

درجہ اولیٰ کی شہرت یافتہ کتاب توشیح و ترمیم کے مقاصد کے لئے لکھی گئی ہے

# الْقَوْلُ الصَّحِيحُ

فی

## حَلَّاسُ وَالْأَتِ التَّوْضِيحِ وَالتَّلَاوُحِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تأليف: مولانا محمد شمس الدین

اساتذہ کرام کے احکامات کے تحت لکھی گئی ہے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صمغافہ کالونی گلشنہ 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 رفیع رحمانی

استاذ حدیث جامعہ یوسفیہ بنوریہ شرف آباد

ناشر

مکتبہ جامع مسجد بلالؓ

صحافی کالونی گلشن اقبال کراچی

﴿جملہ حقوق محفوظ ہیں﴾

نام کتاب: القول للصحیح

مؤلف: مولانا محمد دین صاحب

سہ اشاعت: جمادی الثانی ۱۴۲۳ھ

ناشر: مکتبہ جامع مسجد بلال مسیحانی کالونی گلشن اقبال کراچی

﴿پٹنے کے پتے﴾

☆ جامع مسجد بلال مسیحانی کالونی گلشن اقبال کراچی

☆ اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی

☆ مکتبہ ذکر یا بنوری ٹاؤن کراچی

☆ کتب خانہ مظہری گلشن اقبال کراچی

☆ مکتبہ محمود بالقائل جامعہ دارالعلوم کراچی

☆ مکتبہ بنوریہ نزد بنوری ٹاؤن کراچی

☆ جامعہ یوسفیہ بنوریہ شرف آباد کراچی

علماء دیوبند کے علوم کا پاسہان  
دینی و علمی کتابوں کا عظیم مرکز ٹیلیگرام چینل

**حنفی کتب خانہ محمد معاذ خان**

درس نظامی کیلئے ایک مفید ترین  
ٹیلیگرام چینل

## فہرست

صفحہ نمبر	عنوان
۲۷	کلمات مبارکہ
۲۹	عرض ناشر
۳۰	کتاب کی خصوصیات
۳۲	السوال الاول
۳۳	عبارت مذکورہ کی تفصیل
۳۳	تفسیر مقاصد الکتاب
۳۳	علماء اصولیین کی کتابوں میں مکتوح کا مقام
۳۳	علامہ سعد الدین کی مختصر حالات زندگی
۳۴	علامہ کے ابتدائی حالات
۳۵	تحصیل علوم
۳۵	درس و تدریس
۳۵	قبولیت عامہ
۳۶	علامہ تفتازانی کے علمی فضائل
۳۶	علامہ کا مسلک
۳۶	علمی کارنامے
۳۷	تصانیف مصنف
۳۷	السوال الالف ۱۳۱ھ
۳۸	عبارت کی تشریح
۳۹	استعارات کی تفصیل و تشریح
//	استعارہ بالکتابیہ
//	استعارہ تخلیہ



صفحہ نمبر	عنوان
۴۰	استعارہ تشریحیہ
۴۱	سوال (ب) ۱۳۱۳ھ
۴۲	کتاب کا مقصد جس کی وجہ سے لکھی گئی
۴۳	عبارت کی تشریح
۴۴	توضیح کا اصول فقہ کی کتاب ہونے کے متعلق رائے
۴۵	مصنف کے مختصر حالات زندگی
۴۶	تحصیل علوم
۴۷	سن وفات
۴۸	تصفیات
۴۹	السوال الثانی ۱۳۰۷ھ ✓
۵۰	کلم جمع ہے یا مفرد فریقین کے استدلال
۵۱	دوسری بات کا جواب شارح کی عبارت میں تضاد ہے
۵۲	شارح کا مصنف کی عبارت پر اشکال اور اس کا جواب
۵۳	السوال الالف ۱۳۰۷ھ ✓
۵۴	عبارت کا مفہوم
۵۵	عبارت میں تشبیہ اور استعارات کی وضاحت
۵۶	مقشایہ آیتوں کے بارے میں صحیح مذہب
۵۷	مقشایہ کی پوشیدگی راہنہ فی العلم کے امتحان کا سبب کیسے بنا
۵۸	السوال الاول (الف) ۱۳۰۷ھ
۵۹	عبارت کی تشریح
۶۰	مصنف کا عبارت میں استعارہ کا استعمال
۶۱	ادلہ کی وجہ حصر
۶۲	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
//	مطرد 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 اسی کی وضاحت
//	تعریف حقیقی اور تعریف اسی میں فرق
//	ماہیت ھقیقہ 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	وہ محتاج الخ سے شارح کی طرف سے ایک اشکال کا جواب
//	وکیف صحیح الاعتراض
۷۳	فقد کی اہمیت پر مختصر مقالہ
۷۶	السوال الثانی ۱۳۰۶ھ (ب)
۷۷	عہادت کی تشریح
۷۸	مائے ہقیقہ مائے شارحہ حل بطلہ حل مرکبہ میں فرق
//	ان مطالب اربعہ میں ترتیب
۷۹	۱۳۱۱ھ (ب)
۸۰	لفظ اصل کی مراد
۸۱	معنی کا بعض پر رد اور اس کی توجیہ
۸۲	معنی کی توجیہ کا بیان شارح کے طرز پر
//	۱۳۱۱ھ (ب)
۸۳	محصول کے اندر اصل کی تعریف
//	اصل کی تعریف مطرد کیوں نہیں
۸۴	طرد کا مفہوم
//	تعریف اسی کی وضاحت
۸۵	السوال الاول الف ۱۳۰۵ھ
//	السوال الاول الف ۱۳۰۹ھ
//	السوال الاول الف ۱۳۱۸ھ
۸۶	ہر ایک کی تفصیل
//	عہادت کی تشریح
۸۷	معرفۃ النفس مالہا وما علیہا میں احتمالات کی تفصیل

صفحہ نمبر	عنوان
۸۹	• رائج احتمالات کی نشاندہی
//	فقہ کی تعریفات تلاش پر مختصر مقالہ
۹۱	تینوں تعریفات میں فرق
۹۲	۱۴۰۶ھ سوال الاول
۹۳	۱۴۰۸ھ
//	۱۴۱۳ھ
۹۴	عبارت کی تشریح
۹۶	امام صاحب اور حاشیہ کے ہاں فقہ کی حقیقت
۹۷	۱۴۱۱ھ سوال الثانی
۹۸	احکام کی دو قسموں کا بیان
۱۰۰	دور کی تعریف
//	ایمانی باللہ کا شرع پر موقوف ہونے کی صورت میں دور کا لازم آتا
۱۰۱	۱۴۰۸ھ سوال الثانی
۱۰۲	ابن حاجب پر مصنف کے اعتراض کی وضاحت
//	علامہ تفتازانی کا مصنف پر اعتراض
۱۰۳	شارح کے اعتراض کا جواب
//	۱۷۱۰ھ سوال الاول
۱۰۴	خطاب کا مفہوم
۱۰۵	خطاب کا دوسرا مفہوم
۱۰۶	خطاب کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ
۱۰۷	شارح کی ذکر کردہ عبارت کی وضاحت
//	۱۴۰۵ھ سوال الثانی (ب)
۱۰۸	۱۴۰۹ھ سوال الثانی (الف)



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	۱۳۱۲ھ سوال الثالث
//	مذکورہ عبارت سے شارح کی مراد
۱۱۳	اعتراض کا دفعیہ
۱۰۴	۱۳۰۹ھ سوال 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	۱۳۱۶ھ سوال 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

صفحہ نمبر	عنوان
۱۲۱	شارح کے اعتراض کا جواب
۱۲۲	۱۳۰۵ھ سوال الثانی (الف)
//	دور کی تعریف اس کی مثال
۱۲۳	مسائل قیاسیہ سے مراد
//	فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ داخل ہونے کی صورت میں دور لازم آنے کی وجہ
//	۱۳۰۶ھ
۱۲۴	پہلی بات کی وضاحت
//	تینوں جوابات کا خلاصہ
۱۲۵	پہلا جواب
//	دوسرا جواب
//	تیسرا جواب
۱۲۷	۱۳۰۶ھ سوال الثانی (ب)
۱۲۸	مصنف پر شارح کا اعتراض اور اس کی وضاحت
//	پہلا اعتراض
۱۲۹	جواب
//	دوسرا اعتراض
۱۳۰	شارح کے اعتراض کا جواب
۱۳۱	۱۳۱۸ھ سوال الثانی (ب)
۱۳۲	اصول فقہ چار ہونے کی وجہ حصر
//	پہلی وجہ حصر و دوسری وجہ حصر
//	قیاس فرع کیوں ہے جبکہ یہ بھی اصول اربعہ میں سے ہے
۱۳۳	قیاس مستبعد فی الکتب والنسب والا جماع کی مثالیں
۱۳۴	۱۳۱۲ھ سوال الاول (ب)



صفحہ نمبر	عنوان
۱۳۵	عبارت مذکورہ کی تفصیل
۱۳۶	۱۳۵ھ سوال الثانی (ب)
//	محکمہ کا مشارالہ
۱۳۷	اعتراض خاص کی وضاحت اور اس کا جواب
//	پہلا جواب
۱۳۸	دوسرا جواب
۱۳۹	السوال الاول (ب) ۱۳۰۵ھ
//	السوال الاول (ب) ۱۳۰۶ھ
۱۴۰	السوال الثانی (الف) ۱۳۰ھ
//	۱۳۱ھ
۱۴۱	عبارت کی تشریح قواعد کے فوائد
۱۴۲	شارح کی عبارت کی تشریح
۱۴۳	پہلی وجہ
//	دوسری وجہ
//	قواعد کلیہ کے ذریعہ فقہ تک رسائی کی صورت اور اس کی دو مثالیں
۱۴۴	پہلی مثال
۱۴۵	دوسری مثال
//	توصل قریب پر دلیل کی وضاحت
//	توصل قریب اور توصل بعید میں فرق
۱۴۵	باتن کی عبارت میں قواعد سے مراد
۱۴۶	۱۳۱۳ھ سوال الثانی
//	عبارت کی تشریح
۱۴۷	اصول فقہ کی تعریف

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



صفحہ نمبر	عنوان
۱۶۶	۱۳۲۰ھ سوال الثالث (ب)
۱۶۸	قرآن کی لغوی تعریف
//	اصطلاحی تعریف
//	تعریف کی تشریح
۱۷۰	کلام ازلی کی تعریف
//	کلام ازلی کی تعین
۱۷۱	مسئلہ خلق قرآن کی وضاحت
۱۷۲	امام احمد ابن حنبل کا واقعہ
۱۷۳	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	۱۳۱۲ھ سوال الاول (ب)
۱۸۰	عبارت کی تشریح
۱۸۱	۱۳۲۱ھ سوال الثانی
۱۸۲	ابن حاجب کا اس تعریف کو اختیار کرنے کی وجہ
//	قرآن مجید کی مشہور تعریف کیا ہے
//	تعریف کی تشریح پر معنف نے جو کہا ہے اس کا ذکر
//	دور کس طرح لازم آتا ہے پھر اس کا رفع کس طرح ہوتا ہے۔
۱۸۳	۱۳۱۳ھ سوال الثانی (ب)
۱۸۴	پہلی بات کی وضاحت
//	اعتراض

صفحہ نمبر	عنوان
۱۸۴	جواب
۱۸۵	دوسری بات کی وضاحت
//	علامہ تفتازانی کا پہلا جواب
۱۸۶	دوسرا جواب
//	۱۳۱۲ھ سوال الاول (ب)
۱۸۷	۱۳۱۹ھ سوال الثانی (الف)
۱۸۸	پہلی بات کی وضاحت
۱۸۹	جمع منکر خاص ہے یا عام
۱۹۰	مشترک، عام اور جمع منکر میں فرق
//	اسماء عدد خاص ہیں یا عام
//	ایک لفظ مختلف جہت کے اعتبار سے خاص اور عام دونوں بن سکتا ہے یا نہیں
۱۹۱	۱۳۱۲ھ سوال الثانی (ب)
۱۹۲	صفت علم اور اسم جنس کی تعریف
//	صفت کی تعریف
//	علم کی تعریف
//	اسم جنس کی تعریف
۱۹۳	علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی نہیں اس کی وضاحت
//	قیودات کے فوائد
۱۹۴	۱۳۰۵ھ (الف)
//	۱۳۲۱ھ
۱۹۵	پہلی بات کی وضاحت
۱۹۶	احناف کی دلیل
//	اشکال



صفحہ نمبر	موضوع
۱۹۷	جواب نمبر ۱
"	جواب نمبر ۲
۱۹۸	۱۳۱۰ء سوال الثالث (الف)
"	۱۳۱۶ء
۱۹۹	سوال جواب کی وضاحت
۲۰۰	۱۳۲۰ء سوال الثانی (ب)
۲۰۱	خاص کی تعریف
"	قواعد کے فوائد
"	خاص کی تفسیر
۲۰۲	مہارت مذکورہ کی تحریر
۲۰۳	۱۳۰۹ء سوال الثالث (الف)
۲۰۵	مہارت کی وضاحت
"	مسئلہ ملفوظ کی وضاحت
۲۰۷	۱۳۱۷ء سوال الثالث (الف)
۲۰۸	مہر کی مقدار میں احاطہ کا مسئلہ
"	مہارت مذکورہ سے احاطہ کے دلیل کی وضاحت
۲۰۹	لام شافعی کا مسئلہ
۲۱۰	۱۳۱۳ء سوال الثالث (الف)
"	۱۳۱۳ء (الف)
"	۱۳۱۸ء سوال الثانی (ب)
۲۱۱	۱۳۱۹ء سوال الثالث (الف)
۲۱۲	فہم اثنیٰ مسود کون ہے
"	آیت کا شان نزول

صفحہ نمبر	عنوان
۲۱۳	بدر صغریٰ کا واقعہ
۲۱۵	عام کے حکم میں علماء کا اختلاف مع دلائل
//	پہلا مذہب
//	دوسرا مذہب
//	تیسرا اور چوتھا مذہب
۲۱۶	احناف اور شوافع کے مذہب میں فرق
//	توقف والوں کی دلیل
//	پہلا جواب
۲۱۷	دوسرا جواب
//	تیسرا جواب
//	دوسرے مذہب والوں کی دلیل
//	ادنی مقدار مراد لینے والوں کی دلیل
۲۱۸	جمہور علماء و احناف اور شوافع کی دلیل
۲۱۹	احناف کے ہاں عام مخصوص البعض میں فرق
۲۲۰	عام کی دو قسموں میں امام شافعی کے ہاں فرق
//	عام مخصوص البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ممکن ہے یا نہیں
۲۲۱	احناف کی دلیل
//	عبارت مذکورہ میں بعض سے مراد
۲۲۲	۱۳۱۱ھ سوال الثالث (الف)
۲۲۳	پہلی بات کی تفصیل
۲۲۴	دوسری بات کی وضاحت
//	۱۳۰۶ھ سوال الثالث
۲۲۵	۱۳۰۸ھ سوال الثالث

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



صفحہ نمبر	عنوان
۲۳۱	ومنہا النکرة فی موضع الہی
۲۳۲	وکذا النکرة الموصوفہ
//	ومنہا ای
//	ومنہا من
//	ومنہا ما فی غیر عقلاء
//	ومنہا کل وجیع
۲۳۳	اقل جمع دو ہیں یا تین
//	جمہور کی دلیل ولنا اجماع اہل الملۃ
//	بعض حضرات کے دلائل
۲۳۴	پہلی دلیل
//	دوسری دلیل
//	تیسری دلیل
//	جمہور کی طرف سے جوابات
۲۳۴	پہلی دلیل کا جواب
//	دوسری دلیل کا جواب
//	تیسری دلیل کا جواب
۲۳۵	پہلا جواب
//	دوسرا جواب
//	تیسرا جواب
//	جمع کی تخصیص کہاں تک جائز ہے
//	پہلا مذہب
۲۳۶	دوسرا مذہب
//	تیسرا مذہب

صفحہ نمبر	عنوان
۲۳۶	چوتھا مذہب
۲۳۷	۱۳۱۲ھ سوال الثالث (ب) امتحان فرعی
//	تعریف کی قسمیں اور ہر ایک کی تعریف
۲۳۸	الف لا تعریف جنسی
//	الف لام استفراقی
//	الف لام عہد خارجی
//	الف لام عہد ذہنی
//	الف لام طبعی
//	جمع معرف باللام عام کے الفاظ میں سے ہے دلیل کی وضاحت
۲۵۰	۱۳۱۱ھ سوال الثالث (ب)
//	دلیل کی وضاحت
۲۵۲	۱۳۱۹ھ سوال الثانی (ب)
۲۵۳	پہلے سوال کا جواب نکرہ کو معرفہ اور معرفہ کو نکرہ بنانے کی چار عقلی صورتیں
//	پہلی صورت
//	دوسری صورت
//	تیسری صورت
//	چوتھی صورت
۲۵۴	دوسرے سوال کا جواب نکرہ کو دوبارہ معرفہ بنانے کی صورت میں عین اولیٰ ہونے کی وجہ
//	تیسرے سوال کا جواب
//	چوتھے سوال کا جواب نکرہ کی مثال اخبار اور انشاء میں
//	انشاء میں واقع ہونے کی مثال
۲۵۵	اخبار میں واقع ہونے کی مثال
//	مصنف نے اس معرفہ کی مثال ذکر کی ہے جس کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا ہو

صفحہ نمبر	عنوان
۲۵۵	۱۳۲۱ھ سوال الثالث (ب)
۲۵۶	عبارت مذکورہ کی وضاحت
۲۵۷	دوسری بات کی تفصیل
۲۵۸	۱۳۱۸ھ سوال الثالث (الف)
//	۱۳۱۶ھ سوال الثالث (ب)
۲۵۹	پہلی بات کی وضاحت
//	پہلی صورت
//	دوسری صورت
۲۶۰	تیسری صورت
//	چوتھی صورت
۲۶۱	پانچویں صورت
//	چھٹی صورت
۲۶۲	احناف کی دلیل کی تفصیل
//	پہلی دلیل
//	دوسری دلیل
۲۶۳	تیسری دلیل
۲۶۴	چوتھی دلیل
//	دلیل خصم
//	دلیل خصم کا جواب
۲۶۵	السوال الثالث (ب) ۱۳۱۹ھ
۲۶۶	حقیقت کی لغوی تعریف
//	حقیقت کی اصطلاحی تعریف
//	مجاز کی لغوی تعریف



