے تو لھذا اس عورت کیلئے دوسری شادی کرنا جائز ہونا چاہیے اسلئے کہ اس کی عدّت مکمل ہوئی حالانکہ یہ کسی کے ہاں بھی جائز نہیں ہے اور یہ خلاف اجماع ہے اور تم خود بھی اس نکاح کو ناجائز قرار دیتے ہو۔ آخر میں مصنفؒ نے کہا شوافع کو یہ جواب

دینے میں متفرد ہوں مجھ سے پہلے کسی نے یہ جواب نہیں دیا۔

۱٤٢۰ھ

السوال الثانی:(ب)

فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقیب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم یقع الطلاق بعد الخلع کما ھو مذھب الشافعیؒ یبطل موجب الخاص.

(ا) عرف الخاص.

(ب) اذکر فوائد القیود التی یقید بھا تعریف الخاص.

(ج) اذکر انواع الخصوص.

(د) اشرح العبارة المذکورة بتحقیق وتوضیح حسبما ذکره المؤلف.

اس سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) خاص کی تعریف۔

(۲) خاص کی تعریف میں قیودات کے فوائد۔

(۳) خاص کی قسمیں۔

(۴) عبارت مذکورہ کی تشریح۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات خاص کی تعریف:

ان الخاص لفظ وضع لواحد او لکثیر محصوروضعاً واحداً یعنی خاص وہ لفظ ہے جسکو وضع کیا گیا ہو ایک معنی کیلئے یا کثیر معنی کیلئے وضع واحد کیساتھ یعنی وضع ایک دفعہ ہو۔

خاص کی دوسری تعریف۔الخاص کل لفظ وضع لمعنی واحد علیٰ الانفراد .

خاص کی تیسری تعریف۔الخاص کل اسم وضع لمسمیٰ معلوم علیٰ الانفراد .

دوسری بات قیودات کے فوائد:

خاص کی تعریف میں جو قیودات ہیں ان کے فوائد۔

وضع لواحد یہ پہلی قید احترازی ہے اس کی وجہ سے مشترک سے احتراز ہوتا ہے کیونکہ مشترک کی وضع کثیر کیلئے ہوتی ہے او لکثیر محصور یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ اسماء عدد وغیرہ کو خاص میں شامل کرنے کیلئے ہے علیٰ الانفراد یہ دوسری قید ہے یہ عام کو نکال نے کیلئے ہے کیونکہ عام میں وضع بر سبیل اشتمال ہوتا ہے نہ کہ بر سبیل انفراد۔

تیسری بات خاص کی قسمیں:

خاص کی تین قسمیں ہیں (۱) خاص الجنس (۲) خاص النوع (۳) خاص الفرد۔

خاص الجنس کی مثال جیسے انسان ہے اسلئے کہ جنس کے تحت جو مختلف بالاعراض ہیں انسان کے وہ مرد اور عورت ہیں دونوں کے اعراض مختلف ہیں مرد کی خلقت سے عرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو امام ہو گواہ بنے حدود وقصاص میں، جمعہ اور عیدین کی نماز قائم کرے اور عورت

کی خلقت سے غرض یہ ہیکہ وہ بیوی بنے ، بچہ جنے ،گھریلو امور کا خیال رکھے

خاص النوع کی مثال جیسے رجل اور امرأۃ ہے کیونکہ یہ محمول ہوتے ہیں ایسے کثیرین پر جو **متفقة الاعراض** ہیں۔

خاص الفرد کی مثال زید ہے اسلئے کہ یہ شخص معیّن ہے اس میں شرکت کا احتمال نہیں ہے

چوتھی بات عبارت مذکورہ کی تشریح:

عبارت مذکورہ کی تشریح یہ ہیکہ خلع کے بارمیں اختلاف ہے شوافع اور احناف کے نزدیک ۔شوافع خلع کو فسخ قرار دیتے ہیں اور احناف خلع کو طلاق قرار دیتے ہیں۔

اب سوال مذکورہ میں جو عبارت ہے اس سے مصنفؒ اس مسئلے کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ کس کی بات زیادہ صحیح ہے چونکہ یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ خاص کا حکم قطعی ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے ۔اب مصنفؒ فرماتے ہیں **فان طلقها فلا تحل له من بعد حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ** ۔اب یہاں فاء یہ خاص ہے اس پر عمل کرنا ضروری ہے اس کی وضع تعقیب مع الوصل کیلیئے ہے اس پر عمل کرنا اس وقت ممکن ہے جب ہم خلع کو طلاق قرار دیں اگر خلع کو فسخ قرار دیں گے تو اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع نہیں ہوسکتی ہے۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے **الطلاق مرتان** میں دو طلاقوں کا ذکر کیا ہے اس کے بعد رجوع کرنا جائز ہے اس کے بعد عورت کا فدیہ ادا کرنے کا ذکر ہے جس کو اصطلاح شرع میں خلع کہتے ہیں اس مذکورہ خلع کے بعد اللہ تعالیٰ نے **فان طلقها فلا**

تحل له من بعد حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ فرمایا یعنی شوہر نے تیسری طلاق دی تو بغیر حلالہ کے یہ عورت دوبارہ اس کیلئے حلال نہ ہوگی اب اگر خلع فسخ ہے جیسے امام شافعیؒ کا مذھب ہے تو فسخ کے بعد طلاق صریح واقع نہیں ہونے چاہئے۔

ہم فان طلقھا میں فاء جو تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اسکو فیما افتدت به کے ساتھ ملاتے ہیں اسلئے کہ فاء کے تقاضے کے مطابق اس پر عمل تب ہوگا جب فان طلقھا کو خلع کے ساتھ ملحق کریں گے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خلع کا ذکر درمیان میں جملہ معترضہ کے طور پر ہے اور فان طلقھا الخ کا تعلق الطلاق مرتان کے ساتھ ہے اور خلع کو طلاق نہیں مانتے ہیں بلکہ فسخ مانتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر خلع کو طلاق مان لیا جائے تو طلاق تین نہیں چار ہو جائیں گی۔ الطلاق مرتان میں دو طلاقیں خلع تیسری طلاق اور فأن طلقھاء چوتھی طلاق اور چار طلاقیں کسی کے ہاں بھی نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہیکہ یہاں چار طلاقیں لازم نہیں آتیں ہیں کیونکہ الطلاق مرتان میں اللہ تعالیٰ نے دو طلاقوں کا ذکر کیا ہے اس کے بعد طلاق کی دو قسمیں بیان کی کہ طلاق کبھی مال کے بدلے میں ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے تو یہ مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ طلاق کی قسم ہے اس کے بعد فأن طلقھا سے تیسری طلاق کا ذکر کیا لھذا چار طلاقیں لازم نہیں آتی ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ فأن طلقھا کے اندر جو لفظ فاء ہے یہ خاص ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے عمل تب ہوگا جب ہم اس کو فیما افتدت به یعنی خلع کے ساتھ ملائینگے اگر اس

کو الطلاق مرتان کے ساتھ ملحق کرینگے جیسے امام شافعیؒ نے کیا تو اس پر عمل نہیں ہوگا جب یہ ملحق بر خلع ہوگا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہیکہ خلع فسخ نہیں ہے ورنہ فسخ نکاح کے بعد فأن طلقها میں طلاق کا واقع ہونا درست نہیں ہے۔

☆......☆

سنہ ۱۴۰۳ھ

السوال الثالث: (الف)

وقوله تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم الباء لفظ خاص یوجب الالصاق فلا ینفک الابتغاء ای الطلب وهو العقد الصحیح عن المال اصلاً فیجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهرلا یجب بنفس العقد اذا کان فاسد خلافاً الشافعیؒ والخلاف فی مسئلة المفوضه ای التی نکحت بلا مهر او نکحت علیٰ ان لا مهر لها لایجب المهر عند الشافعیؒ عند الموت واکثرهم علیٰ وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا یجب کمال مهر المثل اذا دخل بها او ماتْ احدهما .

اشرحوا العبارة المذکورة بعد امعان النظر فیها لاسیما مسئلة المفوضة.

اس سوال میں صرف ایک بات کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) عبارت مذکورہ کی شرح خصوصاً مسئلہ مفوضہ کی تشریح۔

عبارت کی وضاحت:

مذکورہ عبارت بھی ان تفریعات میں سے ہے جنکو مصنفؒ نے خاص کے حکم پر تفریع کی ہے خاص کا حکم یہ تھا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے ہر حالت میں اب اسپر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان تبتغوا باموالکم میں باء لفظ خاص ہے جسکی وضع الصاق کیلئے ہے یہاں ابتغاء سے مراد عقد صحیح یعنی نکاح ہے لھذا معنی یہ ہوا کہ تم عقد صحیح یعنی نکاح صحیح کو طلب کرو اپنے مالوں کے ساتھ یعنی نکاح صحیح کبھی مال سے منفک نہ ہوگا اس آیت کریمہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حق مہر نفس عقد کے ساتھ ہی واجب ہوتا ہے موقوف علیٰ الوطی نہیں ہے۔ بخلاف الفاسد کے یعنی نکاح کسی وجہ سے فاسد ہو جائے تو وہاں پر حق مہر نفس عقد کے ساتھ واجب نہیں ہوتا جب تک دخول نہ ہوجائے ہاں اگر وطی ہوجائے تو مہر واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ مفوضہ کی وضاحت:

مفوضہ یہ لفظ تفویض سے ہے اس کا استعمال اس نکاح پر ہوتا ہے جس میں مہر کو ذکر نہیں کیا جائے یا مہر کی نفی کی جائے مفوضہ یہ اسم فاعل کا صیغہ بھی ہوسکتا ہے اور اسم مفعول کا بھی ہوسکتا ہے۔

اگر صیغہ اسم فاعل کا ہو تو معنی یوں ہوگا کوئی عورت اپنا نکاح خود کرتی ہے مہر کو ذکر کیے بغیر یا مہر کی نفی کرتی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ احناف اور شوافع کے درمیان اختلافی نہیں ہوگا۔ کیونکہ شوافع کے نزدیک جو عورت اپنا نکاح خود کرتی ہے اس کا نکاح باطل ہے

نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا اگر مفوضہ اسم مفعول کا صیغہ ہے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی عورت اپنے ولی کو اس بات کی اجازت دیدے کہ وہ اسکا نکاح بلا مہر یا علیٰ شرط عدم مہر کردے اس صورت میں یہ دونوں فریقوں کے درمیان متنازع فیہ ہوگا. یا یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی عورت کے ولی نے اس کو بلا مہر یا علیٰ شرط عدم مہر عقد نکاح کے ساتھ شوہر کے حوالے کردیا ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہوگا بین الاحناف والشوافع ۔

اب حاصل اختلاف یہ ہیکہ ایسی عورت کے ساتھ شوہر نے وطی کرلی ہے تو شوہر پر حق مہر واجب ہوگا احناف اور اکثر شوافع کے نزدیک اس صورت میں یہ مسئلہ متفق علیھا ہے۔

اختلاف اس صور میں ہیکہ جب زوجین میں سے کسی ایک کا دخول سے پہلے انتقال ہوا۔ شوافع کے نزدیک اس صورت میں مہر واجب نہیں ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا۔ چونکہ شوافع کے ہاں اس صورت میں وجوب مہر دخول کے ساتھ ہوتا ہے اور یہاں پر دخول ہوانہیں جب دخول نہیں ہوا تو مہر بھی نہیں ہوگا۔

احناف کے نزدیک مہر واجب ہوگا کیونکہ باموالکم میں باء یہ لفظ خاص ہے الصاق کیلئے ہے لھذا کسی بھی عقد صحیح کا طلب مہر کے ساتھ ملصق ہے نتیجۃً مہر سے منفک نہیں ہوسکتا جب عقد صحیح ہے تو مہر مثل اس عقد کے ساتھ لازم ہے ورنہ لفظ خاص پر عمل نہیں ہوگا اور ہم پہلے کہ چکے ہیں کہ خاص کے حکم پر عمل کرنا ضروری ہے۔

☆.....☆

سنہ ١٤٠٧ھ

السوال الثالث: (الف)

وقوله تعالیٰ قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر ای تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدراً خلافاً له لان قوله تعالیٰ فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاوّل منتفٍ لانّ الاعلیٰ غير مقدرفی المهر اجماعاً فتعين الثانی فيكون ادنیٰ مقدراً ولما لم يبين ذلک المفروض قدرنا بطريق الرأی والقياس بشی هو معتبر شرعاً فی مثل هٰذا الباب ای كونه عوضاً لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد الخ.

المطلوب منكم بيان الامور الاٰتية.

(الف) مذهب الحنفية فی تقدير المهر.

(ب) تلخيص دليلهم علیٰ مافهمتم من العبارة المذكورة.

(ج) مذهب الشافعیؒ فی هٰذه المسئلة. بارک الله فی علمكم.

مذکورہ سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہیں۔

(۱) مہر مقرر ہونے کے بارے میں احناف کا مذہب۔

(۲) عبارت مذکورہ سے احناف کی دلیل کا خلاصہ۔

(۳) مہر کی تقدیر کے بارے میں امام شافعی کا مذہب۔

ہر ایک کی تفصیل:

(۱) مہر کی تقدیر کے بارے میں احناف کا مسلک:

مہر کی تقدیر کے بارے میں احناف کا مسلک یہ ہیکہ مہر کی ادنیٰ مقدار معلوم ہے کیونکہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے قد علمنا ما فرضنا ارشاد فرمایا ہے یعنی ہم جانتے ہیں جو کچھ ہم نے مقرر کیا مردوں کے اوپر ان کی زوجات کیلئے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر کی مقدار متعین ہے اب اعلیٰ متعین ہے یا ادنیٰ تو اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ مہر کی زیادہ مقدار متعین نہیں تو لامحالہ ادنیٰ مقرر ہوگی اور وہ ہے دس درہم اور یہ احناف کا مسلک ہے۔

(۲) عبارت مذکورہ سے احناف کی دلیل کی وضاحت۔

قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم میں فرض بمعنی تقدیر ہے اور یہ لفظ خاص ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ فرض مہر شارع کے ساتھ خاص ہے کیونکہ **فرضنا** میں فرض کی نسبت شارع کی طرف کی گئی ہے تو لفظ فرض کی نسبت خاص ہے۔ شارع نے مہر کی مقدار مقرر کی ہے اب اکثر اور اعلیٰ متعین نہیں ہے اس پر سب کا اجماع ہے لھٰذا اس کا ادنیٰ مقرر ہوگا اور یہ زوجین کی رائے پر موقوف نہ ہوگا پھر جب شریعت نے اس کی وضاحت نہیں کی تو ہم نے اسکی تقدیر رائے اور قیاس کے ساتھ کی ہم نے اس کو ایسی شی پر قیاس کیا جو شرعاً اس باب میں معتبر ہے اور وہ اعضاء انسانی میں سے کسی عضو کا عوض بن سکے تو ہم نے دیکھا وہ دس درہم ہے کیونکہ اگر کوئی شخص دس درہم کی مالیت کی چیز

چراتا ہے تو اس پر قطع ید واجب ہوتا ہے معلوم ہوا کہ دس دراہم انسانی عضو یعنی ہاتھ کا عوض ہے تو ہاتھ بھی ایک عضو ہے جیسے بضعہ ایک عضو ہے لہٰذا اس کا ادنیٰ عوض دس دراہم سے کم نہ ہوگا اور اس میں اثار صحابہ بھی موجود ہیں **لامھر من اقل عشرۃ دراھم**

(۳) امام شافعی کا مسلک:

اس بارے میں امام شافعی کا مسلک یہ ہیکہ مہر کی کوئی مقدار شارع کی طرف سے مقرر نہیں ہے بلکہ یہ رائے زوجین کے اوپر موقوف ہے جو چاہے مقرر کریں۔

امام شافعی اسکو قیاس کرتے ہیں بیع پر جو چیز بیع۔ کے اندر ثمن بن سکتی ہے وہ حق مہر بھی ہوسکتی ہے خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر ہو. لہٰذا امام شافعی کے نزدیک کوئی ادنیٰ مقدار مہر کی مقرر نہیں ہے۔

احناف فرماتے ہیں کہ اس کو بیع پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس وہاں پر ہوتا ہے جہاں کوئی نص نہ ہو یہاں تو نص موجود ہے اور وہ ہے **قد علمنا مافرضنا علیھم الخ** تو اس کو بیع پر قیاس کرنا یہ درست نہیں ہے کیونکہ قیاس کی شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مقیس کے اندر نص نہ ہو اور یہاں پر نص موجود ہے لیکن مجمل ہے۔

☆......☆

سنہ ١٤١٣ھ

السوال الثالث: (الف)

حکم العام التوقف عند البعض حتیٰ یقوم الدلیل لانہ مجمل لاختلاف اعداد الجمع وانہ یوکد بکل واجمع ولوکان مستغرقاً لما احتیج الیٰ ذالک ولانہ یذکر الجمع ویراد بہ الواحد لقولہ تعالیٰ الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم المراد منہ نعیم ابن مسعودؓ او اعرابیٌ آخر وعند البعض یثبت الادنیٰ وھو الثلٰثۃ فی الجمع والواحدفی الجنس لانہ المتیقن. وعندنا وعند الشافعیؒ یوجب الحکم فی الکل.

سنہ ١٤١٣ھ (الف)

حکم العام التوقف عند البعض حتیٰ یقوم الدلیل لانہ مجمل لاختلاف اعداد الجمع وانہ یوکد بکل واجمع ولوکان مستغرقاً لما احتیج الیٰ ذالک لانہ یذکر الجمع ویراد بہ الواحد کقولہ تعالیٰ الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم وعند البعض یثبت الادنیٰ وھو الثلٰثۃ فی الجمع والواحد فی غیرہ لانہ المتیقن .

بعد توضیح اراء البعض فی ضوء الدلائل المذکورۃ اوضحوا حکم العام عند الجمھور مفصلاً ومدللاً.

سنہ ١٤١٨ھ السوال الثالث(ب)

حکم العام التوقف عند البعض حتیٰ یقوم الدلیل .

(ا) اذكر اختلاف العلماء فى حكم العام مع ذكر ادلتهم .

(ب) اذكر ماهو الفرق عند الحنفيه بين العام المخصوص منه البعض والعام غير مخصوص منه البعض بخبر الواحد والقياس.

السوال الثالث (الف) ۱٤۱۹ھ

حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل وعند البعض يثبت الادنىٰ وعندنا وعند الشافعیؒ يوجب الحكم فى الكل .

(الف) من المراد بالبعض فى الموضعين فى العبارة المذكورة .

(ب) اشرح الاختلاف فى حكم العام مع ذكر الأدلة واجب عن الجمهور.

مذکورہ سوال میں مکرارات کو حذف کرنے کے بعد جو باتیں قابل ذکر ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) نعیم ابن مسعود سے کون مراد ہے۔

(۲) آیت کا شان نزول کیا ہے۔۔

(۳) عام کے حکم میں علماء کا کیا اختلاف ہے اختلاف کی وضاحت دلائل کے ساتھ۔

(۴) احناف کے ہاں عام مخصوص منہ البعض اور عام غیر مخصوص منہ البعض میں کیا فرق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک ان دوقسموں کا کیا حکم ہے۔

(۵) کیا عام غیر مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ممکن ہے یا نہیں۔

(٦) عبارت مذکورہ میں دوجگہوں پر بعض سے کون مراد ہے۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات کہ نعیم ابن مسعود کون تھے ؟:

نعیم ابن مسعود یہ اشجعی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے اور یہ عمرہ کرنے کیلئے مکّہ آئے تھے انکی ملاقات ابوسفیان سے راستے میں ہوئی تو ابوسفیان نے کہا کہاں جارہے ہو تو اس نے کہا کہ مدینہ کا قصد ہے تو ابوسفیان نے کہا ہم نے محمد ﷺ اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ بدر صغریٰ کا وعدہ کیا تھا اب میں نے ارادہ بدل دیا ہے لہٰذا تم مدینہ جا کر کہنا کہ قریش مکّہ تمہارے مقابلے میں نکلے ہیں اور انکو ڈراؤ ہم اس کے بدلے میں تم کو اونٹ دیں گے۔

دوسری بات کہ آیت کا شان نزول کیا ہے:

اس آیت کا شان نزاول کافی طویل ہے جس کا تعلق تفسیر کے ساتھ ہے یہاں ہم مختصر انداز میں اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

اس آیت کے شان نزول میں مفسرین کا آپس میں اختلاف ہے کہ یہ آیت غزوہ حمراء الاسد کے ساتھ متعلق ہے یا غذوہ بدر صغریٰ کے ساتھ۔

حمراء الاسد کا واقعہ یہ ہیکہ جب احد کی لڑائی ختم ہوئی تو قریش مکّہ جب مکہ کی طرف واپس ہوئے جب مقام روحاء پر پہنچے تو ابوسفیان نے کہا مدینہ کی طرف واپس چلو تاکہ جو لوگ باقی ہیں انکو بھی ختم کردیں۔اس پر صفوان بن امیہ نے انکار کردیا اور کہا کہ ہم مدینہ نہیں جائیں گے کہیں ہماری فتح شکست میں تبدیل نہ ہوجائے۔ اس بات کا علم

نبی کریم ﷺ کو ہوا تو آپ ﷺ نے تمام صحابہ کرامؓ میں اعلان کردیا کہ دشمن کا تعاقب کرنے کیلئے کون ہمارے ساتھ جائیگا اور شرط یہ ہیکہ وہ لوگ دشمن کے تعاقب میں جائیں گے جو غزوہ احد میں ہمارے ساتھ شریک تھے ۔

صحابہ کرام جو زخموں سے چور تھے آپ ﷺ کے اعلان پر لبیک کہتے ہوئے تیار ہوئے ادھر معبد خزاعی جو اس وقت مشرک تھا رسول ﷺ سے ملا یہ تہامہ کا رہنے والا تھا مسلمانوں سے اور آپ ﷺ سے ملتا رہتا تھا معبد خزاعی نے مسلمانوں کی تکلیف پر افسوس کیا اس کے بعد معبد یہاں سے نکل کر مقام روحاء میں ابوسفیان کے پاس پہنچا مشرکوں نے لوٹ کر رسول ﷺ پر حملہ کرنے کا فیصلہ کیا تھا تا کہ باقی ماندہ مسلمانوں کو بھی ختم کیا جا سکے ۔

ابوسفیان نے معبد کو دیکھ کر پوچھا کہ ادھر کی کیا خبر ہے معبد نے کہا محمد ﷺ اور انکے صحابہ اتنی بڑی تعداد لیکر تمہارے تعاقب میں نکلے ہیں کہ اتنا بڑا لشکر میں نے کبھی نہیں دیکھا اور وہ تم پر دانت پیس رہے ہیں ۔ابوسفیان نے کہا ارے تیرا بُرا ہو یہ تم کیا کہہ رہے ہو معبد نے کہا کہ خدا کی قسم میرے خیال میں تم کوچ بھی نہیں کرسکو گے معبد کے اس قول نے صفوان کے مشورے کے ساتھ مل کر ابوسفیان اور انکے ساتھیوں کا رُخ موڑ دیا وہ لوگ مسلمانوں کا تعاقب کرنے سے ڈر گئے ۔ اسی اثنا میں ابوسفیان کے پاس سے عبدالقیس کے کچھ سوار گزرے ابوسفیان نے پوچھا کہاں کا ارادہ ہے سواروں نے کہا کہ مدینہ غلّہ لینے کیلئے جارہے ہیں ابوسفیان نے کہا تم محمد ﷺ کو میری طرف سے یہ پیغام پہنچادو گے تو میں کل عکاظ میں تمہارے اونٹوں پر کشمش لادوں گا سواروں نے کہا کہ ٹھیک ہے تو اس

نے کہا کہ محمد ﷺ کو یہ اطلاع دینا کہ ہم نے فیصلہ کیا ہے کہ محمد اور انکے ساتھیوں پر حمل کریں گے یہ پیغام دینے کے بعد ابوسفیان واپس مکّہ چلا گیا۔

سواروں نے جاکر مقام حمراء الاسد میں حضور ﷺ کو یہ اطلاع دی تو اس پر حضرت نے فرمایا حسبنا اللہ ونعم الوکیل آپ ﷺ حمراء الاسد میں تین دن قیام کرکے واپس مدینہ کی طرف گئے بعض مفسرین نے اس آیت کو غزوہ بدر صغریٰ کے متعلق کہا ہے۔

بدر صغریٰ کا واقعہ:

بدر صغریٰ کا واقع یہ ہیکہ جب غزوہ احد ختم ہوا تو ابوسفیان نے کہا اگلے سال بدر صغریٰ میں ہمارا تمہارا مقابلہ ہوگا حضور ﷺ نے اس کو منظور کرلیا۔ اگلے سال ابوسفیان قریش کو لیکر مکّہ سے چلا انکی کُل تعداد دو ہزار تھی جن میں پچاس سوار تھے مکّہ سے نکل کر مرالظہران کے اطراف میں مقام مجنہ میں پڑاؤ ڈالا یہاں آنے کے بعد اللہ نے ان کے دلوں پر مسلمانوں کا رعب ڈالدیا اور واپس ہونے کا خیال انکے دل میں پیدا ہوا۔

تو نعیم ابن مسعود اشجعی جو عمرہ کرنے کیلئے آیا تھا اسکی ملاقات ابوسفیان سے ہوئی نعیم ابن مسعود کو ابوسفیان نے کہا کہ میں نے محمد ﷺ اور انکے ساتھیوں کو چیلنج کیا تھا مگر یہ سال خشکی کا ہے اس سال ہمارے لئے جنگ مناسب نہیں ہے اب میری رائے یہ ہیکہ بدر صغریٰ نہ جاؤں لیکن یہ بات بھی مناسب نہیں کہ ہم وہاں نہ جائیں اور محمد ﷺ وہاں پر پہنچ جائیں اس سے مسلمانوں کی جرأت بڑھ جائیگی اور میری طرف سے چیلنج کی خلاف ورزی