صفحہ نمبر	عنوان
۲۶۶	مجاز کی لغوی تعریف
۲۶۷	عبارت کی وضاحت
۲۶۸	علماء بیان کے ہاں کنایہ کی تعریف
//	علماء بیان اور اصولیین کے درمیان کنایہ کی تعریف میں فرق
۲۶۹	۱۳۱۵ھ سوال الثالث
//	۱۳۱۲ھ سوال الثالث (الف) امتحان فرعی
۲۷۰	مسئلہ کی تحقیق
//	امام صاحب کی رائے
//	صاحبین کی رائے
//	اختلاف کا ثمرہ
۲۷۱	امام صاحب کے مذہب کی مزید وضاحت
۲۷۲	پہلا مطلب
//	دوسرا مطلب
//	امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منشاء اختلاف
//	صاحبین کی پہلی دلیل اور اس کا جواب
۲۷۳	امام صاحب کا جواب
۲۷۴	۱۳۰۹ھ سوال الثالث (ب)
//	۱۳۱۲ھ
۲۷۵	۱۳۱۰ھ
۲۷۶	پہلی بات کی وضاحت
//	تابع اور متبوع کی وضاحت
//	تیسری بات کی وضاحت
۲۷۷	مسائل متفرعہ کی تشریح

صفحہ نمبر	عنوان
۲۷۷	پہلی تفریح
//	دوسری تفریح
۲۷۸	تیسری تفریح
//	قاعدہ مذکورہ پر اعتراضات اور جوابات
۲۷۹	پہلا مسئلہ
//	جواب
//	دوسرا مسئلہ
۲۸۰	جواب
//	تیسرا مسئلہ
//	جواب
۲۸۱	۱۳۰۸ھ سوال الثالث (ب)
//	عبارت مذکورہ کی تفصیل
۲۸۲	پہلی قسم
//	دوسری قسم
۲۸۳	تیسری قسم
//	اس قسم کی دوسری مثال
۲۸۴	چوتھی قسم
//	پانچویں قسم
//	ساتویں قسم قرینہ حسی
//	آٹھویں قسم قرینہ شرعی
۲۸۵	۱۳۲۰ھ سوال الثانی (الف)
//	استعارہ اصلیہ کی تعریف
//	استعارہ جمعیہ

صفحہ نمبر	عنوان
۲۸۶	دوسری بات کی تفصیل
۲۸۷	تیسری بات کی تفصیل
//	چوتھی بات کی تفصیل
۲۸۸	وخذ باطل
۲۹۰	۱۳۰۷ھ سوال الثالث (ب)
//	عبارت کی وضاحت
۲۹۲	۱۳۲۰ھ سوال الاول (ب)
۲۹۳	مفہوم کی قسمیں
//	مفہوم مخالف کی تعریف
//	مفہوم موافق کی تعریف
//	دونوں کی دوسری تعریف
//	مفہوم لقب کی تعریف
//	مفہوم مخالف کے صحیح ہونے کے شرائط
۲۹۴	پہلی شرط
//	دوسری شرط
//	تیسری شرط
//	چوتھی شرط
۲۹۵	پانچویں شرط
//	احناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر ہے
۲۹۶	احناف کے دلائل کا ذکر
//	پہلی دلیل
//	دوسری دلیل
۲۹۷	۱۳۰۵ھ سوال الثالث (ب)



صفحہ نمبر	عنوان
۲۹۷	عبارت کی تشریح
۲۹۸	شواہد کی دلیل
//	احناف کا مذہب اور ان کی دلیل
۲۹۹	مخصم کی دلیل کا جواب
۳۰۰	۱۳۰۶ھ سوال الثالث (ب)
۳۰۱	پہلی بات کی وضاحت
//	پہلا معنی ایجاب
//	دوسرا معنی مذہب
۳۰۲	تیسرا معنی تادیب
//	چوتھا معنی ارشاد
//	پانچواں معنی اباحت
۳۰۳	چھٹا معنی تہدید
//	ساتواں معنی امتنان
//	آٹھواں معنی اکرام
//	نواں معنی اظہارِ عجز
۳۰۴	دسواں معنی تسخیر
//	گیارہواں معنی احانت
//	بارہواں معنی تسویہ
//	تیرہواں معنی دعا
۳۰۵	چودھواں معنی تمنی
//	پندرہواں معنی اقتدار
//	سولہواں معنی حکومت
//	دوسری بات کی وضاحت





## کلمات مبارکہ

از

حضرت ڈاکٹر مفتی نظام الدین شامزئی دامت براکتہم العالیہ

مبہم (الحمد لله) جامعہ (العلوم) الاسلامیہ بنوری ناڈہ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بندہ حضرت مولانا محمد دین چترالی صاحب کی مرتب کردہ کتاب القول الصبیح فی

حل سوالات التوضیح والتلوّح 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 تلوّح علم اصول فقہ کی ایک معتمد اور اذوق کتاب ہے آج کل طلباء عظام کی  
ہمتیں انتہائی پست ہو چکی ہیں اس لئے وہ عموماً 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 والمقول 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 ان کے 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 و علمیہ کی توفیق عطاء فرمائے اور طلباء و علماء کیلئے اس کو علم نافع کا ذریعہ بنادے۔ آمین

نظم الدین

۶ / ۶ / ۱۴۲۳ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

### پیش لفظ

کافی عرصہ سے سوچ رہا تھا کہ اب تک وفاق المدارس کے تحت سالانہ امتحان میں توضیح تلوح 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۔

لہذا دل میں یہ اشتیاق دامن گیر ہوا کہ اس پر ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو توضیح کے امتحانی معصلات 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 الله وما اصابک من سينة فمن نفسك۔

طلبہ کرام کو ان اوراق میں اگر کوئی حسن اور خوبی دکھائی دے تو اسے محض رب ارض و سماء کے لطف و احسان 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 جذبہ 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 کر دیتی ہے نظر و فکر 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 تاکہ 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 تاکہ 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 کر دیا گیا ہے تاکہ ایک سوال کے جواب بار بار لکھنے اور دیکھنے کی نوبت نہ آئے۔

(۴) 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 مسنون 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 الاول الف:

ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح  
مشملاً على تقرير قواعد الفن وتحرير مقاصده، وتفسير مقاصد الكتاب  
وتكثير فوائده مع تنقيح لما اكثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما  
اقتصر فيه على ضبط المرام.

حرروا الامور الآتية:

- (۱) توضيح العبارات المذكور باكمل وجه.
  - (۲) مقام التلويح عند العلماء بيان كتاب اصول الفقه.
  - (۳) نبذة من ترجمه سعد الدين تفتازانى مع مزاياه العلمية.
- 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 جس کا نام التلویح الیٰ کشف حقائق التنقیح رکھا۔ چونکہ تلویح کا معنی تلمیع ہے 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۔

”مشملاً“ یہاں سے کتاب کی کیفیت کو پیش کرتے ہیں۔ میری یہ کتاب تلوتح قواعد فن کی تقریر پر مشتمل ہوگی اور تحریر مقاعد کو شامل ہوگی۔ لفظ مقاعد سے مراد یا مراہط 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 گرہ ہے یعنی یہ کتاب مشکلات کی گرہ کو کھول دے گی۔

”وتفسیر مقاصد الكتاب“ میری یہ کتاب مقاصد تنقیح و توضیح کی تفسیر پر مشتمل ہوگی اور نکثیر فوائد پر مشتمل ہوگی یعنی میں بہت سے فوائد بھی اس شرح میں پیش کروں گا۔ ”مع التنقیح“ جہاں مصنفؒ نے طویل عبارت استعمال کی ہے اس کا مقصد اور خلاصہ پیش کروں گا اور مصنفؒ نے جہاں صرف اختصار سے کام لیا ہے مقصد کے سمجھنے میں خلل ہے میں اس کی توضیح کروں گا۔

دوسری بات علماء اصولیین کی کتابوں میں تلوتح کا مقام:

تلوتح کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ یہ نادر کتاب بلاد

ترکستان میں ذیقعدہ ۵۸ھ 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 تلوخ کا مقام جاننے کیلئے اتنا کافی ہے کہ علماء اصولیین نے اس شرح پر جو کام کیا ہے ایک نظر اسکی طرف مبذول کر لی جائے۔ چونکہ تلوخ 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:

تلوخ کے مصنف کا نام ”مسعود بن عمر“ اور لقب سعد الدین ہے ثراسان کے شہر تفتازان میں آپکی ولادت ہوئی اور ۲ محرم الحرام ۹۲ھ کو سمرقند میں داعی اجل کو لبیک کہا۔

علامہ کے ابتدائی حالات:

موصوف ابتدا میں بہت کند ذہن 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 کہہ رہا ہے کہ چلو سعد الدین تفریح کر آئیں میں نے کہا کہ انتہائی 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 اس طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اسنے کہا کہ حضور ﷺ یاد فرما رہے ہیں۔ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچ



کر دیکھا کہ حضور ﷺ صحابہ کرام 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 حضور ﷺ مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ ﷺ یاد فرما رہے ہیں۔ اسکے بعد میں نے اپنی غباوت ذہنی کی شکایت کی آپ نے فرمایا افتح فمک میں نے منہ کھولا آپ ﷺ نے اپنا لعاب دھن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔ صبح میں جب عقد 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 مضی آج تم وہ نہیں جو پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے اصحاب فضل و کمال اساتذہ اور شیوخ سے علوم و فنون 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 چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔ آپکے بے شمار شاگردان رشید ہیں جو شمار سے باہر 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 ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے اور چار دن پڑھتے۔  
علامہ تفتازانی کے علمی فضائل:

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

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

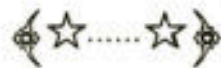
علامہ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی انکی کتابوں سے استفادہ کرتے اور انکی قابلیت سے فائدہ اٹھاتے۔

علامہ کا مسلک: علامہ تفتازانیؒ کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ شافعی المسلک تھے یا حنفی؟۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم اور سید احمد طحطاویؒ نے آپکو حنفی کہا ہے ملا 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 عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں وکل تصانیفه تنادی انه

بحر بلا ساحل و جربلا ممائل۔ 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 تلوتح آج تک داخل درس ہیں۔

تصانیف مصنف: شرح تشریف زنجانی آپ کی پہلی تصنیف تھی جو کہ ۱۶ سال کی عمر میں آپ نے لکھی اسکے علاوہ مطول، مختصر المعانی، تلوتح، سعدیہ شرح شمس، شرح العقائد، حاشیہ شرح مختصر الاصول، الارشاد، مقاصد، شرح مقاصد، تہذیب المنطق و الکلام، شرح مفتاح العلوم۔ یہ ایک جھلک ہے ورنہ مصنف کی کتابوں کی تعداد بے شمار ہے۔



۱۴۱۰ھ

”السؤال الف“

قال المصنف ”وفى حلبة الصلوة مجلياً ومصلياً، قال الشارح“  
والحلبة بالسكون خيل تجتمع للسابق من كل أوب استعيرت للمضمار،  
والمجلى هو السابق من افراس السابق، والمصلى هو الذى يتلوه لان راسه  
عند الصلوة . ومعنى ذالك تكثير الصلوة وتكريرها، أو اشار بالمجلى  
الصلوة على النبى عليه السلام وبالمجلى الى الصلوة على الأل لانها تكون <sup>سبح المصلى</sup>  
ضمناً وتبعاً .

اكتبوا التشریح العبارة بحیث یظهر المرام من عبارة المصنف

والشارح العلام لا سيما تشریح الاستعارات التي زين 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 الشارح: شارح نے مصنفؒ کی بات کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ ”والحلبة“ اسکو لام کے سکون کے ساتھ پڑ ہو 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 جس میں گھوڑے دوڑائے جاتے ہیں گویا کہ حال کہکر اس سے مراد محل ہے۔ پھر شارحؒ نے کہا ”مجلی“ 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 سرین 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 مجلیٰ سے مراد حضور ﷺ کی ذات ہو اور مصلیٰ 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 مجلیٰ سے اور آپ ﷺ کے آل کو اور اصحاب کو مصلیٰ سے تعبیر کیا۔

### استعارات کی تفصیل و تشریح:

ان استعارات کو شارحؒ نے و مافی القرینۃ الثانیۃ سے بیان کیا ہے، یعنی دوسرے فقرے ولعنان الشاء الیہ ثانیاً 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 تخیلیہ اور ترشیحیہ بھی ہے۔

### استعارہ بالکنایہ:

جب صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور تشبیہ مضمون فی النفس ہو اسے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں بالفاظ دیگر مشبہ کو ذکر کر کے مراد اس سے مشبہ بہ ہو جیسے انشبت المنیۃ اظفارہا 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 المنیۃ اظفارہا اس میں منیہ 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 المنیۃ اظفارہا میں انشبت کے معنی ہیں گاڑنا یہ درندے کے مناسبات میں سے ہے اسکو منیہ 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 مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے۔ وجہ تشبیہ ایصال الی المقصود ہے چونکہ فرس کیلئے لگام لازم ہے اسکو ثناء کیلئے ثابت کیا گیا ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ اور ثانیاً کا معنی موڑنا یہ فرس کے مناسبات میں سے ہے اسکو ثناء کیلئے ثابت کیا گیا ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔



۱۴۱۵ھ

سوال (ب)

وسمیت ہذا الكتاب بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح ، واللہ  
تعالیٰ مسؤول ان یعصم عن الخطاء والخلل کلامنا وعن السهو والذل اقلامنا  
واقدامنا.

اوضحوا الامور الاتية .

- (۱) بعد تعین المرام من هذا الكتاب حرروا تشریح العبارة .
- (۲) ما هو رأيكم في حق التوضیح في كونه كتاباً من اصول الفقه .
- (۳) حرروا ترجمة صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود .

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 ۔

ہر ایک 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 مغالقات کی توجیہ کی جائے اور مصنفؒ نے یہ بھی کہا کہ میں تنقیح کے ان مقامات کو حل کروں گا جسکو حل کرنے کی ضرورت ہے ۔ اور جو مقامات واضح ہیں ان کی تشریح سوائے اطناب کے کچھ نہیں ان سے اعراض کروں گا وہ افراد جو ان آسان مقامات کو بھی بغیر اطناب کے حل نہیں کر پاتے ، 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 تيسر اتمامه میں جو لہما ہے یہ اس کا جواب ہے۔  
 هذا الكتاب میں مصنفؒ ضمیر کے بجائے اسم اشارہ لیکر آئے یعنی یوں کہنا چاہیے تھا  
 وسميته: یہ کمال عنایت تمیز کی وجہ سے ہے یعنی یہ کتاب اتنی ممتاز اور مبصر ہے کہ اس کی  
 طرف هذا 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  
 گمراہی سے ہمارے 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 ہو کر 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 کر دینے والی تھی اور درست رکھنے میں یہ کتاب کافی شافی تھی۔ اور اعصاب کو چھانٹ اور مہذب کر کے پیش کرنے میں اس کے اندر پوری کفایت موجود تھی۔ اور اولہ اربعہ کی تعدیل میں یہ کتاب نہایت اور انتہاء کو پہنچی ہوئی تھی۔

جب علامہ 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 الاصفہر اور والد کا نام مسعود

ہے۔

تحصیل علوم: مصنفؒ اپنے وقت کے امام جامع المعقول والمنقول محدث جلیل، بے مثل فقیہ، علم التفسیر، علم الخلاف والجدل، نحو لغت، ادب، کلام، منطق کے تبحر عالم تھے علم کی تحصیل اپنے دادا تاج الشریعہ وغیرہ سے حاصل کی۔ آپ کے خاندان میں علم و فضل نسل در نسل منتقل ہوتا رہا آپ کے جد امجد صدر الشریعۃ الاکبر کے نام سے مشہور ہوئے۔ اور آپ صدر الشریعۃ الاصفہر 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 مصنف کی یہ تینوں کتابیں  
داخل درس ہیں۔



۱۴۰۷ھ

السؤال الثاني:

ثم الكلم غلب الكثير لا يستعمل في واحد البتة حتى توهم بعضهم  
انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرّة الا ان الكلم الطيب بتذكير  
الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلاً ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان  
يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففي قوله  
والكلم ان كان جمعاً حزازة لا يخفى.

اوضحوا الامور الاتية:

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

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 کس طرح 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 کلمۃ اور جنس کے آخر میں تاء نہیں آتی ہے جیسے تمر اور تمرۃ کی حیثیت ہے تمر بغیر تاء کے جنس ہے اور تمرۃ 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 خاویہ“ آیا ہے چونکہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت واحد مؤنث کا صیغہ آسکتا ہے اس وجہ سے نخل معنای جمع ہے اور اسکی صفت خاویہ آئی ہے۔ جو عبارت سوال میں مذکور



ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کلم کا استعمال اکثر و بیشتر زیادہ میں ہوتا ہے ایک دو میں اسکا استعمال نہیں ہوتا ہے اس وجہ سے بعض حضرات کو وہم ہوتا ہے کہ یہ کلمۃ کی جمع ہے تمر اور تمرۃ 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 کہا اور 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 وہم 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 ہو کر لفظاً مفرد ہے اور معنی جمع ہے کیونکہ وزن فعل بکسر العین جمع کے اوزان میں سے نہیں ہے لہذا اسکو لفظاً جمع قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ شارح نے پہلے لفظ کلم کو معنی جمع قرار دیا اور اب لفظاً جمع ہونے کی نفی کی اس میں کونسا تضاد ہے ایسا ہو سکتا 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 ہے کہ مصنف کی عبارت وان کان جمعا میں جو لفظ ان ہے یہ شک کیلئے نہیں ہے بلکہ یہ ان شرطیہ ہے اور اسکی جزا محذوف ہے اس پر دال



مصنف کا قول وکل جمع الخ ہے تقدیری عبارت یوں ہوگی والکلم ان کان جمعاً  
فہو جمع یفرق بینہ و بین واحدہ بالتاء فکل جمع یفرق بینہ و بین واحدہ بالتاء  
يجوز فی وصفہ التذکیر والتانیث .

خلاصہ یہ ہیکہ مصنف کا مقصد یہ ہیکہ درحقیقت کلم معنای جمع ہے اور حقیقتاً جنس  
ہے لفظاً مفرد ہے جمع نہیں کیونکہ اسکے اور اسکے واحد کے درمیان تاء کیساتھ فرق ہے جو  
ایسا ہو وہ اسم جنس ہو کر معنای جمع ہوتا ہے لہذا 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۔

واللہ اعلم بالصواب

﴿☆.....☆﴾

۷ سنہ ۱۴۰۵ھ

السؤال الاول (الف)

بنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات  
غایۃ الاحکام وجعل المتشابهات مقصورات خیام الاستتار ابتلاء  
القلوب الراسخین .

اوضحوا الامور الاتیہ :

اوضحوا مفهوم العبارة. ثم شرحوا مافی هذه العبارة من  
التشبیہ والاستعارة وما هو مذهب الصحیح فی المتشابهات، هل يعلم

تاویلها علماء الراسخين ام لا؟ والاستتار المتشابهات كيف سبباً  
لابتلاء قلوب الراسخين . نور الله قلوبكم .