سے بہتر یہ ہیکہ محمد ﷺ کی طرف سے خلاف ورزی ہو لہٰذا تم مدینہ جاکر مسلمانوں کو روکدو اور ان سے جاکر کہدو کہ ابو سفیان نے تمہارے لئے بہت زیادہ فوج تیار کی ہے اور تم اسکا مقابلہ نہیں کرسکتے ۔اگر تم یہ خدمت انجام دوگے تو میں تم کو دس اونٹ دونگا اور یہ اونٹ سھیل بن عمرو کے پاس بطور امانت جمع کردونگا۔

چنانچہ نعیم ابن مسعود نے قبول کرلیا اور مدینہ آکر دیکھا کہ مسلمان ابو سفیان کے چیلنج کی تیاری کررہے ہیں نعیم نے پوچھا کہ کہاں کا ارادہ ہے جواب ملا کہ بدر صغریٰ کے موقع پر ابو سفیان سے لڑنے کا معاہدہ کیا ہے ۔نعیم نے کہا تمھاری رائے بُری ہے اگر تم وہاں جاؤ گے تو تم میں سے ایک بھی بچے گا نہیں اس نے تمہارے مقابلے کیلئے بڑی فوج تیار کی ہے مسلمانوں نے سن کر کہا **حسبنا اللّٰہ و نعم الوکیل** مسلمان اس سے ڈرے نہیں بلکہ اللہ پر توکل اور بھروسہ کیا۔

تیسری بات عام کے حکم میں علماء کا اختلاف مع دلائل :

عام کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے اسمیں کُل چار مذاھب ہیں ۔

پہلا مذھب :عام اشاعرہ کا ہے انکے ہاں عام کا حکم توقف ہے جب تک کوئی دلیل نہ ہو

دوسرا مذھب :ابو عبداللہ محمد بن شجاع الثلجی البغدادی اور ابو علی جبائی معتزلی کا ہے انکے ہاں عام سے اخص الخصوص ثابت ہوگا جمع میں تین اور جنس میں ایک ۔

تیسرا اور چوتھا مذھب :احناف اور شوافع کا ہے انکے یہاں عال کا حکم کُل افراد کو شامل ہوتا ہے جیسے جاء القوم یہاں لفظ قوم عام ہے اس میں مجنیت کی نسبت قوم کے ھر فرد

کو شامل ہے۔

احناف اور شوافع کے مذہب میں فرق:

احناف کے یہاں عام کا حکم قطعی ہوتا ہے خاص کی طرح اور شوفع کے یہاں عام کا حکم ظنی ہوتا ہے لہٰذا اولاً عام کی تخصیص کرنا خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے۔ احناف کے نزدیک ابتداً عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز نہیں جب تک پہلے دلیل قطعی سے تخصیص نہ ہوئی ہو ایک مرتبہ دلیل قطعی سے تخصیص ہو جائے تو پھر ثانیاً خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے ورنہ نہیں۔

توقف والوں کی دلیل:

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہیکہ کہ عام مشترک ہے کئی معانی کے درمیان کبھی لفظ جمع سے ایک مراد ہوتا ہے اور کبھی کثیر افراد مراد ہوتے ہیں جیسے قرآن کی اس آیت الذین قال لھم الناس انّ النّاس قد جمعوا لکم الخ پہلے ناس سے مراد نعیم ابن مسعود اشجعی ہے اور دوسرے ناس سے مراد اھل مکّہ ہیں یعنی بھت سارے افراد مراد ہیں۔

تو اب اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ صیغہ واحد اور کثیر کے درمیان مشترک ہے جب تک کوئی قرینہ اور دلیل نہ ہو تو اس صورت میں کسی ایک معنیٰ کو لینا ترجیح بلا مرجح ہوگی لہٰذا یہاں پر توقف کرنا ضروری ہے۔

پہلا جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ عام سے کُل افراد مراد ہونگے کیونکہ درمیانی اعداد میں سے بعض کو لینا اور بعض کو نہ لینا ترجیح بلا مرجح ہے۔

دوسرا جواب: تاکید تو دلیل عموم اور استغراق ہے اگر جمع کے صیغہ میں عموم اور استغراق نہ ہوتا تو پھر لفظ اجمعون تاکید نہیں ہوسکتا تھا بلکہ یہ تاسیس ہوگا۔اور لفظ کُل اور اجمع کے ساتھ اس لئے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ عام محکم ہوجائے چونکہ عام میں احتمال ناشی عن دلیل نہیں ہوتا البتہ غیر ناشی عن دلیل ہوتا ہے لہٰذا تاکید کے ساتھ ہر قسم کے احتمال کو ختم کردیا۔

تیسرا جواب: عام یہ از قبیل اشتراک نہیں ہے بلکہ واحد پر اسکا اطلاق مجازی معنی میں ہے اور کثیر پر اس کا اطلاق از قبیل حقیقت ہے چونکہ مجاز اولیٰ ہوتا ہے اشتراک سے اس وجہ سے مجازی معنی پر حمل کرینگے اشتراک پر نہیں۔

دوسرے مذھب والوں کی دلیل:

جولوگ یہ کہتے ہیں کہ عام سے ادنیٰ اور اقل عدد مراد ہوگا جمع میں تین اور جنس میں ایک ثابت ہوگا۔تو انکی دلیل یہ ہیکہ اقل مقدار اور ادنیٰ کا مراد لینا امر یقینی ہے اس کے علاوہ سب مشکوک ہیں اس لئے یہی مقدار متعین ہوگی۔

ادنیٰ مقدار مراد لینے والوں کی دلیل:

انکی دلیل یہ ہیکہ جب کوئی کہتا ہے **لفلان علیّ دراھم** تو یہاں بالاتفاق تین واجب ہوتے ہیں جو کہ لفظ دراھم کی ادنیٰ مقدار ہے۔

جواب: جواب یہ ہیکہ یہاں عموم مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ تمام دنیا کے جمیع دراہم کسی کے حق میں اپنے اوپر اقرار کرنا عقلاً محال ہے اس لئے اخص الخصوص مراد ہوگا یہ ہم نے قرینہ

عقلیہ کی وجہ سے ادنیٰ مراد لیا جبکہ یہ اسکا حقیقی مفہوم نہیں ہے اور ھماری بات حقیقی مفہوم میں ہے۔

جمہور علماء احناف اور شوافع کی دلیل :

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہیکہ صحابہ اور غیر صحابہ سب نے عمومات سے احتجاج کیا ہے جیسے حضرت علیؓ نے فرمایا دو بہنوں کے درمیان **بملک یمین** وطیئاً جمع کرنے کو آیت **ماملکت ایمانھم** حلال قرار دیتی ہے کیونکہ **ماملکت** یہ لفظ عام ہے ہر مملوک کے ساتھ وطی کے حلال ہونے پر دلالت کرتا ہے چاہے جمع بین الاختین ہو یا نہ ہو۔

اور دوسری آیت جمع بین الاختین کی وطی کو حرام قرار دیتی ہے اور وہ آیت ہے **وان تجمعوا بین الاختین الاما قدسلف** کیونکہ یہ آیت بتارہی ہے کہ دو بہنوں کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے چاہے وہ نکاحاً جمع ہوں یا ملک یمین کے ساتھ۔ تو اس صورت میں ایک آیت اسکو حلال قرار دیتی ہے اور دوسری آیت حرام قرار دیتی ہے تو اس صورت میں بظاھر دونوں آیتوں میں تعارض ہوا۔

لہٰذا اصول فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ اگر دو دلیلوں کے درمیان تعارض ہوجائے ایک محرم ہو اور دوسری مبیح ہو تو محرم کو ترجیح حاصل ہوگی لہٰذا دو بہنوں کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے چاہے وہ ملک یمین کے ساتھ جمع ہوں یا نکاحاً۔ اور حضرت علیؓ کا استدلال اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جبکہ **ماملکت** ہر مملوکہ کو شامل ہو اور **وان تجمعوا بین الاختین** بھی ہر جمع کو شامل ہو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عام کا حکم سب افراد کو شامل ہوتا ہے۔

اور عبد اللہ ابن مسعودؓ نے واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کو ناسخ قرار دیا ہے والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعة اشھر کیلئے اور عبد اللہ ابن مسعودؓ ان دونوں آیتوں کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو سورۃ بقرہ کی آیت والذین یتوفون الخ یہ بتارہی ہے کہ اس کی عدت چار مہینہ دس دن ہے چاہے وہ عورت حاملہ ہو یا حاملہ نہ ہو۔ اور سورۃ طلاق کی آیت واولات الاحمال الخ یہ بتارہی ہیکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے وہ مطلقہ ہو یا متوفی عنھا زوجھا ہوتو اسمیں تعارض ہوا کہ متوفی عنھا زوجھا اگر حاملہ ہوتو اس کی عدت کیا ہوگی، چار مہینہ دس دن یا وضع حمل یہ تعارض اس وجہ سے ہوا کہ دونوں آیتیں اپنے عموم پر دلالت کررہی ہیں۔

اب ان آیتوں میں حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے آیات کے عموم سے استدلال کیا اگر عام تمام افراد کو شامل نہ ہوتا تو یہ حضرات عمومات سے استدلال نہ کرتے

چوتھی بات احناف کے ہاں عام مخصوص البعض اور عام غیر مخصوص البعض میں فرق:

احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض یہ خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے اس میں اور خاص میں کوئی فرق نہیں ہے اور عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے لیکن اسکی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے اور عام غیر مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ابتداً جائز نہیں جب تک پہلی مرتبہ دلیل قطعی سے تخصیص نہ ہو جا

ئے ھاں اگر ایک مرتبہ دلیل قطعی سے تخصیص ہو جائے تو پھر ثانیاً خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے۔

پانچویں بات عام کی دو قسموں میں امام شافعی کے ہاں کیا فرق ہے:

امام شافعیؒ کے نزدیک عام کی دو قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض اور عام مخصوص البعض دونوں دلیل ظنی ہیں۔

چھٹی بات عام مخصوص البعض کی تخصیص ممکن ہے یا نہیں؟:

عام غیر مخصوص البعض کے حکم میں چونکہ احناف اور شوافع کا اختلاف ہے شوافع کے ھاں یہ ظنی ہے اس کی دلیل یہ ہیکہ ھر عام کے اندر تخصیص کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا اسکی تخصیص امام شافعیؒ کے ھاں خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے کیونکہ عام کے اندر خصوص کا احتمال شائع اور ضائع ہے۔

چنانچہ یہ ضرب المثل مشہور ہے مامن عام الا وقد خص منہ البعض لیکن کسی قرینہ کی وجہ سے عام قطعی ہوتو یہ الگ بات ہے جیسے ان اللہ بکل شئ علیم وغیرہ۔ احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض یہ قطعی ہوتا ہے لہٰذا اولاً خبر واحد اور قیاس کے ساتھ اس میں تخصیص کرنا جائز نہیں ہے جب ایک دفعہ دلیل قطعی سے تخصیص ہو جائے تو پھر ثانیاً خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے کیونکہ ایک مرتبہ تخصیص کرنے کے بعد یہ ظنی ہو جاتا۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل یہ ہیکہ جب لفظ کسی معنی کیلیئے وضع کیا جائے تو یہ اسکے ساتھ لازم ہوجاتا ہے اور اس سے کبھی جدانہیں ہوتا اور اس لفظ کے ساتھ ہمیشہ لازم رہتا ہے اور عموم بھی ایک ایسا ہی معنی ہے تو لفظ عام اس کیلیئے وضع کردیا گیا ہے لہٰذا یہ معنی لفظ موضوع کے ساتھ ہمیشہ لازم رہیگا الّا یہ کہ کوئی قرینہ موجود ہو کہ یہاں موضوع لہ مراد نہیں ہے۔

اگر لفظ عام کہکر ارادہ بعض کا کیا جائے تو لغت اور شرع سے امان اُٹھ جائیگا کیونکہ کلام عرب میں جوالفاظ عام وارد ہوئے ہیں اسمیں تخصیص کے احتمال کی وجہ سے انکوظنی سمجھا جائیگا تو لغت اور شرع سے امان ختم ہوگا۔ کیونکہ اکثر خطاب شرعیہ عمومی ہیں جیسے اقیموا الصلوٰۃ اس میں تخصیص کا احتمال ہے لیکن بلا قرینہ لہٰذا اس کا اعتبار نہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کل مملوک لی فھو حرٌ تو اس کے تمام غلاموں کی آزادی کا حکم صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہاں پر احتمال تخصیص موجود ہوسکتا ہے کہ بعض مملوک مراد ہوں حالانکہ یہ باطل ہے۔ یہ بطلان اس وجہ سے پیش آیا کہ عموم کو تخصیص کے احتمال کی وجہ سے بعض کے ارادے کو جائز قرار دیا لہٰذا بلا قرینہ عام میں احتمال ہو یہ اسکو قطعیت سے نہیں نکال سکتا۔

ساتویں بات عبارت مذکورہ میں دونوں جگہ بعض سے کون مراد ہے:

پہلے بعضؔ سے مراد عام اشاعرہ ہیں انکے نزدیک عام کے حکم میں توقف ہے۔

اور دوسرے بعض سے مراد ابوعبد اللہ بن شجاع الثلجی البغدادی ہیں جو مشائخ حنفیہ میں سے ہیں اور ابوعلی جبائی معتزلی ہیں انکے نزدیک ادنیٰ مقدار لیں گے ۔

☆......☆

سنہ ۱٤۱۱ ھ

السوال الثالث(الف)

وقد قال علیؓ فی الجمع بین الاختین وطیاً بملک الیمین احلتهما آیة وهی قوله تعالیٰ اوماملکت ایمانهم فانه یدل علیٰ حل وطی کل امة مملوکة سواء کانت مجتمعة مع اختها فی الوطی اولا وحرمتها آیة وهی ان تجمعوا بین الاختین فانها یدل علیٰ حرمة الجمع بین الاختین سواء کا ن الجمع بطریق النکاح او بطریق الوطی بملک یمین فا المحرم راجح کما یأتی فی فصل التعارض ان المحرم راجح علیٰ المبیح . المطلوب منکم امران .

(۱)الاوّل تشریح المسئلة المذکورة فی عبارة المصنف حق الشرح.

(۲) الثانی کیف استدلال المصنف بهٰذه المسئلة علیٰ اثبات ان العام یوجب الحکم فی الکل .

مذکورہ سوال میں صرف دو بتاوں کی وضاحت مطلوب ہے ۔

(۱) عبارت کی تشریح ۔

(۲) اس مسئلے سے مصنفؒ نے عموم پر کیسے استدلال کیا ۔

پہلی بات کی تفصیل:

یہ عبارت مصنفؒ نے عام کے حکم کے بارے میں نقل کی ہے کہ عام کا حکم تمام افراد کو شامل ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں حضرت علیؓ نے فرمایا قرآن کی آیت **او ماملکت ایمانھم** اپنے عموم کے اعتبار سے دلالت کرتی ہے کہ ملک یمین میں دو بہنوں کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے۔ یعنی کسی شخص کی ملکیت میں دو بہنیں ہوں تو ان سے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ یہ آیت بتارہی ہے کہ ہر أمه کے ساتھ وطی کرنا جائز چاہے وہ بین الاختین ہو یا نہ ہو۔

اورقرآن کی دوسری آیت **وان تجمعوا بین الاختین الاماقد سلف** الخ اس کوحرام قرار دیتی ہے کیونکہ یہ آیت بتلارہی ہے کہ جمع بین الاختین حرام ہے چاہے نکاحاً جمع ہو یا بملک یمین جمع ہو۔ یعنی دو بہنوں کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے چاہے وہ دونوں نکاح کے ذریعہ سے جمع ہوئی ہوں یا ملک یمین کے ذریعہ سے۔

اب حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ آیت کا عموم اس کوحرام قرار دیتا ہے اور دوسری آیت اس کو حلال قرار دیتی ہے لہٰذا دونوں آیتوں میں بظاھر تعارض ہے تو اصول فقہ اور شرع کا قاعدہ ہیکہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہوجائے اور انمیں ایک محرم ہو اور دوسری مبیح ہو تو محرم کو مبیح پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور یہ آگے توضیح کی فصل تعارض میں آیگا لہٰذا اب دو بہنوں کا وطیاً جمع کرنا جائز نہیں ہے چاہے وہ نکاح کے ذریعہ سے ہو یا ملک یمین کے ساتھ ہو۔

دوسری بات کی وضاحت:

مصنفؒ نے اس مسئلے سے عام کا حکم سب کو شامل ہونے پر استدلال کیا اور وہ اس طریقہ سے کہ یہ تعارض دونوں آیتوں کے درمیان اس وقت ہوگا جبکہ ماملکت ہر مملوکہ کو شامل ہو اور وان تجمعو بین الاختین ہر قسم کی جمع کو شامل ہو۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے دونوں آیتوں کے عموم کی وجہ سے فرمایا ان میں تعارض ہے پھر محرم کو ترجیح دی مبیح پر تو اس سے معلوم ہوا کہ عام کا حکم ہر فرد کو شامل ہوتا ہے۔

☆......☆

سنہ ١٤٠٦ھ

السوال الثالث

اختلف علیؓ وابن مسعودؓ فی حامل توفی عنها زوجها فقال علیؓ تعتد بابعد الاجلین توفیقاً بین الآیتین احدهما فی سورة البقرة وهی قوله تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا . والاخری فی سورة النساء القصریٰ وهی قوله تعالیٰ واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن فقال ابن مسعودؓ من شاء باهلته فی ان سورة النساء القصریٰ نزلت بعد سورة النساء الطولیٰ.

عبارت مذکورہ میں غور کر کے یہ تحریر کریں کہ وہ کونسی عورت ہے جسکی عدّت میں ان دو جلیل القدر صحابیوں کا اختلاف ہے اختلاف کا منشاء کیا ہے متوفی عنها زوجها غیر

حاملہ اور حاملہ مطلقہ کی عدت کیا ہے ۔کیا ان دونوں کی عدت میں بھی اختلاف ہے یا نہیں آیتوں میں جو صورۃً تعارض ہے ہر صحابی کے ھاں اُس کا حل کیا ہے ۔

سنہ ۱٤٠٨ھ

السوال الثالث:

اختلف علیؓ وابن مسعودؓ فی حامل توفی عنها زوجها فقال علیؓ تعتد بابعد الاجلین توفیقاً بین الایتین احدهما فی سورة البقرة وهی قوله تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا . والاخریٰ فی سورة النساء القصریٰ وهی قوله تعالیٰ واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن فقال ابن مسعودؓ من شاء باهلته ان سورة النساء القصریٰ نزلت بعد سورة النساء الطولیٰ وقوله واولات الاحمال اجلهن الاٰية نزلت بعدقوله والذین یتوفون الخ.

اکتبوا اولاً اختلاف الصحابین الجلیلن فی عدة حامل توفیٰ عنها زوجها مع دلیلها وثانیاً بأی القولین وافق الحنفیةؒ . وثالثاً کیف ثبت من هٰذہ المسئلة ان العام یوجب الحکم فی الکل .

مذکورہ دوسوالوں میں سے مکررات کو حذف کرنے کے بعد جو باتیں قابل ذکر ہیں انکی وضاحت:

(۱) کس عورت کی عدت میں حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا اختلاف ہے اختلاف کی تشریح دلیل کے ساتھ کریں ۔

(۲) متوفی عنھا زوجھا غیر حاملہ اور حاملہ مطلقہ کی عدت کیا ہے اسمیں اختلاف ہے یا نہیں

(۳) دونوں آیتوں کے درمیان جو صورتاً تعارض ہے ھر صحابی کے ھاں اسکا حل کیا ہے۔

(۴) احناف کا مذھب کس صحابی کے قول کے موافق ہے۔

(۵) اس مسئلے سے یہ کیسے ثابت ہے کہ عام کا حکم ھر فرد کو شامل ہوتا ہے۔

ھر ایک کی تفصیل:

عورت کی عدت میں حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا اختلاف

اس عورت کی عدت میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اختلاف ہے وہ متوفی عنھا زوجھا حاملہ ہے یعنی کسی شخص کا انتقال ہوا اور اسکی بیوی حاملہ ہو تو وہ عورت کس اعتبار سے عدت گزاریگی۔تو حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسکی عدت ابعد الاجلین کے اعتبار سے ہوگی یعنی اگر چار مہینہ دس دن پہلے ختم ہوئے تو اسکی عدت وضع حمل ہوگی اگر وضع حمل پہلے ہوا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔

حضرت علیؓ کی دلیل:

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ دو آیتوں میں تعارض ہے ایک سورہ بقرہ میں ہے **والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعة اشھر وعشرا** اس آیت کا تقاضا یہ ہیکہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت چار مہینہ دس دن ہونی چاہیے اگر چہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔اور دوسری آیت سورہ طلاق میں ہے **واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن** اس آیت کا تقاضا یہ ہیکہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہونی چاہیے وہ

متوفی عنھا زوجھا ہو یا مطلقہ۔

تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض اس وجہ سے ہیکہ اگر متوفی عنھا زوجھا حاملہ ہے تو اسکی عدت ابعد الاجلین ہوگی دونوں آیتوں کے عموم پر عمل کرتے ہوئے تا کہ دونوں میں تطبیق ہوجائے لہٰذا دونوں عدّتوں میں سے جو بھی پہلے ختم ہوگی تو اسکی عدت دوسری ہوگی۔ اگر وضع حمل چار مہینہ دس دن سے پہلے ہوا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہوگی اگر چار مہینہ دس دن پہلے ختم ہوجائیں تو اسکی عدت وضع حمل ہوگی۔

حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کا مسلک :

حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کا مسلک یہ ہیکہ دونوں آیتوں کے درمیان تعارض نہیں ہے بلکہ سورہ طلاق کی آیت ناسخ ہے اور سورہ بقرہ کی آیت منسوخ ہے۔ اس وجہ سے عبد اللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ جو شخص چاہے میں اسکے ساتھ مباھلہ کرنے کو تیار ہوں کہ سورہ طلاق کی آیت سورہ بقرہ کی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے چونکہ یہ دو آیتیں عموم پر دلالت کرتی ہیں سورہ بقرہ کی آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متوفی عنھا زوجھا کی عدّت چار مہینہ دس دن ہے چاہے حاملہ ہو یا نہ ہو۔

اور سورہ طلاق کی آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حاملہ عورت کی عدّت وضع حمل ہے چاہے اسکے شوھر کا انتقال ہوجائے یا وہ مطلقہ ہو تو ہم نے سورہ طلاق کی آیت کو ناسخ قرار دیا سورہ بقرہ کی آیت کیلیئے کہ اگر کسی عورت کے شوھر کا انتقال ہوجائے اور وہ حاملہ ہو تو اسکی عدّت وضع حمل ہوگی چار ماہ دس دن نہیں ہوگی۔

دوسری بات متوفی عنھا زوجھا غیر حاملہ اور مطلّقہ کی عدّت میں اختلاف ہے یا نہیں :

متوفی عنھا زوجھا اگر غیر حاملہ ہو تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہے اسی طرح اگر عورت مطلقہ حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حمل ہے اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں نص قرآنی سے ثابت ہیں اور دونوں نصّوں کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے ۔

تیسری بات دونوں آیتوں کے درمیان صورۃً جو تعارض ہے تو ھر صحابی کے ھاں اسکا حل :

حضرت علیؓ دونوں آیتوں پر عمل کرتے ہوئے اسکی عدت کو ابعد الاجلین قرار دیتے ہیں اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سورۃ طلاق کی آیت کو ناسخ اور سورۃ بقرہ کی آیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں اس وجہ سے عبداللہ ابن مسعودؓ کے ھاں سورۃ طلاق کی آیت پر عمل ~~نہیں~~ ہوگا اگر متوفی عنھا زوجھا حاملہ ہے تو اسکی عدت وضع حمل ہوگی چار مہینہ دس دن نہیں ہوگی ۔

چوتھی بات احناف کا مسلک کس صحابی کے قول کے موافق ہے :

احناف کا مسلک عبداللہ ابن مسعودؓ کے قول کے موافق ہے یعنی متوفی عنھا زوجھا حاملہ کی عدت وضع حمل ہوگی ۔

پانچویں بات کہ اس مسئلہ سے کیسے معلوم ہوتا ہے کہ عام کا حکم ہر فرد کو شامل ہوتا ہے:

اس مسئلہ سے یہ بات اس طرح ثابت ہوتی ہے کہ عام کا حکم ہر فرد کو شامل ہے چونکہ ان دو آیتوں کے عموم سے حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے استدلال کیا ہے چونکہ **والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعة اشھر وعشرا** یہ آیت دلالت کرتی ہیکہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت چار مہینہ دس دن ہو چاہے وہ حاملہ ہو یا نہ ہو **واولات الحمال اجلھن** الخ یہ آیت دلالت کرتی ہیکہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہو چاہے وہ متوفی عنھا زوجھا ہو یا مطلقہ ہو۔

اگر ان دو آیتوں میں عام کا حکم ہر فرد کو شامل نہ ہوتا تو ان دو جلیل القدر صحابیوں میں اختلاف نہ ہوتا صرف عام کا حکم ہر فرد کو شامل ہونے کی وجہ سے متوفی عنھا زوجھا کی عدت میں اختلاف ہوا۔

☆......☆

سنہ ۱٤۱۳ھ

السوال الثالث

فان تعارض الخاص والعام فان لم یعلم التاریخ حمل علی المقارنة.

(۱) اشرح صورة تعارض الخاص والعام.

(۲) اذکر اختلاف الحنفیة والشافعیة فی ھذہ المسئلة.

(۳) التخصیص نسخ ام لا؟ لماذا.

اس سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

پہلی بات کی وضاحت:

خاص اور عام میں تعارض کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک حکم کے ثبوت پر دلالت کرتا ہو اور دوسرا اسی حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ دونوں میں سے ایک کے مؤخر ہونے کا علم ہے یا نہیں۔ اگر دونوں کے تقدم اور تاخر کا علم نہیں ہے تو پھر مقارنت پر حمل کریں گے۔ یعنی یہ کہا جائیگا کہ خاص اور عام دونوں کی تاریخ ایک ہے اگرچہ حقیقت میں ان دونوں میں سے کوئی متاخر ضرور ہوگا لیکن ہمیں تاریخ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو ہم نے مقارنت پر حمل کیا تاکہ کسی کی تقدیم اور تاخیر سے ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

دوسری بات کی وضاحت:

اس مسئلے میں امام شافعیؒ اور احنافؒ کا آپس میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ اس سے پہلے سوالوں میں لکھا جاچکا ہے دوبارہ یاد دھانی کیلئے لکھا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عام ظنی ہے اور احناف کے ہاں عام قطعی ہے جب تک اس میں تخصیص نہ کی جائے تو احناف کے نزدیک عام مساوی خاص کے ہے اس وجہ سے خاص اور عام میں تعارض ہوگا۔ کیونکہ تعارض کیلئے دونوں دلیلوں کا مساوی فی الدرجہ ہونا شرط ہے اس وجہ سے شوافع کے ہاں ایک خاص اور دوسرا عام ہو تو خاص کے ساتھ عام کی تخصیص کرلی

جائیگی اور احناف کے نزدیک چونکہ دونوں قطعی ہیں اس وجہ سے تعارض ثابت ہوگا۔

تیسری بات کی وضاحت:

خاص عام سے مؤخر ہوگا موصولاً ہے یا متراخیاً اگر خاص مؤخر ہے موصولاً تو یہ عام کیلئے مخصص بنے گا اب عام مخصوص البعض ہوکر ظنی ہوگا۔ اگر متراخیاً واقع ہے تو عام کواسی مقدار میں جس کو عام بھی شامل ہے منسوخ کردیگا کوئی خاص عام کیلئے ناسخ بالکلیہ نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی مقدار میں ناسخ ہوگا جس کو عام شامل ہے تو اس وقت عام مخصوص البعض ہوکر ظنی نہیں ہوگا

بلکہ اس کا حکم باقی افراد میں قطعی رہے گا جیسے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے نزدیک واولات الاحمال اجلھن ناسخ ہے والذین یتوفون منکم کیلئے لیکن من کل وجہ نہیں بلکہ صرف حاملہ متوفی عنہازوجہا کے حق میں اگر متوفی عنہازوجہا حاملہ نہیں ہے تو یہ اس کیلئے ناسخ نہیں ہے اس کے حق میں عام کا حکم قطعی ہے تو یہ عام مخصوص البعض نہیں ہے جو مابقی میں ظنی ہوجائے۔

☆......☆

سنہ ١٤١٤ھ

السوال الثالث (ب)

قصر العام علی بعض مایتنا وله لایخلوامن ان یکون بغیر مستقل بعد بیان حقیقة قصر العام علی بعض مایتنا وله عند الشوافعؒ والا حنافؒ ؟.

بینوا حکم الخاص بعد التخصیص .

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) جب عام کا قصر ہو بعض مایتنا ولہ پر تو اس میں شوافع اور احناف کا اختلاف۔

(۲) تخصیص کے بعد عام کا حکم؟۔

پہلی بات کی وضاحت:

قصر العام علی بعض ما یتنا ولہ شوافع کے ہاں تخصیص ہے اس وجہ سے شوافع کہتے ہیں کہ مامن عام الا وقد خص اس کا مطلب یہی ہے **قصر العام علی البعض** چاہے مستقل کے ساتھ ہو یا غیر مستقل کے ساتھ چاہے موصولاً ہو یا متراخیاً۔ خلاصۃ الکلام یہ ہوا کہ شوافع کے نزدیک **قصر العام علی البعض** یہ تخصیص ہے مستقلاً ہو یا غیر مستقل موصولاً ہو یا متراخیاً۔اور احناف کے نزدیک **قصر العام علی البعض** مستقل کے ساتھ اگر موصولاً ہوتو یہ تخصیص ہے۔ اگر کلام غیر مستقل کے ساتھ ہوتو یہ احناف کے ہاں تخصیص نہیں ہے ۔غیر مستقل سے مراد یہ ہے کہ کلام کا آخر شروع کا محتاج ہو جیسے استثناء اور غایہ اس میں عام حجت رہتا ہے بلاشبہ۔ یعنی اس میں ظن پیدا نہیں ہوتا اور اگر مستقل کے ساتھ ہوتو یہ تخصیص ہے چاہے یہ تخصیص کلام کے ساتھ ہو یا غیر کلام کے ساتھ پھر لفظ کی دلالت کے ساتھ ہو یا عقل کے ذریعے سے یا حس کی وجہ سے یا عادۃ کی وجہ سے خواہ زیادۃ اور نقصان کیوجہ سے ۔عقل سے تخصیص کی مثال جیسے **خالق کل شئ** سے عقل باری تعالیٰ کو تخصیص کرتی ہے جس کی مثال **و اوتیت من کل شئ** ہے۔ ظاہر

بات ہے بلقیس کو عام چیزیں نہیں دی گئی تھیں۔ عادت کی مثال لایأ کل رأساً اس سے مراد متعارف رأس ہوگا جو عادتاً کھایا جاتا ہے۔

بعض افراد ناقص ہوں اس کی مثال جیسے کل مملوک لی فھو حرٌ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ رقیت کا معنی اس میں ناقص ہے۔ معنی میں زیادتی کی مثال جیسے اگر کسی نے قسم کھائی فاکہہ نہ کھانے کی تو یہ عنب کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ عنب تفکّہ کیطور پر نہیں کھایا جاتا ہے۔

دوسری بات کی وضاحت:

یہ بات پہلے بھی آچکی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کا حکم قطعی ہوتا ہے یا ظنی ہوتا ہے۔ چونکہ شوافع کے ہاں عام پہلے سے ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا تو تخصیص کے بعد بطریق اولیٰ ظنی ہوگا۔ احناف کے نزدیک تخصیص سے پہلے عام کا حکم خاص کے حکم کی طرح ہے یعنی قطعی ہوتا ہے لیکن تخصیص کے بعد احناف کے نزدیک عام کا حکم ظنی ہوجاتا ہے۔

﴿☆......☆﴾

سنہ ۱٤۱۳ھ

السوال الثالث (ب)

واما المخصوص بالکلام فعند الکرخیؒ لایبقی حجةً اصلاً معلوماً کان المخصوص کا المستامن اومجھولاً کالربیٰ لانه ان کان مجھولاً

صار الباقی مجهولاً لان التخصیص کا لاستثناء اذ هو یبین انه لم یدخل وان کان معلوماً فالظاهر ان یکون معللاً لانه کلام مستقل ولا یدری کم یخرج بالتعلیل وعند البعض ان کان معلوماً بقی العام فیما وراء المخصوص کما کان لانه کالاستثناء وان کان مجهولاً لایبقی العام حجةً لما قلنا وعند البعض ان کان معلوماً فکما ذکرنا انفاً وان کان مجهولاً یسقط المخصص لانه کلام مستقل بخلاف الاستثناء وعند نا تمکن فیه شبهة فیصیر عند نا کالعام الذی لم یخص عند الشافعیؒ لکن لایسقط الاحتجاج به لان المخصص یشبه الناسخ بصیغته والاستثناء بحکمه.

اکتبوا شرح العبارة بحیث یتضح اختلاف العلماء الاعلام فی حکم المخصص بالکلام ولم یسقط الاحتجاج به عند نا اذ تمکن فیه شبهة بینوا بالتفصیل الذی ذکره المصنف العلامؒ۔

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مذکورہ عبارت کی ایسی تشریح کہ جس سے مخصوص بالکلام کے حکم میں علماء کا اختلاف واضح ہو۔

(۲) ہمارے نزدیک جب اس میں شبہ موجود ہے پھر بھی اس سے دلیل پکڑنا کیوں صحیح ہے۔

عبارت کی تشریح:

وہ عام جو مخصوص بالکلام ہو یعنی کلام کے ذریعے خاص کیا گیا ہو عقل وغیرہ کے ذریعے سے نہیں تو اس میں علماء کا آپس میں اختلاف ہے۔ امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے دلیل پکڑنا درست نہیں یعنی وہ بالکل دلیل نہیں بن سکتا چاہے مخصوص معلوم ہو جیسے مستأمن جس کو اللہ تعالیٰ کے قول اقتلوا المشرکین سے خاص کیا گیا ہے کیونکہ مستأمن بھی مشرک ہے اس کو خاص کیا گیا ہے اللہ کے اس قول کے ساتھ وان احد من المشرکین استجارک فأجرہ اور یہ آیت بتلارہی ہے کہ مستأمن اقتلوا المشرکین کے حکم میں داخل نہیں ہے تو یہاں پر مخصوص معلوم ہے جو کہ مستأمن ہے۔ اگر مخصوص مجہول ہو تب بھی اس سے احتجاج کرنا صحیح نہیں ہے جیسے ربوا کی آیت ہے احل اللہ البیع و حرم الربوٰ اس میں ربوا یعنی سود کو بیع سے خاص کیا گیا ہے تو مخصوص یعنی ربوا یہ مجہول ہے۔ ان دونوں صورتوں میں امام کرخیؒ کے نزدیک عام حجت نہیں رہتا ہے۔

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مقدار مخصوص مجہول ہے تو باقی بھی مجہول رہیگا کیونکہ تخصیص استثناء کی طرح ہے جس طرح استثناء میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہوتا ہے اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا جب استثناء مجہول ہوتا ہے تو صدر کلام باقی ماندہ افراد کے حق میں مجہول ہوگا لہٰذا اس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔

اگر مخصوص کی مقدار معلوم ہو تو ظاہری بات یہ ہے کہ وہ معلل بالعلت ہوگا کیونکہ یہ

کلام مستقل ہے اورنصوص میں اصل یہ ہیکہ وہ معلل بالعلّت ہوتا ہے اور حکم منصوص میں کوئی علّت ضرور ہوتی ہے۔ اب یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس علّت کی وجہ سے کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے افراد باقی ہیں لہٰذا باقی ماندہ افراد بھی مجہول ہونگے اس وجہ سے عام کے ساتھ احتجاج کرنا درست نہیں ہے۔

وعندالبعض: بعض حضرات کے ہاں اگر مخصوص کی مقدار معلوم ہے تو عام ان مخصوص مقدار کے علاوہ باقی ماندہ افراد میں قطعی ہوگا جس طرح تخصیص سے پہلے ان افراد میں قطعی تھا اور باقی میں اس سے احتجاج کرنا درست ہوگا۔

بعض حضرات کی دلیل: دلیل یہ ہے کہ تخصیص بمنزلہ استثناء ہے کیونکہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ مقدار مخصوص عام میں داخل نہیں ہے جس طرح استثناء کی صورت میں مستثنیٰ ماقبل میں داخل نہیں ہوتا ہے اور مقدار مخصوص یہ تعلیل کو قبول نہیں کرسکتی۔ کیونکہ استثناء کلام غیر مستقل ہے اور یہ بھی استثناء کی طرح ہے استثناء میں اگر مستثنیٰ معلوم ہوتا ہے تو مستثنیٰ منہ پر کوئی اثر نہیں پڑھتا۔ اس طرح مخصوص معلوم ہونے کی صورت میں باقی عام پر کوئی اثر نہیں پڑیگا لہٰذا وہ عام حجّت رہیگا۔ اگر مقدار مخصوص مجہول ہے تو عام حجت نہیں رہیگا کیونکہ تخصیص بمنزلۂ استثناء ہے اور استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کردیتا ہے لہٰذا عام کے ذریعہ باقی افراد میں حجت برقرار نہیں رہ سکتی۔

وعندالبعض: یہ تیسرا مذہب ہے عام مخصوص البعض کے بارے میں۔ اس مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ مخصوص کی مقدار معلوم ہو یا مجہول وہ عام باقی ماندہ افراد کے اندر حجّت

رہے گا۔ کیونکہ اگر مخصوص کی مقدار معلوم ہے تو یہ تعلیل کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ یہ استثناء کی طرح ہے لہٰذا عام باقی افراد میں قطعی رہے گا۔ اگر مخصوص کی مقدار مجہول ہے تو مخصص خود بخود ساقط ہوجائیگا اس کی جہالت ابتدائی کلام کی طرح متعدّی نہیں ہوگی۔ بخلاف استثناء کے اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوتی ہے کیونکہ وہ مستقبل بنفسہ نہیں ہے ابتدائی کلام کے متعلقات میں سے ہے اس کی جہالت متعدی ہوکر صدر کلام کو بھی مجہول بنا دیگی۔

وعندنا تمكن فيه شبهته: ہمارے نزدیک وہ عام جس سے بعض کو مخصوص کرلیا گیا ہوچاہے مخصوص کی مقدار معلوم ہو یا مجہول وہ دلیل تو ہے لیکن اس میں شبہ کا امکان ہے یعنی اس کا موجب قطعی اور یقینی نہیں ہوگا۔

فيصر عندنا: یہاں سے مصنف تمکن فیہ شبہہ کا ثمرہ بیان کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس تخصیص کے بعد اس عام کا درجہ وہی گا جو تخصیص کے پہلے شوافع کے نزدیک تھا۔ یعنی جس طرح شوافع کے نزدیک عام ظنی ہے اس کی تخصیص ابتداءً خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے ہمارے نزدیک تخصیص کے بعد خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص کرنا جائز ہے۔

لكن لايسقط الاحتجاج به: یعنی اس شبہ کے پیدا ہونے کے باوجود بھی اس سے دلیل پکڑنا اور احتجاج کرنا درست ہے اور اس سے احتجاج کرنا ساقط نہیں ہوگا۔

دوسرے سوال کا جواب: عام مخصوص البعض سے استدلال کرنا اس وجہ سے درست ہے کہ اس میں دو جہت ہیں۔ کیونکہ مخصص اپنے صیغہ کے لحاظ سے ناسخ کے ساتھ مشابہت رکھتا

ہے جس طرح ناسخ مستقل بالمفہوم اور مفید حکم ہوتا ہے اسی طرح مخصص بھی کلام مستقل ہے اگر اس سے پہلے عام موجود نہ ہوتا تو یہ ایک مستقل حکم پر دلالت کرتا جیسے ناسخ کرتا ہے لہٰذا یہ مشابہ بالناسخ ہوا۔

اور حکم کے اعتبار سے یہ استثناء کے مشابہہ ہے جس طرح استثناء مستثنیٰ کے علاوہ میں حکم ثابت کرتا ہے اور یہ بتلاتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام کے حکم میں داخل نہیں ہے تو مخصص بھی مخصوص کے علاوہ میں حکم ثابت کرتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ مخصوص عام کے حکم میں داخل نہیں ہے لہٰذا مخصص کی من وجہ مشابہت ناسخ سے ہے اور من وجہ استثناء سے ہے۔

اگر مخصص مجہول ہے تو ناسخ کے ساتھ مشابہہ ہونے کی وجہ سے یہ خود ساقط ہو جائیگا اس کی جہالت ماقبل کی جانب متعدی نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ کلام مستقل ہے صدر کلام کی طرف محتاج نہیں ہے اور مشابہہ بالاستثناء کی وجہ سے اس کی جہالت ماقبل کی جانب متعدی ہوگی اور تمام کے اندر جہالت پیدا کردے گا۔

اس لحاظ سے عام کے ساتھ احتجاج ساقط ہونا چاہیئے اب اگر ہم ناسخ کے ساتھ مشابہت کو دیکھتے ہیں تو عام سے احتجاج کرنا درست ہے اگر استثناء کے ساتھ مشابہت کو دیکھتے ہیں تو احتجاج درست نہیں ہونا چاہیئے اس وجہ سے شک یہاں واقع ہوا کہ عام سے احتجاج ساقط ہے یا نہیں تو اب شک کی بناء پر عام ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلے اس کا حجت ہونا یقینی تھا اب شک پیدا ہوا تو الیقین لایزول بالشک کے قاعدے سے یقین شک کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا لہٰذا عام حجت رہے گا۔ اگر مخصص معلوم ہے یعنی مخصوص کی مقدار معلوم ہے تو ناسخ کے ساتھ مشابہہ ہونے کی وجہ سے اس کی تعلیل درست ہے جس

طرح ناسخ کلام مستقل بنفسہ ہے، اسی طرح مخصص بھی کلام مستقل بنفسہ ہے لہذا اس کی تعلیل صحیح ہے جب مخصص کی تعلیل ہمارے اور اکثر علماء کے نزدیک درست اور جائز ہے، تو اب معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل کی وجہ سے کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے افراد تحت العام باقی ہیں اس وجہ سے باقی افراد تحت العام میں جہالت واقع ہو جائے گی، لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

اور استثناء کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل درست نہیں، کیونکہ اس کی جہالت ماقبل کی طرف متعدی نہیں ہوگی، لہذا اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا، اب شک واقع ہوا ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ استدلال درست نہ ہو اور استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے، کہ اس سے احتجاج درست ہو، لہذا اس سے پہلے عام یقیناً حجت تھا، اس شک کی وجہ سے وہ یقین زائل نہیں ہوگا۔

☆ ☆

سنہ ۱۴۱۸ھ

السوال الثالث (ب)

فصل فی الفاظه وهی عام بصیغته ومعناه .

(۱) اذكر ماهی الفاظ العموم .

(۲)هل اقل الجمع اثنان ام ثلاثة ؟ فان كان ثلاثة فماهو الجواب عن قوله تعالیٰ فقد صغت قلوبكما قوله عليه السلام الاثنان فمافوقها جماعة اذكر كل ذالک فی ضوء الادلة والبراهين.

(ج) الیٰ ای عدد یجوز تخصیص العام اذکر ذالک بایضاح وتبیان.

مذکورہ سوال میں تین باتیں قابل وضاحت ہیں۔

(۱) عام کے الفاظ بیان کریں۔

(۲) اقل جمع دو ہیں یا تین، تین ہونے کی صورت میں قرآن کی آیت اور نبی ﷺ کی حدیث کا جواب۔

(۳) عام کی تخصیص کہاں تک جائز ہے۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات عام کے الفاظ کے بارے میں:

الفاظ عام میں سے بعض وہ ہیں جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہیں جیسے الرجال ہے یہ لفظ کے اعتبار سے بھی عام ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی۔ بعض وہ الفاظ ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہیں اور لفظ کے اعتبار سے مفرد ہیں جیسے ھٰذا۔

پھر جو معنی کے اعتبار سے عام ہوگا وہ مجموعہ کو شامل ہوگا ہر فرد کو نہیں جیسے لفظ قوم ہے لفظ رہط ہے ان کا اطلاق ایک فرد پر نہیں ہوتا بلکہ جماعت پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ یا وہ ہر فرد کو شامل ہوگا جیسے من یا تینی فله درهم یہ ہر آنے والے فرد کو شامل ہے۔

ومنها الجمع المعرف باللام .

یعنی الفاظ عموم میں سے ایک جمع معرف باللّام ہے یعنی اگر لام تعریف عہد خارجی اور ذہنی

کیلئے نہ ہو یا جنس کیلئے نہ ہو اس سے مراد استغراق ہو یعنی اس سے کل افراد مراد ہوں تو یہی معنی عموم ہے۔

و منها المفرد المحلی باللام.

یعنی الفاظ عموم میں سے مفرد معرف باللام ہے بشرطیکہ اس صورت میں کوئی معہود نہ ہو تو اس وقت معرف باللام عموم پر دلالت کرے گا جیسے **ان الانسان لفی خسر** یہاں الانسان پر الف لام ہر انسان کو شامل ہے اس لئے اس سے **الّاالذین آمنوا** کا استثناء کیا گیا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ عام ہے۔

ومنهاالنکرة فی موضع النفی.

الفاظ عموم میں سے ایک نکرۃ تحت النفی بھی ہے نکرہ جب تحت النفی داخل ہو جائے یہ عموم پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کیلئے ہوتی ہے اور فرد مبہم کی نفی تب ممکن ہے جب تمام افراد کی نفی کی جائے اور یہ نکرہ تمام افراد کو شامل ہوگا اسی کو عموم کہتے ہیں۔ اس کی دلیل مصنفؒ نے یہ پیش کی ہے جیسے یہود نے کہا تھا **ماانزل اللّٰه علی بشرمن شی** اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی یہ سلب کلی ہے اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس کا جواب دیا ایجاب جزی کے ساتھ **قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسیٰ** یعنی اس کتاب کو کس نے نازل کیا جس کو موسیٰؑ لیکر آئے۔ اس سے معلوم ہوا بعض بشر پر کتاب نازل ہوئی ہے جس کا تمہیں بھی اعتراف ہے تو یہود کا اعتراف سلب کلی کے طور پر تھا اور اس کا رد ہوا موجبہ جزئیہ کے ساتھ۔ کیونکہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ میں لفظ بشر اور شی تحت النفی داخل ہونے کی وجہ

سے دونوں عموم پر دلالت کرتے ہیں۔

وکذاالنکرة الموصوفة.

اسی طرح وہ نکرہ جسکی صفت عام ہو وہ بھی عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے لا اجالس الّارجلاً عالماً یہاں رجلاً کی صفت عالماً لائی گئی ہے اب جو شخص بھی علم کی صفت کے ساتھ متصف ہوگا اس کے ساتھ بیٹھنا صحیح ہے۔

ومنها ایٌّ: الفاظ عموم میں سے لفظ ایٌّ ہے یہ اصل کے اعتبار سے مفرد کیلئے وضع ہے لیکن صفت کی وجہ سے اس میں عموم آتا ہے جیسے رجلاً عالماً میں گذرا ہے۔

ومنهامن: لفظ من یہ بھی الفاظ عموم میں سے ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ یہ کبھی خاص کیلئے بھی آتا ہے علامہ تفتازانیؒ نے شرح تلویح میں لکھا ہے کہ لفظ من کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) شرطیہ (۲) استفہامیہ (۳) موصولہ (۴) موصوفہ۔ پہلی دونوں صورتوں میں یہ عموم کیلئے آتا ہے آخری دوصورتوں میں کبھی کبھی عموم کیلئے آتا ہے اور کبھی خصوص کیلئے آتا ہے۔

ومنها مافی غیر عقلاء: الفاظ عموم میں سے ایک لفظ ما بھی ہے جو غیر ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی عقلاء کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا ان کان مافی بطنک غلاماً فانت حرةٌ اب اس کے بعد اس کے بطن سے ایک بچی اور ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ آزادنہیں ہوگی۔

ومنها کل وجمیع: الفاظ عموم میں سے لفظ کل اور لفظ جمیع ہیں لفظ کل اور لفظ جمیع جس پر داخل ہوتے ہیں اس کے اندر عموم پیدا کردیتے ہیں دونوں میں فرق یہ ہے کہ لفظ کل کا

عموم بر سبیل انفراد ہوتا ہے اور لفظ جمیع کے اندر عموم بر سبیل اجتماع ہوتا ہے۔

دوسری بات اقل جمع دو ہیں یا تین:

اقل جمع کے مصداق میں علماء فقہاء اور ائمہ لغت کا آپس میں اختلاف ہے اکثر صحابہؓ وفقہاء و ائمہ لغت کا مسلک یہ ہے کہ اقل جمع تین ہیں اس سے کم پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی لااتزوج نساء اس کے بعد اگر ایک یا دو سے شادی کی تو حانث نہیں ہوگا۔

وعند البعض: بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اقل جمع دو ہیں۔

جمہور کی دلیل ولنا اجماع اهل اللغة:

مصنف نے یہاں سے جمہور کی دلیل بیان کی ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور اس سے زیادہ پر ہوتا ہے اھل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور اس سے زیادہ پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اھل لغت نے واحد تثنیہ اور جمع کیلئے الگ الگ صیغے وضع کئے ہیں۔ اگر جمع کا اطلاق دو پر ہوتا تو پھر جمع کیلئے الگ صیغہ وضع کرنے کی ضرورت کیا تھی اس سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق حقیقتاً دو پر نہیں ہوتا ہے کیونکہ دو کیلئے تثنیہ کا صیغہ مقرر کیا گیا ہے۔

بعض حضرات کے دلائل: ان حضرات نے جمع کا اطلاق دو پر کیا ہے اور اس کی تائید میں تین دلیلیں بیان کی ہیں۔

پہلی دلیل: **فان کان له اخوة** اس آیت میں اخوة جمع ہے اس سے مراد دو ہیں۔

دوسری دلیل: سورۃ تحریم کی آیت **ان تتوبا الی اللّٰہ فقد صغت قلو بکما** اس آیت میں قلوب جمع ذکر ہے مراد اس سے تثنیہ ہے جیسا کہ کما ضمیر سے واضح ہو رہا ہے جو قلوب کیلئے مضاف الیہ ہے جب فرد دو ہیں تو دل بھی دو ہی ہونگے اور ان دو افراد سے مراد حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ ہیں جیسا کہ اس سورت کی تفسیر سے واضح ہے۔

تیسری دلیل: پیارے پیغمبر ﷺ کی حدیث ہے **الأثنان فما فوقها جماعت** اس حدیث میں واضح طور پر فرمایا دو اور دو سے زیادہ جماعت کے حکم میں ہے تو حضور ﷺ نے دو کو جماعت کہا تو معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق دو پر ہوتا ہے۔

جمہور کی طرف سے جوابات:

پہلی دلیل کا جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ آیت میراث سے متعلق ہے اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میراث اور وصیت میں اقل جمع دو ہوتی ہے۔اور ہماری بات باب میراث اور وصیت کے علاوہ ہے۔لہٰذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

دوسری دلیل کا جواب: **فقد صغت قلو بکما** یہاں پر قلوب کا اطلاق تثنیہ پر مجازاً ہے جیسے کبھی جمع کا اطلاق ایک پر ہوتا ہے مجاز کے طور پر جیسے **قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لکم** میں الناس سے مراد ایک فرد ہے وہ ہے نعیم ابن مسعود الاشجعی اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں کہ اقل جمع کی مقدار ایک ہے۔

تیسری دلیل کا جواب: جو حدیث ان حضرات نے بطور دلیل کے پیش کی ہے مصنف

اس کے تین جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب: یہ حدیث میراث اور وصیت سے متعلق ہے میراث اور وصیت میں اقل جمع بالا تفاق دو ہیں۔

دوسرا جواب: یہ حدیث جماعت کی نماز کے ساتھ متعلق ہے جب مقتدی دو ہوں تو امام مقتدیوں سے آگے کھڑا ہوتا ہے اور جب مقتدی ایک ہو تو امام کے دائیں طرف کھڑا ہوگا۔

تیسرا جواب: اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یا یہ حدیث سفر کے متعلق ہے ابتداء میں جب اسلام کمزور تھا ایک دو آدمیوں کو اکیلا سفر کرنے سے منع کیا گیا تھا چنانچہ فرمایا الواحد شیطان والأثنان شیطانان والثلثة رکب پھر جب اسلام کی قوت ظاہر ہوگئی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دی چنانچہ فرمایا الأثنان فمافوقھا جماعت لہٰذا اس حدیث کا تعلق احکام کے ساتھ ہے لغت کے ساتھ نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں یہ تاویلات ہم نے اس لئے کیں تاکہ اہل لغت کے اجماع اور حدیث کے درمیان تضاد پیدا نہ ہو۔

تیسری بات جمع کی تخصیص کہاں تک جائز ہے:

تخصیص کے انتہاء میں فقہاء اور علماء کا آپس میں اختلاف ہے اس میں کئی مذاہب ہیں۔

پیلا مذہب: ابوالحسین البصری کے نزدیک جمع کا باقی رہنا ضروری ہے چاہے وہ عام جمع ہو۔ جیسے رجال یا لفظاً جمع نہ ہو جیسے لفظ من اور ما۔

اگر عام واحد میں استعمال ہوا ہے تعظیم کی وجہ سے تو پھر جمع کا باقی رہنا ضروری نہیں ہے ۔جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فقدرنا فنعم القادرون ۔اس مذہب کو امری اور ابن حاجب نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے۔

دوسرا مذہب: شوافع کا ہے کہ عام کی تخصیص ایک تک صحیح ہے

تیسرا مسلک : جمع کی تخصیص دوتک درست ہے۔

چوتھا مسلک : جمع کی تخصیص تین تک درست ہے۔مصنفؒ کے نزدیک مختار مذہب آخری ہے اگر عام لفظاً اور معناً جمع ہو جیسے رجال۔

یا صرف معناً جمع ہو جیسے رھط اور قوم تو اس کی تخصیص جائز ہے تین تک ۔کیونکہ اقل جمع جب مصنف کے نزدیک تین ہیں تو عام کی تخصیص بھی تین تک جائز ہے اس سے کم میں جائز نہیں ہے ۔کیونکہ تخصیص میں بقاء جمعیت ضروری ہے اگر اس کی تخصیص تین سے کم تک جائز ہوجائے تو پھر صیغہ جمع کی دلالت جمع پر نہیں ہوگی پھر یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔

اورمفرد یا جو مفرد کے معنی میں ہو جیسے رجل اور لا اتزوج النساء میں النساء اگرچہ جمع ہے لیکن جمع پر الف لام داخل ہونے کی صورت میں جمعیت کا معنی باطل ہوجائیگا اب اس سے صرف جنس نساء مراد ہے تو مفرد اور جو مفرد کے معنی میں ہے اس کی تخصیص ایک تک جائز ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعہ سے وہ فرد پر دلالت کرنے سے نہیں نکلتا جو مفرد کی اصل وضع ہے چونکہ مفرد کی اصل وضع فرد کیلئے ہے لہٰذا اس کی دلالت باقی رہے گی۔

☆......☆

۱۴۱۲ھ

السوال الثالث (ب) امتحان فرعی

ومنها ای ومن الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذالم یکن معهوداً لان المعروف لیس هو الماهیت فی الجمع ولا بعض الا فراد لعدم الاولویة فتعین الکل.