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۔

(۴) 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 کر دیا تاکہ علماء راسخین کی آزمائش ہو جائے۔ 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 عدو 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 ہے کہ متشابہات کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں اس وجہ سے قرآن کی آیت وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر احناف وقف تام کرتے ہیں یعنی انکی تاویل اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

اور شوافع اس آیت میں وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم پر وقف کرتے ہیں مطلب یہ ہے کہ متشابہات 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 کر کے مصنف فرماتے ہیں کہ ان کو اتارنے کا فائدہ راسخین فی العلم کا امتحان لینا ہے۔



(۴) متشابہات 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 ہو جائے۔ علم جمیع الاسرار حاصل ہو جائے اور اس سے کہا جائے کہ یہاں پر رُک جا یہ اسکی مرضی کے خلاف ہے اور غبی اور کند ذہن اسکے ہاں 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۔ لہذا 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

﴿☆.....☆﴾

نہ ۱۴۱ھ

السوال الاول (الف)

قال المصنف بنی علی اربعة ارکان قصر الاحکام قال الشارح شبه

الاحکام الشرعية بقصر من جهة ان المنتجى اليها يامن من عدو الدين

وعذاب النار. فاضاف المشبه به الى الشبه المشبه كما فى لجين الماء

والاحکام تسند الى ادلة جزئيه ترجع على كثرتها الى اربعة هي ارکان قصر

الاحکام، فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب، ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس.

(۱) اكتبوا تشبيه العبارة بحيث يظهر المشبه والمشبه به ووجه الشبه على اتم وجه.

(۲) وای نوع من الاستعارة استعملها المصنف في عبارة .

(۳) ثم ارقموا وجه حصر الادلة في الاربعة.

اس سوال میں تین چیزوں کا جواب مطلوب ہے

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

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

(۳) دلائل اربعہ کی وجہ حصر۔

ہر ایک کی تفصیل :

عبارت کی تشریح۔

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

شارح مصنف 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 بالنسبتہ ہے۔ پھر شارح نے کہا کہ مصنف 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 عدو 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 مصنف ”قصر احکام احتیاج الی اربعہ 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 کل کی طرف جو محتاج ہوتا ہے۔

مصنف نے ان ارکان اربعہ کو اپنے کلام میں اس ترتیب سے ذکر کیا ہے جس ترتیب سے شارح 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 مصنف 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 جس طرح 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 مؤکد کے قبیل سے ہے کیونکہ تشبیہ مؤکد 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 ”خذ وردة“ میں خذ 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 ہے کہ 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 و زمان میں کل امت کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ قیاس۔

دوسری وجہ حصر:

دوسری وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل ہماری طرف حضور ﷺ کی جانب سے پہنچے گی یا نہیں۔ پہلی صورت میں اگر نظم و عبارت کے ساتھ اعجاز متعلق ہو یعنی وہ معجز ہے تو یہ کتاب اللہ ہے۔ اگر نظم معجز نہیں ہے تو سنت رسول ﷺ ہے۔ اگر حضور ﷺ کی جانب سے نہ پہنچی ہو تو پھر دیکھا جائیگا کہ جن کی طرف سے پہنچی ہے انکی عصمت عن الخطاء شرط ہے یا نہیں؟ اگر شرط ہے تو اجماع ورنہ قیاس ہے۔

﴿☆.....☆﴾

۱۴۱۵ھ

السؤال الاول:

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

او ضحوا الامور الآتية:

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

(۲) وما هو مفهوم اعجاز الكلام عند الشارح:

(۳) وما مراد الماتن بهذا 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) مصنف 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 ہیں شارح کے طرز پر لکھنا ہے :

ہر 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 کرنا 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 ”اعجزتہ“ 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 شارح نے مصنف کی بات کا انکار کیا ہے۔

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

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

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

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف 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 مبنی ہے کہ معنی کی ادائیگی ایسے طریقے سے ہو کہ وہ اپنے ما سوا تمام طرق سے افضل ہو اور اس کا 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 طریقے سے ادا کرنا کہ وہ اپنے ما سوا 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 اہد اب 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:

ما قبل 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

السؤال الاول (الف)

قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا للمفهوم الاعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضه والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً.

بينوا الامور الاتيه:

(۱) ما لغرض من قوله ليس المفهوم اعجاز الكلام :

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



یہ المذکورۃ تفسیراً لہ مع انہ لا یتستقیم 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 المفہوم 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 تادیۃ المعنی بطریق ہو ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق اسکی تفسیر ہونی چاہیے حالانکہ یہ کلام معجز کی تفسیر نہیں ہے دونوں باتوں کا جواب ذکر کریں۔

(۱) پہلی بات کا جواب:

لیس المفہوم 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 حالانکہ 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 و غریب 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 وجوہات 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 ہو سکتا 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 ہے کہ اگر اعجاز بلاغت کی وجہ سے ہو تو 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 ہو تو اسکی صورت یہ ہوگی کہ بلاغت کا معنی ایسے طریقے سے ادا کیا جائے جو جمیع ماعداء من طرق سے بلیغ ہو تو یہ تفسیر صرف اگر اعجاز کلام کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں یہ عام نہیں ہے لہذا 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۔



۱۴۰۸ھ

وههنا بحثان الاول كون طريق المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققه الموجود غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز من معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققه والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الى ان قال : الجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى محققاً او مقدرأ حتى 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 جوابات کی تفصیل۔

شارح فرماتے ہیں یہاں پر دو اشکال ہیں۔ پہلے اشکال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا اما الاول اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے اعجاز فی الکلام کی جو تعریف کی ہے وہ ابلغ من جميع ما عداه من الطرق . ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ طریق سے کیا مراد ہے صرف طرق محققہ مراد ہے یا طرق محققہ اور مقدرہ 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 ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ طرق مقدمہ 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 مقدمہ دونوں ہوں یعنی معنی کو ایسے طریقے سے ادا کرنا کہ وہ طرق محققہ اور مقدمہ 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 مقدمہ میں کوئی ایسا طریقہ ضرور ہے جس سے قرآن کی مثل حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ قرآن مجید اس احتمال کے باوجود بھی بالاتفاق معجز ہے تو معلوم ہوا تمام طرق محققہ اور مقدمہ 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 مقدمہ 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 مقدمہ یہ طرق ان سب سے ابلغ ہو حتیٰ



کے غیر اللہ کے لئے اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو اب اللہ تعالیٰ کا قادر  
الایمان بمثلہ ہونا اعجاز کے منافی نہیں ہے۔

دوسرا اشکال: اس اشکال کا منشاء ولا یكون هذا الا 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 طرف اعلیٰ اور دوسرا وما یقرب منه۔  
فما معنی 'قولہ ولا یكون هذا الا واحداً'۔

الجواب الثانی سے شارح نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔ اور جواب کا خلاصہ  
یہ ہے کہ اعجاز خواہ طرف اعلیٰ کا ہو یا اس کے قریب مرتبہ کا ہو یہ دونوں متعدد نہیں ہیں کیو  
نکہ یہ کلام کی ایک حد ہے جو ابلغ من جمیع ما عداہ ہے جس کا مقابلہ کرنا اور اس کی  
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 لفظ واحد سے وحدت نوعی ہے شخصی نہیں  
ہے۔

## السوال الاول (الف)

الاصل ما يبتنى عليه غيره فلا يتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر و الا بتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله و تعريفه بالمحتاج اليه لا يطر دو قد عرفه الامام فى المحصول فلهذا قال الشارح ابتناء الشى على الشى اضافته بينها وهوا مر عقلى قطعاً . قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشئين محسوسين وحينئذ يدخل فى مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على 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 اکی کی وضاحت۔
- (۷) ماہیت ہقیقہ 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، علتِ غائی، علتِ 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 علتِ غائی ہوتی ہے پھر علتِ مادی جیسے لکڑی کی ضرورت پھر علتِ فاعلی یعنی اسکو بنانے والا پھر بنانے کے لیے اوزار جس سے وہ چیز بن جاتی ہے اسکے بعد اسکی علتِ صوری سامنے آتی ہے۔ اب کسی چیز کے وجود کے لیے یہ تمام اشیاء محتاج الیہ ہیں لیکن ان میں سے صرف علتِ مادی کے اوپر محتاج الیہ صادق ہے کیونکہ اصل صرف اس کو کہتے ہیں باقی چار علتوں میں سے ہر 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 شے کی بنیاد ہو پھر فرمایا کہ یہ ابتناء عبتائے 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 الشیء علی الشیء دو چیزوں کے درمیان اضافت کا نام ہے اور تمام اضافیات امور عقلیہ ہوا کرتی ہیں انکا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا ہے لہذا 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 علی الجدران اس میں سقف اور جدران دونوں محسوس بالبصر ہیں اور جیسے ابتناء المشتق علی 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 شے دوسری شے 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 منه 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 مصنف نے ابتناء عقلی کی جو تعریف کی ہے وہ ہے ترتب الحکم علی 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 علی دلیلہ یہ ابتداء عقلی کی تعریف نہیں ہے بلکہ مثال ہے۔

تعریف حقیقی اور تعریف اسمی کی وضاحت:

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

تعریف حقیقی اور اسمی میں فرق۔

تعریف حقیقی ماہیت کے متصور فی الذہن ہونے کا فائدہ دیتی ہے تمام ذاتیات کا جیسے حد تمام 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 شی مرکب کے اجزاء 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 مصنف کی تعریف مطرد ہے اور امام رازی کی تعریف مطرد نہیں ہے باقی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔

۱۴۰۹ھ

السؤال الثاني:

ثم نقل الاصل في العرف الى معانٍ آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل و اشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء عالي الجدران على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل لابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبلاضافة الى الفقه الذي هو معنى العقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يتبنى هو عليه ويسند اليه ولا معنى لمستند العلم او منتناه الادليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعنى الدليل مراد قطعاً فأى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره

اكتبوا مفهوم العبارة منقحاً وملخصاً واجتنبوا عن تطويل حيث

یفیضی الی الملّال او یختل به المقال . حفظکم اللہ  
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 رائج ، 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 کر دیا 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 حصے کی بنیاد نیچے کے حصے 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 ۔

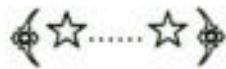
وبہذا یندفع ما قال .

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



یہاں پر وارد ہو سکتا ہے۔ مثلاً کوئی یہ اشکال کر سکتا تھا کہ یہاں پر معنی عرفی یعنی دلیل لینے اور معنی لغوی لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معنی لغوی ابتداء مقصود اور غیر مقصود دونوں کو شامل ہے جب معنی عرفی لینے تو غیر مقصود کو شامل نہیں ہوگا۔

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



۱۴۱۳ھ

السؤال الأول :

وقوله اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو  
الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف  
مفرداته الغير البينه ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج  
الى تعريف الاضافة ايضاً لانها بنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له  
للعلم بان.

واضحوا الامور الاتيه :

(الف) ما العرض من قوله لان الخ ومن قوله ويحتاج الى تعريف الاضافة .  
(ب) وكيف يصح الاحتراز من عدم تعريف الاضافة بقوله للعلم الخ مع ان  
الاحتياج ثابت الى المفردات الغير البينه و الاضافة من الفرد الغير البين كما



اعترف به.

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

اس سوال میں چند چیزیں دریافت کی گئی ہیں۔

(۱) شارح کا قول لَانَّ تعریف المركب سے شارح کیا بتانا چاہتے ہیں اور ویحتاج الی 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 مصنف نے اضافت کی وضاحت کیوں بیان نہیں کی اور مصنف کا اسکو بیان نہ کرنے کا عذر کس طرح صحیح ہے۔

(۳) فقہ کی اہمیت پر مختصر مقالہ

ہر ایک کی تفصیل:

شارح لَانَّ تعریف المركب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعریف اضافی یہ مرکب ہے یہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف محتاج کیوں ہے؟ تو لَانَّ تعریف المركب سے شارح اسکی دلیل بیان کرتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف اضافی یہ مرکب ہے مرکب کی تعریف اپنے مفردات 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۔

و یحتاج الی 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 بحیثیت دلیل ہونے کے مسئلہ کے ساتھ خاص ہے اس طرح اصول الفقہ کا معنی یہ ہوگا کہ جو شئی بحیثیت مہنتی 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۔

و کیف یصح الاعتراض الخ.

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



صحیح ہے کہ اضافت اگرچہ 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 لہذا اسکی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہ کی اہمیت پر مختصر مقالہ۔

فقہ کی اہمیت ہر 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 و اتممت 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 و کمال شرف و بکھتی اور اخوت و محبت 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 طرہ امتیاز ہے۔

رب الغلیمین 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 بڑھتی چلی گئیں پھر اسلامی سلطنتوں کی بڑھتی ہوئی حدود نے نئے نئے مسائل سامنے لا کھڑے کر دیے۔ ادھر مذاہبوں میں بڑی تیزی سے انقلاب



آنے لگا اور وہ رات دن پھیلتا جا رہا تھا جبکہ اسلام ایک دائمی نظام حیات ہے اور اس 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 ربانین نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اس کیلئے باضابطہ طور پر اصول مرتب کیے۔ اور علماء کرام خصوصاً امام ابوحنیفہؒ نے کتاب و سنت اور اقوال صحابہؓ کا پورا ذخیرہ سامنے رکھا تا کہ کوئی گوشہ نظروں سے اوجھل نہ رہنے پائے اور ہر طرح چھان بین کے بعد اسکو قلمبند کیا اور دیدہ ریزی غور و فکر اخلاص وللہیت کے ساتھ فقہ وجود میں آیا جو ہر جہت سے مرتب مہذب اور زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے۔ فقہ کا جو کام امام اعظمؒ کے زیر نگرانی انجام پایا تھا وہ ضرورت اور تقاضائے وقت کے ساتھ پھیلتا اور بڑھتا ہی گیا کسی منزل پر جا کر رُک نہیں کیونکہ انسانی ضرورتیں نئی نئی شکلیں اختیار کرتی رہیں اور نئی ایجادات اور جدت پسندی کیساتھ نئے مسائل ابھرتے رہے اور یہ سلسلہ انشاء اللہ قیامت تک جاری رہیگا یہی وجہ ہے کہ فقہ کی حدیث میں بڑی فضیلت بیان کی گئی ہیں۔

رسول اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ”من یؤد اللہ بہ خیراً یفقہ فی الدین انما انا قاسم واللہ یعطی“ اسی طرح آپکا ارشاد ہے ”فقیہ واحد اشد علی الشیطان من الف عابد۔“

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

بصیرت ہونے کی وجہ سے اپنا بچاؤ کر سکتا ہے اور امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے

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

تفقه فان الفقه افضل قائد      الی البر والتقویٰ واعمل قاصد

وکن مستفیذاً کل یوم زیادة      من الفقه واسبح وبحور الفوائد

فان فقیراً وهداً متورعاً      اند علی الشیطان من الف عابد

اذا ما اعتذاز وعلم بعلم      فعلم الفقه اولیٰ باعتزاز

فلم طیب بفح و لا کسل      وکم طیر بطیر و لا کبازی

وضیر علوم علم فقه لانه      یكون الیٰ کل العلوم توسلاً

چنانچہ صحابہ میں دو قسم کے لوگ تھے اصحاب فقہ وغیر فقہ۔ اس لیے انسانی ضرورتوں کو پورا  
کرنے کیلئے علماء نے فقہ کو مدون کیا تاکہ قرآن و سنت اور اجماع کی روشنی میں نئے نئے  
مسائل کو حل کیا جاسکے اور یہ فقہ قرآن و سنت کی تشریح اور توضیح ہے ان سے الگ کوئی چیز  
نہیں ہے۔

۱۴۰۵ھ

## السؤال الثاني (ب)

الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقت مسمى الاسم و ماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد يؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعلق الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعلق الواضع.

شارح کی عبارت کی اس طرح تشریح کریں کہ تعریف حقیقی اور تعریف اسمی کا مفہوم واضح ہو جائے نیز مائے شارحہ اور مائے حقیقیہ اور هل بسیطہ اور هل مرکبہ کا مفہوم بھی واضح ہو جائے اور مطالب 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 اور تعریف اسمی کا مفہوم واضح ہو۔

(۲) مطالب اربعہ کا مفہوم واضح ہو۔

(۳) مطالب اربعہ کی ترتیب ذکر کرنی ہے۔

ہر ایک کی تفصیل:



## عبارت کی تشریح:

ماہیت حقیقیہ کی دو حیثیتیں ہیں۔

(۱) ماہیت حقیقیہ کو اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ یہ اسم کے مسمیٰ کی حقیقت سے خارج اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اب ماہیت 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 اسی واقع نہیں ہوتی۔

اور مائے حقیقیہ ہل بسیط سے مؤثر ہوتی ہے کیونکہ ہل بسیط کے ذریعہ سے شی 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 ہل بسیط مائے شارحہ سے مؤثر ہوتی ہے کیونکہ مائے شارحہ کے ذریعہ سے صرف اسم کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ماہیت حقیقیہ کو اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ یہ اسم کا مفہوم ہے واضع نے اسکو وضع کرتے وقت اسکا تعقل کیا ہے۔ اگر ماہیت حقیقیہ کو اس لحاظ سے لیا جائے تو یہ تعریف یقیناً اسی ہوگی کیونکہ یہ اسی (ماء) کا جواب بنتا ہے جو مفہوم اسم کو طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

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

مائے حقیقہ وہ ہے جس کے ذریعہ سے کسی شئی کی ماہیت موجودہ کے بارے میں سوال کیا جائے۔

مائے شارحہ وہ ہے جس کے ذریعہ سے صرف اسم کا مفہوم طلب کیا جائے اس میں یہ لحاظ نہ ہو کہ وہ کسی حقیقت موجودہ پر فٹ ہے یا نہیں۔

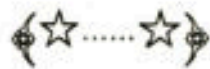
ہل بسیطہ وہ ہے جس کے ذریعہ سے شئی کے وجود کو فی حد ذاتہ کی تصدیق سے طلب کیا جائے یعنی اس سے قطع نظر کہ یہ وجود کسی صفت کے ساتھ متصف ہے یا نہیں۔

ہل 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 یا نہیں۔  
ان مطالب اربعہ میں ترتیب۔

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

دوسرا نمبر ہل بسیطہ کا ہوتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے شئی کا وجود فی نفس الامر کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ کیا یہ وجود موجود بھی ہے یا نہیں اگر وجود فی نفسہ کے موجود

ہونے کا علم ہو جائے تو اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس وجود کی حقیقت کیا ہے۔  
 تیسرا نمبر مائے حقیقہ کا ہوتا ہے۔ اس کے ذریعہ سے شئی کی حقیقت موجودہ کے  
 بارے میں سوال ہوتا ہے جب اسکی تصدیق ہو جائے کہ یہ حقیقت موجود ہے۔  
 چوتھا نمبر حل مرکبہ کا ہوتا ہے کیونکہ حل مرکبہ کے ذریعہ سے سوال ہوتا ہے کہ کیا یہ جو  
 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)  
 حل بسیطہ (۳) مائے حقیقہ  
 (۴) حل مرکبہ۔



۱۴۱۰ھ (ب)

فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل و اشار المصنف الى ان  
 النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل  
 الحصى كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه  
 و اغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم  
 على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافه الى الفقه الذي هو  
 معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه مايتنى هو عليه  
 ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الادليله .