ارقموا اقسام لام التعریفات.وبینوا ان الجمع المعرف باللام من الفاظ العام بالبرهان الذی ذکره المصنف العلام رحمه اللّٰه.

سوال مذکورہ میں دو باتیں قابل وضاحت ہیں۔

(۱) لام تعریف کی تمام قسموں کا ذکر تعریفات کے ساتھ۔

(۲) جمع معرف باللام عام کے الفاظ میں سے ہے اس پر مصنف نے جو دلیل بیان کی ہے اس کا ذکر۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات لام تعریف کی قسمیں اور ہر ایک کی تعریف۔

الف لام تعریف جنسی: لام تعریف جنسی وہ لام ہے جو کسی ماہیت کے اوپر داخل ہوتا ہے جیسے الرجل خیر من المرأۃ اس مثال میں جنس رجل بہتر ہے جنس مرأۃ سے۔

الف لام استغراقی: وہ لام جو کسی ماہیت کے جملہ افراد پر داخل ہو جیسے ان الانسان لفی خسر اس مثال میں الانسان پر الف لام استغراق کیلئے ہے۔

الف لام عہد خارجی: وہ لام ہے جو ان بعض افراد پر داخل ہو جو خارج میں متعین ہوں۔ جیسے فعصیٰ فرعون الرسول اس مثال میں الرسول پر الف لام بعض افراد کیلئے ہے جو کہ خارج میں متعین ہے اور وہ موسیٰؑ ہیں۔

الف لام عہد ذہنی: وہ لام ہے جو ان بعض افراد پر داخل ہو جو خارج میں متعین نہ ہوں۔ جیسے ان یا کلہ الذئب اس مثال میں الزئب پر الف لام غیر متعین کیلئے ہے اس لئے کہ یعقوبؑ کا اس سے مراد کوئی متعین بھیڑیا نہیں تھا۔

الف لام طبعی: وہ لام ہے جو نفس حقیقت پر داخل ہوتا ہے اس میں افراد کا اعتبار نہیں ہوتا الانسان حیوان ناطق۔

دوسری بات جمع معرف باللّام عام کے الفاظ میں سے دلیل کی وضاحت:

دلیل نمبر (۱): جمع معرف باللام الفاظ عموم میں سے ہونے پر مصنف نے جو دلیل بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ جمع محلّی باللام کو ماہیت کی تعریف پر حمل کرنا حقیقتاً ممکن نہیں ہے ۔کیونکہ جمع کی وضع ماہیت کی افراد کیلئے ہے نہ کہ نفس ماہیت کیلئے لیکن ایسا کرنا مجازاً ممکن ہے حقیقتاً نہیں۔

جب کوئی فرد معہود فی الخارج نہیں ہے اور نہ معہود فی الذہن ہے تو اس وقت جمع سے بعض افراد مراد نہیں لے سکتے ۔کیونکہ بعض افراد کو بعض پر استغراق کے علاوہ کوئی اولویت حاصل نہیں ہے اور استغراق کے علاوہ کوئی اور راہ موجود نہیں ہے۔لہٰذا یہ معرف باللام استغراق پر حمل ہوگا اور جمیع افراد کو شامل ہوگا اسی کو عموم کہتے ہیں ۔یہ دلیل عقلی مصنف

نے بیان کی ہے۔

دلیل نمبر(۲): یہ اجماعی دلیل مصنف نے پیش کی ہے کہ جمع محلی باللام عموم کیلئے ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جس وقت آپ ﷺ کا انتقال ہوا تو انصار نے کہا منّا امیرٌ و منکم امیر یعنی اب ایک امیر انصار میں سے ہوگا اور ایک مہاجرین میں سے ہوگا اس پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک حدیث پیش کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے **الأئمة من قريش** یعنی تمام اُمراء قریش میں سے ہوں گے استدلال اس طرح ہے کہ **الأئمة** کے اوپر جمع معرف باللام ہے یہ عموم کے اوپر دلالت کرتا ہے۔

اس حدیث کے پیش ہونے پر تمام انصار خاموش ہوگئے اور اس بات کو تسلیم کرلیا کہ خلفاء قریش میں سے ہوں گے چونکہ انصار اھل زبان تھے انہوں نے اس سے عموم سمجھا اگر اس سے عموم مراد نہ ہوتا تو وہ اعتراض کرسکتے تھے کہ یہ عموم کیلئے نہیں ہے لیکن انہوں نے حدیث کے آگے سرخم تسلیم کرلیا۔ کیونکہ حدیث کا مطلب یہ تھا کہ تمام ائمہ قریش میں سے ہوں گے لہٰذا اس پر اہل زبان کا اجماع ہوا ہے کہ جمع محلی باللام عموم کیلئے ہے۔

دلیل نمبر(۳): **ولصحته الا ستثناء:** جمع معرف باللام سے افراد کا استثناء صحیح ہوتا ہے لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمع معرف باللام کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل ہے اور وہ تمام افراد کو شامل ہے تاکہ مستثنیٰ کا اس میں داخل ہونا یقینی ہو اور حرف استثناء کے ذریعہ متعدد سے اس کا اخراج صحیح ہو۔ اگر مستثنیٰ جمیع افراد کو شامل نہ ہو بلکہ بعض کو شامل ہو تو اس وقت یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ مستثنیٰ منہ جن بعض افراد کو شامل ہے مستثنیٰ اس میں سے نہ ہو تو اس وقت اس کا استثناء صحیح نہیں ہوگا لہٰذا جمع معرف باللام سے استثناء اس بات کی دلیل

ہے کہ معرف باللام عموم کیلئے آتا ہے۔

﴿☆......☆﴾

١٤١١ھ

السوال الثالث (ب)

ومنها ای من الفاظ العام النکرة فی موضع النفی لقوله تعالیٰ قل من انزل الکتاب الذی جاء بهٖ موسی . فی جواب ما انزل اللّٰه علی بشر من شی . وجه التمسک انهم قالوا ما انزل اللّٰه علی بشر من شی فلو لم یکن مثل هذا الکلام لسلب الکلی لم یستقم فی الرد علیهم الا یجاب الجزی وهو قولهٖ تعالیٰ قل من انزل الکتاب الذی جاء بهٖ موسیٰ.

اکتبوا استدلال المصنفؒ علی عموم النکرة تحت النفی بالادلة الشریفة.

اکتبوا علی ماینبغی خالیا عن الحشو وما لایعنی من الکلام وفقکم اللّٰه تعالیٰ .

اس سوال میں صرف ایک بات کی وضاحت مطلوب ہے:

کہ نکرہ تحت النفی کے عموم پر مصنف نے آیت شریفہ سے جو استدلال کیا ہے اس کی وضاحت۔

دلیل کی وضاحت: وجہ یہ ہے کہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کیلئے ہوتی ہے فرد مبہم کی نفی تب ممکن ہے جب کہ تمام افراد کی نفی کی جائے تو گویا حکم نفی میں یہ نکرہ تمام افراد کو شامل ہوگا اور اسی کا نام عموم ہے۔

اس بارے میں مصنف نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے یہود کا قول نقل کیا یہودی کہتے تھے **ما انزل اللہ علی بشر من شی** یعنی اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی یہ سلب کلی ہے اس کا جواب باری تعالیٰ نے یہ دیا **قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ**۔ یعنی آپ ﷺ ان سے کہہ دیجئے اس کتاب یعنی توریت کو کس نے نازل کیا جس کو موسیٰؑ لیکر آئے تھے یعنی اس بات کو تم بھی تسلیم کرتے ہو کہ موسیٰؑ پر کتاب نازل ہوئی تو اس سے معلوم ہوا بعض بشر پر بعض کتاب نازل ہوئی ہے جیسے موسیٰؑ پر توریت نازل ہوئی ہے۔

یہ ایجاب جزی سے جواب دیا یہ جواب مکمل تب ہوگا جب یہود کا کلام سلب کلی ہو۔ کیونکہ ایجاب جزی سلب کلی کی نقیض ہے

لہٰذا یہود کا کلام سلب کلی کیلئے ہے۔ کیونکہ بشر اور شئی دونوں نکرہ ہیں جو ما انزل کی نفی کے تحت داخل ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ نکرہ تحت النفی عموم افراد اور شمول افراد پر دلالت کرتا ہے تو ایجاب جزی کے ذریعے سے یہود پر رد کرنا صحیح ہوگا۔

وبکلمۃ التوحید: یہ نکرہ تحت النفی عام ہونے کی دوسری دلیل ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ **لا الہ الا اللہ** بالاجماع کلمۂ توحید ہے اگر ابتدائی کلام میں ہر معبود کی نفی نہ کی جائے تو الا اللہ کے ساتھ واحد باری تعالیٰ کا اثبات موجب توحید نہیں ہوسکتا، توحید اس وقت ثابت ہوسکتی ہے جبکہ لا الہٰ میں ہر معبود کی نفی کر کے صرف ایک معبود بالحق کا اثبات کیا جائے تو یہ توحید ہوگی۔

اس اجماعی دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ نکرہ تحت النفی عموم کیلئے آتا ہے اگر یہ عموم کیلئے نہ ہوتا تو اس سے لاالٰہ الا اللہ کا مستثنیٰ درست نہ ہوتا جب الا اللہ کا استثناء صحیح ہے تو یہ معلوم ہوا یہ عموم اور شمول کیلئے ہے۔

☆......☆

سنہ ۱٤۱۹ھ

السوال الثانی (ب)

والنکرة فی غیر هذه المواضع خاص لکونها دالة علی فرد لکنها تکون مطلقة اذا کانت فی الانشاء ویثبت بها واحد او مجهول عند السامع اذا کانت فی الاخبار واذااعیدت معرفة کانت عینها والمعرفة اذااعیدت فکذالک.

(الف) اذکر اقسام العقلیة الاربعة الحاصلة من اعادة النکرة معرفة والمعرفةنکرة مع الامثلة.

(ب) لماذ اکانت النکرة عینها اذا اعیدت معرفة.

(ج) مامعنی قوله والمعرفة اذا اعیدت فکذالک.

(د) اذکر المثال النکرة فی الاخبار والانشاء .

(ه) هل ذکر المؤلف نظیر المعرفة التی تعاد نکرة فاذکره.

مذکورہ سوال میں پانچ باتوں کا جواب مطلوب ہے۔

پہلے سوال کا جواب: نکرہ کو معرفہ بنانے اور معرفہ کو نکرہ بنانے کی عقلی چار صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: نکرہ کو دو بار نکرہ بنا کر ذکر کیا جائے اس صورت میں وہ نکرہ غیر اولیٰ ہوگا۔ جیسے فان مع العسر یسرًا ان مع العسر یسرا۔ اس مثال میں یسر جو کہ نکرہ ہے اسکو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا ہے اس دوسرے یسر سے مراد غیر اوّل ہے اس وجہ سے ابن عباسؓ نے فرمایا لن یغلب عسر علی یسرین ایک تنگی دو راحتوں پر غالب نہیں آ سکتی۔

دوسری صورت: نکرہ کو دوبارہ معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی سے مراد بعینہٖ اوّل ہوگا۔ جیسے کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول اس مثال میں رسول پہلے نکرہ ذکر ہے پھر معرفہ ذکر ہے دونوں جگہ ایک رسول مراد ہے یعنی موسیٰؑ۔

تیسری صورت: معرفہ کو دوبارہ معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا جیسے فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسرا میں عسر کو دوبارہ معرفہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔

چوتھی صورت: معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو اس سے مراد غیر اولیٰ ہوگا۔ اس کی مثال اگرچہ علماء کرام سے مذکور نہیں لیکن اپنی طرف سے مصنفؒ نے ایک مثال پیش کی ہے۔

وہ یوں کہ ایک آدمی کسی کیلئے ایک ہزار درہم کا اقرار کرتا ہے جو کہ مکتوب بالصّک ہیں تو یہ معرفہ کی صورت ہے۔ کیونکہ یہ مقید فی الصّک ہے پھر کسی دوسری مجلس میں ایک ہزار کا

اقرار کرتا ہے جو کہ مقید فی الصّک نہیں ہیں یہ نکرہ کی صورت ہے تو اس سے مراد غیر اولیٰ ہونا چاہیئے امام ابو حنیفہ کے نزدیک ۔ لہٰذا مقِر کے اوپر دو ہزار درہم واجب ہوگیں کیونکہ دوسرا جو اقرار ہے یہ پہلے اقرار کے علاوہ ہے۔

دوسرے سوال کا جواب: نکرہ دوبارہ معرفہ بنا کر ذکر کرنے کی صورت میں عین اولیٰ کیوں ہوتا ہے؟۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ معرفہ بنانے کی دوصورتیں ہوں گی ۔ (۱) یالام تعریف کے ساتھ معرفہ ہوگا یا اضافت کے ساتھ اور دونوں میں اصل عہد ہے لہٰذا جس کا ذکر پہلے موجود ہے وہی معہود ہوگا اس لام تعریف سے ۔

(۲) یا اضافت سے اس کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا لہٰذا بعینہٖ اولیٰ مراد ہوگا۔

تیسرا سوال کا جواب: مصنف کے اس قول کا کیا معنی ہے کہ والمعرفة اذا اعیدت فکذالک فی الوجھین.

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر معرفہ کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا اور معرفہ کو دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو عین اولیٰ ہوگا۔

چوتھے سوال کا جواب: نکرہ کی مثال اخبار اور انشاء میں۔

انشاء میں واقع ہونے کی مثال: نکرہ اگر انشاء میں واقع ہوجائے تو اس سے مراد ایک فرد مطلق ہوتا ہے یعنی اس کی دلالت ذات مطلق پر ہوتی ہے صفت پر دلالت نہیں ہوتی ہے جیسے ان تذبحوا بقرۃ اس سے مراد بقرہ مطلقہ تھی جس قسم کی بھی گائے ذبح

کرتے جائز ہوتی ۔لیکن بنی اسرائیل نے سوالات کے ذریعے اس میں شدت پیدا کی۔ جیسے حدیث میں موجود ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں لو ذبحوا ای بقرة ارادوا الأجزتهم ولكن شدّدوا على انفسهم فشدد الله عليهم.

اخبار میں واقع ہونے کی مثال: اگر نکرہ اخبار میں واقع ہوجائے اس سے مراد ایک فرد مبہم اور مجہول ثابت ہوگا جیسے رأيت رجلاً اس سے کوئی بھی فرد مراد ہوسکتا ہے رجال میں سے۔

پانچویں سوال کا جواب: کیا مصنف نے اس معرفہ کی مثال ذکر کی ہے جس کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا ہو؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس کی مثال مذکور نہیں ہے لیکن مصنف نے اس کی مثال بیان کی ہے جو چوتھی صورت کے ضمن میں ہے۔

﴿☆......☆﴾

۱٤۲۱ھ

السوال الثالث (ب)

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عند نانحو لاجالس الاّ رجلاً عالماً فله ان يجالس كل عالم كقوله تعالىٰ ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف ومغفرة خير من صدقة (الأية) وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالىٰ ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم

عام فلم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل.

(۱) اشرح العبارة المسطورة بحيث يتضح المراد.

(۲) النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص فكيف تكونوا النكرة الموصوفة عامة.

مذکورہ سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) عبارت مذکورہ کی ایسی تشریح کریں کہ جس سے مراد واضح ہو۔

(۲) ایک اعتراض کا جواب کہ موصوف مقید ہے اور مقید خاص کے اقسام میں سے ہے تو عام کس طرح ہوگا۔

پہلی بات عبارت مذکورہ کی وضاحت:

نکرہ موصوفہ بھی عام ہوتا ہے جب اس کی صفت صفت عامہ لائی جائے جیسے لااجالس الا رجلاً عالماً اس مثال میں رجلاً نکرہ ہے اور عالماً اس کی صفت لائی گئی ہے اس صفت کی وجہ سے رجلاً عام ہے اس وقت یہ ہر اس شخص کے ساتھ بیٹھ سکتا ہے جس کے اندر علم کی صفت موجود ہو چاہے ایک ہو یا دو ہوں یا کثیر ہوں لہٰذا یہ سب اس کے عموم میں داخل ہیں۔ کقولہ تعالیٰ ولعبد مؤمن خیر من مشرک یہ دوسری مثال مصنفؒ نے پیش کی ہے اس مثال میں لفظ عبد نکرہ ہے لیکن صفت ایمان کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے عام ہے۔ لہٰذا یہ ہر اس عبد کو شامل ہے چاہے وہ امیر ہو یا غریب ہو خوبصورت ہو یا بدصورت ہو عربی ہو یا عجمی ہو ہر عبد مؤمن مشرک اور کافر سے افضل

ہے۔

قولہ تعالیٰ وقول معروف خیر من صدقة یہ تیسری مثال پیش کی ہے اس مثال میں قول نکرہ ہے اس کی صفت معروف لائی گئی ہے لہٰذا یہ ہر خیر کی بات کو شامل ہے۔

وانما یدل علی العموم: ولعبد مؤمن میں یہ نکرہ موصوفہ عموم پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ مقام تعلیل میں پیش کیا گیا ہے لقولہ تعالیٰ ولا تنکحو المشرکین یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ مشرکین کے ساتھ مسلمان عورتوں کا نکاح نہ کروحتیٰ یومنوا یہاں تک کہ وہ ایمان نہ لائیں۔ یہ حکم عام ہے کیونکہ المشرکین پر جوالف لام داخل ہے یہ عموم کیلئے ہے اور اس حکم عام کی تعلیل پیش کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولعبد مؤمن خیر من مشرک جب حکم عام ہے تو علت بھی عام ہونی چاہیئے لہٰذا عبد مؤمن جو مقام علت میں نکرہ موصوفہ پیش کیا گیا ہے یہ عام ہوگا ورنہ حکم عام کی تعلیل اس کے ساتھ صحیح نہیں ہونی چاہیئے۔

دوسری بات کی تفصیل:

مصنفؒ نے نکرہ موصوفہ کے عام ہونے پر ایک اعتراض نقل کیا اور پھر اس کا جواب بھی دیا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقید ہے اور مقید اقسام خاص میں سے ہے وہ عام کس طرح ہوگا۔ یعنی نکرہ جب موصوف ہے تو نکرہ صفت کے ساتھ مقید ہے اور مقید خاص کی قسم ہے تو یہ عام نہیں ہوسکتا۔

قلنا: سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے۔ یہ خاص ہے اس مطلق کے اعتبار سے جس کے اندر یہ قید نہیں ہے اور عام ہے ان افراد کے اندر جس میں یہ قید پائی جائے چنانچہ **ولعبد مؤمن خیر** یہ عام ہے ہر اس عبد کو شامل ہے جس کے اندر ایمان کی قید ہو اگر چہ مطلق عبد کے اعتبار سے خاص ہے لہٰذا اس کا خاص ہونا اضافی ہوا جو عموم من وجہ کے منافی نہیں ہے اور جو منافی ہے وہ خاص حقیقی ہے اور وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

☆......☆

١٤١٨ھ

السوال الثالث (الف)

حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيدة على تقييده فاذا وردافان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الافى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالا عتاق يقيد بالمومنة:

اكتب صورحمل المطلق على المقيد و عدم حمله عليه موضحا بالا مثلة مع بيان دليل الحنفيةؒ والجواب عن دليل الخصم.

١٤١٦ھ

السوال الثالث (ب)

ولنا قوله تعالىٰ ولا تسئلو اعن اشياء ان تبدلكم تسؤكم فهذه الأية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقيد

یوجب التغلیظ والمسائة کمافی بقرة بنی اسرائیل وقال ابن عباسؓ ابهمواماابهم اللّٰه واتبعو مابین اللّٰه الی ان قال و عامة صحابه ماقیدوا وامهات نساء بالدخول الواردفی الربائب.

اوردالمصنف الدلائل علی ان المطلق یجری علی اطلاقه اوضحوالدلائل المذکوره فی العبارة.

مذکورہ دوسوالوں میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مطلق کو مقید پرحمل کرنے کی صورتوں کی وضاحت امثلہ کے ساتھ:

(۲) احناف کی دلائل کا بیان:

(۳) مخالف کی دلیل کا جواب:

پہلی بات کی وضاحت: مطلق کو مقید پرحمل کرنے اور نہ کرنے کی کل پانچ صورتیں ہیں بعض صورتیں متفق ہیں اور بعض صورتیں مختلف فیہ ہیں۔

پہلی صورت: اگر مطلق اور مقید حکم کو بیان کرنے کیلئے ہوں اور حکم مختلف ہو اگر ایک حکم دوسرے حکم کی تقیید کو مستلزم نہیں ہے تو بالاتفاق مطلق کو مقید پرحمل نہیں کریں گے مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقید پر۔ جیسے **اطعم رجلا و أكس رجلا عارياً** اس مثال میں دونوں حکم مختلف ہیں ایک حکم دوسرے حکم کی تقید کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا دونوں حکموں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے ہر ایک پر الگ الگ عمل کرنا ممکن ہے۔

دوسری صورت: اگر ایک حکم دوسرے حکم کی تقید کو مستلزم ہے تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر

حمل کرینگے۔ جیسے اعتق عنی رقبۃً ولا تملکنی رقبۃ کا فرۃ جب کہا میری طرف سے غلام آزاد کرے تو یہ حکم مطلق ہے لیکن ساتھ جب یہ بھی کہا کہ مجھے کافر کا مالک نہ بنانا تو یہ حکم مقید ہے اس صورت میں مامور آمر کی طرف سے صرف رقبہ مؤمنہ ہی آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

لہٰذا مطلق رقبہ کا حکم مقید ہوجائیگا غیر کافرہ کی قید کے ساتھ لہٰذا اب کافر غلام آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہوتی ہے اور یہاں لازم تملیک تھا جب اس نے تملیک کافر کی نفی کردی تو یہ نفی لازم ہے اور اعتاق کافر ملزوم ہے تو اس کی بھی نفی ہوجائیگی گویا کہ اس نے یوں کہا لا تعتق عنی رقبۃ کافرۃً اور یہ اعتق عنی رقبۃ کیلئے قید ہوگی لہٰذا مطلق حکم بھی مقید بن جائیگا۔

تیسری صورت: اگر حکم ایک ہے اور منفی ہے تو مطلق کو مقید پر حمل نہیں کریں گے جیسے لاتعتق رقبۃ و لاتعتق رقبۃ کافرۃ اس مثال میں دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے کہ وہ غلام آزاد نہ کرے نہ مسلمان اور نہ کافر۔

چوتھی صورت: اگر حکم ایک ہے اور مثبت ہے تو پھر دیکھا جائیگا کہ واقعہ ایک ہے یا الگ الگ ہے۔اگر واقعہ اور حادثہ مختلف ہیں جیسے کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین تو احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔اور شوافع کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کرنا صحیح ہے چنانچہ کفارہ قتل میں مسلمان غلام آزاد کرنے کا حکم ہے جیسے فتحریر رقبۃ مؤمنۃ اور کفارہ یمین میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم ہے لہٰذا احناف کے ہاں کفارہ یمین میں کافر

غلام آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہوجائیگا جبکہ شوافع کے نزدیک کفارہ یمین اور ظہار میں مسلمان غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔

پانچویں صورت: اگر حکم اور حادثہ دونوں متحدد ہیں تو پھر دیکھا جائیگا کہ مطلق اور مقید دونوں سبب پر داخل ہیں یا کسی اور چیز پر اگر سبب پر داخل ہیں جسے صدقۃ الفطر میں۔ ایک حدیث میں ہے کہ **ادواعن کل حروعبد** اس نص میں مسلمین کی قید موجود نہیں ہے۔اور دوسری حدیث میں **ادواعن کل حروعبد من المسلمین** ہے اس میں مسلمین کی قید موجود ہے اور یہ مطلق اور مقید دونوں سبب پر داخل ہیں۔ کیونکہ صدقۃ الفطر ادا کرنے کیلیئے رأس سبب ہے تو ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رأس مطلق سبب ہے۔اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ راس مقید سبب ہے لہٰذا اس صورت میں بھی اختلاف ہے احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا جب کہ شوافع کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ ہمارے نزدیک ہر ایک پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ اسباب میں منافات نہیں ہوسکتا اور ایک حکم کے اسباب کثیرہ ہوسکتے ہیں لہٰذا ممکن ہے کہ مطلق بھی سبب ہو اور مقید بھی لہٰذا غلام خواہ مسلم ہو یا کافر اس کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب علی المولیٰ ہوگا۔

چھٹی صورت: اگر مطلق اور مقید دونوں حکم پر داخل ہوں حادثہ ایک ہونے کی صورت میں سبب پر داخل نہ ہوں تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق حمل کیا جائے گا۔جیسے کفارہ یمین میں **فصیام ثلثۃ ایام متتابعات** اس میں متتابعات کی قید موجود ہے۔

اب ایک آیت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تین روزے پے در پے رکھنے ہیں اور دوسری سے معلوم ہوتا ہے کہ پے در پے ضروری نہیں لہٰذا اس صورت میں مطلق کو بالاتفاق مقید پر حمل کرینگے ۔کیونکہ یہاں دونوں حکموں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے دونوں کے درمیان تنافات ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے علاوہ کوئی اور چارہ نہیں ہے۔

دوسری بات کی وضاحت احناف کی دلیل کی تفصیل :

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کا قول **ولا تسألو اعن اشياء ان تبدلكم تسؤكم** یہ آیت بتارہی ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہیگا اور اس کو مقید پر حمل نہیں کریں گے ۔کیونکہ اپنی مرضی سے مطلق کو مقید پر حمل کرنا موجب تغلیظ اور سختی ہے جس طرح بقرۂ بنی اسرائیل پہلے مطلق بقرہ ذبح کرنے کا حکم تھا جب انہوں نے مطلق گائے ذبح کرنے کے بجائے اس کے متعلق سوال کیا جس کی وجہ سے اس میں شدت آگئی اس وجہ سے ابن عباسؓ فرماتے ہیں ابتداء میں جو بھی گائے ذبح کرتے کافی ہوجاتی **ولكن شدّ دو على انفسهم فشددالله عليهم** اور مذکورہ آیت کریمہ سے اس قسم کے سوالات سے منع کیا گیا ہے جس کی وجہ سے احکامات میں شدت آجائے۔

دوسری دلیل: **قال ابن عباسؓ ابهموا ما ابهم الله تعالىٰ واتبعو مابين الله** یعنی جس کو اللہ تعالیٰ نے مبہم رکھا تم بھی اس کو ابہام پر چھوڑ دو اپنی طرف سے اس کی کوئی تقید اور تعین نہ کرو اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے اسی پر عمل کرو چونکہ مطلق مقید کے بنسبت مبہم ہوتا ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔

تیسری دلیل : وعامة الصحابة ماقید واامهات النساء.

یعنی اکثر صحابہ کرام نے جس میں حضرت عمرؓ بھی شامل ہیں منکوحہ عورت کی حرمت کو مطلق رکھا دخول کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا دخول کی قید ربائب میں موجود ہے اس وجہ سے اُمہات نساء میں اس قید کا اضافہ نہیں کیا گیا صحابہؓ نے بھی مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقیید پر رکھا۔

مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے سورہ نساء میں محرمات کو بیان کیا ہے یعنی وہ عورتیں جنکے ساتھ نکاح کرنا قیامت تک جائز نہیں ہے ان میں ایک بیوی کی والدہ ہے یعنی ساس اس کے ساتھ بھی نکاح کرنا حرام ہے چاہے بیوی دخول سے پہلے مرجائے یا طلاق کی نوبت آئے یا دخول کے بعد یہ صورت حال پیش آئے۔

کیونکہ قرآن نے کہا وامهات نسائکم منکوحہ کی والدہ حرام ہے اس میں دخول کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس وجہ سے صحابہ کرامؓ نے اس کو مطلق رکھا لہٰذا منکوحہ کی والدہ سے نکاح مطلقاً حرام ہے اورقران نے ربیبہ کو بھی محرمات میں سے شمار کیا چنانچہ فرمایاوربائبکم التی فی حجورکم من نسائکم التی دخلتم بهن۔ربیبہ سوتیلی بیٹی کو کہتے ہیں اگر بیوی کی کوئی بچی سابقہ شوہر سے ہوتو اس شوہر ثانی کیلئے اس بچی سے نکاح کرنا حرام ہے۔لیکن یہ مطلق نہیں بلکہ مقید ہے یہ حکم اس وقت ہے جب اس لڑکی کی والدہ سے شوہر ثانی نے ہمبستری کی ہو اگر اس سے پہلے طلاق ہوئی یا بیوی کا انتقال ہوا تو اس صورت میں اس سوتیلی بیٹی سے نکاح کرنا درست ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوا

کہ ربیبہ میں حرمت کیلئے دخول شرط ہے لیکن یہ امہات نساء میں نہیں ہے اس وجہ سے صحابہؓ نے امہات نساء کو مطلق رکھا دخول کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔

چوتھی دلیل : ولان اعمال الد لیلین اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جتنا ممکن ہو دونوں دلیلوں پر عمل کرنا واجب ہے اس کا طریقہ یہ ہیکہ ہر دلیل پر الگ الگ عمل کیا جائے مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر جاری رہے کیونکہ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی صورت میں مطلق کا ابطال لازم آتا ہے۔ کیونکہ مطلق مقید کو بھی جائز قرار دیتا ہے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی صورت میں مطلق کا خاتمہ ہو یہ جائز نہیں ہے۔

مطلق کو مقید پر حمل اس وقت کریں گے جہاں دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو یہ وہ صورت ہے جہاں حادثہ اور حکم دونوں ایک ہوں اس صورت میں ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کریں گے جیسا کہ گذر چکا۔

دلیل خصم : امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ مطلق ساکت ہے قید سے اور مقید ناطق ہے لہٰذا ناطق اولیٰ ہے ساکت سے کیونکہ بولنے والا اولیٰ ہوتا گونگے سے۔

دلیل خصم کا جواب : اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مقید اولیٰ ہے مطلق سے لیکن اولویت اس وقت ہوگی جب مطلق اور مقید میں تعارض ہو اور تعارض صرف اس صورت میں ہے جبکہ حادثہ اور حکم ایک ہو جیسے **ثلثة ایام متتابعات** میں تھا اس کے علاوہ باقی جگہوں میں تعارض نہیں ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی

ضرورت نہیں ہے۔

☆......☆

<u>۱۴۱۹ھ</u>

السوال الثالث (ب)

وثبت ایضا ان الحقیقة اذاقل استعمالها صارت مجازًا والمجاز اذا کثر استعماله صارحقیقة ثم کل واحد من الحقیقة والمجاز ان کان فی نفسه بحیث لایستترالمراد فصریح والا فکنایة فلحقیقة التی لم تهجر صریح والتی هجرت وغلب معناها المجازی کنایة والمجاز الغالب الاستعمال صریح وغیر الغالب کنایة وعند علماء البیان الکنایه.

(الف) عرف الحقیقة والمجاز لغة واصطلاحا:

(ب) اشرح العبارة بحیث یتضح کیف تصیر الحقیقة مجازا والمجاز حقیقة وکذلک کیف یصیر کل واحد منهما صریحاً وکنایة:

(ج) ماهی الکنایة عند علماء البیان اذکر الفرق بین اصطلاح علماء الاصول و علماء البیان.

مذکورہ سوال میں چار چیزوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) حقیقت مجاز کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) عبارت کی ایسی تشریح کریں جس سے واضح ہوجائے کہ حقیقت کس طرح مجاز اور مجاز کس طرح حقیقت بن جاتا ہے اور یہ دونوں صریح اور کنایہ کس طرح بنتے ہیں۔

(۳) علماء بیان کی ہاں کنایہ کس کو کہتے ہیں۔

(۴) علماء بیان اور علماء اصولیین کے ہاں کنایہ کی تعریف میں بنیادی فرق کیا ہے۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات حقیقت کی لغوی تعریف: حقیقت لغت میں ثابت کو کہتے ہیں یہ حق یحق بمعنی ثبت سے مشتق ہے حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ جب لفظ اپنے معنی موضوع میں مستعمل ہوتو وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف: کل لفظ وضعه الواضع (لغتةً کان اوعرفاً او اصطلاحاً او شرعاً) بازاء الشئ ثم استعمل فی ذالک الشئ فهوحقیقة یعنی وہ لفظ جس کو واضع نے کسی شیٔ کے مقابلے میں وضع کیا ہو اور وہ موضوع لہ کے اندر استعمال ہوتو اس کو حقیقت کہتے ہیں واضع چاہے اہل لغت میں سے ہو یا اھل عرف اور یا اھل اصطلاح اور شرع میں سے ہو۔ جیسے لفظ صلوٰۃ اگر اھل لغت کے ہاں دعا کیلئے استعمال ہوتو یہ حقیقت ہے اگر ارکان مخصوصہ کے اندر استعمال ہوتو اھل شرع کے ہاں حقیقت ہے۔

(۱) مجاز کی لغوی تعریف: مجاز جواز سے مشتق ہے بمعنی عبور اور تعدی کے آتا ہے جب لفظ اپنے غیر موضوع لہ کے اندر استعمال ہوتو گویا اس نے اپنی جگہ سے عبور اور تجاوز کیا اس وجہ سے اس کو مجاز کہتے ہیں۔

(۲) مجاز کی لغوی تعریف: اگر لفظ اپنے غیر موضوع لہ کے اندر استعمال ہو جو اس کیلئے

وضع تھا اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے لفظ اسد رجل شجاع کیلئے استعمال ہو تو یہ مجاز ہے۔

دوسری بات عبارت کی وضاحت: ماقبل کے بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب حقیقت کا استعمال قلیل ہوجائے تو وہ مجاز بن جاتا ہے اور جب مجاز کا استعمال کثیر ہوجائے تو وہ حقیقت بن جاتا ہے مثال کے طور پر لفظ صلوٰۃ لغت میں دعا کے معنی میں حقیقت ہے اور ارکان مخصوصہ کے اندر مجاز ہے۔ اب اصطلاح شرع میں اسکا استعمال ارکان مخصوصہ کے اندر کثیر ہو چکا ہے یہاں تک کہ اس کا لغوی معنی متروک ہو چکا ہے۔

لہٰذا یہ ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعا میں مجاز ہوگا **ثم کل واحد من الحقیقة والمجاز** پھر حقیقت ومجاز میں سے ہر ایک اگر وہ فی نفسہ ایسا ہو کہ اس کی مراد مخفی نہ ہو بلکہ واضح اور ظاہر ہو تو صریح ہے اگر اس کی مراد مستتر اور مخفی ہے تو کنایہ ہے صریح اور کنایہ حقیقت ومجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ اور مجاز کی بھی یہی دو قسمیں ہیں۔

والحقیقة التی لم تهجر صریح یعنی وہ حقیقت جو متروک نہیں ہے بلکہ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے کیونکہ یہ ظاہر المراد ہے اور وہ حقیقت جو متروک ہوگئی ہے اور اس کا معنی مجازی غالب الاستعمال ہے وہ حقیقت کنایہ کہلائی گی اور مجاز غالب الاستعمال صریح قرار پائے گا اور مجاز غالب الاستعمال نہیں ہے تو وہ کنایہ قرار پائیگا۔ صریح اور کنایہ کی یہ تعریف علماء اصولین کے نزدیک ہے۔

تیسری بات علماء بیان کے ہاں کنایہ کی تعریف:

علماء بیان اور معانی کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی موضوع لہ سے معنی ثانی مراد ہو جو پہلے معنی کا ملزوم ہو۔ یعنی لازم کا اطلاق کر کے مراد اس سے ملزوم ہو اس کو کنایہ کہا جاتا ہے اور یہ کنایہ معنی موضوع لہ کے ارادہ کرنے کے منافی نہیں ہے بلکہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن اس سے مراد معنی ثانی ہوتا ہے جو کہ ملزوم ہے جیسے **طویل النجاد** سے مراد **طویل القامه** ہے تو یہ اپنے معنی موضوع لہ کے اندر مستعمل ہوا ہے لیکن اس سے مقصود معنی ثانی ہے جو **طویل القامه** ہے لہٰذا **طویل القامه** ملزوم ہے **طویل النجاد** کے ساتھ یہ اطلاق لازم اور ارادہ ملزوم ہے۔

چوتھی بات علماء بیان اور اصولین کے درمیان کنایہ کی تعریف میں بنیادی فرق:

کنایہ کی تعریف میں اصولین اور علماء بیان کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ اصولین لفظ کی مراد کو دیکھتے ہیں اگر لفظ کی مراد واضح اور ظاہر نہیں ہے اس کو کنایہ کہتے ہیں۔ جبکہ علماء بیان لفظ کی مراد کو نہیں دیکھتے ہیں بلکہ لفظ کے معنی سے معنی ثانی کا قصد ہو جو معنی اوّل کا ملزوم ہے تو یہ کنایہ ہے۔ علماء بیان کے ہاں کنایہ میں لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ اثبات اور نفی کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ اثبات اور نفی کا تعلق ملزوم کے ساتھ ہوتا ہے وہی مرجع ہوتا ہے صدق اور کذب کے اثبات اور نفی کا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ علماء اصولیین معنی موضوع لہ کو دیکھتے ہیں اگر وہ واضح نہیں ہے مستتر ہے تو اس کو کنایہ کہتے ہیں اور علماء بیان معنی اوّل کو نہیں دیکھتے ہیں بلکہ معنی اوّل کے ملزوم

کا قصد کرتے ہیں۔

سنہ ۱٤۱٥ھ

السوال الثالث

اتفق العلماء فی ان المجاز خلف عن الحقیقة ای فرع لها ثم اختلفوا ان الخلیفة فی حق التکلم اوفی حق الحکم .

حققوا هذا البحث الشهیرحق التحقیق فی ضوء کلام الماتن مع توضیع اختلاف الاحناف فیما بینهم وثمرة اختلافهم و منشاء نزاعهم فی قول القائل هذاابنی للاکبر سنا منه.

سنہ ۱٤۱۲ھ امتحان فرعی :

السوال الثالث (الف)

المجاز خلف عن الحقیقة فی حق التکلم عند ابی حنیفہؒ و عند هما فی حق الحکم .

اوضحواهذه المسئلة بالتفصیل الذی ذکره المصنف العلام واذکروا ثمرة الاختلاف بین الامام و صاحبیه.

ان دوسوالوں میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مسئلہ کی وضاحت امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ۔

(۲) اختلاف کا ثمرہ۔

(۳) منشاء نزاع کیا ہے ھذا ابنی للا کبر سنا منہ میں۔

پہلی بات مسئلہ کی تحقیق: حقیقت اصل کے درجے میں ہے اور مجاز فرع کی حیثیت رکھتا ہے اس پر علماء احناف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں یہ بات سب کے ھاں مسلم ہے البتہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ مجاز حقیقت کا نائب اور خلیفہ کس جہت سے ہے یعنی خلفیت کی جہت کیا ہے۔

امام صاحب کی رائے: امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حق تکلم میں یعنی حقیقت پر تکلم کرنا صحیح ہو پھر اگر حقیقت ممکن نہیں ہے تو مجاز کو لینگے۔ حق تکلم کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ پر تکلم کرنا قانون عربیہ کے مطابق صحیح ہو لہذا مجاز کا مراد لینا صحیح ہو جائیگا۔

صاحبین کی رائے: صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ مجازی معنی لینے کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے جہاں پر معنی حقیقی ممتنع ہوگا تو صاحبین کے نزدیک معنی مجازی صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری بات اختلاف کا ثمرہ: اس اختلاف کا ثمرہ اس وقت ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے جو عمر میں اس سے بڑا ہے کہا ھذا بنی تو امام صاحب کے نزدیک وہ غلام آزاد ہوگا کیونکہ ھذا ابنی سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں کیونکہ وہ شخص عمر میں اپنے آقا سے بڑا ہے لہذا اس کا مجازی معنی مراد ہوگا جو ھذا حرٌّ ہے لہذا وہ غلام آزاد ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ عمر میں بڑے غلام کا اس کا بیٹا ہونا ممکن

نہیں ہے لہٰذا جب حقیقی معنی ممکن نہیں تو مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ **ھذا ابنی** حق تکلم کے اعتبار سے صحیح ہے کیونکہ **ھذا** مبتدا اور **ابنی** اس کی خبر ہے جب قانون عربی کے لحاظ سے صحیح ہے اور معنی حقیقی ممکن نہیں تو اس کا معنی مجازی مراد ہوگا جو کہ **ھذا حرٌ** ہے جب تکلم بالحقیقت صحیح ہے تو مجاز جو حقیقت کا خلف ہے وہ بھی صحیح ہوگا کیونکہ حریت بنوت کے ساتھ لازم ہے۔

صاحبین کے نزدیک **ھذا حر** سے ثبوت حریت خلف ہے اس لفظ کا جس کے ساتھ بنوت ثابت ہوسکے اور اصل یہاں ممتنع ہے کیونکہ جو قائل سے عمر میں بڑا ہے وہ کسی صورت میں متکلم کا بیٹا نہیں ہوسکتا ہے جب اصل ممکن نہ ہوا تو مجاز جو اس کا خلیفہ ہے وہ بھی صحیح نہیں ہوگا لہٰذا حریت ثابت نہیں ہوگی۔

چونکہ صاحبین کے نزدیک خلیفہ بننے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ اصل **فی ذاتہٖ** ممکن ہو اور اصل کا عدم ثبوت کسی عارض کی وجہ سے ہو جیسے کوئی مولیٰ اپنے غلام سے جو عمر میں مولیٰ سے اتنا چھوٹا ہے جو اس کا بیٹا بن سکے اگر اس سے کہتا ہے **ھذا ابنی** تو یہ بالاتفاق سب کے نزدیک آزاد ہوگا کیونکہ حقیقی معنی ممکن نہیں اسلئے کہ وہ معروف النسب ہے لیکن مجازی معنی لینگے جو کہ **ھذا حرٌ** ہے۔

امام صاحب کے مذہب کی مزید وضاحت:

امام صاحب جو فرماتے ہیں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حق تکلم میں اس کے مختلف مطالب ہیں۔

پہلا مطلب: بعض شارحین نے امام صاحب کا قول لفظ **ھذا ابنی** جب اس سے مراد حریت ہو تو یہ خلیفہ ہے لفظ **ھذا حر** کا گویا **ھذا ابنی** کا تکلم یہ خلیفہ ہوا **ھذا حر** کے ساتھ تکلم کرنے کا۔

دوسرا مطلب: بعض شارحین نے امام صاحب کے قول کی تشریح یوں کی ہے لفظ **ھذا ابنی** جب اس سے مراد حریت ہو تو یہ مجازی معنی خلیفہ ہے لفظ **ھذا ابنی** کا جب اس سے مراد بنوت ہو تو اس تفسیر کے لحاظ سے **ھذا ابنی** اصل ہوا جو اثبات بنوت کیلئے ہے اور **ھذا ابنی** خلف ہوا جب اس سے مراد حریت ہو۔

تیسری بات امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منشاء اختلاف:

اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ معنی مجازی لینے کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے یا نہیں۔ امام صاحب کے نزدیک حقیقی معنی کا ممکن ہونا شرط نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک شرط ہے جہاں پر معنی حقیقی ممتنع ہوگا معنی مجاز صحیح نہیں ہوگا۔

صاحبین کی پہلی دلیل اور اس کا جواب: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مجاز میں ذہن منتقل ہوتا ہے معنی موضوع لہ سے اس کے لازم کی طرف۔ معنی موضوع لہ بدرجہ ملزوم ہے اور لازم بدرجہ مجاز ہے اور مجاز خلیفہ اور فرع ہے موضوع لہ کا جو کہ بدرجہ ملزوم ہے۔ لہٰذا لازم موقوف ہوگا جو کہ بدرجہ مجاز ہے معنی موضوع لہ پر جو کہ بدرجہ ملزوم اور حقیقت ہے لہٰذا معنی موضوع لہ کا ممکن ہونا ضروری ہے کیونکہ مجاز اس پر موقوف ہے اور موقوف موقوف علیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور یہ قانون متفق علیہ ہے کہ خلف کے صحیح ہونے کیلئے اصل کا ممکن ہونا شرط ہے۔اس کی نظیر یہ ہیکہ اگر کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی قسم میں آسمان کو ضرور ہاتھ لگاؤ نگا لہذا اس صورت میں فوراً اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔کیونکہ کفارہ فرع ہے اور قسم کو پورا کرنا اصل ہے ہر وہ جگہ جہاں قسم کو پورا کرنا ممکن نہیں ہوگا قسم منعقدہ نہیں ہوگی اور کفارہ بھی لازم نہیں ہوگا جیسے مسئلہ کوز میں اگر کوئی شخص یہ قسم کھاتا ہے میں اس کوزے سے پانی پیوں گا حالانکہ اس کوزے میں پانی نہیں ہے تو یہاں کفارہ اس وجہ سے واجب نہیں ہوگا کہ اصل ممکن نہیں ہے جب اصل ممکن نہیں تو کفارہ واجب نہیں یہ متفق علیہ مسئلہ ہے امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اس وجہ سے بطور مثال صاحبین نے اس کو پیش کیا ہے۔

امام صاحب کا جواب: خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ ذہن کا اول سے ثانی کی طرف منتقل ہونا یہ موقوف ہے فہم اول پر اور یہ اول کے ارادے پر موقوف نہیں ہے ورنہ حقیقت مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئیگا جو کہ ناجائز ہے اس جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ معنی موضوع لہ جو کہ حقیقی ہے اور بدرجہ ملزوم ہے اس سے ذہن کا منتقل ہونا مجاز کی طرف بدرجہ لازم ہے یہ صرف معنی حقیقی کے فہم پر موقوف ہے کہ وہ لفظ ایسا ہو کہ معنی حقیقی اس سے سمجھ میں آجائے اور معنی حقیقی کے ارادہ کرنے پر موقوف نہیں ہو کیونکہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جمع ارادتاً جائز نہیں ہے۔

جب ذہن کا انتقال اول پر موقوف نہیں ہے تو امکان اوّل بھی واجب نہیں ہے جب

انتقال الی المجاز صرف فہم اول پر موقوف ہے اور فہم اول صرف اس پر موقوف ہے کہ لفظ اول من حیث العربیۃ صحیح ہو جب اول لغت عربیہ کے اعتبار سے صحیح ہے تو معنی حقیقی کا ممکن ہونا معنی مجازی کیلئے ضروری نہیں ہے۔

☆......☆

سنہ ۱٤٠٩ھ

السوال الثالث (ب)

لايرادمن اللفظ الواحدمعنا الحقيقى والمجازى معًا لرجحان المتبوع على التابع فلايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصا لمواليه ولاير اد غيرالخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه . لانه اريد بهاما وضعت له ولاالمس باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطى وهوالمجاز مرادًا اجماعًا.

المطلوب منكم بيان الامورالتاليه.

(الف) ا شرح القاعد ة المذكورة.

(ب) اذكر دليله الذى ذكر. بقوله لرجحان المتبوع على التابع.

(ج) المسائل المتفرقة على تلك القاعدة.

سنہ ۱٤۱۲ھ

لايرادمن اللفظ الواحدمعناالحقيقى والمجازى معًا لرجحان المتبوع على التابع فلايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصا

لمواليه ولاير اد غيرالخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدو . ولاالمس باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطى وهوالمجاز مرادًا اجماعًا.

المطلوب منكم بيان الامور التالية:

(١) ماالمرادمن هذه العبارة.

(٢) التابع والمتبوع ماهو. كيف يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز بالحنث اذادخل حافيًا اومتنعلا اوراكبًا فی لايضع قدمه فی دارفلان وبالحنث قدم نهارًا اوليلافی امراء ته كذا يوم يقدم زيد.

سنه ١٤١٠ھ

لايرادمن اللفظ الواحدمعنا الحقيقی والمجازی معًا لرجحان المتبوع على التابع فلايستحق معتق العتق مع وجود المعتق اذا اوصا لمواليه ولاير اد غيرالخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدو . لانه اريد بهاماوضعت له ولاالمس باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطی وهوالمجاز مرادًا اجماعًا.

اكتبوا القاعدة الكلية المذكورة فی العبارة المندرجة ثم ارقموالمسائل التی تتفرع عليهامع تشريحها. بارک الله فی حفظكم.