اكتبوا بعد امعان النظر في العبارة المذكورة الاختلاف الواقع بين



المصنف وبين البعض في تعيين المراد من لفظ اصول وارقموا وجه الرد على البعض وتوجيه المصنف على طبق ما بينه الشارح . شرح الله صدوركم .  
مذكوره 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 جو رد کیا ہے اسکی توجیہ ۔

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

ہر ایک کی تفصیل :

پہلی بات لفظ اصل کی مراد ۔

لفظ اصل کا اطلاق مختلف معانی کے اوپر ہوتا ہے [۱] راجح جیسے کہا جاتا ہے  
هذا اصل في الكلام اي راجح . [۲] اسکا اطلاق قاعدہ کلیہ پر بھی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا  
ہے هذا على خلاف الاصل اي على خلاف قاعدة الكل . [۳] اسکا اطلاق  
دلیل کے اوپر ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے اصل المسئلة كذا اي دليل المسئلة كذا  
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 ہمیکہ یہاں پر اصل کا معنی حقیقی یعنی  
معنی لغوی مراد ہو سکتا ہے لہذا بعض حضرات کا اسکو دلیل کے معنی میں لینا خلاف الاصل  
اور بلا ضرورت ہے ۔

لہذا اصل کا حقیقی معنی ابتناء الشیء علی الشیء 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۔ لہذا 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 اگرچہ 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 کر رہا ہے تو کیا وجہ ہیکہ ہم حقیقی معنی کو ترک کر دیں اور خلاف الاصل پر عمل کریں۔

وجہ اسکی یہ ہیکہ اصل کا معنی حقیقی ابتناء الشیء علی الشیء 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 لہذا 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 فرمائیں۔ شکریہ

﴿☆.....☆﴾

۱۴۱۱ھ (ب)

فالتعريف الذی ذکر فی المحصول لا یطرد لانه ای الاصل لا یطلق  
على الفاعل ای علة الفاعلية وا لصورة ای العلة الصورية والغائية ای العلة  
الغائية والشروط کادوات الصناعة مثلاً فعلم ان هذا التعريف صادق  
عليها لان شيئاً من هذه الاشياء لا یسمى اصلاً فلا یصح هذا التعريف الاسمى.  
اكتبوا تعريف اصل الذی ذکر فی المحصول ولم لا یطرد ذالک  
التعريف وما معنی 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۔

ہر ایک 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 کہتے 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 معرف 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 کیلئے 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]  
 [۴] لکڑی کی طرف محتاج ہوتا ہے یہ علت مادیہ ہے۔ [۴] کرسی تیار ہونے کے بعد اسکی  
 ایک صورت اور ہیئت ہوتی ہے یہ علت صوریہ ہے۔ [۵] بناتے وقت آدمی اوزاروں کی  
 طرف محتاج ہوتا ہے جو منجار اور بڑھی 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 مادے 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 لہذا 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 ہو ان پر معرّف بھی صادق ہو۔

اب تعریف کا مطرد ہونا اس لیے شرط ہے تاکہ تعریف مانع ہو یعنی تعریف کے افراد کے علاوہ کوئی اس میں داخل نہ ہو سکے اس وجہ سے تعریف 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 وضع نے ذہن میں لا کر 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 اشعر کے ساتھ ہو جاتی ہے جیسے غنفر کی تفسیر لفظ اسد کے ساتھ یہ تعریف اسمی ہے۔

## السؤال الاول (الف)

والفقه معرفت النفس مالها وما عليها 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 وما علیھا کے مفہوم میں جو احتمالات ہیں انکو قلمبند  
کریں اور ان احتمالات میں جو رائج ہے اسکو بھی متعین کریں۔

۱۴۰۹ھ

## السؤال الاول (الف)

الفقه معرفت النفس مالها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات  
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا  
تعريف منقول عند ابي حنيفة فا المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج  
التقليد.

اكتبوا التعريف بالتشريح والتفصيل بحيث يتبين مفهوم العبارات ثم  
اكتبوا الاحتمالات التي ذكر المصنف في قوله مالها وما عليها.

۱۴۱۸ھ

## السؤال الاول (الف)

الفقه معرفت النفس مالها وما عليها.

وضح العبارات في ضوء ما قرأت في 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) مالہا وما علیہا میں احتمالات کی وضاحت ۔

(۳) رائج احتمالات کی نشاندہی ۔

(۴) تعریفات ثلاثہ پر مختصر مقالہ ۔

(۵) تینوں تعریفات کے درمیان فرق ۔

ہر ایک 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 مصنف فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں عملاً کی قید کا اضافہ اس لیے کیا گیا ہے تاکہ اس سے اعتقادیات اور وجدانیات نکل جائیں لہذا اس قید کے اضافہ کی وجہ سے علم کلام اور علم تصوف علم فقہ سے نکل جائیں گے ۔ کیونکہ علم کلام کا تعلق

اعتقادات 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 اس کے 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 مایہ نفع کے لیے ہے اور علی 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 وما علیھا میں احتمالات کی تفصیل۔

مالھا وما علیھا میں کل پانچ احتمالات ہیں۔  
پہلا احتمال۔

مالھا سے مراد ما ینتفع بہ النفس وما علیھا سے مراد ما یتضرر بہ النفس ہے۔  
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 ہوں گی۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں کرنا اور چھوڑنا اب کل بارہ صورتیں ہوں گی اگر نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عقاب لیں تو ان بارہ صورتوں میں سے واجب کو کرنا مندوب کو کرنا یشاب 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 ہوں گی۔  
دوسرا احتمال۔

اگر ینتفع بہ 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 ممایعاقب میں داخل ہو جائیں گے باقی نو (۹) صورتیں پہلی قسم یعنی عدم عقاب میں داخل ہو جائیں 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 ممایثاب علیہ میں داخل ہوں گے اور باقی دس صورتیں عدم ثواب میں داخل ہوں گی یہ تین احتمالات مماینتفع بہ النفس و مایتضرر کی ہیں۔

چوتھا احتمال۔

مالھا سے مراد مایجوز لھا اور ماعلیھا سے مراد مایجب علیھا

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



اقسام دونوں قسموں سے خارج ہو جائیں گے۔

پانچواں احتمال۔

پانچواں احتمال یہ ہے کہ مالہا سے مراد ما یجوز لہا ہو اور وما علیہا سے مراد ما یحرم علیہا ہو تو اس صورت میں یہ تمام اقسام کو شامل ہو جائیگا۔

تیسری بات رائج احتمالات کی نشاندہی۔

ان پانچ احتمالات میں سے دوسرا، تیسرا، اور پانچواں احتمال رائج 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۔

مصنف نے فقہ کی تین تعریفیں بیان کی ہیں۔

پہلی تعریف۔ معرفت النفس مالہا وما علیہا یہ تعریف امام ابو حنیفہؒ 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 ابو حنیفہؒ نے مطلق رکھا عملاً کی قید سے لہذا امام ابو حنیفہؒ 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 مالہا وما علیہا اعتقادات میں سے ہو تو اسکو علم کلام کہتے ہیں اور

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

اگر معرفت النفس مالہا وما علیہا 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 ھو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ علم فقہ نام ہے احکام شرعیہ عملیہ کو جاننا اولہ 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 الی آخر۔

(۲) ھو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر 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 بہ الشرع۔ (۲) ما یتوقف علی الشرع اور عملیہ کی قید سے احکام نظریہ نکل جائیں گے۔ من ادلتھا التفصیلیۃ کی قید سے علم مقلد نکل جائیگا کیونکہ وہ اولہ



تفصیلیہ کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا ہے۔

تیسری تعریف - یہ تعریف مصنفؒ کی طرف سے ہے ہو العلم بكل الاحکام الشرعیہ العملیہ الی قد ظهر نزول الوحی بہا والی انعقد الاجماع علیہا من ادلتها مع ملکہ الاستنباط الصحیح منها .

یعنی فقہ نام ہے تمام احکام شرعیہ عملیہ کو جاننا جس پر وحی کا نزول ظاہر ہو اور جس پر اجماع منعقد ہو اولہ تفصیلیہ کے ساتھ اور ساتھ صحیح استنباط کرنے کا ملکہ بھی موجود ہو اس تعریف میں مصنفؒ نے قد ظهر نزول الوحی بہا کہا اس سے مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگر وحی نازل ہوتی ہے لیکن اس کا ظہور نہیں ہوا تو یہ مجتہد کی فقاہت کیلئے مضر نہیں ہے اور اجماع مسائل کو جاننا پیارے پیغمبر ﷺ کے زمانے میں فقہاء 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 فید کے بغیر علم فقہ علم وجدان علم کلام سب کو شامل ہے۔ اس تعریف کو ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ نے اس پر کوئی اشکال نہیں کیا ہے یہ مصنفؒ کی پسندیدہ تعریف ہے۔

دوسری تعریف امام شافعیؒ اور ان کے 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 مصنف کی جانب سے ہے علامہ تفتازانی نے اس تعریف کو خود ساختہ قرار دیا ہے لیکن مصنف کی یہ تعریف بھی فقہ مصطلح کی تعریف ہے شوافع کی تعریف پر جو اعتراض وارد ہوتے تھے مصنف کی تعریف پر وہ وارد نہیں ہونگے اگرچہ علامہ تفتازانی نے اس پر اعتراض کیا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ تینوں تعریفات میں فرق قیودات احترازیہ سے واضح ہیں جو کہ اوپر بیان کر دی گئیں ہیں۔



۱۴۰۶ھ

السؤال الاول :

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيليه فالعلم جنس والباقي فصل فقولہ بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق بالخ فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محترقة.

(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۔

۱۴۰۸ھ

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيليه فالعلم  
جنس والباقي فصل قوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى  
آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ  
اكتبوا فوائد القيود التي ذكرت في تعريف الفقه على التقديرين  
اعنى على تقدير ان يكون الحكم المصطلح . اشرحوا العبارة المذكور كما  
يليق بشانكم .

۱۴۱۴ھ

عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها  
التفصيلية.

اوضحوا الامور الاتية.

(۱) حقيقة الفقه عند ابي حنيفة وصاحبيه.

(۲) توضيح تعريف اصحاب الشافعي بحيث يتضح به الجنس والفصل في  
التعريف .

(۳) وما المراد من الحكم في قوله بانه العلم بالاحكام الشرعية.

یہ جگہ اب تک 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۔

ہر ایک کی تفصیل:

سب سے پہلے عبارت کی تشریح اور قیودات کے فوائد۔

یہ تعریف مصنف نے قیل کے ساتھ ذکر کی ہے اور یہ تعریف شوافع حضرات

سے منقول ہے یعنی فقہ کہتے ہیں احکام شرعیہ عملیہ کا جاننا اولہ 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 ہو سکتا ہے

یعنی اسناد امر الیٰ اخر اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد حکم اصطلاحی ہو یعنی خطاب

اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الخ

فان ارید الاول: اگر حکم سے مراد پہلا معنی ہو یعنی عرفی تو پھر یہ احتراز ہوگا علم بالذات

والصفات سے یعنی تصورات تصدیقات سے خارج ہوگی اور تصدیقات تعریف کو شامل

ہوگی۔

اور لفظ شرعیہ دوسری فصل ہے اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہیکہ اگر حکم سے

مراد خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہو 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 مصنف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خطاب اللہ دو قسم



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 ہو جائے 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 علی 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 ہو جائیں 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 مجتہد 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 مقتضی 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 ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے استنباط کا طریقہ یہ رکھا کہ پہلے مسئلے کا جواب کتاب اللہ میں تلاش کیا اگر اس میں کامیاب ہو جاتے 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 نبوی 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 مذہب کو اختیار کرتے ۔ اگر یہاں جواب نہ ملتا تو قیاس اور استحسان سے مسئلے کا حل فرماتے ۔

مسئلے پر نور 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 ہو گیا تھا سلسلہ بہ سلسلہ امام ابوحنیفہؒ کو پہنچا تھا خصوصاً باب العلم سیدنا حضرت علیؓ اور علما و حکماء سیدنا حضرت عبداللہ 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 بالآخر 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 مدون اور مرتب کر کے ایسا آئین شریعت ملک و ملت کے سامنے رکھ دیا جو حق اور ہدایت کی قوت سے دنیائے اسلام کی عبادات و معاملات کی ضرورتوں اور حاجتوں کو پورا کرنے اور دنیائے اسلام میں پھیلنے کیلئے تیار اور آمادہ تھا۔ صحابہؓ کے اس مجموعہ علوم کا نام جو چار پشتوں تک اجلہ تابعین کے سینوں میں محفوظ رہا اور مدون ہو کر فقہ حنفی کے نام سے جلوہ گر ہوا۔ بلاشبہ یہ فقہ ایک عالم دین کیلئے سرمایہ اعمال حسنہ اور اسکے عاجز بندوں کیلئے وسیلہ عظمیٰ ہے۔

﴿☆.....☆﴾

۱۴۱ھ

السوال الثانی

والاحکام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي ﷺ لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وعلى التصديق نبوة ﷺ بد لالت



معجزاتہ فلو توقف الشئ من هذه الاحكام على الشرع لازم دور .

اكتبوا القسمين للاحكام على ما بينه الشارح امام معنى الدور فكيف

يلزم الدور على تقدير توقف الايمان بالله على الشرع .

اس سوال میں تین باتوں کا جواب مطلوب ہے ۔

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

(۲) دور کے کہتے ہیں ۔

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

ہر ایک کی تفصیل :

سب سے پہلی بات احکام کی دو قسموں کا بیان ۔

علامہ تفتازانی مصنف پر اعتراض کر کے فرماتے ہیں کہ حکم کے تین معنی آتے

ہیں ۔

(۱) حکم عرفی یعنی اسناد امر الی آخر .

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

(۳) حکم منطقی یعنی ادراک ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اسکو تصدیق کہتے ہیں

پھر شارح نے فرمایا اس مقام پر حکم منطقی مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم منطقی از قبیلہ علم و ادراک

ہے اس صورت میں فقہ کی تعریف ہوگی علم بالعلوم الشرعیہ 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 تعالیٰ الخ لینا بھی درست نہیں لیکن مصنف نے اسکو جائز قرار دیا ہے۔ جائز قرار دینے کی صورت میں مصنف 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 لہذا اس اعتراض سے بچنے کیلئے مصنف 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 و قدرت 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 ہو جائے تو دور لازم آئیگا۔

دوسری بات دور کی تعریف۔

دور کی کئی تعریفات اور مفہوم ہیں مطلب سب کا ایک ہی ہے توقف الشی

علیٰ نفسہ 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 علیٰ نفسہ جو بھی تعبیر کی جائے حاصل سب کا ایک ہی 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 ہو جائے تو دور لازم آنے کی صورت یہ ہوگی کہ ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی ﷺ یہ اصل ہیں کیونکہ جب تک کوئی شخص اللہ پر ایمان نہیں لایگا 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 ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔ کیونکہ یہاں پر موقوف علیہ موقوف اور موقوف موقوف علیہ ہوا اسی کو دور کہتے ہیں جیسے اوپر دور کی تعریف سے بخوبی معلوم ہو چکا ہے۔

﴿☆.....☆﴾



وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر  
 قال الشارح قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول  
 العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرائيل والرسول  
 ﷺ وقد يكون بطرق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا  
 يكون فقها اصطلاحياً فلا بد من قيد الاستدلال والاستنباط احتراز عنه ،  
 والمصنف قد توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر بخروجه  
 بقوله من ادلتها التفصيليه .

المطلوب منكم بيان الامور التالية .

(۱) توضيح اعتراض المصنف على ابن الحاجب .

(۲) تشریح اعتراض الشارح على المصنف .

(۳) دفع اعتراض الشارح . بارک اللہ فی علمکم

مذکورہ سوال میں تین چیزیں دریافت کی گئی ہیں ۔

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

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

(۳) شارح کے اعتراض کا جواب ۔

ہر ایک کی تفصیل :

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

ابن حاجب نے بھی فقہ کی یہی تعریف کی ہے جو شوافع حضرات سے منقول ہے لیکن من ادلتها التفصیلیہ کے بعد انھوں نے بالاستدلال کی قید لگائی ہے جس کے متعلق مصنفؒ نے کہا کہ لا شک انہ مکرد 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 ادلتها کے بعد استدلال کی قید بلا فائدہ ہے۔

دوسری بات علامہ تفتازانی کا مصنف پر اعتراض۔

قولہ ولا شک انہ مکرد سے علامہ تفتازانی صاحب کوشش فرما رہے ہیں کہ کسی طرح سے ابن حاجب پر مصنفؒ کا اعتراض ختم ہو جائے 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 مجتہد 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 کر دیا تو یہ قید مکرر اور زائد نہیں ہے بلکہ پہلی قسم کے لیے مخرج ہے اور مصنف اس وہم میں مبتلا ہو گئے کہ شاید یہ بھی علم مقلد کو نکالنے کے لیے ہے اس وجہ سے یقین سے کہہ دیا 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 ہو سکتا ہے کہ شارح کو وہم ہوا ہو شارح نے یہ سمجھا ہیکہ مصنفؒ نے بالاستدلال کی قید کو مقلد کے علم کو نکالنے کیلئے قرار دیا ہے حالانکہ 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 ہو سکتی لہذا 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۔

﴿☆.....☆﴾

ن ۱۴۱ھ

### السوال الاول

والکلام فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر للافہام ثم نقل الی ما یقع بہ التخاطب وهو ہنہنا الکلام النفسی الازلی ومن ذہب الی ان الکلام لا یسمی فی الازل خطاباً فسر الخطاب بالکلام الموجه للافہام او الکلام المقصود ومنہ افہام من هو متہیئ لفہمہ ومعنی تعلقہ بافعال المکلفین تعلقہ بفعل فی افعالہم والّا لم یوجد حکم اصلاً اذ لا خطاب یعلق بجمیع الافعال



فدخل في الحد خواص النبي ﷺ كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج  
خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته  
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف .

اكتبوا مفهوم الخطاب ومعنى تعلقاً بأفعال المكلفين ، وما الى  
ذلك على ما ذكره الشارح ، واشرحوا ما يحتاج الى الشرح بحيث  
ينكشف المرام الشارح في العبارات المذكورة .  
اس سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) خطاب کا مفہوم۔

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

(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 مصنف نے حکم کی تعریف  
خطاب اللہ تعالیٰ الخ سے کی تھی تو یہاں سے علامہ صاحب تعریف کے اجزاء کو واضح  
کر رہے ہیں لہذا فرماتے ہیں کہ خطاب کہتے ہیں توجیہ الکلام نحو  
الغیر للافہام یعنی کلام کو دوسرے کی طرف متوجہ کرنا اسکو سمجھانے کیلئے لیکن پھر یہ معنی

مصدری سے نقل ہو کر 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 کیلئے شارح نے ثم ذهب الی ان الکلام الخ سے خطاب کا دوسرا مفہوم بیان کرتے ہیں چونکہ ازل میں تو کسی کے ساتھ مخاطب واقع نہیں ہوا کیونکہ ازل میں کوئی مخاطب ہی موجود نہیں تھا لہذا 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 تاکہ کلام ازلی پر خطاب کا اطلاق ہو سکے۔

ایک تفسیر یہ ہیکہ الکلام الموجه للافہام یعنی خطاب اس کلام کو کہتے ہیں جو

سمجھانے کیلئے متوجہ ہو چاہے سمجھنے والا کوئی ہو یا نہ ہو۔

دوسری تفسیر یہ ہیکہ الکلام المقصود منہ افہام من ہو متہینی لفہمہ اب یہ تعریف کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر صادق ہے باقی یہاں دل میں ایک اشکال رہتا ہے کہ



ازل میں متہینی للفہم موجود ہی نہیں تھا تو افہام یا قصداً لافہام کیسے ہو سکتا ہے لہذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنا درست نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہیکہ سمجھانے والے کیلئے قصداً افہام کے وقت متہینی للفہم کا وجود ضروری نہیں ہے بلکہ جب افہام بالفعل ہوگا تو اس وقت اس کا وجود ضروری ہے لہذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنے کیلئے متہینی للفہم کا ازل میں ہونا ضروری نہیں ہے۔

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

یہاں سے علامہ تفتازانی ایک اشکال کو دور کرنا چاہتے ہیں وہ اشکال یہ ہیکہ حکم کی تعریف جو المتعلق بافعال المكلفین سے کی گئی ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق ہو چونکہ ایسا کوئی خطاب نہیں ہو سکتا 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 مکلف 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 کر دیتا 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 لہذا افعال سے مراد جنس فعل اور مکلفین سے مراد جنس مکلف 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 ﷺ 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 اللہ تعالیٰ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بافعال المكلفین 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 تنزیہات سے ہے کیونکہ یہ فعل مکلف نہیں ہے۔



۱۴۰۵ھ

السوال الثانی (ب)

الحکم قیل خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین بالاقتضاء 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 بالحکم المصطلح بین الفقهاء وهو ما ثبت  
بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا

نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اوردوا فى كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى. الثانى ان الحكم الايجاب والتحریم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح.

۱۴۰۹ھ

### السؤال الثانى (الف)

الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم لتعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلاً يجب اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف اولاً بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وصومه وكونها مندوبة وثانياً بان تعلق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه.

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 مصنف کا رد تعریف کی تشریح مع فوائد و قیود۔ ہر امر کا جواب واضح اور

صاف ہونا چاہیے۔

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

### تعریف کی تشریح مع فوائد و قیود۔

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۔

فقولہ خطاب اللہ تعالیٰ الخ یہ اس تعریف میں بمنزلہ جنس ہے کیونکہ یہ تمام خطابات الہیہ کو شامل ہے۔ المتعلق بافعال المكلفین یہ اس تعریف میں پہلی فصل ہے کیونکہ اس سے وہ تمام خطابات خارج ہو جائیں 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 واللہ 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 کہہ کر اسکو خارج کر دیا کیونکہ اقتضاء کا مطلب ہے طلب کرنا اور خلقکم وما تعملون میں صرف اس چیز کی خبر ہے کہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اس خبر کے اندر طلب موجود نہیں ہے لہذا یہ خطاب خارج ہو جائیگا



اوالتخیر: 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 تعریضیں ذکر کی ہیں (۱) ہو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر 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 ہمیکہ حکم شرعی کی اس تعریف سے بچنے کے افعال خارج ہو رہے ہیں حالانکہ وہ بھی افعال عباد میں داخل ہیں لہذا حکم کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں افعال المکلفین کی قید موجود ہے۔ باقی بچہ مکلف نہیں ہے لہذا اس کے احکامات اس تعریف سے خارج ہو رہے ہیں لہذا 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 ہمیکہ وہ احکام جن کے متعلق یہ خیال

ہو جاتا 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 مکلف 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 ہو تا یہ تمام اعمال ایسے ہیں جو براہ راست بچے سے متعلق ہیں ان تمام امور میں ولی کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے لہذا تعلق بفعل الولی کا جواب یہاں پر صحیح نہیں ہو سکتا 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 لہذا انکے متعلق تعلق بفعل الولی کا جواب درست نہیں ہے۔

﴿☆.....☆﴾

۱۴۱۲ھ

السوال الثالث

قوله فالحکم علیٰ هذا ای علیٰ تقدیر ان یکون خطاب اللہ تعالیٰ الخ  
تعریفاً لحکم الشرعی اسناد امر الی آخرہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال  
المکلف والا لکان ذکر الشرعیہ مکرراً لما سبق ان الشرعی علیٰ هذا تقدیر  
ما ورد بہ خطاب الشرع لا ما يتوقف علی الشرع فان قيل فیدخل فی  
الاحکام الشرعیہ مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا ینخرج بقید  
العملیہ.

اذکروا مراد الشارح ” بحیث یتضح تعریف الحکم الشرعی  
و تعریف الحکم المطلق و یندفع الاعتراض الذی ذکرہا.

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۔

ہر ایک کی تفصیل۔

سب سے پہلی بات مذکورہ عبارت سے شارح کی مراد الخ۔

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



ہے وہ بیکار ہو جائیگی۔

اسکی وجہ یہ ہیکہ اس سے پہلے فقہ کی تعریف مصنف نے یہ کی ہے ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ الخ اور حکم کا شرعی ہونا یہیں سے معلوم ہوا اور احکام شرعیہ کا معنی ہوگا ماورد بہ الشرع یہاں پر ما یتوقف علی الشرع نہیں لیں گے۔ تو یقیناً فقہ کی تعریف میں شرعیہ کی قید مکرر ہو جائیگی 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 ہو جائیں گے حالانکہ 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۔

﴿☆.....☆﴾

۱۴۰۹ھ

السوال الاول: (ب)

یرد علیہ ای علیٰ تعریف الحکم وهو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق  
بافعال المکلفین ان الحکم المصطح ما ثبت بلخطاب لا هو ای لا الخطاب  
فلایکون ما ذکر تعریفاً للحکم المصطلح بین الفقهاء وهو المقصود  
بالتعریف ههنا وایضاً یخرج عنه ما یتعلق بفعل الصبی کجواز بیعه وصحة  
اسلامه وصلوته وکونها مندوبة ونحو ذالک فانه لیس المتعلق بأفعال  
المکلفین مع انه حکم .

اكتبوا التشریح الايرادین المذکورین علی تعریف الحکم .

ثم ارقموا الجواب عنهما . (بارک اللہ فی علمکم)

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے ۔

(۱) عبارت مذکورہ میں دونوں اعتراض کی تشریح ۔

(۲) دونوں اشکال کا جواب ۔

ہر ایک 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 اللہ تعالیٰ

الخ سے کی ہے اس پر مصنف 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 لہذا یہ مذکورہ تعریف اس حکم کی تعریف نہیں ہو سکتی جو فقہاء کی اصطلاح میں ہے حالانکہ تعریف سے مقصود حکم اصطلاحی کی تعریف کرنا تھی۔ لہذا جو مقصود تھا اسکو بیان نہیں کیا گیا اور جو غیر مقصود تھا اسکو ذکر کر دیا 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 و فروخت 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 ہو رہے ہیں کیونکہ حکم کی تعریف میں یہ قید لگادی گئی ہے بافعال المکلفین اور جبکہ بچہ مکلف نہیں ہے تو اس قید سے بچے کے افعال نکل گئے۔ لہذا حکم کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

پہلے اعتراض کے تین جواب :

علامہ تفتازانی نے پہلے اشکال کے تین جواب دیے ہیں۔

پہلا جواب :

اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ حکم کی تعریف میں جو خطاب اللہ الخ مذکور ہے اس سے مراد ماخو طب بہ ہے یعنی مصدر اپنے معنی میں نہیں ہے بلکہ مبنی للمفعول ہے جیسے حکم سے مراد ما حکم 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 کو نہیں کہتے بلکہ ماخو طب بہ 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 ہے کہ حکم وجوب اور حرمت کو نہیں کہتے بلکہ حکم ایجاب اور تحریم کا نام ہے جو باری تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں لہذا حکم کی تعریف میں لفظ خطاب اللہ کا استعمال درست ہے اسکو ماخو طب بہ 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 لہذا اثر بول کر مراد اس سے مؤثر ہے جو مجازی معنی ہے۔

تیسرا جواب :

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم نفس خطاب اللہ کا نام ہے کیونکہ ایجاب قول فعل کا عین ہے لیکن مکلف کے فعل کیلئے اس قول سے کوئی صفت حقیقیہ قائمہ بالفعل نہیں ہے کیونکہ یہ قول متعلق بالمعدوم ہے لہذا یہی قول خطاب بنفسہ حکم ہے اب اسکی نسبت حاکم کی طرف ہو تو ایجاب اور جب اسکی نسبت اس فعل کی طرف ہو جسکے اندر یہ حکم واقع ہے تو اسے وجوب کہتے ہیں۔ لہذا وجوب اور ایجاب ذات کے اعتبار سے ایک ہیں کیونکہ دونوں قول فعل کے نام ہیں اور اعتبار کی حیثیت سے مختلف ہیں لہذا ماخو طب

بہ کی تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

علامہ تفتازانی نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔

پہلا جواب:

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ فعل صبی کا سوال سرے سے اشاعرہ کے اوپر وارد ہی نہیں ہوتا ہے کیونکہ جنہوں نے حکم کی یہ تعریف کی تو ان کے نزدیک کوئی حکم بچے کے فعل کے ساتھ متعلق نہیں ہے سوائے اسکے کہ اداء الحق من مالہ کے اور اسکے مال میں سے حقوق کی ادائیگی ولی کے ذمہ ہے لہذا اس اشکال کا ذکر کرنا بے فائدہ ہے۔

دوسرا جواب:

ثم لا يخفى سے اس دوسرے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حق کا متعلق ہونا بچے کے مال کے ساتھ کسی صورت میں بھی حکم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا تعلق بالافعال نہیں ہے اگرچہ لفظ مکلفین کے بجائے العباد ذکر کیا جائے تو بھی یہ حکم میں داخل نہیں ہو سکتا ہے جب یہ محدود کے افراد میں سے نہیں ہے تو اسکو حد میں لانے کی کیا ضرورت ہے۔

باقی مصنف نے جو جواز ثرید و فروخت اور صحت اسلام کی جو مثالیں پیش کی ہیں ان کا تعلق ولی کے فعل کے ساتھ نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا صحیح ہونا یا فاسد ہونا یہ احکام شرعیہ میں سے نہیں ہے بلکہ احکام عقلیہ میں سے ہے کیونکہ صحت کا مفہوم یہ

ہیکہ اگر مامور بہ 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 یہ 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)

﴿☆.....☆﴾

۱۴۱۶ھ

السؤال الثاني :

قال المصنف بل هو بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها .

قال الشارح معترضاً على بعض اجزائه وشارحاً لبعض آخر تعريف مخترع للفقہ بحيث ينضبط معلوماته والتقيد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقهاً وان علم ثلاثة احكام يسمى فقيهاً .

اوضحوا تعريف الماتن للفقہ مع فوائد القيوده واشرحوا عبارة الشارح بحيث يتضح مقصود ويتبين اعتراضه . واجيبوا عنه ان امکن 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 ہو تو 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 جاننے کے ادلہ 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 اگرچہ 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 ظہر نزول الوحی بھا اس قید کا فائدہ یہ  
 ہیکہ جب تک وحی کا نزول ظاہر نہ ہو تو اسکا جاننا فقیہ کیلئے ضروری نہیں ہے اور ظہور وحی  
 سے قبل فقیہ کو علم بالا حکام کا نہ جاننا یہ اسکی فقاہت پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اسکے بعد مصنفؒ  
 نے یہ قید لگادی مع ملکہ الاستنباط الصحيح منها اس قید کا فائدہ یہ ہیکہ جو لوگ  
 عربی دان ہونے کی وجہ سے اگرچہ لغت عربیہ سے واقف ہوتے ہیں جیسے صحابہ کرامؓ  
 اہل 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 ہو جائیں تو وہ کل 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 کل احکام کہا اس سے بعض احکام خارج ہوئے۔

### شارحؒ کی طرف سے اعتراض کی وضاحت:



الآنہ يدل سے شارح نے مصنف 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 ملکہ 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 عادتہ ممتنع ہے کیونکہ احکام جزئیہ کا ملکہ ادراک یکے بعد دیگرے ہوتا ہے نہ کہ ایک دو حکم سے اور مصنف 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 عادتہ ممتنع ہے کہ ایک دو حکم کے ادراک سے صحیح استنباط کرنے کا ملکہ حاصل ہو جائے۔

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

السؤال الثانى: (الف)

قوله لا المسائل القياسية لانها نتيجة الفقاها والاجتهاد ولكونها  
فروعاً مستنبطةً بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيهاً فلو  
توقفت الفقاها عليها لزم الدور .

علامہ تفتازانی کی اس عبارت کو غور سے پڑھیں اور مندرجہ ذیل امور کا جواب دیں ۔  
(۱) دور کے کہتے ہیں ۔

(۲) مسائل قیاسیہ سے کون سے مسائل مراد ہیں ۔

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

ہر ایک کی تفصیل :

دور کی تعریف اور اسکی مثال :

دور کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں ۔

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

دوسری تعریف : توقف الشی علی ما يتوقف علی ذالک الشی من جهة واحدة ۔

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 اجتہاد 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 فقہت اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں اور فقیہ کے اجتہاد پر موقوف ہیں اب اگر فقیہ کی فقہت ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوگی تو دور لازم آئے گا اس وجہ سے فقیہ کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں ہے۔

۱۴۰۷ھ

وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولاً انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانياً ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه. وثالثاً ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد

غلبة الظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به والظن في طريقه .

اشرحوا العبارة المذكورة بحيث يتضح به الشبهة والاجوبة الثلاثة

عنه ولكن جوابكم بعبارة واضحة ينشرح بها الصدور . شرح الله صدوركم  
مذكوره 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 لہذا 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 :

مصنف 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 لہذا فقہ بھی قطعی ہوا اور اسپر علم کا اطلاق کرنا درست ہے۔

دوسرا جواب:

جواب کا حاصل یہ ہیکہ علم کے اطلاق میں تعیم ہے علم کا اطلاق بطرح 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 اگرچہ 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 مجتہد 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 ہو گیا تو وہ تحرّی کرے اور جس طرف غالب گمان ہو اس طرف منہ کر کے نماز پڑھے بعد میں اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے غلط سمت میں نماز ادا کی ہے تب بھی اسکی نماز ہو گئی 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 تحریری کرے جس طرف ظن غالب ہو جائے اس پر 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 کیلئے 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 مُصِیب ہوتا ہے۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مُصِیب نہیں ہوتا تو انکے ہاں یہ جواب نہیں چلے گا کیونکہ انکے نزدیک یہ مقدمہ ہے کہ جب بھی مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائیگا تو اس سے حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائیگا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب مجتہد خطی ہوگا تو حکم کیسے قطعی ہوگا۔

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

## السؤال الثاني: (ب)

وقد ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم المفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوماً يكون علماً بجمللة الاحكام ويوماً باكثر وهذا يتزايد الى انقراض زمن النبي ﷺ ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضاً ينقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد. والثاني ان تعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي ﷺ بعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع به وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد.

اشرحوا ما اعترض به الشارح على المصنف في العبارة المذكورة شرحاً يتضح منه المرام فهل عندكم من جواب تخرجوه لنا في دفع بحث الشارح.

مذكوره سوال میں دو باتیں پوچھی گئی ہیں۔

(۱) مصنف کے اوپر شارح 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 جو مبہوم زمانہ کے ساتھ بدلتا رہتا ہے کبھی اسمیں کمی واقع ہوتی ہے اور کبھی زیادتی ۔ جیسے حضور ﷺ 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 ہو گیا اسی طرح تیسرے دن اس سے بڑھ گئے چوتھے دن اسمیں اور اضافہ ہوا لہذا آپ کے زمانے میں زیادتی کی صورت یہ ہوگی ۔ اور آپ ﷺ کے زمانہ کے بعد سو (۱۰۰) احکام کے علم کا نام فقہ تھا پھر ایک مسئلہ پر اور اجماع ہو گیا یہ ایک سو ایک احکام کا علم فقہ ہو گیا اسی طرح آگے چلتے جائیں یہ احکام میں زیادتی کی صورت ہے ۔ اور کمی کی صورت یہ ہوگی کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں مثلاً ایک سو ایک احکام کا علم فقہ تھا اب اسمیں سے ایک حکم منسوخ ہو گیا اب ننانوے (۹۹) احکام کے علم کا نام فقہ ہو گیا علیٰ ہذا القیاس ۔

اور آپ ﷺ 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 ہو گیا اب ننانوے (۹۹) احکام کا نام فقہ ہو گیا و علیٰ  
 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 آپ کی 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 تعین کے خلاف نہیں ہے بلکہ اسکا جاننا ضروری ہے  
 کیونکہ جس وقت بعض احکام نازل ہو چکے تھے تو اس وقت بھی بعض صحابہؓ فقیہ تھے حالانکہ  
 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 میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا اور مصنفؒ  
 کی تعریف میں فقیہ ہونے کیلئے مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی ضروری ہے لہذا اس سے یہ  
 لازم آئے گا کہ صحابہؓ کے دور میں کوئی بھی صحابی فقیہ نہ ہو حالانکہ 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 مصنف کو فقہ کی تعریف میں یہ تفصیل کرنا ضروری تھی لیکن مصنف نے نہیں کی اور تعریفات میں اس طرح کی تشکیکات بعید ہوتی ہیں۔

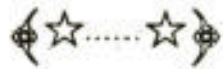
### شارح کے اعتراض کا جواب :

اس جواب کا خلاصہ یہ ہیکہ تعریف میں یہی مراد ہے اور مصنف کو فقہ کی تعریف میں اسکی تفصیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں اجماع نہ تھا لہذا 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 صحابہ 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 صحابہ کے اندر فقہ اور اجتہاد موجود تھا حالانکہ اس وقت اجماع کا وجود ہی نہیں تھا تو اس سے واضح ہو جاتا ہیکہ مراد علم بما انعقد علیہ 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 بعد نہیں ہے۔

علاہ ازیں مصنف کا قول والتی انعقد علیہ الاجماع سے مراد یہ ہے والتی انعقد علیہ الاجماع عند تحقیقہ تو اب مفہوم تعریف یہ ہوگا کہ فقہ نام ہے بما ظہر



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



۱۴۱۸ھ

السؤال الثاني: (ب)

واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا للثلاثة .