مذکورہ تین سوالوں میں مکررات کو حذف کرنے کے بعد جو سوالات رہ جاتے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عبادت مذکورہ یا قاعدہ مذکورہ کی تشریح۔

(۲) تابع اور متبوع کی وضاحت۔

(۳) متبوع کے راجح ہونے کی دلیل۔

(۴) اس قاعدہ کے اوپر مسائل متفرعہ کا ذکر۔

(۵) اس قاعدہ مذکورہ پر بعض مسائل کے ذریعے سے اشکالات اور انکے جوابات۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات کی وضاحت: مذکورہ قاعدہ کی وضاحت کی تشریح یہ ہے کہ ایک لفظ سے اس کا معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں مراد نہیں ہوں گے۔ اگر لفظ کا معنی حقیقی لینگے تو معنی مجازی مراد نہ ہوگا اگر معنی مجازی مراد لینگے تو معنی حقیقی مراد لینا درست نہ ہوگا۔ بالفاظ دیگر اس قاعدے کا خلاصہ یہ ہے کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز نہیں ہے۔

دوسری بات کی تشریح تابع اور متبوع کی وضاحت: سوال مذکورہ میں تابع اور متبوع سے مراد حقیقت اور مجاز ہے چونکہ حقیقت یہ متبوع اور اصل ہے اور مجاز تابع اور فرع ہے۔

تیسری بات کی تشریح: مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کے جمع نہ ہونے پر جو دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت متبوع ہے اور مجاز تابع ہے اور متبوع کو ترجیح حاصل ہوتی ہے تابع پر لہٰذا متبوع جو کہ راجح ہے اور تابع جو کہ مرجوح ہے دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر حقیقت اصل ہے مجاز اس کا خلیفہ ہے جب اصل خود موجود

ہے تو خلیفہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اصل اور خلف دونوں کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے۔

چوتھی بات مسائل متفرعہ کی تشریح:

پہلی تفریع: **فلا یعتق معتق المعتق** اس قاعدہ کلیہ پر یہ پہلی تفریع ہے ایک شخص کا آزاد کردہ غلام موجود ہے اور آزاد کا ازاد کردہ بھی موجود ہے اب ایک شخص نے اسی شخص مذکور کے موالی کیلئے وصیت کی تو پہلا آزاد کردہ مستحق ہوگا یعنی یہ وصیت ان کو شامل ہوگی اور **معتق المعتق** کو شامل نہیں ہوگی۔

کیونکہ لفظ موالی حقیقت ہے پہلے آزاد کردہ میں اور **معتق المعتق** یعنی آزاد کردہ میں مجاز ہے جب حقیقی معنی مراد ہے جو کہ اصل اور متبوع ہے لہٰذا مجازی معنی مراد نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب حقیقت مراد ہو چکی ہے تو مجاز مراد نہیں ہوگا ورنہ **جمع بین الحقیقت والمجاز** ہوگا۔

دوسری تفریع: **ولا یراد غیر الخمر** اس تفریع کی تفصیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشادگرامی ہے "**من شرب الخمر فاجلدوه**" "جس نے شراب پی اس کو کوڑے لگاؤ"۔ اب یہاں پر خمر کا حقیقی معنی یعنی **الماء النیُّ من العنب اذا غلاو اشتدو قذف بالذبد** مراد ہے اجماعا۔ جب یہاں پر خمر کا حقیقی معنی مراد ہے تو سب کے ہاں مجازی معنی مراد نہیں ہوگا۔ لہٰذا خمر کے علاوہ باقی مسکرات مراد نہیں ہوں گے کیونکہ ان پر خمر کا اطلاق بطور مجاز کے ہے کیونکہ دونوں میں مخامرۃ العقل کا معنی موجود ہے اب خمر کے علاوہ باقی مسکرات میں حد اس وقت جاری ہوگی جب کہ سکر موجود ہو اس کی دلیل اجماعی ہے اور حقیقی خمر میں مسکر کی شرط نہیں ہے چاہے مسکر ہو یا نہ ہو ہر صورت میں حد جاری ہوگی اور

قلیل وکثیر اس کا نجس ہے۔

اس تفریع سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ باقی مسکرات کا حکم حقیقی خمر کی طرح نہیں ہے اور حدیث پاک میں خمر سے مراد جب حقیقی خمر لیا تو مجازی معنی مراد نہیں ہوگا۔

تیسری تفریع: **ولاالمس بالید بقوله تعالی او لا مستم النساء** یہ اس قاعدہ کلیہ کے اوپر تیسری تفریع ہے اس تفریع کا خلاصہ یہ ہے اس آیت میں لامستم سے معنی مجازی جماع مراد ہے اجماعاً اب حقیقی معنی لمس بالید مراد نہیں ہوگا ورنہ جمع

بین الحقیقت والمجاز لازم آیگا جوکہ جائز نہیں۔ یہ آیت ایک اختلافی مسئلے میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی مستدل ہے کہ مس امرأۃ ناقص وضو ہے یا نہیں۔احناف کے نزدیک مس امرأہ ناقص وضوء نہیں ہے۔ان حضرات کے نزدیک یہ ناقص وضوء ہے وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ یہاں لمس سے مراد جماع ہے جوکہ مجازی معنی ہے سب کے نزدیک لہٰذا حقیقی معنی لمس بالید مراد لینا درست نہیں ہے ورنہ حقیقت اور مجاز کا جمع لازم آیگا جوکہ جائز نہیں ہے۔

پانچویں بات قائدہ مذکورہ پر اعتراضات وجوابات کی تشریح:

اس مقام پر چند مسائل ہیں جن کے متعلق یہ وہم ہوجاتا ہے کہ ان کے اندر جمع بین الحقیقت والمجاز ہے بالفاظ دیگر اس قاعدہ مذکورہ کی وجہ سے احناف پر اشکالات وارد ہوتے ہیں کہ ان مسائل میں تم لوگ خود جمع بین الحقیقت والمجاز سے کام لیتے ہو۔ مصنفؒ نے ان مسائل کو ذکر کر کے ان کا جواب دیا ہے۔

پہلا مسئلہ: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا اس قسم کے بعد اگر وہ اس گھر میں کسی طریقے سے بھی داخل ہوتا ہے احناف کے نزدیک حانث ہوجائے گا چاہے وہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہنے ہوئے سواری کی حالت میں داخل ہو یا پیدل ہو کر ہر صورت میں حانث ہو جائے گا حالانکہ ان صورتوں میں ننگے پاؤں داخل ہونا یہ حقیقت ہے باقی صورتیں مجاز کی ہیں لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا جو کہ جائز نہیں ہے۔

جواب: اس اعتراض کا مصنفؒ نے **ولا جمع** سے جواب دیا ہے کہ یہاں پر جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ یہاں عموم مجاز ہے عموم مجاز اس کو کہتے ہیں کہ کوئی تیسرا معنی لیا جائے جو حقیقت اور مجاز دونوں کو شامل ہو تو یہاں پر **لایضع** سے مراد **لایدخل** ہے اور دخول ان سب کو شامل ہے کسی طریقے سے بھی داخل ہو۔اس کو تیسرے معنی پر اس لیے حمل کیا گیا ہے کیوں کہ حقیقی معنی متروک ہو چکا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آدمی دروازے سے باہر ہے اور قدم گھر کے اندر داخل کرے یہ حقیقی معنی مراد نہیں ہے تو عرف عام میں **لایضع قدمه** یہ عبارت ہے **لاید خل الدار** سے اور دخول ایک عمومی معنی ہے جو ہر صورت کو شامل ہے۔لہٰذا اس مسئلے میں وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہو جاتا ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز سے۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا اس قسم کے بعد اگر وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو ہر صورت میں حانث ہو گا۔چاہے وہ

گھر اس کا ہو یا کرائے کا ہو یا عاریتاً ہو تو یہاں پر بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حقیقی معنی تو یہ ہے کہ گھر اس کا اپنا ہو اور باقی رہائش کی صورتیں مجازی معنی ہیں لہٰذا تم کہتے ہو کہ ہر صورت میں حانث ہوگا یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے۔

جواب: اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر بھی عموم مجاز ہے یہاں دار سے مراد نسبت سکنیٰ ہے کہ وہ آدمی جس گھر میں رہتا ہے وہ مراد ہے اب سکنیٰ ایک عمومی معنی ہے ہر قسم کے گھر کو شامل ہے اس میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی آتے ہیں کیونکہ کسی کے گھر سے عداوت نہیں ہوتی ہے عداوت ساکنین سے ہوتی ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ جس میں یہ شخص سکونت پزیر ہے اس میں داخل نہیں ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: ولاجمع بینهمااذاقدم نهارا اولیلا فی امراء ته کذا: تیسرے مسئلے کی صورت یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ انت طالق یوم یقدم زید اب اگر زید دن کو آئے یا رات کو آئے یہ شخص حانث ہو جائے گا اور اس کی بیوی کو طلاق ہوگی تو یہاں پر جمع بین الحقیقت والمجاز ہے کیونکہ لفظ یوم نہار کے معنی میں حقیقت اور رات کے معنی میں مجاز ہے لہٰذا احناف نے خود یہاں پر حقیقت اور مجاز کو جمع کر کے قاعدہ مذکورہ کی خلاف ورزی کی ہے۔

جواب: اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ لفظ یوم، نہار اور مطلق وقت دونوں کیلئے بولا جاتا ہے جیسے قرآن کی آیت ومن یومهم یومئذٍ دبره میں مطلق وقت مراد ہے اور مطلق وقت رات اور دن دونوں کو شامل ہے تو یہ بھی

عموم مجاز کے قبیل سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے قبیل سے ہے۔

☆......☆

۱٤٠٨ھ

السوال الثالث(ب)

لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلاً اوحساً اوعادةً اوشرعاًوهي اماخارجة عن الكلام والمتكلم كدلالة الحال نحويمين الفور اومعنى من المتكلم كقوله تعالى واستفززمن استطعت فانه تعالى لايامر بالمعصية اولفظ خارج عن هذاالكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحوطلق امرأتي ان كنت رجلا لايكون توكيلا.

اشر حواالعبارة المذكورةحق الشرح لاسيمايمين الفور وايا كم ان تملئو قرطاس الجواب بالحشووالز وائد والا مورالغير المتعلقة بالجواب. وفقكم الله تعالى.

سوال مذکورہ میں صرف ایک بات کی وضاحت مطلوب ہے اور وہ ہے عبارت مذکورہ کی تشریح خصوصاً یمین فور کی:

عبارت مذکورہ کی تفصیل:

عبارت مذکورہ کی تفصیل یہ ہے کہ مجازی معنی لینے کیلئے یہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا

قرینہ موجود ہو جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو اب یہ قرینہ خواہ عقلاً ہو یا حساً ہو یا عادتاً ہو یا عرفاً ہو اور یا شرعاً۔

اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ یا یہ قرینہ متکلم اور کلام سے خارج ہوگا یعنی جنس کلام سے خارج ہوگا یا متکلم اور کلام سے خارج نہیں ہوگا پھر جو قرینہ کلام سے خارج ہے اس کی دو قسمیں ہیں یا اس کلام کے بعض افراد بعض سے اولیٰ ہوں گے یا نہیں ہوں گے اس حصر سے یہ بات معلوم ہوتی کہ معنی مجازی کیلئے قرینہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: قرینہ جنس کلام سے خارج ہو جیسے دلالت حال ہے کیونکہ یمین فور کے اندر دلالت حال قرینہ ہے اور یہ قرینہ جو حقیقی معنی کے ارادے سے مانع ہے یہ قرینہ عرفاً ہے۔ یمین فور یہ ہے کہ ایک آدمی کی بیوی باہر نکلنے کیلئے دروازے پر کھڑی ہے اور یہ آدمی اس سے کہتا ہے ان خرجت فانت طالق اگر تو نکل گئی تو تجھے طلاق ہے۔ اب اگر یہ عورت اس وقت نکل گئی تو طلاق واقع ہوگی اگر بعد میں نکل گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہاں پر حقیقی معنی مراد نہیں ہے حقیقی معنی یہ تھا کہ جب بھی نکل جائے طلاق واقع ہونی چاہئے لیکن یہاں حقیقی معنی کے ارادے سے مانع جو قرینہ ہے وہ عرف عام ہے لہٰذا شوہر کے کلام کو وقتی حالت پر محمول کیا جائیگا اس سے مراد مخصوص خروج ہوگا مطلق نہیں ہوگا۔

دوسری قسم: یا وہ قرینہ جو حقیقی معنی کے ارادے سے مانع ہے وہ متکلم کے اندر موجود ہوگا اس کی مثال واستفزز من استطعت یہ جملہ اللہ تعالیٰ نے شیطان کو خطاب کر کے

فرمایا کہ تو لوگوں کو اپنے وسوسے سے فساد اور شر کی طرف بلاؤ اگر تیرے اندر طاقت موجود ہے ۔یہاں جو قرینہ حقیقی معنی سے مانع ہے وہ خود متکلم میں موجود ہے کیونکہ متکلم باری تعالی کی ذات ہے اور وہ حکیم ہے لہٰذا حکمت کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ کسی کو گناہ اور معصیت کا حکم نہیں دیتا لہٰذا یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے اور یہاں پر قرینہ عقلیہ ہے جو مانع عن الحقیقت ہے۔

تیسری قسم: یا وہ قرینہ لفظ ہوگا اور جنس کلام سے ہوگا لیکن اس کلام میں داخل نہیں ہوگا بلکہ کسی اور میں داخل ہوگا اس کی مثال باری تعالی کا قول فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفو ہے یہاں پر بھی حقیقی معنی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقی معنی اس کی تخییر ہے اور حقیقی معنی کے ارادے سے مانع یہاں پر جو قرینہ ہے وہ جنس کلام ہے لیکن اس کلام میں موجود نہیں ہے بلکہ اس کہ بعد والا کلام اس پر مشتمل ہے اور وہ اناا عتدنا للظالمین نارا ہے اس جملے نے پہلے والے کلام کو تخییر سے نکال دیا کیونکہ اختیار کی صورت میں عذابِ جہنم کی دھمکی نہ ہوتی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حقیقی معنی اختیار کیلئے نہیں ہے بلکہ یہ توبیخ اور انکار کیلئے ہے اور دھمکی پر مشتمل ہے یہاں پر بھی قرینہ عقلیہ ہے۔

اس قسم کی دوسری مثال:

اس کی دوسری مثال مصنفؒ نے یہ بیان کی طلق امرأتی ان کنت رجلاً یہ حقیقی معنی کے اعتبار سے توکیل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے پر اس کو وکیل بنا رہا ہے لیکن ان کنت رجلاً نے اس کو حقیقی معنی سے نکال دیا بلکہ یہ تہدید ہے یہاں جو قرینہ

مانع عن الحقیقت ہے وہ قرینہ عرف عام ہے۔ کیونکہ عرف عام میں یہ توکیل کیلئے نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی کو عاجز بنانے کیلئے آتا ہے۔

چوتھی قسم: کلام کے بعض افراد اولیٰ ہوں بعض سے یعنی کلام کا بعض افراد پر صادق آنا اولیٰ ہوگا بعض سے جیسے کسی نے کہا کل مملوک لی حرٌ تو یہاں مملوک سے مراد ہر قسم کا غلام ہے لیکن لفظ مملوک کا صادق آنا رق کے معنی پر اولیٰ ہے اور مکاتب پر غیر اولیٰ ہے اس وجہ سے مکاتب آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس مکاتب کے اندر رقیت ناقص ہے پس یہ لفظ مقصور علی البعض ہونے کی وجہ سے مجاز ہوگا صرف غیر مکاتب کو شامل ہوگا۔

پانچویں قسم: یا بعض افراد اولیٰ نہیں ہوں گے جیسے انما الاعمال بالنیات یہاں مجازی معنی لینے کیلئے قرینہ عقلیہ موجود ہے حقیقی معنی وجود اعمال مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ثواب اعمال مراد ہے۔

ساتویں قسم قرینہ حسی: جیسے لاياكل من هذه النخلة یہاں پر حقیقی معنی مراد نہیں لیکن مانع قرینہ حسی ہے۔ کیونکہ حقیقی معنی نفس کھجور کے درخت کو کھانا ہے یہ حساً ممکن نہیں ہے تو اسکا مجازی معنی مراد لینگے اس سے مراد پھل ہوگا۔

آٹھویں قسم قرینہ شرعی: اس کی مثال توکیل بالخصومت ہے یہاں حقیقی معنی مراد لینے سے مانع قرینہ شرعیہ ہے کیونکہ شرعاً مطلق خصومت ممنوع ہے صرف خصومت بالحق جائز ہے۔

سنہ ١٤٢٠ھ

السوال الثانی (الف)

وزعم البعض انها للترتیب عند أبی حنیفہؒ.

(١) عرف الاستعارۃ الاصلیۃ والاستعارۃ التبعیہ.

(٢) اشرح العبارۃ المذکورۃ.

(٣) وحقق ھل الواو تفید الترتیب ام لا مع ذکر مسائل توضیح ھذہ المسئلہ.

مذکورہ سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(١) استعارہ اصلیہ اور تبعیہ کی تعریف۔

(٢) عبارت مذکورہ کی شرح۔

(٣) لفظ واو ترتیب کیلئے مفید ہے یا نہیں۔

(٤) ان مسائل کا ذکر جن سے اس مسئلے کی وضاحت ہو سکے۔

ھر ایک کی تفصیل:

پہلی بات استعارہ اصلیہ اور تبعیہ کسے کہتے ہیں؟:

استعارہ اصلیہ کی تعریف: اگر اسماء اجناس کے اندر استعارہ ہو تو اس کو استعارہ اصلیہ کہتے ہیں جیسے رائیت اسداً فی الحمام یہاں پر اسم جنس سے مراد اسم جامد ہے جو معنی جنسی کے اوپر دلالت کرے ۔اسی طرح اسمائے اجناس میں مصدر اور معنی حرفی کے متعلقات بھی داخل ہیں جیسے من، ابتداء غایت کیلئے ہے اور لام تعلیل کیلئے ہے تو یہ ابتدا

اور تعلیل جو حروف معانی کے متعلقات ہیں یہ سب اسماء اجناس میں شامل ہے کیونکہ ابتدا اور تعلیل مستقل اسماء نہیں ہیں ان سے حروف معانی کی تعبیر التزامی ہے۔

استعارہ تبعیہ: اگر افعال اور اسماء مشتقات اور حروف کے اندر استعارہ ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں جیسے **نطقت الحال** یہ **نطقت دلت** کے معنی میں ہے جیسے الحال ناطقۃ ای الحال دالۃ حروف کی مثال جیسے **لاصلبنّکم فی جزوع النخل ای علی جزوع النخل** ۔اس کو استعارہ تبیعہ اس وجہسے کہتے ہیں کہ مشتقات میں استعارہ اولاً مشتق منہ یعنی مصدر میں واقع ہوتا ہے اس کے بعد مشتقات میں لہٰذا مشتقات میں استعارہ مشتق منہ کے واسطے سے ہوگا لہٰذا یہ اس کا تابع ہے جیسے **الحال ناطقۃ** میں پہلے نطق کا استعارہ ہوگا دلالت کیلئے اس کے بعد ناطق کا استعارہ ہوگا **دالۃ** کیلئے تو یہ براہ راست استعارہ نہیں ہے بلکہ مصدر کے واسطے سے ہے۔

اسی طرح حروف کے اندر اولاً استعارہ حرف کے متعلق میں ہوگا پھر اس کے واسطے سے حرف میں ہوگا جیسے حرف لام ہے یہ تعلیل کے معنی میں آتا ہے اس کے استعارۂ میں اولاً تعلیل کا استعارہ ہوگا تعقیب کیلئے ۔چونکہ تعقیب تعلیل کو لازم ہے اس لئے کہ ہر معلول علت کے بعد ہوتا ہے پھر اس واسطہ سے حرف لام کو تعقیب کیلئے استعارہ لینگے جیسے **لدو اللموت و ابنو للخراب**.

دوسری بات کی تفصیل: عبارت مذکورہ کی تفصیل یہ ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ واو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تعقیب کے لئے ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے

ہے۔مصنفؒ ان حضرات کا یہ گمان رد کرنا چاہتے ہیں مصنف پہلے بھی یہ بیان کر چکے ہیں کہ احناف کے نزدیک واو مطلقاً جمع کیلئے آتا ہے۔

تیسری بات کی تفصیل: احناف کے نزدیک واو ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا ہے یہ صرف معطوف اور معطوف علیہ کو جمع کرنے کیلئے آتا ہے یہ دو مختلف اسموں کے درمیان ایسا ہے جیسے الف دو متفق اسموں کے درمیان کردار ادا کرتا ہے جیسے جائنی رجلان اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ پہلے کون آیا اور بعد میں کون آیا اسی طرح اگر کسی نے جائنی زید و عمرو کہا تو یہاں پر بھی یہ معلوم نہیں ہے کہ پہلے آنے والا کون ہے زید ہے یا عمرو ہے۔

چوتھی بات ان مسائل کا ذکر جن سے عبارت مذکورہ کی وضاحت ہو:

اس مسئلے کی وجہ سے بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ واو امام صاحب کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے ہے۔مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہتا ہے ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تو امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں پہلی طلاق واقع ہوجائیگی اور ثانی وثالث لغو ہوں گی۔ کیونکہ عورت غیر مدخول بھا ہے اور وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی ثانی اور ثالث کیلئے محل باقی نہ رہا۔اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واو یہاں پر ترتیب کیلئے ہے اس وجہ سے معطوفات ترتیب کے ساتھ واقع ہورہے ہیں۔اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتے تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوجاتیں اور وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوجاتی جیسے ان دخلت

الدار فانت طالق ثلاثا میں تین واقع ہوجاتی ہیں۔

اور یہاں مذکورہ صورت میں اس طرح نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا واو مطلق جمع کیلئے نہیں ہے بلکہ ترتیب کیلئے ہے۔اور صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہوجاتی ہیں اس سے معلوم ہوا ان کے نزدیک واو مقارنت کیلئے ہے۔

وھذا باطل: مصنف نے اس مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد ان لوگوں پر رد کررہے ہیں کہ یہاں واو نہ ترتیب کیلئے ہے اور نہ مقارنت کیلئے ہے۔بلکہ امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں ایک طلاق کا واقع ہوجانا کسی اور وجہ سے ہے۔اوراسی طرح صاحبین کے نزدیک اس صورت میں تین طلاق کاواقع ہوجانا دوسری وجہ سے ہے مقارنت کی وجہ سے نہیں ہے۔چونکہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دوسری طلاق اور تیسری طلاق شرط کے ساتھ معلق ہیں پہلی طلاق کے واسطے سے لہٰذا وقوع بھی اس طریقے سے ہوگا یعنی اولیٰ پہلے ثانی اور ثالث اس کے واسطے سے معلق تھیں۔امام صاحب کے نزدیک ایک شرط کے ساتھ متعدد اجزا معلق ہوں تو ان کی تعلیق علی سبیل التعاقب ہوتی ہے۔

صورت مذکورہ میں جب **ان دخلت الدار فانت طالق** کہا تو یہ شرط اور جزا مل کر جملہ تام ہوگیا مابعد کی طرف محتاج نہیں ہے اور ثانی اور ثالث یہ جملہ ناقصہ ہیں اپنے معنی کا فائدہ دینے میں پہلے جملے کی طرف محتاج ہیں اور طلاق پہلی تعلیق کے بعد حاصل ہوگی لہٰذا وقوع بھی ایسا ہی ہوگا۔کیونکہ جو چیز معلق بالشرط ہوتی ہے شرط کے وجود کے وقت اس کا

حکم منجز کا ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی تنجیزاً غیر مدخول بھا کو انت طالق وطالق وطالق کہتا ہے تو اس صورت میں غیر مدخول بھا پہلے لفظ طالق کے ساتھ بائنہ ہوجاتی ہے اور ثانی و ثالث بیکار ہوجاتی ہے۔تعلیق بالشرط میں شرط موجود ہونے کی صورت میں گویا کہ اب اس نے کہاانت طالق وطالق وطالق کیونکہ معلق بالشرط شرط کے موجود کے وقت تنجیز کی طرح ہوتی ہے۔

اور یہاں واوترتیب کیلئے نہیں ہے لہٰذا اس مسئلے سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ترتیب طالق و طالق و طالق میں بولنے کے اندر ہے طلاق بننے میں کوئی ترتیب نہیں ہے ۔کیونکہ طلاق اس وقت بنے گی جبکہ شرط موجود ہوگی شرط موجود ہونے کی صورت میں کوئی ترتیب نہیں ہے۔لہٰذا جوتکلم کے وقت مرتب تھی تحقق شرط کے وقت ایک ساتھ واقع ہوگی یہ اس طرح ہے کہ اگر انت طالق ان دخلت الدار تین مرتبہ کہا اس صورت میں دخول دار کے وقت تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہونگی عورت غیر مدخول بھا ہونے کی صورت میں بھی۔ اسی طرح یہاں بھی صاحبین کے نزدیک تین طلاق کا واقع ہونا اس وجہ سے ہے نہ کہ واومقارنت کیلئے ہے لہٰذا اس غلط فہمی کو دور کرنا چاہئے۔

☆......☆

١٤٠٧ھ

السوال الثالث (ب)

والمشكل امالغموض فی المعنیٰ نحو وان كنتم جنباً فالطهّروا فان غسل ظاهر البدن واجب و غسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فی الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق و ظاهرمن وجه حتى لايفسد الصوم بدخول شی فی الفم فاعتبر ناالوجهين فالحق بظاهر فی الطهارة الكبریٰ حتى وجب غسله فی الجنابة وبالباطن فی الصغریٰ فلايجب غسله فی الحدث الاصغر وهذا اولیٰ من العكس لان قوله تعالیٰ وان كنتم جنباً فالطهّروابالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لقوله تعالیٰ فاغسلوا وجوهكم.

اكبتو التشريح العبارة المذكورة بحيث يتضح تعريف المشكل ووجه الا شكال فی الأية الكريمة وازالته.

سوال مذکورہ میں صرف ایک بات کی وضاحت مطلوب ہے وہ ہے عبارت مذکورہ کی ایسی وضاحت جس سے مشکل کی تعریف کی وضاحت اور آیت میں وجہ اشکال کا ازالہ ہو۔

عبارت کی وضاحت: مشکل کی تعریف اس سے پہلے مصنفؒ نے تقسیمات اربعہ کے ذیل میں بیان کی ہے اس تعریف کا لب لباب یہ تھا کہ اگر خفاء نفس صیغے کے اندر ہو اور اس کا ازالہ عقل سے ممکن ہو اس کا مشکل کہتے ہیں۔

اب یہاں اشکال کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اشکال اس وجہ سے ہوگا کہ معنی کے اندر غموض اور پوشیدگی ہوگی اس کی مثال پیش کرتے ہوئے فرمایا جیسے قرآن کریم کی آیت وان کنتم جنباً فاطھروا۔ اب طہارت کا معنی یہ ہے کہ تمام ظاہر البدن کو دھویا جائے اس لحاظ سے جنابت میں ظاہر بدن کا دھونا واجب ہے اور باطن بدن کا دھونا ساقط ہے۔ اب یہاں پر اشکال پیدا ہوا کہ منہ ظاہر بدن میں داخل ہے یا باطن بدن کا حصہ ہے۔ اگر یہ ظاہر بدن کا حصہ ہے تو وضو اور غسل میں اس کا حکم ظاہر بدن کا ہوگا اور غسل جنابت میں اس کا دھونا فرض ہوگا۔

اگر یہ باطن بدن کا حصہ ہے تو پھر وضو اور غسل میں اس کا دھونا خارج ہوگا اب یہاں پر شک پیدا ہوا جس کی وجہ سے عقل سے کام لینے کی نوبت آ گئی غور کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ منہ کے اندر کا حصہ من وجہ ظاہر ہے اور من وجہ باطن ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ روزے کی حالت میں تھوک نگلنے کی صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا یہ بدن کا باطنی حصہ ہے ورنہ ظاہر بدن سے جو چیز اندر چلی جائے اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔

اور من وجہ ظاہر ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ منہ میں پانی وغیرہ لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اس سے یہ معلوم ہوا کہ منہ بدن کا ظاہری حصہ ہے۔ اب اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے ہم نے عقل سے کام لیا اور منہ کی دونوں جہتوں کا لحاظ رکھا۔

لہٰذا ہم نے غسل جنابت میں اس کو ظاہری بدن کا حصہ قرار دیا اور اس کا دھونا ضروری قرار دیا اور وضو میں اس کو باطن بدن کا حصہ قرار دیا اور اس کا دھونا وضو میں ضروری نہیں

ہے۔اور اس کا برعکس نہیں کہا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول وان کنتم جنبافاطھّروا تشدید کے ساتھ ہے جوکہ مبالغہ پر دلالت کرتا ہے یعنی طہارت حاصل کرنے میں خوب مبالغہ کرو اور تکلیف سے کام لو۔لہٰذا اس کا مناسب یہ ہے کہ منہ کو ظاہری بدن کا حصہ قرار دیا جائے اور غسل جنابت میں اس کا دھونا ضروری ہو اور وضو میں جوکہ مبالغہ پر مشتمل نہیں ہے اسکے دھونے کو ضروری قرار نہ دیا جائے تو حدث اصغر سے طہارت حاصل کرنے میں اس کے دھونے کو ضروری قرار نہیں دیا گیا مناسب یہ ہے کہ وضو میں تخفیف ہو اور غسل میں تخفیف نہ ہو۔

﴿☆......☆﴾

سنہ ۱٤۲۰ھ

السوال الاول (ب)

واعلم ان بعض الناس یقولون لمفهوم المخالفة.

(ا) عرف مفهوم المخالفة و مفهوم اللقب .

(ب) اذكر الشروط المعتبرة عند القائلين بمفهوم المخالفة.

(ج) هل يعتبر مفهوم المخالفة عند الحنيفة اذكر الدليل على ماذهبوا اليه .

مذکورہ سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مفہوم مخالف اور مفہوم لقب کی تعریف۔ (۲) مفہوم مخالف کے صحیح ہونے کی شرائط۔ (۳) کیا احناف کے ہاں مفہوم مخالف معتبر ہے۔ (۴) احناف کے دلائل کا ذکر۔

پہلی بات مفہوم کی دو قسمیں ہیں موافق اور مخالف:

مفہوم مخالف کی تعریف۔ مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے مخالف ہو اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں۔

مفہوم موافق کی تعریف۔ مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے مطابق ہو تو اسکو مفہوم موافق کہتے ہیں۔

دونوں کی دوسری تعریف۔ جو مفہوم کلام سے بطریق مطابقت سمجھا جائے اس کو مفہوم موافق کہتے ہیں۔اور جو مفہوم کلام سے بطریق التزام سمجھا جائے اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں۔

مفہوم لقب کی تعریف: تخصیص الشئ باسمہٖ اگر ایک حکم کسی چیز پر اس کے خاص نام سے کہا جائے چاہے وہ اسم جنس ہو یا اسم علم ہو۔مفہوم لقب یہ مفہوم مخالف کی ایک قسم ہے ویسے مفہوم مخالف کی دس قسمیں ہیں۔

(۱) صفت (۲) شرط (۳) علت (۴) غایۃ (۵) عدد (۶) لقب (۷) استثناء (۸) حصر (۹) زمان (۱۰) مکان

دوسری بات مفہوم مخالف کے صحیح ہونے کی شرائط: جو حضرات مفہوم مخالف کو حجت مانتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں انکے نزدیک مفہوم مخالف کے صحیح ہونے کیلئے چند شرائط ہیں مصنف نے ان شرائط کو بیان کیا ہے۔

پہلی شرط: مسکوت عنہ کی اولویت اس حکم پر ظاہر نہ ہو جو منطوق سے ثابت ہے۔

دوسری شرط: مسکوت عنہ منطوق کے ساتھ مساوی نہ ہو اس حکم میں جو منطوق سے ثابت ہے اگر مسکوت عنہ اولیٰ ہو یا مساوی ہو منطوق سے تو اس صورت میں مسکوت عنہ کے اندر حکم دلالت النص سے ثابت ہوگا۔ مساوی ہونے کی صورت میں مسکوت عنہ کے اندر حکم قیاس سے ثابت ہوگا اس مسکوت عنہ کو منطوق پر قیاس کر کے حکم ثابت کرینگے۔

تیسری شرط: منطوق کے اندر حکم کا ورود عام عادۃ الناس کے مطابق نہ ہو اگر اس طرح ہوگا تو وہ اپنے علاوہ میں حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرے گا جیسے **وربائبکم اللاتی فی حجورکم** اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ربائب کو یعنی سوتیلی بیٹی کو حرام قرار دیا لیکن اس کے ساتھ قید یہ لگا دی کہ وہ تمہاری گود میں پلتی ہو اب **فی حجورکم** کی قید احترازی نہیں ہے۔

اگر ان کی پرورش سوتیلے باپ کے پاس نہ ہو تو ان سے نکاح کرنا جائز ہے ۔بلکہ ربیبہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے چاہے اپنی پرورش میں ہو یا نہ ہو کیونکہ **فی حجورکم** کی قید جو ہے یہ عام لوگوں کی عادت کے مطابق ہے اور عام عادت یہ ہے کہ اگر عورت کی سابقہ شوہر کے اولاد ہو تو وہ والدہ کی دوسری شادی کے بعد ماں کے ساتھ اس آدمی کے گھر جاتی ہے جس سے والدہ کا نکاح ہوا ہے تو یہ قید ربائب کے ساتھ نکاح کو جائز قرار نہیں دیتی جو ربائب حجور میں نہیں ہیں تب اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔

چوتھی شرط: **ولا یکون لسوال اوحادثۃ** یہ چوتھی شرط ہے یعنی منطوق کسی سوال کے

جواب میں یا کسی حادثہ کے حکم میں وارد نہ ہو۔ اگر ایسا ہو جائے تو مفہوم مخالف ان لوگوں کے ہاں بھی معتبر نہ ہوگا جو اس سے استدلال کرتے ہیں۔

جیسے ان فی الابل السائمة ذکوٰۃ اس جگہ ابل کی صفت سوم ذکر کی گئی ہے یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ عدم سوم کی صورت میں ذکوٰۃ نہیں ہے کیونکہ یہ ایک شخص کے سوال کے جواب میں وارد ہوا ہے۔

پانچویں شرط: اوعلم المتکلم یعنی منطوق کا ورود اس وجہ سے نہ ہو کہ متکلم یہ جانتا ہے کہ سامع اس مخصوص حکم سے جاہل ہے اس لئے وہ اس مخصوص حکم کے ساتھ کوئی صفت ذکر کرتا ہے جسکو متکلم جانتا ہے۔ اس صورت میں بھی یہ مخصوص صفت کا ذکر اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ مفہوم مخالف معتبر ہے اس صورت میں بھی مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔

مفہوم معتبر ہونے کی شرائط جو مصنفؒ نے ذکر کی ہیں یہ صرف اس میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہ عدمی شروط ہیں۔

تیسری بات کیا احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر ہے:

مفہوم مخالف کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہے۔ شوافع کے نزیک مفہوم مخالف مطلقا معتبر ہے چاہے وہ کلام اللہ میں ہو یا کلام الناس میں ہو بشرطیکہ مذکورہ شروط پائی جائیں۔ اور احناف کے نزدیک مخصوص شرع میں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے ہاں کسی نکتے کے بیان یا کسی اور فائدے کیلئے ہوتو احناف کے ہاں بھی معتبر ہے۔ یہ محققین کا قول ہے ویسے ہماری کتابوں میں مطلق یہ لکھا ہے کہ

احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے لیکن اصح قول یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مفہوم مخالف مخصوص شرع میں معتبر نہیں ہے باقی کلام الفقہاء اور مجتہدین وکلام الناس میں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے۔

چوتھی بات احناف کے دلائل کا ذکر:

پہلی دلیل: والایلزم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ ﷺ یہ احناف کی پہلی دلیل ہے کہ مفہوم مخالف معتبر نہیں ورنہ کفر اور کذب لازم آئیگا محمد رسول اللہ ﷺ اور زید موجودٌ میں کیونکہ محمد رسول اللہ ﷺ کا مفہوم مخالف ہے آپ ﷺ کے علاوہ اور کوئی اللہ کا رسول نہیں حلانکہ یہ کفر ہے آپ ﷺ کے علاوہ بھی اللہ کے رسول اور نبی مبعوث ہوئے اور زید موجود میں کذب لازم آئے گا۔ کیونکہ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ زید کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے اور یہ کذب ہے اور مشاہدہ کے خلاف ہے۔

دوسری دلیل: واجماع العلماء علی جواز التعلیل مفہوم مخالف سے حکم ثابت کرنا اجماع کے منافی ہے کیونکہ تخصیصات میں تعلیل النص صحیح ہے یعنی اس منصوص کی علت نکال کر اس پر دوسری چیز کا قیاس صحیح ہے۔ کیونکہ قیاس اس کو کہتے ہیں کہ فرع میں حکم ثابت کیا جائے اصل میں علت کے ساتھ مشترک ہونے کی وجہ سے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ جو حکم اصل میں ہے وہ اس کے علاوہ میں حکم مخالف پر دلالت نہیں کرتا ہے ۔اگر مفہوم مخالف معتبر ہوتو پھر نص بطور مفہوم مخالف کی نفی کردے گی پھر قیاس کے ذریعے سے نص کے علاوہ حکم ثابت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

سنہ ۱٤۰۵ھ

السوال الثالث(ب)

منه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان التخصيص الشئ باسم سواء كان اسم جنس اوعلم يدل على نفى الحكم عماعداه اى عماعدا ذالک الشی عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى عدم وجوب الغسل باكسال وهوان يفترا لذكر قبل الانزال وعندنالايدل والايلزم الكفرفى محمد رسول اللهﷺ.

عبارت کی تشریح کریں جس سے اصولی مسئلہ واضح ہو جائے خصم کا استدلال جوان الماء من الماء سے ہے اور اس کا جواب۔

مذکورہ سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) عبارت کی تشریح۔

(۲) خصم کی دلیل کا جواب۔

پہلی بات عبارت کی تشریح:

منه کی ضمیر کا مرجع بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا اس کا مرجع مفہوم مخالف ہے مفہوم مخالف کی کئی صورتیں ہیں۔

اس میں سے ایک مسئلہ تخصیص الشئ باسم ہے اس کو تخصیص الشئ باسم العلم بھی کہتے ہیں۔ اگر کوئی شی اسم عالم کے ساتھ مخصوص ہو جائے چاہے وہ اسم علم ہو یا

اسم جنس ہوتو یہ اپنے علاوہ میں حکم کی نفی کرتا ہے عندالبعض اس بعض سے مراد شوافع حضرات ہیں۔

شوافع کی دلیل:

لان الانصار فهموا یہاں سے شوافع کی دلیل کا بیان ہے کہ تخصیص الشی باسم یہ اپنے ماسوامیں حکم کی نفی کرتا ہے۔ کیونکہ انصار صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے قول **الماء من الماء** سے یہی سمجھا۔ اس حدیث میں پہلے ماء سے مراد غسل ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے۔ مطلب حدیث کا یہ نکلا کہ غسل واجب ہوتا ہے منی کے انزال سے۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے غسل کا حکم منی کے اسم جنس الماء پر لگایا ہے انصار نے اس حدیث سے یہ سمجھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور اکسال کی صورت یہ ہے کہ انزال سے پہلے ذکر سست اور ڈھیلا پڑ جائے اور منی کے انزال کی نوبت نہ آئے تو یہاں مفہوم مخالف سے استدلال ہے جہاں منی کا نزول نہ ہو وہاں غسل واجب نہیں ہے۔

وعندنالایدل : یہاں سے احناف کے مسلک کا ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک تخصیص الشی باسم اپنے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

احناف کی دلیل **والا یلزم الکفر والکذب فی محمدرسول اللہ ﷺ**.

اگر تخصیص الشی باسمہ مفہوم مخالف کو ثابت کرے تو مذکورہ مثالوں میں کفر اور کذب لازم آئیگا۔ کیونکہ پہلی مثال محمد رسول اللہ ﷺ میں بطور مفہوم مخالف یہ لازم آتا ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کوئی اور شخص اللہ کا رسول نہیں ہے اور یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی

۔کیونکہ آپ ﷺ کے علاوہ بہت سے حضرات رسول بن کر آئے ہیں ۔اور زید موجود میں مفہوم مخالف کے وجود کی نفی ہوگی۔تو اس مثال میں وجود باری تعالیٰ اور وجود انبیاء علیہ السلام کی نفی ہو جاتی ہے جو کہ کفر بھی ہے اور کذب بھی۔لہٰذا ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تخصیص الشی باسم اپنے ماسواہ کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ورنہ یہ خرابی لازم آئے گی۔

خصم کی دلیل کا جواب:

الماء من الماء سے جو استدلال کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے لفظ ماء سے غسل مراد ہے اور اس کے اوپر الف لام استغراقی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل جنات کا ہر فرد منی کے انزال سے واجب ہوتا ہے تو اس سے انصار نے خیال کیا کہ جب منی ظاہر نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہوگا لیکن غسل بدون منی کے واجب نہیں ہوتا ہے وجود منی کبھی ظاھراً ثابت ہوتی ہے اور کبھی دلالتاً ثابت ہوتی ہے۔لہٰذا التقاء ختانین دلیل انزال ہے اور انزال ایک مخفی چیز ہے لہٰذا حکم انزال کی دلیل سے ثابت ہو جائے گی ۔ جہاں بھی یہ دلیل موجود ہوگی حکم یعنی غسل واجب ہوگا کیونکہ حکم کا مدار دلیل پر ہے۔

جیسے نماز کا قصر کرنا اور روزے کا چھوڑنا مشقت اور تکلیف کی وجہ سے ہے اور اس مشقت کی دلیل سفر کو قرار دیا گیا ہے جہاں پر یہ دلیل یعنی سفر ہو وہاں پر رخصت ثابت ہو جائے گی چاہے مشقت کا احساس ہو یا نہ ہو۔کیونکہ مشقت کا احساس ہر آدمی کے اعتبار سے الگ ہوتا ہے بعض ہوائی جہاز سے سفر کر کے مشقت محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگ

ٹرین اور گاڑی میں سفر کر کے بھی مشقت محسوس نہیں کرتے ہیں ۔لہٰذا یہاں حکم کا مدار دلیل پر ہے اور وہ شرعی سفر ہے جب شرعی سفر متحقق ہو جائے رخصت ثابت ہوگی۔

سنہ ١٤٠٦ھ

السوال الثالث (ب)

لانه (الامر) استعمل فی معانی مختلفة وهی ستة عشر الایجاب کقوله تعالیٰ اقمیوا الصلوٰة، الندب کقوله تعالیٰ فکا تبو هم ،التادیب کقوله علیه السلام کل ممایلیک ، الارشاد کقوله تعالیٰ واستشهدوا اذاتبایعتم، الاباحة نحوکلوا ،التهدید نحواعملوا ماشئتم، الا متنان نحوکلوا ممارزقکم الله ،

الا کرام نحو ادخلوها بسلام ،التعجیز نحو فأ توا بسورة ،التسخیر نحوکونوا قردة ،الاهانة نحوذق انک انت العزیز الکریم ، التسویة نحوفاصبروا او لا تصبروا، والدعاء نحو اللّٰهم اغفرلی، التمنی نحو الا ایها اللیل الطویل انجلی، الاحتقار نحو القوا ماانتم ملقون ، التکوین نحو کن فیکون.

ان سولہ معنوں میں سے ہر ایک کا مفہوم اور پھر اس کی مثال کا اس پر انطباق تحریر کریں جمہور کے ہاں حقیقی معنی کونسے ہیں اور اس کی کیا دلیل ہے ۔مذکورہ سوال میں تین باتوں

کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مذکورہ معنوں میں سے ہر ایک کا مفہوم اس کی مثال کا اس پر انطباق ۔

(۲) جمہور کے ہاں امر کا حقیقی معنی کیا ہے۔

(۳) حقیقی معنی کی دلیل کا ذکر۔

پہلی بات کی وضاحت:

پہلا معنی: امر کا پہلا معنی ایجاب ہے یعنی امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے الامر للوجوب لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ امر قولی وجوب کیلئے آتا ہے فعل ایجاب کے لیے نہیں آتا۔ لیکن اگر کوئی اور قرینہ موجود ہو تو پھر اس معنی پر حمل کریں گے وجوب کی مثال جیسے اقیموا الصلوٰۃ اقیموا امر ہے لہٰذا نماز قائم کرنا ضروری ہے وجوب کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ مأمور کے لیے اس کام کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور چھوڑنا گناہ ہے۔

دوسرا معنی ندب: ندب یا مندوب اس عمل کو کہتے ہیں جس کے کرنے پر ثواب اور نہ کرنے پر کوئی گناہ نہ ہو اس کا دوسرا نام مستحب ہے۔ مستحب کا مفہوم بھی یہی ہے کہ جیسے فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا اس آیت میں غلام کو مکاتب بنانے کا جو حکم ہے یہ استحباب اور ندب کیلئے ہے کیونکہ آدمی اپنے زرخرید غلام کو کیوں مکاتب بنائے وہ اس کا مملوک ہے لیکن یہ حکم استحباب کے لیے ہے یعنی اگر مکاتب بناؤ گے تو یہ باعث اجروثواب ہوگا۔

تیسرا معنی تادیب: تادیب کا مفہوم ہے ادب سکھانا حضور اکرم ﷺ نے ایک دفعہ حضرت انسؓ کو جب انسؓ آپ ﷺ کے ساتھ کھانا کھا رہے تھے اور پلیٹ میں ہاتھ گھما رہے تھے تو فرمایا کل ممایلیک اس وقت یہ چھوٹے سے بچے تھے تو حضور ﷺ نے ان کو ادب سکھانے کے لیے فرمایا کل ممایلیک اپنے سامنے سے کھاؤ۔ اس حدیثِ مبارکہ میں کل لفظ امر ہے اور یہاں قرینہ موجود ہے کہ یہ وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ یہ مقام ادب ہے لہٰذا یہ تادیب کے لیے ہے ورنہ اپنے سامنے سے کھانا کھانا کسی کے ہاں واجب نہیں ہے۔

چوتھا معنی ارشاد: اچھائی کی طرف رہنمائی کرنا ارشاد کا تعلق مصالح دنیویہ سے ہے چونکہ ارشاد میں معاملات کی درستگی کی طرف رہنمائی حاصل ہوتی ہے جیسے واستشھدوا اذاتبایعتم جب تم بیع کرو تو اس پر گواہ بناؤ۔ اب اس آیتِ کریمہ میں استشھدوا امر ہے اور یہ رہنمائی حاصل کرنے کے لیے ہے اگر بعد میں کوئی اختلاف پیدا ہو جائے اور جھگڑے کی نوبت آئے اگر گواہ موجود ہے تو معاملہ کو درست کرنے میں آسانی ہوگی۔ اس آیت میں امر بمعنی ارشاد کے ہے۔

پانچواں معنی اباحت: مباح کا مفہوم یہ ہے کہ نہ کرنے میں کوئی ثواب اور نہ چھوڑنے میں کوئی گناہ ہو بلکہ دونوں باتوں کی اجازت ہے جیسے کلوا کھاؤ۔ اب یہاں امر اباحت کے لیے ہے کیونکہ کھانا مباح ہے دونوں باتیں جائز ہیں کھانا اور نہ کھانا دونوں جائز ہیں اور دونوں میں سے کوئی ضروری نہیں ہے۔

چھٹا معنی تہدید: تہدید کا مفہوم ہے ڈرانا جسے ہم اردو میں دھمکی کہتے ہیں۔ یہاں آمر کا مقصد امر سے یہ نہیں ہوتا ہے کہ ماموراس کام کو کرے بلکہ آمر کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ماموراس کام کو سرانجام نہ دے جیسے **اعملوا ماشئتم** یا جیسے **قل تمتّع بکفرک قلیلا** ۔ان آیات میں **اعملوا** اور **تمتع** امر ہیں۔ اس کا مقصد یہ نہیں کہ اللہ ہر قسم کے عمل کرنے کی اجازت دے رہے ہیں یا کفر سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دے رہے ہیں۔ بلکہ یہ ایک قسم کی دھمکی ہے اللہ نے ساری چیزیں واضح فرمادیں اب تمہاری مرضی ہے جو عمل کرو۔اگر بُرا عمل کرو گے تو پتہ چل جائے گا اور اس کی سزا تمہیں مل جائے گی ۔دوسری مثال میں یہ بتلا دیا گیا کہ اب کفر سے فائدا اٹھاتے رہو بعد میں اس کا وبال تمہیں معلوم ہوگا۔

ساتواں معنی امتنان: امتنان کا مفہوم ہے احسان جتلانا جیسے **کلوممارزقکم اللہ** کھاؤ اللہ کے دیے ہوئے رزق میں سے اس آیت مبارکہ مین **کلوا** امر ہے لیکن **ممارزقکم اللہ** قرینہ ہے کہ یہ امر اظہار منت کے لیے ہے صرف اباجت کے لیے نہیں ہے۔

آٹھواں معنی اکرام: اکرم کا مفہوم ہے کہ اظہار عظمت یعنی کسی کی عظمت کو ظاہر کرنا کسی کی تکریم کرنا جیسے **ادخلوھابسلام** تم جنت میں داخل ہو جاؤ سلامتی کے ساتھ۔ اس آیت کریمہ میں **ادخلوھا** امر ہے **بسلام** قرینہ یہ بتلاتا ہے کہ یہ امر اظہار تعظیم کے لیے ہے قیامت کے دن اہل جنت سے کہا جائے گا کہ جنت میں داخل ہو جاؤ سلامتی کے ساتھ یہ امر تعظیم کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔

دسواں معنی اظہار عجز: اظہار عجز کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں مخاطب کے عجز کو سب کے سامنے ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ مخاطب عاجز اور بے بس ہے جیسے فاتوابسورۃ اللہ نے قرآن کے منکرین سے کہا اگر یہ کسی بشر کا کلام ہے تو تم بھی اس جیسا کلام پیش کرو کم از کم ایک چھوٹی سی سورۃ بنا کر لاؤ اس آیت میں فاتوا مخاطبین کے عجز کو ظاہر کرنے کے لیے ہے کہ وہ ایک سورۃ لانے سے بھی عاجز ہیں۔

گیارہواں معنی تسخیر: تسخیر کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بتلانا ہے کہ مخاطب ہمارے حکم کے تابع اور مسخر ہے جیسے ہم چاہیں گے ایسا ہی ہوگا اس کے خلاف کرنے کی اس کو اجازت نہیں ہے جیسے کونوا قردۃ خاسئین اللہ نے اہل یہود سے کہا کہ تم ذلیل بندر بنو تو یہاں پر کونوا جو امر ہے یہ مخاطب کو مسخر بنانے کے لیے ہے یعنی یہ واضح کرنا ہے کہ مخاطب ہمارا تابع ہے۔

بارہواں معنی اہانت: اہانت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی کی ذلت اور رسوائی کو ظاہر کرنا جیسے ذق انک انت العزیز الکریم اس آیت میں ذق امر ہے لیکن یہاں پر اہانت کو ظاہر کرنے کے لیے ہے قیامت کے دن متکبر کافر سے کہا جائے گا تو دنیا کے اندر بڑا بن کر رہا تھا اب جہنم کے عذاب کو چکھ یہ اس کی توہین کے لیے ہوگا۔

تیرہواں معنی تسویہ: تسویہ کا مفہوم یہ ہے کہ جانبین میں کسی کو فائدہ نہیں دونوں برابر ہیں جیسے اصبروا او لا تصبروا صبر کرو یا نہ کرو دونوں باتیں برابر ہیں جہنموں سے کہا جائے گا جہنم میں صبر کرو تو بھی کوئی فائدہ نہیں اگر چیخ و پکار کرو گے تو بھی کوئی فائدہ نہیں ہے۔

چودہواں معنی دعا: دعا کا مفہوم یہ ہے کہ عاجزانہ طور پر کسی کے سامنے درخواست پیش کرنا تا کہ وہ اس کا مسئلہ حل کر دے جیسے **اللّٰھم اغفرلی** باری تعالیٰ میری مغفرت فرما اب **اغفرلی** امر ہے لیکن یہاں باری تعالیٰ کو حکم نہیں دیا جا رہا ہے بلکہ انتہائی ادب اور عجز کے ساتھ یہ درخواست ہے کہ میری مغفرت فرمادے۔