(۱) ما هو دليل حصر اصول الفقه في الاربعة .

(۲) كيف جعل القياس فرعا مع كونه من اصول الاربعة .

(۳) اذكر امثلة القياس المستنبط من الكتاب 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 بالكتاب والسنة 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 وجہ اصل ہوا اور من وجہ فرع ہوا یعنی پہلے تین اصول کے اعتبار سے فلا اشکال علیہ۔

تیسری بات یعنی قیاس مستنبط فی الکتاب وسنت والا جماع 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 هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض (الایۃ) دونوں میں علت مشترکہ اذی یعنی گندگی ہے۔ اور وہ قیاس جو مستنبط من السنۃ 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 الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل یداً بید 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 ام امہ الموطوءہ 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 ام 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 کر کے حکم ثابت کیا گیا ہے۔  
 اور اُمّ امتہ الموطونہ کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اکیس نص موجود نہیں  
 اگر نص موجود ہے تو وہ حرمت مصاہرت ہے جو کہ وارد ہے وامہات نساء میں جیسے  
 حرمت کو بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا وامہات نسائکم لیکن اکیس 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 ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔

﴿☆.....☆﴾

۱۴۱۲ھ

السوال الاول : (ب)

واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظره قیاس الوطی الحرام علی  
 الحلال فی حرمة المصاهرة كقیاس حرمة وطی ام المزنیه علی حرمت  
 الوطی ام امتہ التی وطیها والحرمة فی المقیس علیہ ثابتة اجماعاً ولا نص  
 فیہ.

اوضحوا هذه العبارت بتفصیل 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 کر رہے ہیں جو مستنبط من  
الاجماع ہے تو فرماتے ہیں وہ علت جو مستنبط من الاجماع ہے اسکی مثال اپنی موطوءہ  
باندی کی ماں سے نکاح اور وطی حرام ہے یہ حکم اجماع سے ثابت ہے کیونکہ نص اپنی  
بیویوں کی ماؤوں کے حرام ہونے کے متعلق ہے باندی کی ماں سے متعلق نہیں ہے تو ہم  
نے مزنیہ کی ماں کو موطوءہ باندی کی ماں پر قیاس کر کے اس سے بھی نکاح اور وطی کی حرمت  
کا حکم لگایا اصل میں علت حرمت مصاہرۃ 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  
مصاہرۃ 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 مصاہرۃ ثابت ہوتی ہے  
یعنی اس باندی کی ماں سے وطی کرنا اور نکاح کرنا حرام ہو جاتا ہے۔ اب اس پر قیاس کیا  
اجنبیہ سے وطی کرنے کو کیونکہ اس سے بھی حرمت مصاہرۃ ثابت ہوتی ہے۔ پھر ماتن اس  
تیسری مثال میں فرمایا فاوردوا للنظیرہ۔ اصولین 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۔

۱۴۱۵ھ

السوال الثانی: (ب)

ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل  
الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعتراض عليه بوجوه منها  
الخامس ان الاجماع ايضاً يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلاً مطلقاً .  
اوضحوا الامور الآتية :

قوله من ههنا ما المراد به .

وبينوا الاعتراض الخامس مع جوابه حسب قول الشارح .  
اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے ۔  
(۱) ہھنا کا مشار الیہ ۔

(۲) اعتراض خامس کی وضاحت اور شارح کے طرز پر اسکا جواب ۔  
ہر ایک کی تفصیل :

سب سے پہلے ہھنا کا مشار الیہ ۔

اسکا مشار الیہ ثم ثلاثة 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 ثلثہ کی طرف علت میں محتاج ہوتا ہے یعنی اصول ثلثہ 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 لہذا 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 بھی 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 ثلاثہ میں سے کسی کا اعتبار کیے بغیر حکم ممکن نہیں ہے کیونکہ قیاس میں حکم کا مدار اس 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 اور اس علت کو کس نص سے لیا گیا ہے جب تک اس کی سند بیان نہ کی جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ قیاس حکم پر دلالت 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 ہو گیا تو وہ خبر واحد ظنی تھی اور اجماع نے اس میں قطعیت ثابت کر دی۔

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 ہو گیا لہذا قیاس نے جب نص کے اندر نقصان پیدا کر دیا تو وہ اصل مطلق کیسے ہو سکتا ہے۔

﴿☆...☆﴾

۱۴۰۵ھ

السؤال الاول: (ب)

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه تحقيق اى العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلاً قريباً .  
وانما قلنا توصلاً قريباً احتراز عن المبادئ كالعربية والكلام وقلنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل .

عبارت مذکورہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اصول فقہ کی تعریف اور تشریح 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۔

۱۴۰۶ھ

السؤال الاول: (ب)

علم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل اليه على وجه التحقيق اى العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلاً قريباً . وانما قلنا توصلاً قريباً احتراز عن المبادئ كالعربية والكلام . وقلنا على وجه التحقيق احتراز عن العلم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصولة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الالتزام الخصم .  
عبارت مذکورہ میں ذکر کی گئی تعریف کی تشریح مع فوائد قیود قلم بند کریں اور قواعد کلیہ کے ذریعہ سے فقہ تک توصل کیسے ہوتا ہے اس کو مثال سے سمجھائیں۔



س: ۱۴۱

السؤال الثاني: (الف)

قال المصنف وعلم اصول الفقه بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق .

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

اكتبوا التشریح المتن والشرح لاسيما الدليل على ان المراد ههنا التوصل القريب . وما الفرق بينه وبين توصل البعيد .

س: ۱۴۱

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق .

اذكر مفهوم التعريف وفوائده . وبينوا ما هو المراد بالقواعد .

مذکورہ سوالات میں مکررات کو حذف کرنے کے بعد مندرجہ ذیل امور کی

وضاحت مطلوب ہے ۔

- (۱) عبارت کی تشریح۔
- (۲) قیودات کے فوائد۔
- (۳) قضایا کلیہ کے ذریعہ 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۔

ہر ایک 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 لقمی 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 التحقيق ہو جائے۔ 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 ہو جائے۔ 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 ہو جائے مبادئی 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 التحقيق: یہ اس تعریف میں دوسری قید ہے اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے علم الخلاف والجدل اصول فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ علوم اگرچہ قواعد پر مشتمل ہیں جو قواعد فقہ کے مسائل تک رسائی کرتے ہیں لیکن یہ علیٰ وجہ التحقيق نہیں ہے بلکہ علیٰ وجہ الالتزام ہے اس سے خصم کے دلائل کی ترتیب کو بدل کر انہی کے ذریعہ سے خصم پر الزام دینا ہوتا ہے اگرچہ ضمنًا فقہ کا اثبات بھی ہوتا ہے لیکن علیٰ وجہ التحقيق اور مقصود بالذات 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 ہو سکیں جیسے کل حکم دل علیہ القیاس یہ ایک حکم کلی ہے جو بھی اس سے متعلق جزئی آئیگی اسکا حمل اس پر کر کے اسکا حکم معلوم کریں گے۔

قوله والتوصل القریب مستفاد من الباء السببیه . 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 وجہوں سے۔



پہلی وجہ: يتوصل بها میں جو باء ہے وہ مسببیت کیلئے ہے اور مسببیت میں اصل سبب قریب ہی ہے لہذا وہی توصل قریب ہوگا۔

دوسری وجہ: ماتن نے یہ کہا ہیکہ ان قواعد کو فقہ تک پہنچنے کیلئے ذریعہ 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 جو توصل بعید اور فقہ کے درمیان میں ہے لہذا یہ عبارت صحیح نہیں ہوگی اس لئے عبارت کو صحیح کرنے کیلئے توصل کو قریب کیساتھ مقید کرنا ہوگا۔ پھر علامہ صاحب نے توصل قریب کی قید کا فائدہ بتایا یہ وہی فائدہ ہے جو ماتن نے ذکر کیا تھا لیکن شارح نے اسکو مزید تشریح کیساتھ پیش کیا ہے۔

اور وہ اس طرح کہ اس قید سے علم عربیت اور علم کلام خارج ہونگے اس لیے کہ علم عربیت سے اولاً الفاظ کی اپنے مدلولات پر دلالت ہوتی ہے اور اسکی کیفیت معلوم ہوتی ہے پھر اس واسطہ سے کتاب و سنت سے احکامات کے استنباط کی قدرت حاصل ہوتی ہے اس طرح علم کلام سے اولاً کتاب و سنت کا ثبوت اور ان کے صدق کا ثبوت ہوتا ہے پھر اس واسطہ سے فقہ کی طرف رسائی ہوتی ہے لہذا ان دونوں سے توصل ہوا لیکن قریب نہیں بلکہ بعید ہے اور ہم نے قریب کی قید لگائی لہذا یہ دونوں علم اصول فقہ سے خارج ہو جائیں گے۔

قواعد کلیہ کے ذریعہ سے فقہ تک رسائی کی صورت اور اسکی دو مثالیں:

قاعدہ کلیہ کے ذریعہ 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 ہے تو ان میں سے جو قضیہ کبریٰ واقع ہوگا وہ ان قضایا  
کلیہ میں سے ہوگا۔

اسکی پہلی مثال:

جیسے هذا الحكم ثابت یہ دعویٰ ہے اس کی دلیل شکل اول سے بصورت قیاس  
اقرانی یوں پیش کریں گے لانه حکم يدل عليه القياس یہ صغریٰ ہے وکل حکم يدل  
على ثبوته القياس فهو ثابت 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  
هذا الحكم ثابت یہ دعویٰ ہے لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم  
يكون هذا الحكم ثابت یہ پہلا مقدمہ ہے اور بھی وہ ملازمہ کلیہ ہے جو اصول فقہ کے  
قضایا میں سے ہے لکن القياس دال على ثبوت هذا الحكم یہ استثناء ہے تو اس کا  
نتیجہ یہ نکلے گا فيكون هذا الحكم ثابت .



## دوسری مثال:

الحج واجب یہ دعویٰ ہے لانه مامور الشارع وکل ماہو مامور الشارع فہو واجب تو نتیجہ آئیگا الحج واجب 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 کلمہ ماہو مامور الشارع واجب کبریٰ ہے اور یہ دلیل شکل اول کی صورت میں ہے اور وہ قواعد کلیہ جن کے ذریعہ سے مسائل فقہ تک رسائی ہوتی ہے اور یہ شکل اول میں کبریٰ بنتے ہیں۔

## توصل قریب پر دلیل کی وضاحت:

یہاں اس سے مراد توصل قریب دو وجوہ سے ہے اسکو پہلے بیان کر دیا گیا ہے ایک باء سیہ کی وجہ سے دوسرا متن نے یہ کہا کہ ان قواعد کے ذریعہ سے فقہ تک رسائی ہو تو 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 بلا واسطہ 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۔



۱۴۱۳ھ

السؤال الثانى :

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب لعلم  
المختص لا حاجته الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح  
كشجرة الاراك.

بعد توضيح العبارة المحررة بأوضح بيان حرروا التعريف اصول  
الفقه ومن قام بهذا العلم اولاً واذكروا اسماء عدة كتب فى هذا العلم -  
مذكوره سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے -

(۱) عبارت کی وضاحت -

(۲) اصول فقہ کی تعریف -

(۳) اس علم کا مدون اول 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 ہے کہ ما قبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اصول فقہ ایک علم مخصوص کا  
لقب ہے لہذا یہاں پر علم کی اضافت اصول فقہ کی طرف کرنا فضول ہے اعتراض 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 شجرة الادراك لفظ اراک پہلو کے درخت کو کہتے ہیں اور شجر بھی درخت کو کہتے ہیں لہذا 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 جا چکی ہے وہاں ملاحظہ کر لیں یہاں صرف عربی کی تعریف نقل کی جاتی ہے ہو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه یعنی اصول فقہ نام ہے ان قواعد کو جاننے کا جن کے ذریعہ سے فقہی مسائل تک رسائی ممکن ہوتی ہے۔

### تیسری بات اس علم کا مدون اول :

سب سے پہلے اصول فقہ کو مدون 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 شجرہ طیبہ کی آبیاری علماء احناف کے حصہ میں آئی علماء احناف نے اس علم میں ایسی قائدانہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا کہ اس علم کی رونق اور شوکت دو چند ہو گئی حق کے مخالفین بھی علماء احناف کی اس خدمت کی داد تحسین پیش کرتے ہیں۔ نواب صدیق حسن خان متعصب غیر مقلد علماء احناف کے خلاف انتہائی متشدد ہونے کے باوجود اعتراف کیا کہ کان لفقہاء الحنفية فيه اليد الطولى :



ایک علمی تحقیق: ہم نے قاضی صاحب کو اس علم کا مدوّن اول قرار دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ علماء احناف اور شوافع میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ انکے امام نے اس فن کی بنیاد رکھی ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ سب سے پہلے امام ابوحنیفہؒ نے اصول فقہ کے قواعد کو کتاب و سنت اور صحابہؓ کے آثار 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 ہے کہ 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 ابو یوسفؒ ہیں اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن خلکان نے اپنی تاریخ میں قاضی صاحب کے بارے میں لکھا ہے کہ 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 المسند 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 ابراہیم 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 الہدیٰ ابو منصور الماتریدیؒ نے کتاب لکھی اس کے بعد امام ابو عبد اللہ بن حسین الکرخنیؒ نے لکھا پھر انکے شاگرد ابو بکر احمد بن علی البصاص الرازیؒ نے



اصول بھاص 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 قدیم و حدیثاً 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 بھاص یہ ابو بکر احمد بن علی المعروف بالجھاص کی کتاب ہے۔ (۲) اصول سرخی یہ شمس الائمہ محمد ابن احمد السرخسی کی تصنیف ہے۔ (۳) اصول بزدوی یہ فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی کی عمدہ تصنیف ہے۔ (۴) المناریہ عبداللہ ابن احمد المعروف بحافظ الدین السنفی کی کتاب ہے جو متاثرین علماء میں سے ہیں۔ (۵) اس کی شرح کشف الاسرار جو علامہ ابن نجیم صاحب بحر الرائق 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 ابراہیم الشاشی ہیں اسکے نام میں اور بھی اقوال ہیں۔ (۷) نور الانوار مصنف ملا جیون نسب نامہ یوں ہے شیخ حافظ احمد المعروف بملا جیون بن ابی سعد بن عبداللہ بن عبدالرزاق خفی ہیں۔ (۸) حسامی مصنف حسام الدین محمد بن محمد عمر کی بہترین تصنیف ہے (۹) مسلم الثبوت یہ قاضی محبت اللہ بھاری کی تصنیف ہے۔ (۱۰) توضیح تلوتح یہ دو کتابیں ہیں ایک توضیح اور دوسری تلوتح۔ توضیح کے مصنف کا نام صدر الشریعہ ثانی عبید اللہ

ابن مسعود بن محمود بن احمد الحنفی ہے تلوتح کے مصنف کا نام علامہ مسعود بن عمر لقب سعد الدین تفتازانی ہے یہ چند کتابوں کا ذکر طلبہ کے فائدہ کیلئے کافی ہے۔

۱۴۱۲ھ

### السؤال الثالث: (ب)

قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالهما على حذف المضاف از لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف شائع في عبارة القوم .  
اذكروا شرح هذه العبارة بتفصيل تام.

مذکورہ سوال چونکہ ضمنی امتحان کا ہے اس وجہ سے آئیں 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 ادلہ اور احکام سے بحث ہوتی ہے تو شارح مذکورہ عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مصنف کی اس عبارت میں مضاف محذوف ہے یعنی اصل میں عبارت یوں ہے عن احوال الادلة والاحكام . اسکی وجہ یہ ہمیکہ علم میں نفس موضوع سے بحث نہیں ہوتی ہے بلکہ موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے ادلہ اور احکام اصول فقہ کے موضوع ہیں لہذا نفس ادلہ اور احکام سے بحث نہیں بلکہ انکے احوال سے بحث ہوگی۔

شارح نے اپنی عادت کے برخلاف مصنف کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف نے اگرچہ 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 معنأً مذکور ہوتا ہے۔



۱۴۱۴ھ

السؤال الأول: (ب)

منها أنهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب مثلاً يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان وعن أحوال الأدوية ونحوهما.

(۱) اشرح مسألة تعدد الموضوع بوضوح.

(۲) هل قول المذكور صحيح أم لا؟ إن لم يكن صحيحاً فما هو وجه عدم الصحة.

(۳) هل يمكن أن يكون الشئ الواحد موضوعاً لعلمين. اشرح المسألة بایضاح



السؤال الاول: (ب)

هل يجوز تشارك في العلوم المختلف في موضوع واحد وبالعكس ام لا .

السؤال الثاني الاختبار الفرعي (الف)

ومنها ان المشهور ان الشئ لا يكون موضوعاً للعلمين .

اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي

كل علم يبحث عن بعض منها .

بينوا اختلاف الماتن والشارح في هذا المسئلة بتوضيح تام .

ان تین سوالات میں مکررات کو حذف 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 ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں 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:

مصنف نے موضوع کی بحث میں مباحث ثلاثہ 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 ہو سکتا 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 اور اسی طرح احوال ادویہ وغیرہ سے بھی بحث کی جاتی ہے لہذا 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 ماتن کی رائے یہ ہیکہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ ایک علم کیلئے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کی کئی صورتیں ہیں بعض صورتیں ایسی ہیں کہ ایک علم کیلئے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں اور بعض صورتیں ایسی ہیں کہ ایک علم کیلئے متعدد موضوع نہیں ہو سکتے۔

چنانچہ ماتن فرماتے ہیں کہ کسی بھی علم میں مجوٹ عنہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ مجوٹ عنہ اضافۃ الشیء الی آخرہ کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔ اگر مجوٹ عنہ اضافۃ الشیء الی آخرہ کے قبیل سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عوارض جنکو اس مجوٹ عنہ میں دخل ہے دونوں مضافوں سے پیدا ہونگے یا نہیں۔ اگر دونوں مضافوں یعنی مضاف اور مضاف 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 ہے من حیث الاثبات للاحکام یعنی ادلہ سے احکامات کا اثبات ہوتا ہے تو مجوٹ عنہ اثبات ہوا جو اضافت کے قبیل سے ہے تو اصول فقہ میں دو چیزیں ہیں ایک ادلہ اور دوسرا احکام۔ بعض عوارض کا تعلق ادلہ سے ہے اور بعض کا تعلق احکام سے ہے اس وجہ سے اصول فقہ کے موضوع متعدد ہیں۔

اور اگر کسی علم کا موضوع اضافت ہی نہیں ہے جیسے علم فقہ اسمیں مجوٹ عنہ فعل مکلف ہے اسمیں اضافت نہیں ہے یا اس فن کا موضوع اضافت تو ہے لیکن وہ افعال جکو مجوٹ عنہ میں دخل ہے وہ دونوں مضاموں سے پیدا نہیں ہوئے ہیں بلکہ ایک مضاف سے پیدا ہوئے ہیں جیسے علم منطق اس میں مجوٹ عنہ اضافت ہے جو کہ ایصال ہے لیکن یہاں جن احوال کو مجوٹ عنہ میں دخل ہے وہ صرف موصل سے پیدا ہوئے ہیں موصل الیہ سے نہیں اس وجہ سے موصل الیہ کے احوال سے بحث نہیں ہوتی ہے۔

لہذا آخری دونوں صورتوں میں اس فن کا موضوع ایک ہوگا متعدد نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر موضوع متعدد ہونگے تو اس علم کا متعدد ہونا لازم آئے گا اور اس سے مسائل کا اختلاف لازم آتا ہے کیونکہ اتحاد علم اور اختلاف علم کا مدار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات پر ہے اور اختلاف موضوع کی وجہ سے مسائل مختلف ہوتے ہیں لہذا اختلاف موضوع کی وجہ سے اختلاف علم لازم آتا ہے لہذا ایک علم کیلئے مطلقاً متعدد موضوع نہیں ہو سکتے جبکہ جمہور کے حال ایک علم کیلئے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں جیسے پہلے سوال کے اندر موجود ہے۔



## تیسری بات کی وضاحت:

۱ تیسری بات کا خلاصہ یہ ہیکہ ایک چیز دو علموں کیلئے موضوع بن سکتی ہے یا نہیں اکمیں 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 ہو سکتے 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 ہو سکتا ہے۔ اب یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ ماتن کے دو دعوے ہیں ایک یہ ہیکہ شئی 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 دعووں 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 ہوگی یا کسی امر خارج کی وجہ سے عارض ہوگی اور یہ دونوں چیزیں جائز نہیں ہیں۔ کیونکہ جز کے واسطے

سے تو عارض ہو نہیں سکتیں کیونکہ واحد حقیقی کا کوئی جز نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ واحد حقیقی اس ذات کو کہتے ہیں جو کسی طرح بھی ترکیب اور تعدد کو قبول نہ کرے۔ اور اسی طرح امر خارج کی وجہ سے بھی یہ صفات لاحق نہیں ہو سکتیں کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آئیگا جو نقصان کو مستلزم ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگی کہ یہ صفات باری تعالیٰ کو ذات کی وجہ سے عارض ہیں اور یہ بھی نہیں ہو سکتا 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 مدعی 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 ہو سکتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کیلئے تین قسم کی صفات ثابت ہیں حقیقی، اضافی، سلبی لہذا 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 ذاتیہ سے بحث ہوگی لہذا واحد حقیقی کا متعدد علوم کیلئے موضوع ہونا ثابت ہو گیا۔

اب یہاں پر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک چیز جب بالذات والا اعتبار 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 شئی واحد بالذات والا اعتبار 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 اتحاد اور 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 ہو تو علوم کا اتحاد اور اختلاف بھی محمول کے اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہوگا لہذا 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 مشاحۃ

فی الاصطلاحات - /



## دوسرے دعوے کی دلیل :

ماتن دوسرے دعوے یعنی شئی واحد کا متعدد علوم کیلئے موضوع ہونا واقع بھی ہے یعنی نفس الامر میں یہ چیز موجود ہے۔ اسکی دلیل یہ ہیکہ جیسے علم ہیئت 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 مجوٹ عنہا کی جہت کو بیان کرنے کیلئے ہے موضوع کا جز نہیں ہے ورنہ اس سے بحث جائز نہ ہوتی لہذا ان دونوں علموں کا تمایز محمول کی وجہ سے ہے نہ کہ موضوع کی وجہ سے۔

## اس مسئلہ میں شارح کا مذہب :

علامہ تفتازانی کی رائے یہ ہیکہ ایک شئی 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 مکلف 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 شئی 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۔



۱۴۰۹ھ

السؤال الثاني: (ب)

واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن التي نزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بحط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العلمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم التكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك .  
اكتبوا المسائل المتعلقة بالتسمية على ما افاده الشارح.

مذکورہ سوال میں جو مسائل مستبط 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 قرأت شروع ہوگی۔

امام شافعیؒ کے ہاں سورۃ کے اوائل میں تسمیہ یہ ہر سورۃ کا جز ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ 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 الرحمن الرحیم۔ اب جبکہ اوائل سورتوں میں تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے تو انہوں نے قرآن کی تعریف میں بلاشبہ کی قید لگا کر تسمیہ کو خارج کرتے ہیں اور متأخرین احناف اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ تسمیہ قرآن کا جز ہے اس کو سورتوں کے درمیان میں فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ یہ مصاحف میں قرآن ہی کے رسم الخط سے لکھی جاتی ہیں 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 الصلوۃ بہا 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 تلاوتہا للجنب 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 العالمین کہے تو جائز ہے اسی طرح تسمیہ پڑھے تو جائز ہے ہاں 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 چاہئے 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 انہ من سلیمان وانہ باسم اللہ الرحمن الرحیم) 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 چیز اشکال اور اشتباہ میں داخل ہو گیا ہے اور اس جیسا شبہ تکفیر کیلئے مانع ہے۔ یعنی بعض ائمہ کے نزدیک جیسے امام مالک کے نزدیک یہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اس اختلاف نے اسمیں شبہ پیدا کر دیا 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)



## السؤال الثاني: (ب)

قال المصنف "الركن الأول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً . قال الشارح "المصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها دفتي المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقرأة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص لمصحف أبي أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة إلى ذكر الانزال والاعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة .

ارقموا الامور الآتية بعد امعان في العبارة المتن والشرح .

(الف) تعريف القرآن المجيد مع تشريحه .

(ب) فوائد القيود المذكور في التعريف .

(ج) مفهوم التواتر والشهرة .

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 ۔



۱۴۱۳ھ

السؤال الثانى: (ب)

قوله الركن الاول فى الكتاب وهو فى اللغة اسم المكتوب غلب فى عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى ويطلق على كلام الازلى كما فى قوله عليه الصلوة والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق (الحديث) وهى صفة قديمة منافية للسكوت والأفة ليست من جنس الحروف والاصوات .

عرفوا الكلام اللفظى والنفسى واكتبوا لانيهما يقال انه ازلى

اوضحوا مسئله خلق قرآن مع قصة الامام احمد بن حنبل 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 حنبل کا واقعہ ۔

۱۴۱۴ھ

السؤال الثانى: (الف)

الركن الاول فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى .

اكتبوا بعد بيان حقيقة الكتاب لغة واصطلاحاً المرجوا منكم

مقاله وجیزه علیٰ ادلة الشرع بحیث یتضح بهامقام القیاس والاجماع فی الشریعة.

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) کتاب کی لغوی تعریف اور اصطلاحی تعریف۔

(۲) ادلہ شرعیہ پر ایک مختصر نوٹ۔

۱۴۱۸ھ

السؤال الاول: (ب)

الركن الاول في الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً.

عليك اشرح هذا التعريف والجواب عن ايراد ابن الحاجب على هذا 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 حاجب کے اشکال کا جواب۔

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

۱۴۱۹ھ

السؤال الاول: (ب)

وهو مانقل الينا بين دفتي المصاحف توتراً فخرج سائر الكتب السماوية والاحاديث النبوية وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى (الف) عرف القرآن لغة واصطلاحاً .

(ب) اذكر ايراد ابن الحاجب مشروعاً واذكر ما اجاب به المؤلف .

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

(د) هل يمكن الحد الشخصى للقرآن ام لا ولما ذا ؟

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 اور اس کا جواب۔

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

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

(۵) قرآن کی تعریف شخصی ممکن ہے یا نہیں اگر نہیں تو نہ ہونے کی وجہ لکھیں۔

۱۴۲۰ھ

السؤال الثالث: (ب)

وهو مانقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً



- (الف) اکتب تعریف القرآن لغۃً واصطلاحاً .
- (ب) آورد ابن حاجب "علیٰ هذا التعریف ایراداً فما هو الایراد وما هو جوابہ  
اذکر تحقیق ذالک حسبہما حقہ صاحب التوضیح .  
اس سوال میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے ۔  
(۱) قرآن کی لغوی تعریف اور اصطلاحی تعریف ۔  
(۲) ابن حاجب 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 سوالات 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 مشہور کا مفہوم ۔  
(۴) کلام لفظی اور نفسی کی تعریف ۔  
(۵) کلام ازلی کی تعین ۔  
(۶) مسئلہ خلق قرآن کی وضاحت اس باریمیں امام احمد ابن حنبل کا واقعہ ۔  
(۷) ادلہ 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 قرآن بمعنی قرأت کے

ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن بمعنی مقرأ 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 دو گتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ اس میں کوئی شبہ نہ ہو۔

تعریف کی تشریح:

مصنفؒ نے الرکن الاول فی الكتاب ای القرآن کہا اس میں لفظ قرآن یہ

کتاب کی تفسیر ہے وهو ما نقل الينا الخ یہ قرآن کی تعریف ہے بین دفتی

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 شبهة۔

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 القرآن یہ مجموعہ کتاب کی تعریف ہے لیکن قرآن سے مراد لغوی معنی ہیں بمعنی مقرأہ جو کتاب کو بھی شامل ہے اور غیر کو بھی لہذا اس صورت میں بھی ذکر محدود فی الحد لازم آئیگا کیونکہ الکتاب سے مراد کتاب اللہ ہے اور قرآن سے مراد مقرأہ 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 نہ 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 جنہوں 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 مشاہدہ 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 ہو سکتی ہیں۔ لیکن مصنفؒ نے قرآن کی تعریف میں صرف نقل اور تواثر کے ساتھ اکتفاء کیا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہیکہ اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہیکہ قرآن کو جمیع ماعداء من الطرق سے ممتاز کرنا ہے اس تعریف سے تمام کتب سماویہ اور احادیث الہیہ اور نبویہ اور منسوخ التلاوة 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 لہذا 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 تعین:

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 لا کر 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 ہے کہ کلام سے صرف یہی کلام لفظی مراد ہے اس وجہ سے انہوں نے کلام کو صفت الہیہ ہونے سے انکار کر دیا ہے۔ اور اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ 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 ظاہر بات ہے جن اوراق پر قرآن لکھا گیا ہے حروف اور اصوات پر مشتمل ہے یہ سب صفت حدوث ہیں اور سب مخلوق ہیں جو پہلے نہیں تھے اب وہ وجود میں آگئے ہیں لہذا یہ قدیم کیسے ہو سکتے ہیں۔

باقی معتزلہ نے قرآن کو مخلوق کہا ہے ان کے نزدیک بھی کلام ازلی اگر ثابت ہو جائے 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 ہارون 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 و بند 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 ہارون واثق پر نرمی اور شفقت کا معاملہ کرتا ہوں تم صرف خلق قرآن کے قائل ہو جاؤ چپکے سے مجھے کہہ دو اگر تم نے ایسا کہا تو تمہاری بیڑیاں میں اپنے ہاتھ سے کھولوں گا تمہاری چوکھٹ پر آؤں گا اور فوجی اغزاز کے ساتھ تمہیں یہاں سے لیجاؤں گا 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 ہو گئی 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 جنگ آکر ان لوگوں نے کہا یہ ایسے نہیں مانگا اب انھیں قتل کر کے خون ہمارے اوپر ڈال دیں یہ سن کر امام صاحب کو معصم نے تھپڑ مارا جس سے امام صاحب بیہوش ہو گئے یہ دیکھ کر خراسان کے لوگوں کے چہروں کے رنگ متغیر ہو گئے غالباً ان میں امام احمد 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 معصم 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 ہو جائے معصم جلا د کو حکم دیتا اور وہ امام صاحب پر کوڑے برساتا پھر معصم 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 ہو گیا تو آپ نے دونوں ہاتھوں کو ہلایا تو آپ کے ہاتھ کھل گئے پھر باندھے گئے جب آپ کو ان مصائب سے نجات مل گئے تو لوگوں نے آپ سے اس بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا میں اس وقت اللہ سے یہ دعا مانگ رہا تھا ۔ ” اللھم انی کنت علی الحق فلا تفضحی “ خدایا اگر میں حق پر ہوں تو مجھے رسوا نہ کرنا ۔

ان حالات سے گزرنے کے بعد معصم 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 ہزار کوڑوں کے نشانات دیکھے اس سے زیادہ میں نے کسی کہ بدن پر نہیں دیکھے آخر کار امام احمدؒ کا عقیدہ صحیح نکلا اور

معزلیوں کو بُری شکست ہوئی۔ اس کے بعد احادیث نبویہ کا یہ جرنیل عالم آخرت کو سدھار گئے۔ مر گئے 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 فرما رہے تھے امام احمدؒ کو جنت کی بشارت دینا یہ انکے ان کارناموں کی وجہ سے ہے جو انہوں نے خلق قرآن کے مسئلہ میں جھیلے ہیں جب امام شافعیؒ نیند سے بیدار ہوئے تو انہوں نے خواب لکھ کر ربیع کے ہاتوں 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 سر ہلایا امام صاحب نے کھول کر دیکھا تو ان پر گریا طارہ ہو گیا فرمایا ماشاء اللہ لا حول ولا قوۃ الا 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 کرتے کے بارے میں میں تم کو اپنا ہمدرد نہیں بنانا چاہتا امام شافعیؒ کرتہ دھو کر سارا پانی اپنے بدن پر



خلاصہ یہ ہیکہ اس مسئلہ میں امام صاحب آخر 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 مجتہدین 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 ہزار احادیث ہیں جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ اجماع سے مراد امت 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 جس کا حکم معلوم نہ ہو تو 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 حوادث کے احکامات معلوم کرنے کی ضرورت پیش آئی اور ان دو ادلہ کا اضافہ ہوا تا کہ تمام احکامات کی بنیاد ادلہ 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 ما المصحف تو جواب دیں گے کتب فیہ القرآن تو قرآن کی تعریف مصحف کی تعریف پر موقوف ہوئی اسی کو دور کہتے ہیں توقف الشئ علی نفسہ 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 ما کتب فیہ 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

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 تشخص یعنی تمیز ہے اس سے صرف ماہہ الامتیاز ہو جائے 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 تشخص ہے۔ جیسے ہم سے کوئی سوال کرے اسی کتاب ترید تو 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) قرآن کی ماہیت کی تعریف نہیں ہو سکتی ہے (۲) تشخص کی تعریف حدی نہیں ہو سکتی ہے۔ دونوں کی وضاحت یہ ہے کہ مانقل الینا بین دفقی 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 تشخص 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 تشخص کی معرفت کیلئے کافی نہیں ہے کیونکہ



حد تمام مشتمل ہوتی ہے جنس قریب اور فصل قریب پر مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی ہے۔  
 جیسے ایک آدمی زید کو شکل و صورت 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 کہہ دیا کہ زید یہ ہے اور اسکی طرف اشارہ کر دیا  
 تو اس صورت میں معرفت حاصل ہوگی۔ تو اب دور اس وقت لازم آتا ہے جب مذکورہ  
 تعریف ماہیت قرآن کی تعریف ہوتی تو پھر ماہیت مصحف کی تعریف اس پر موقوف  
 ہوتی تو دور لازم آتا یہ تعریف صرف شخص کی پہچان کیلئے ہے لہذا دور نہیں ہے۔

گیارہویں 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 گزر چکی ہے  
 مزید وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔ اسمیں صاحب توضیح کی رائے یہ ہمیکہ حد کسی شی کی  
 وہ معرفت ہے جو اس کی تمام اجزا پر 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 ہو سکتی 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 لہذا اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ ہاں البتہ ابن حاجبؒ کا اعتراض اس وقت وارد ہو سکتا 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 لہذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔



۱۴۱۲ھ

السوال الاول: (ب)

قوله على ان الحق هذا ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي ﷺ بلسان جبرئيل ولو كان عبارة عن ذالك المشخص القائم بلسان جبرئيل لكان هذا مماثلاله لاعينه.

اشرحوا العبارة المذكورة بحيث يتضح ان القرآن عبارة عن المشخص الذي نزل جبرئيل او هذا الذي ذكره الشارح العلام بينوا 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 لہذا 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 اول لیا جائے یعنی قرآن عبارت ہے مشخص سے تو پھر موجودہ قرآن عین اول نہیں ہوگا بلکہ اس کا مماثل ہوگا۔ کیونکہ یہ کلام ہے اور کلام عرض ہے اور اعراض اپنے محال کے ساتھ قائم ہوتے ہیں لہذا 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 اس 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 وہی قرآن مجید کی تلاوت کرتا ہے جو رسول ﷺ پر بواسطہ جبریل نازل ہوا تھا تو معلوم ہوا کہ تشخیص محل کا اعتبار نہیں ہے۔



۱۴۲۱ھ

السؤال الثاني: (الف)

وقد عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه.  
اذكر الامور الآتية .

(۱) لماذا اختار ابن الحاجب هذا التعريف . (۲) ماهو تعريف المشهور للقرآن .

(۳) اذكر ماقال المؤلف العلام في شرح هذا التعريف وتعريفه من عند نفسه .

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

اس سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) ابن حاجب 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 ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواتراً یہ مصنفؒ نے ذکر کی ہے دوسرے حضرات نے قرآن مجید کی یہ تعریف کی ہے فالقرآن المنزل علی الرسول علیہ السلام المکتوب فی المصاحف المنقول نقلاً متواتراً بلا شبهة یہ تعریف اگرچہ مشہور ہے لیکن مصنفؒ کی ذکر کردہ تعریف سے نکل جاتی ہے اور یہ تعریف جامع و مانع ہوتی ہے۔

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

اس تعریف کی تشریح پوری بسط اور تفصیل کے ساتھ پہلے گزر چکی ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں 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 ما المصحف کہ مصحف کیا ہے تو

اسکے جواب میں یہی کہا جائیگا الذی کتب فیہ القرآن تو قرآن کی تعریف مصحف کی تعریف پر موقوف ہے اور مصحف کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے لہذا یہ دور ہوا کیونکہ دور کہتے ہیں توقف الشئ علی نفسہ کو یا توقف الشئ علی ما يتوقف علی ذالک الشئ لہذا قرآن کی مذکورہ تعریف صحیح نہیں ہے مصنف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ یہاں پر دور نہیں ہے کیونکہ مصحف معروف اور مشہور ہے عرف عام میں لہذا اس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے الذی کتب فیہ 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 ماہیت کی تعریف ہے یہ پہلے تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے اگر شوق ہو تو وہاں پر ملاحظہ کریں۔



۱۴۱۵ھ

السؤال الثاني: (ب)

فان قيل إن كان معنى قراناً يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعنى منقول بين دفتي المصاحف تواتراً عليه وان لم يكن قراناً يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعياً منقولاً في المصاحف تقديراً وان لم يكن حقيقاً بعد بيان وجه اطلاق النظم على القرآن دون اللفظ مع ان النظم يطلق على الشعر والنبي ﷺ ما علمناه الشعر وما ينبغي له . والقرآن ما هو بقول شاعر



فصلو الاعتراض والجواب حق التفصیل .