پندرہواں معنی تمنی: تمنی کا مفہوم امید اور آرزو ہے یعنی کسی چیز کی تمنا اور آرزو کرنا کہ کاش یہ چیز مجھے مل جائے جیسے **الا ایھااللیل الطویل انجلی** اس مثال میں **انجلی** امر ہے اور یہ تمنی کے لیے ہے چونکہ مصائب کی رات لمبی ہوتی ہے ایسا لگتا ہے کہ رات ختم ہی نہیں ہو رہی ہے۔ اس وجہ سے **انجلی** میں امر تمنی کے لیے ہے کہ وہ تمنا کرتا ہے کہ رات ختم ہو جائے اور صبح طلوع ہو جائے۔

سولھواں معنی احتقار: احتقار کا مفہوم ہے کہ کسی کی حقارت کو ظاہر کرنا جیسے **القوا ماانتم ملقون** یعنی موسیٰؑ کے مقابلے میں جو ساحر آئے تھے ان کی حقارت کا اظہار کرنا ہے۔ کیونکہ معجزہ کے مقابلے میں سحر ایک حقیر اور معمولی چیز ہے اس مثال میں **القوا** امر ہے اس سے اس حقارت کو ظاہر کرنا ہے جو معجزہ کے مقابلے میں ساحر لا رہے تھے۔

دوسری بات کی وضاحت:

اکثر علماء کے نزدیک امر کا موجب اور مقتضاء وجوب ہے اگر کوئی قرینہ صارفہ عن الوجوب نہ ہو تو اس وقت امر وجوب کے لیے آتا ہے۔

دلیل الوجوب (۱): وجوب کی پہلی دلیل یہ ہے کہ **فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ**

یعنی ان لوگوں کو ڈرنا چاہیئے جو اللہ کے حکم کی خلاورزی کرتے ہیں ۔اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امر کی مخالفت پر دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب پہنچنے کا ڈر ہے اگر یہ وجوب کے لیے نہ ہوتو امر کی مخالفت سے عذاب کی وعید نہ سنائی جاتی۔اگر اس کا خوف اور اس کا اندیشہ نہ ہوتو پھر فلیحذر کی تحذیر قبیح اور بے معنی ہوگی ۔اس سے معلوم ہوا کہ مامور بہ واجب ہے کیونکہ غیر واجب کو ترک کرنے پر فتنہ یا عذاب کا خوف نہیں ہوتا۔

دلیل (۲) : قرآن میں باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ **وماکان لمؤ من ولا مؤمنة اذاقضیٰ اللہ وسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم** اس آیت میں **لھم** کی ضمیر مؤمن اور مؤمنہ کی طرف راجع ہے اور قضاء سے مراد امر قولی ہے اور لفظ **امراً** مصدر مفعول مطلق من غیر لفظہ ہے۔یعنی اللہ اور اس کے رسول ﷺ جب کسی بارے میں حکم دیں تو پھر کسی مؤمن اور مؤمنہ کو کوئی اختیار باقی نہیں رہتا ہے جب ان کا اختیار ختم ہو جاتا ہے تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو ماننا ضروری ہوا اسی کو وجوب کہتے ہیں۔

دلیل (۳):**وما منعک ان لاتسجداذامرتک** یہ ابلیس کو سرزنش کیا جا رہا ہے کہ کس چیز نے تجھے منع کیا ہے کہ تو میرے امر پر سجدہ نہیں کرتا ۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ توبیخ واجب کے ترک کرنے پر ہے یعنی اس امر کی اطاعت شیطان پر واجب تھی جب ہی تو وہ ترک واجب پر مردود ہوا۔

دلیل (۴):**وانماقولنا لشیٔ اذا اردناہ الخ** اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ امر کا تقاضا

وجوب کا ہے اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب ہم کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کُن کہتے ہیں فیکون تو پھر وہ فوراً وجود میں آجاتی ہے۔ اگر وجود اس امر سے مقصود نہ ہوتو پھر اس کی تمثیل صحیح نہیں بنتی ہے اس امر سے مراد وجوب ہے۔ اللہ کا ارادہ یہ ہے کہ جب بھی یہ امر موجود ہوگا مامور بھی موجود ہوگا اللہ کے ہرامر میں یہی مراد ہے خواہ وہ تکلفی ہو یا تکوینی یا تشریعی ہو مراد اس سے وجوب ہوگا۔

دلیل (۵): افعصیت امری کیا تو نے میرے امر کی نا فرمانی کی۔ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے مامور بہ کا بجالانا ضروری ہے۔

دلیل (۶): واذاقیل لھم ارکعوالا یر کعون اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ امر کی مخالفت باعث مذمت ہے اور وجوب سے مراد یہی ہے۔ کیونکہ واجب کا تارک ہی مذمت کا مستحق بناتا ہے۔

دلیل (۷): اس دلیل کا تعلق عرف اور لغت سے ہے۔ کیونکہ عرف اور لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جو بھی شخص فعل کی طلب جذم کے ساتھ کرے گا اور یہ چاہے گا کہ یہ فعل ضرور وجود پزیر ہوتو وہ اسی لفظ افعل کے ساتھ طلب کرے گا فعل کا طلب جزم کے ساتھ ہو اسکو وجوب کہتے ہیں جس کی وجہ سے فعل کا ترک ممنوع ہو جاتا ہے۔

☆......☆

۱۴۱۲ھ

السوال الثالث :(ب)

مسئلة واذا اريد بہٖ الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مبائنة للوجوب لاجزئه .اعلم ان الامر اذا كان حقيقة فی الوجوب فاذا اريد بہٖ الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد بہٖ غير ماوضع له وقد ذكر فخر الاسلام فی هٰذہٖ المسئلة اختلافاً فعند الكرخیؒ والجصاصؒ مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا.

وضحوا المسائل الأتية فی ضوء هذہٖ العبارة .

(ا) واذا اريد بہٖ الاباحة او الندب فاستعارة او اطلاق اسم الكل على الجز .

(ب) ماهو الاختلاف وماهو الحق عند المصنفؒ اذكروا وجه الترجيح.

مذکورہ سوال میں صرف تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(ا) امر سے اباحت یا ندب مراد لینے کی صورت میں استعارہ ہوگا یا حقیقت قاصرہ ہوگی۔

(۲) اسمیں اصولیین کا اختلاف کیا ہے۔

(۳) مصنفؒ کے نزدیک حق اور ثواب کیا ہے۔

ھرایک کی تفصیل :

پہلی بات امر سے اباحت یا ندب مراد لینے کی صورت میں استعارہ ہوگا یا حقیقت قاصرہ:

اگر امر سے مراد اباحت یا ندب لیا جائے تو یہ استعارہ ہوگا حقیقت قاصرہ نہیں ہوگی استعارہ ہونے کی دلیل یہ ہیکہ امر کہکر اباحت یا ندب لینے کی صورت میں علاقہ مجاز موجود ہے اور وہ جواز فعل ہے۔

یعنی امر میں دو پہلو ہیں ایک کرنے کا جواز اور دوسرا ترک کرنے کا منع ہے اباحت اور ندب میں بھی فعل جائز ہے تو اس منع حقیقی کے ساتھ علاقہ قائم ہے۔ اس وجہ سے امر کا اطلاق ندب اور اباحت پر مجاز ہوگا یہاں کل کا اطلاق جز پر نہیں ہے جیسے حقیقت قاصرہ میں ہوتا ہے کل بول کر مراد اس سے جز لیتے ہیں۔

کل کا اطلاق جز پر نہ ہونے کی دلیل یہ ہیکہ اباحت اور ندب وجوب کے ساتھ مبائن ہیں نہ کہ وجوب کا جز ہیں کیونکہ احکامات وجوب، ندب، اباحت وغیرہ ایک دوسرے کے ساتھ مبائن ہیں انکے درمیان علاقہ کلیت وجزئیت قائم نہیں ہوسکتا لہذا اباحت مبائن للوجوب ہے جز نہیں ہے۔

دوسری بات اسمیں اصولیین کا اختلاف کیا ہے:

اس مذکورہ مسئلہ میں فخر الاسلام بزدوی نے اختلاف ذکر کیا ہے یعنی امر کا اطلاق اباحت یا ندب پر ہونے کی صورت میں اس کا مجاز ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اسمیں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام کرخیؒ اور جصاصؒ کے نزدیک امر کا استعمال اباحت اور ندب دونوں میں مجاز ہے

۔اور بعض حضرات کے نزدیک امر کا استعمال ندب اور اباحت میں مجاز نہیں بلکہ حقیقیت قاصرہ ہے یعنی کل کا اطلاق جز پر ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر کُل کا استعمال بعض موضوع لہ کے اندر ہوا ہے ۔فخر الاسلام بزدوی نے بھی اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے کہ یہ حقیقیت قاصرہ ہے مجاز نہیں ہے۔ مصنفؒ کے نزدیک بھی مختار قول ثانی ہے چنانچہ آگے جاکر مصنفؒ فرماتے ہیں والاصح الثانی یعنی قول ثانی اصح ہے۔

اور جو حضرات اسکو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں جیسے فخر الاسلام اور انکے ہم مسلک لوگ تو انکی دلیل یہ ہیکہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس سے ایسا معنی مراد ہو جو معنی موضوع لہ سے خارج ہو اگر لفظ سے جز معنی مضوع لہ مراد لیا جائے تو یہ مجاز نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ ہے ۔کیونکہ ندب اور اباحت وجوب کے معنی کا بعض ہے یعنی ندب اور اباحت وجوب کے معنی کا جز ہیں لہٰذا یہ موضوع لہ سے خارج اور مغایر نہیں ہیں۔ مجاز کہتے ہیں معنی موضوع لہ کا مغایر ہونا لہٰذا یہ حقیقت قاصرہ ہے مجاز نہیں ہے۔

باقی علماء کے نزدیک جو اس کو مجاز کہتے ہیں تو وہ فرماتے ہیں کہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس سے موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اور غیر موضوع لہ عام ہے خواہ وہ موضوع لہ کا جز ہو یا موضوع لہ سے خارج ہو یہ تعریف فخر الاسلام کے نزدیک صحیح ہے۔ لیکن وہ غیر موضوع لہ کو محمول کرتے ہیں موجوع لہ کے خارج پر یعنی مجاز کی تعریف میں جو غیر موضوع لہ کہا گیا ہے تو اس سے مراد وہ معنی ہے جو موضوع لہ سے خارج ہو اور جز کل کا غیر نہیں ہوتا لہٰذا اباحت اور ندب وجوب کا جز ہیں غیر نہیں ہیں تو یہ حقیقت قاصرہ ہے مجاز نہیں ہے۔

تیسری بات کہ مصنفؒ کے نزدیک اسمیں حق اور ثواب کیا ہے:

مصنفؒ کے نزدیک حق اور ثواب دوسری بات ہے یعنی یہ حقیقت قاصرہ ہے۔ یہاں پر کل کا اطلاق جز پر ہوا ہے یعنی لفظ سے اس کا بعض موضوع لہ مراد لیا گیا ہے۔

وجہ ترجیح: اب وجہ ترجیح یہ ہیکہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اباحت وجوب کا مبائن اور ضد ہے۔ کیونکہ اباحت کا معنی یہ ہیکہ کرنا بھی جائز ہے اور ترک بھی جائز ہے اور وجوب کا معنی ہے کہ کرنا جائز ہے لیکن ترک حرام ہے اور مبائن کا اطلاق اپنی ضد پر مجاز ہی ہوتا ہے جیسا کہ اسد کا اطلاق انسان کے اوپر۔ لیکن جہاں پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر امر سے مراد اباحت ہے تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ امر اباحت کے صرف ایک جز کے اوپر دلالت کرتا ہے یعنی جواز فعل پر۔ تو اب اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ امر اباحت کے دونوں جزؤوں پر دال ہے کیونکہ امر جواز ترک پر دلالت نہیں کرتا لیکن جواز ترک صرف اس بنیاد پر ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر وجوب کے دوسرے جز پر دلالت نہیں کرتا۔ اور چھوڑنے کا جواز اسی اصل کی بنیاد پر ہوگا کہ امر چھوڑنے کی حرمت پر دال نہیں ہے جب چھوڑنے کی حرمت پر ہمارے پاس کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو پھر چھوڑنا اسی بنیاد پر جائز ہوگا اس کا یہ مطلب نہیں کہ امر جواز ترک پر دال نہیں ہے اور نہ اسکے ساتھ جواز ترک ثابت کرتے ہیں۔

لہٰذا جواز فعل اسی اباحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے یہ وجوب کے معنی کا ایک جز ہے تو یہ اطلاق لفظ کل علی الجز ہے۔ اور فخر الاسلامؒ کے قول کا معنی بھی یہی ہے کہ امر

اباحت کے ایک جز پر دال ہے جوکہ جواز فعل ہے دوسرا جز جوکہ حرمت ترک ہے اس پر دال نہیں تو وجوب کے دو جزؤوں میں سے ایک پر امر کی دلالت موضوع لہ کے بعض پر دلالت ہے اسی کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں۔

☆……☆

سنہ ١٤١٢ھ

السوال الثالث (الف)

الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرارلان اضرب مختصر من اطلب منک الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسوال السائل فى الحج العامنا هٰذا ام للأبد سأ ل اقرع ابن حابسؓ فى الحج العامنا هذا ام للابد ففهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعیؒ يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة فى موضوع الاثبات فتخص على الاحتمال العموم وعند بعض علمائنا لاالتكرار الاان يكون معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف كقوله تعالىٰ وان كنتم جنباً فاطهروا،واقم الصلوٰة لدلوک الشمس.

وضحوا الامور الأتية :

(١) ماهو موجب الامر المطلق عند العلماء .

(٢) ماهو المذهب الحق فيه بينوه بالدلائل .

اس سوال میں صرف دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) علماء کے نزدیک امر مطلق کا موجب کیا ہے۔

(۲) اسمیں صحیح مذہب کیا ہے اسکی وضاحت دلیل کے ساتھ کریں۔

ھر ایک کی تفصیل:

پہلی بات علماء کے نزدیک امر مطلق کا موجب کیا ہے:

علماء اصولیین کے نزدیک امر مطلق کے موجب کے متعلق مختلف رائے ہیں یعنی امر موجب کے متعلق علماء کا اختلاف ہے اسمیں کل چار مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: پہلا مذہب یہ ہیکہ امر افراد میں عموم کو واجب کرتا ہے اور تکرار کو واجب کرتا ہے ازمان میں۔ یعنی یہ عموم اور تکرار کا موجب ہے۔ عموم کو واجب کرنے کی دلیل یہ ہیکہ اضرب یہ امر کا صغیہ ہے اور یہ مختصر ہے **اطلب منک الضرب** سے اب اضرب الضرب مصدر کے اوپر دلالت کرتا ہے اور مصدر معرف باللام عموم کو چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ اسم جنس ہے اور عموم کیلئے مفید ہے یعنی یہ تمام افراد کو شامل ہے۔

اور تکرار کی دلیل یہ ہیکہ حضرت ابوھریرہؓ کی حدیث ہے جس وقت آپنے فرمایا **ایھا الناس قد فرض علیکم الحج فقال اقرع بن حابس**ؓ **اَلِکلٍ عام یارسول اللہ** ﷺ اسکو دلیل کے طور پر مصنفؒ نے پیش کیا ہے۔ اب صحابی نے جو سوال کیا ہے **العامنا ھٰذا ام للابد** چونکہ یہ سائل اھل زبان تھے انہوں نے اس امر سے تکرار سمجھا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امر کا موجب تکرار ہے ورنہ یہ سوال کرنے کی نوبت نہ آتی۔

قلنا اعتبرہ بسائر العبادات : یہاں سے مصنفؒ تکرار کے قائلین کو جواب دیتے ہیں ۔اس کا خلاصہ یہ ہیکہ اس سائل نے حج کو باقی عبادات نماز، زکوٰۃ ، اور صوم پر قیاس کیا جب ان عبادات میں تکرار ہے تو حج میں بھی ہوگا اور سائل کیلئے منشاء سوال یہ بھی ہے کہ حج کا تعلق وقت کے ساتھ ہے اور وقت ہر سال متکرر ہے لہٰذا تکرار وقت کے ساتھ حج کو بھی مکرر ہونا چاہیے اور وجوب کا سبب بھی ایک ہے یعنی بیت اللہ اسلئے کہ وہ ایک ہے متکرر نہیں ہے تو حج بھی متکرر نہیں ہونا چاہئے اس اشکال کی وجہ سے انہوں نے سوال کیا نہ کہ اس وجہ سے کہ امر موجب تکرار ہے لہٰذا امر کا موجب تکرار کے قائلین کی دلیل درست نہیں ہے۔

دوسرا مذہب : دوسرا مذہب امام شافعیؒ کا ہے کہ امر عموم اور تکرار کو واجب تو نہیں کرتا البتہ عموم اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔اس باریمیں امام شافعیؒ نے دلیل وہ پیش کی جو پہلے مذہب والوں نے پیش کی ۔ یعنی لفظ **اضرب اطلب منک الضرب** سے مختصر ہے انکے نزدیک مصدر چونکہ نکرہ ہے اور مقام اثبات میں خاص ہوجاتا ہے لیکن اس کے اندر عموم کا احتمال ہوتا ہے۔

تیسرا مذہب : تیسرا مذہب بعض علماء احناف کا ہے بعض علماء احناف کے نزدیک امر جب معلق بالشرط ہو یا مقید بالوصف ہو تو پھر محتمل تکرار ہے ورنہ نہیں جیسے **اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس** یہاں پر امر **بالصلوٰۃ** مقید ہے **دلوک شمس** کے ساتھ لہٰذا **دلوک شمس** والی صفت کے تکرار کے ساتھ اقم کا تکرار ہوگا۔

چوتھا مذھب: چوتھا مذھب اکثر علماء احناف کا ہے اکثر علماء احناف کے نزدیک امر نہ تو محتمل تکرار ہے اور نہ عموم کا احتمال رکھتا ہے۔

دوسری بات اسمیں صحیح مذھب کیا ہے اسکی وضاحت مع دلیل:

صحیح اور حق چوتھا مذھب ہے یعنی امر نہ عموم کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تکرار کا۔

چوتھے مذھب کی دلیل: لان المصدر فرد: الخ

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہیکہ امر بالفعل مصدر کے اوپر دلالت کرتا ہے اور مصدر مفرد ہے مصدر کا معنیٰ حقیقی واحد ہے۔ کیونکہ واحد مفرد میں یقینی ہوتا ہے مفرد کا اطلاق کبھی مجموعہ افراد پر بھی ہوتا ہے کیونکہ مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہوتا ہے اور مجموع من حیث المجوع کا مراد لینا محتمل ہوتا ہے یقینی نہیں ہوتا ہے۔ واحد اعتباری تب ثابت ہوتا ہے جب نیت موجود ہو ورنہ نہیں لہٰذا مفرد کا اطلاق عدد پر نہیں ہوتا ہے۔

﴿☆......☆﴾

سنہ ۱٤۲۰ھ

السوال الاوّل (الف)

لا بد للمامور به من صفة الحسن.

(۱) اذكر معانى الحسن والقبح.

(۲) حقق مسئلة الحسن والقبح هل هما شرعيان او عقليان

سنہ ١٤١١ھ

السوال الثالث(ب)

اعلم ان العلماء قد ذکروا ان الحسن القبح یطلقان علیٰ ثلٰثة معان .

اذکروا اوّلاً تلک المعانی الثلٰثة ثم بینوا الامور الاٰتیة.

(۱) هٰذه المعانی الثلٰثة عقلیة ام شرعیة او فیهما تفصیل وما هو .

(۲) مالاختلاف فی تعریف الحسن والقبح بین الامام اشعری والمعتزلة وما منشاء النزاع فی المسئلة.

(۳) قال الماتنؒ هٰذه المسئلة مبنیة علی مسئلة الجبر والقدر فکیف البناء علیها . اوضحوا ایّدکم اللّٰه .

مذکورہ دوسوالوں میں جو باتیں پوچھی گئی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں ۔

(۱) حسن اور قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ان معانی کا ذکر۔

(۲) حسن اور قبح شرعی ہیں یا عقلی اس میں جو تفصیل ہے اسکو ذکر کریں ۔

(۳) حسن اور قبح کی تعریف میں امام اشعری اور معتزلہ کا اختلاف کیا ہے۔

(۴) منشاء نزاع کی نشاندہی۔

(۵) یہ مسئلہ جبر اور قدر پر کس طرح مبنی ہے اسکی وضاحت۔

هر ایک کی تفصیل :

پہلی بات حسن اور قبیح کے تین معانی کا ذکر:

پہلا معنی: کسی چیز کا طبیعت کے موافق ہونا یا کسی چیز کا طبیعت کے مخالف ہونا۔

دوسرا معنی: کسی چیز کا صفت کمال کو پہنچنا یا کسی چیز کا صفت کمال کو نہ پہنچنا۔

تیسرا معنی: کسی چیز کا دنیا میں مدح کے ساتھ متعلق ہونا اور آخرت میں ثواب کے ساتھ متعلق ہونا۔ یا کسی چیز کا دنیا میں ذم کے ساتھ متعلق ہونا اور آخرت میں عقاب کے ساتھ متعلق ہونا۔

اب حسن اور قبح کے تین معانی میں سے پہلی دو معانی بالاتفاق عقلی ہیں اور اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ تیسرے معنی کے عقلی اور شرعی ہونے میں امام اشعری اور معتزلہ کا اختلاف ہوا ہے جو آگے بیان ہوگا۔

دوسری بات کی تفصیل: حسن اور قبح کے تین معانی میں سے اوّل اور ثانی عقلی ہیں اور تیسرے معنی کے شرعی اور عقلی ہونے میں اختلاف ہوا ہے۔

تیسری بات کی تفصیل: حسن اور قبیح کے تیسرے معنی کے شرعی اور عقلی ہونے میں امام اشعری اور معتزلہ کا اختلاف ہوا ہے۔ امام اشعری کے نزدیک تیسرا معنی شرعی ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے۔

حسن اور قبیح کی تعریف امام اشعریؒ کے نزدیک:

امام اشعریؒ کے نزدیک حسن وہ ہے جس کو کرنے کا حکم دیا گیا ہو اور یہ حکم عام ہے چاہے

ایجاب کیلئے ہو یا اباحت اور ندب کیلئے ہو۔ قبح وہ ہے جس سے منع کیا گیا ہو چاہے یہ نہی تحریم کیلئے ہو یا اباحت کیلئے ہو۔

حسن اور قبح کی تعریف معتزلہ کے نزدیک:

معتزلہ کے نزدیک حسن کی تعریف یہ ہیکہ حسن کے کرنے پر آدمی کی تعریف کی جائے چاہے یہ شرعاً محمود ہو یا عقلاً۔

معتزلہ کے نزدیک قبح کی تعریف یہ ہیکہ جسکے کرنے پر آدمی ملامت کا مستحق ہو۔

معتزلہ کے ہاں دوسری تعریف:

حسن اسکو کہتے ہیں صاحب قدرت اسکی شان سے واقف کوئی فعل کرے۔ اور قبیح یہ ہیکہ صاحب قدرت اور اسکی حالت کو جاننے والا اس فعل کو نہ کرے۔

اس تعریف میں صاحب قدرت سے احتراز ہوا فعل مضطر اور مجنون سے۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک حسن اور قبیح ہونے کیلئے یہ ضروری ہے کہ فعل کو کرنے والا با اختیار ہو یعنی کرنے پر بھی قادر ہو اور چھوڑنے پر بھی قادر ہو تب وہ حسن یا قبیح ہوگا۔ اگر تعریف میں یہ قید نہ لگائی جائیں تو دونوں تعریفیں ٹوٹ جائیں گی۔

حسن کی دوسری تعریف پہلی تعریف سے عام ہے کیونکہ یہ مباح کو بھی شامل ہے پہلی تعریف مباح کو شامل نہیں۔

چوتھی بات منشاء نزاع کیا ہے:

پہلی وجہ: اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان منشاء نزاع یہ ہیکہ اشاعرہ کے ہاں فعل کی ذات یا

صفت کسی کے حسن یا قبیح ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ۔ یعنی فعل کی زات یا صفت میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس کی وجہ سے فعل کو حسن یا قبیح کہا جائے۔

دوسری وجہ :اشاعرہ کے ہاں بندے کا فعل اسکے اختیار میں نہیں ہے بندے کا فعل جب اسکے اختیار میں نہیں ہے تو وہ حسن اور قبح کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا ۔ اسکے باوجود اشاعرہ کے نزدیک آدمی ثواب اور عقاب کا مستحق ہوگا شرعاً۔ کیونکہ یہ بات اللہ کیلئے جائز ہے کہ وہ بندے کو ثواب کا مستحق بنادے یا عقاب سے دوچار کردے جو بندے کے اختیار میں نہیں ہے اشاعرہ کے ہاں حسن اور قبح کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوسکتی ۔

پانچویں بات یہ مسئلہ جبر اور قدر پر کس طرح مبنی ہے۔

ماتن نے کہا یہ مسئلہ جبریہ اور قدریہ پر مبنی ہے اسکی وجہ یہ ہیکہ اشاعرہ کی رائے ہے کہ تمام افعال کی نسبت اللہ کی طرف ہے انسان کو کوئی اختیار نہیں ہے یہ افراط ہے۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ انسان افعال کے کرنے پر مجبور ہے اسکو نہ قدرت حاصل ہے اور نہ اختیار اورارادہ ہے ۔ مصنفؒ نے اسکو جبر سے تعبیر کیا جب انسان کو اپنے افعال کے کرنے پر اختیار نہیں تو وہ مجبور محض ہے اور یہی جبر ہے۔

اور قدر پر اس طرح مبنی ہے کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اور خیر اور شر کا خالق خود انسان ہے یہ تفریط ہے۔ جیسے معتزلہ کا مذہب ہے کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے خیر اور شر کا صدور انسان سے ہوتا ہے اسی کو مصنفؒ نے قدر سے تعبیر کیا۔ جبکہ حق مذہب ان دونوں کے درمیان ہے کہ انسان خود نہ مجبور محض ہے اور نہ مختار کل ہے۔