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:

مصنف 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 تلوح میں ذکر کیا ہے اور جواب بھی دیا ہے

اعتراض: اعتراض کا خلاصہ یہ ہیکہ مصنف نے قرآن پر لفظ کا اطلاق نہیں کیا سوائے

ادب کی وجہ سے کیونکہ لفظ مایتلفظ بہ 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

معرض 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 مذمت کی گئی ہے جیسے وعلمناہ الشعر وما

ینبغی له ، والشعراء يتبعون الغاوان الم تر انهم فی کل واد یهيمون 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 الزو لو فی السلك ہے اور مجازی معنی شعر ہے لہذا 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 ابوحنیفہؒ 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 قرأت کے ادا ہوئی اسلیے کہ معنی قرآن نہیں اور قرآن الفاظ ہیں اور الفاظ اسنے ادا کیے ہی نہیں تو نماز بغیر قرأت کے صحیح ہوئی حالانکہ یہ کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے۔

علامہ تفتازانیؒ نے اس اشکال کے دو جواب دیے ہیں۔

پہلا جواب: پہلا جواب یہ ہیکہ اشکال اس وقت ہوتا جب امام صاحبؒ 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 لہذا نظم عربی اگرچہ 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 تفتازانی نے یہ جواب دیا کہ ہم فقط معنی کو قرآن نہیں کہتے ہیں اس پر اشکال ہوا تھا کہ اس صورت میں نماز بغیر قرأت 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 قرأت 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 صاحب فاقروا ماتیسر من القرآن کو معنی قرآن کی قرأت پر حمل کرتے ہیں کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جو ان کو معلوم ہے ہمیں معلوم نہیں ہے۔



۱۴۱۲ھ

السؤال الاول: (الف)

اللفظ ان كان وضعا للكثير وضعا متعدداً فمشارك او وضعا واحداً  
والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر .  
اوضحوا العبارة المذكورة بحيث يتضح تعريف المشارك  
،والعام، والخاص .  
واكتبوا ان الجمع المنكر عام او خاص بالتفصيل الذي ذكره المصنف .

## السؤال الثاني: (الف)

التقسيم الأول اللفظ ان وضع لكثير وضعاً متعدداً فمشارك كالعين مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب او وضعاً واحداً اى وضع للكثير وضعاً واحداً والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر.

اوضحوا الامور الآتية:

(الف) اشرحوا العبارة بحيث يتضح جميع الاقسام مع الامثلة .

(ب) ما هو الفرق بين المشترك والعام والجمع المنكر .

(ج) هل اسماء العدد داخلية فى العام ام فى الخاص .

(د) هل يمكن ان يكون اللفظ الواحد عاماً ومشاركاً فى جهتين ام لا .

مذكوره دو سوالوں میں مكررات كو حذف كرنے كے بعد جو باتیں قابل تفصیل ہیں وہ پانچ ہیں -

(۱) عبارت مذکورہ کی وضاحت -

(۲) جمع منكر خاص ہے یا عام -

(۳) مشترك عام اور جمع منكر 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 ہو سکتا ہے یا نہیں وضاحت



کریں۔

ہر ایک کی تفصیل:

پہلی بات کی وضاحت:

ان اقسام کے درمیان وجہ حصر کو مصنف نے عبارت مذکورہ میں پیش کیا ہے اس سے ہر 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 ہو تو 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 ہر 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 یا نہیں اگر محصور فی العدد ہیں تو یہ اقسام خاص میں سے ہے جیسے لفظ ماء اگر وہ کثیر محصور نہیں ہے تو پھر دیکھا جائیگا کہ جمع ماصلاح کو شامل ہے یا نہیں اگر جمع ماصلاح نہ شامل ہے تو پھر وہ عام ہوگا ورنہ جمع منکر ہوگا۔

مذکورہ تفصیل سے ہر 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 جمع ماصلاح 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 مائے جمع منکر اسکو کہتے ہیں جو کثیر معانی کیلئے ایک دفعہ وضع ہو اور وہ کثیر محصور نہ ہو لیکن جمع ماصلاح 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 زید رجل انسان زید وحدت شخصی ہے اور رجل وامرأة 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 اليوم رجلاً 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 ماصلاح لہ کو شامل ہوتا ہے جبکہ جمع منکر جمیع ماصلاح 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 ہے کہ عام جمیع ماصلاح 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 اگرچہ لفظ کثیر معانی کیلئے وضع ہوتا ہے لیکن وہ معانی محصور فی العدد ہوتے ہیں لہذا 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 چیزیں ہیں یہ آپس میں متنافی ہیں لہذا 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۔



۱۴۱۲ھ

السؤال الثاني: (ب)

ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفة ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضاً الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والافان تشخص معناه فعلم والافاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها او بعضها معيناً فمعهود او منكراً ففكرة فهي ما وضع لشي لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند اطلاق له اي للسامع.

في ضوء هذا العبارة اجيبوا عن الامور الآتية .

(الف) ماهي الصفة وما هي العلم وما هي اسم جنس .

(ب) العلم و اسم الجنس قد يكونان من المشتق وقد لا يكونان بينهما

بالتمثيل .

(ج) بينوا فوائد القيود في تعريف النكرة والمعرفة كما ذكرها المصنف .

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۔

ہر ایک 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 ضارب اس کا معنی اور موضوع لہ، ضرب کا معنی بعینہ ایک ہے اور مشتق کا وزن یعنی اسم فاعل کا وزن بھی موجود ہے لہذا یہ ضارب 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 رجل۔

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 حاتم یہ علم  
ہو کر مشتق ہے اور مقتل یہ اسم جنس ہو کر مشتق ہے جیسے زید یہ علم ہے مشتق نہ ہونے کی  
صورت میں اور رجل 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 تعین 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 ہے کہ تعین اور عدم تعین لفظ کو بولتے وقت اور تکلم کے وقت ہونی چاہئے  
اور دوسری قید کا مفہوم یہ ہے کہ تعین اور عدم تعین اس وقت ہو جبکہ لفظ کا اطلاق سامع کے  
سامنے ہو رہا 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 ہے کہ 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 رجل کہتا ہے تو رجل متکلم کے نزدیک متعین ہوتا ہے لیکن سامع کے نزدیک متعین نہیں اس وجہ سے یہ نکرہ ہوگا معرفہ نہ ہوگا۔



۱۴۰۵ھ

السؤال الثالث: (الف)

ففي قوله تعالى 'ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض طهر وان لم يحتسب يجب 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۔

۱۴۲۱ھ

ففي قوله تعالى 'ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب الطهران وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك.

(۱) اذکر اختلاف امام ابو حنیفہؒ والشافعیؒ حسب بیان المؤلف فی هذه المسئلة .

(۲) ماذا یرید المؤلف بایضاح لیظهر ماتفرده .  
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 و شوافع کا کیا اختلاف ہے ۔

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

(۳) علیٰ ان بعض الطہر لیس بطہر سے مصنف کیا بتانا چاہتے ہیں ۔

پہلی بات کی وضاحت :

قرآن مجید کی آیت والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثہ قرؤ میں لفظ قرؤ یہ لفظ مشترک ہے اس کی وضع حیض کیلئے بھی ہے اور طہر کیلئے بھی ہے اب احناف اور شوافع کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مطلقہ کی عدت حیض کے اعتبار سے ہے یا طہر کے اعتبار سے ۔

احناف 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 لہذا مطلقہ کی عدت طہر ہوگی حیض نہیں دونوں فریق ثلاثہ قرؤ 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 ہو جائے 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 لہذا اس صورت میں بھی لفظ ثلاثہ  
 پر عمل نہیں ہوا جبکہ خاص پر عمل کرنا دونوں کے نزدیک واجب ہے لہذا لفظ ثلاثہ پر عمل  
 صرف حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے اس وجہ سے قرؤ 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 ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق  
 دی تو احناف اس حیض کو عدت 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 ہو گیا لہذا اس صورت میں بھی لفظ ثلاثہ پر عمل نہ ہوا۔



جواب نمبر: (۱) اس صورت میں لفظ ثلثہ پر عمل ہو رہا ہے وہ اس طرح سے کہ ہمیں لفظ ثلثہ کا مقتضاء پورا کرنا ہے تو اس کیلئے کچھ ایام 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 ہو سکتی اس وجہ سے حیض رابع کامل واجب ہوگا جیسے اُمہ کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے تو اسکی عدت ڈیڑھ ہونی چاہئے لیکن شریعت نے اس میں تجزی نہیں کی بلکہ فرمایا کہ عدت الامة 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 حصہ طہر اور اس کے علاوہ دو طہر سے عدت 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 لہذا 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 الطہر لیس بطہر سے مصنف کی مراد کیا ہے اسکی وضاحت آنے والے سوال میں ملاحظہ کیجئے۔

١٤١٥هـ

السؤال الثالث: (الف)

على أن بعض الطهر ليس بطهر والالكان الثالث كذلك هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلت أنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضاً بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهر فإن الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلاً فنقول في جوابه أن بعض الطهر ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الإجماع ، وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا .

اكتبوا التشریح السؤال والجواب على اكمل وجه .

١٤١٦هـ

قال المصنف على أن بعض الطهر ليس بطهر والالكان الثالث كذلك هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلت أنه إذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضاً بل الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهر فإن الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو ساعة مثلاً فنقول في جوابه أن بعض الطهر ليس طهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الإجماع .



اور ضحو الاشکال والجواب بایضاح تام .

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

سوال وجواب کی وضاحت :

علیٰ ان بعض الطهر ليس بطهر یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو شوافع کی طرف سے احناف پر وارد ہوتا ہے۔

سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ لوگ یہ کیوں کہتے ہیں کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں سے شمار کریں گے تو دو طہر 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 ما یطلق علیہ الطهر کو کہا جاتا ہے یعنی ادنیٰ مقدار جس پر طہر کا اطلاق ہو سکے جیسے ایک ساعت طہر پر بھی طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے تو اس کو بھی طہر کہا جائیگا لہذا تین طہر ہوئے عدت مکمل ہو جائیگی۔

اب مصنفؒ نے علیٰ ان بعض الطهر سے اس کا جواب دیا کہ بعض طہر طہر نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا ہو جائیگا تو پھر طہر اول اور طہر ثالث میں فرق نہیں رہیگا لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ طہر ثالث کا بعض حصہ گزر جائے تو آپ کے قول کے مطابق تین طہر مکمل ہو جائیں گے تو لہذا اس عورت کیلئے دوسری شادی کرنا جائز ہونا چاہیے اسلئے کہ اس کی عدت 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۔



نہ ۱۴۲ھ

السؤال الثاني: (ب)

فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء  
فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص

(ا) عرف الخاص .

(ب) اذكر فوائد القيود التي يقيد بها تعريف الخاص .

(ج) اذكر انواع الخصوص .

(د) اشرح العبارة المذكورة بتحقيق وتوضيح حسبما ذكره المؤلف .

اس سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) خاص کی تعریف۔

(۲) خاص کی تعریف میں قيودات 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 لكثير محصور وضعاً 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 علی الانفراد .

خاص کی تیسری تعریف۔ الخاص کل اسم وضع لمسمى معلوم علی 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 لكثير محصور یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ اسماء عدد وغیرہ کو خاص میں شامل کرنے کیلئے ہے علی الانفراد یہ دوسری قید ہے یہ عام کو نکال نے کیلئے ہے کیونکہ عام میں وضع برسبیل اشتمال ہوتا ہے نہ کہ برسبیل انفراد۔

## تیسری بات خاص کی قسمیں:

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

خاص لجنس 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 و قصاص میں، جمعہ اور عیدین کی نماز قائم کرے اور عورت

کی خلقت سے عرض یہ ہیکہ وہ بیوی بنے، بچہ جنے، گھریلو امور کا خیال رکھے  
خاص النوع کی مثال جیسے رجل اور امرأة ہے کیونکہ یہ محمول ہوتے ہیں ایسے کثیرین پر جو  
متفقة الاعراض ہیں۔

خاص الفرد کی مثال زید ہے اسلئے کہ یہ شخص معین ہے اس میں شرکت کا احتمال نہیں ہے  
چوتھی بات عبارت مذکورہ کی تشریح:

عبارت مذکورہ کی تشریح یہ ہیکہ خلع کے باریمیں 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 مصنف اس مسئلے کی وضاحت کرنا چاہتے  
ہیں کہ کس کی بات زیادہ صحیح ہے چونکہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ خاص کا حکم قطعی  
ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اب مصنف فرماتے ہیں فان طلقها فلا تحل له من  
بعد حتی تنكح زوجاً غيره۔ اب یہاں فاء یہ خاص ہے اس پر عمل کرنا ضروری ہے  
اس کی وضع تعقیب مع الوصل کیلئے 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 ہو سکتی 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 حتی 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 مذہب ہے تو فسخ کے بعد طلاق صریح واقع نہیں ہونے چاہئے۔

ہم فان طلقها میں فاء جو تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اسکو فیما افتدت بہ کے ساتھ ملاتے ہیں اسلئے کہ فاء کے تقاضے کے مطابق اس پر عمل تب ہوگا جب فان طلقها 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 طلقها 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 فان طلقها 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 فان طلقها سے تیسری طلاق کا ذکر کیا لہذا چار طلاقیں لازم نہیں آتی ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ فان طلقها کے اندر جو لفظ فاء ہے یہ خاص ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے عمل تب ہوگا جب ہم اس کو فیما افتدت بہ یعنی خلع کے ساتھ ملا بیٹھیں اگر اس

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



۱۴۰۳ھ

السؤال الثالث: (الف)

وقوله تعالى 'ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالتصاق فلا ينفك الابتغاء اى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلاً فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسد خلاف الشافعى والخلاف فى مسئلة المفوضه اى التى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لايجب المهر عند الشافعى عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما .

اشرحوا العبارة المذكورة بعد امعان النظر فيها لاسيما مسئلة المفوضه .

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 اس پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان تبغوا باموالکم میں باء لفظ خاص ہے جسکی وضع الصاق کیلئے ہے یہاں ابتغاء سے مراد عقد صحیح یعنی نکاح ہے لہذا 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 علی 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 ہو جائے ہاں اگر وطی ہو جائے 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 ہو سکتا ہے اور اسم مفعول کا بھی ہو سکتا ہے۔

اگر صیغہ اسم فاعل کا ہو تو معنی یوں ہوگا کوئی عورت اپنا نکاح خود کرتی ہے مہر کو ذکر کئے 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 کر دے 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 کر دیا ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہوگا بین الاحناف والشافع۔

اب حاصل اختلاف یہ ہیکہ ایسی عورت کے ساتھ شوہر نے وطی کر لی ہے تو شوہر پر حق مہر واجب ہوگا احناف اور اکثر شوافع کے نزدیک اس صورت میں یہ مسئلہ متفق علیہا 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 ہوا نہیں جب دخول نہیں ہوا تو مہر بھی نہیں ہوگا۔

احناف کے نزدیک مہر واجب ہوگا کیونکہ باموالکمہ میں باء یہ لفظ خاص ہے الصاق کیلئے ہے لہذا کسی بھی عقد صحیح کا طلب مہر کے ساتھ ملحق ہے انتہی صحیح مہر سے منفک نہیں ہو سکتا 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۔

## السؤال الثالث: (الف)

وقوله تعالى 'قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر ای تقدیره بالشارع فيكون ادناه مقدراً خلافاً له لان قوله تعالى 'فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتفٍ لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعاً فتعين الثاني فيكون ادنى مقدراً ولما لم يبين ذلك المفروض قدرنا بطريق الرأي والقياس بشي هو معتبر شرعاً في مثل هذا الباب ای كونه عوضاً لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد الخ.

المطلوب منكم بيان الامور الآتية .

(الف) مذهب الحنفية في تقدير المهر .

(ب) تلخيص دليلهم على ما فهمتم من العبارة المذكورة .

(ج) مذهب الشافعي في هذه المسئلة . بارک اللہ فی علمکم .

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 ہے کہ 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 علیہم فی ازواجہم 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 لہذا اس کا ادنیٰ مقرر ہوگا اور یہ زوجیں 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 شیء 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 دراهم انسانی عضو یعنی ہاتھ کا عوض ہے تو ہاتھ بھی ایک عضو ہے جیسے بضعہ ایک عضو ہے لہذا اس کا ادنیٰ عوض دس دراهم سے کم نہ ہوگا اور اس میں اثار صحابہ بھی موجود ہیں لامہر من اقل عشرة دراهم

### (۳) امام شافعی کا مسلک:

اس بارے میں امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ 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 ہو سکتی ہے خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ لہذا 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 ما فرضنا علیہم 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۔



١٤١٣ هـ

## السؤال الثالث: (الف)

حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل  
لاختلاف اعداد الجمع وانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستغرقاً لما احتيج  
الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد لقوله تعالى الذين قال لهم  
الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد منه نعيم ابن مسعود او اعرابي آخر  
وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في الجنس لانه  
المتيقن. وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل.

١٤١٣ هـ (الف)

حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد  
الجمع وانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستغرقاً لما احتيج الى ذلك لانه  
يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد  
جمعوا لكم وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في  
غيره لانه المتيقن.

بعد توضيح اراء البعض في ضوء الدلائل المذكورة اوضحوا حكم العام عند  
الجمهور مفصلاً ومدلاً.

١٤١٨ هـ السؤال الثالث (ب)

حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل.

(۱) اذکر اختلاف العلماء فی حکم العام مع ذکر ادلتهم .

(ب) اذکر ماہو الفرق عند الحنفیہ بین العام المخصوص منہ البعض والعام

غیر مخصوص منہ البعض بخبر الواحد والقیاس .

۱۴۱۹ھ السؤال الثالث (الف)

حکم العام التوقف عند البعض حتی يقوم الدلیل وعند البعض یثبت الادنی

وعندنا وعند الشافعی یوجب الحکم فی الكل .

(الف) من المراد بالبعض فی الموضوعین فی العبارة المذكورة .

(ب) اشرح الاختلاف فی حکم العام مع ذکر الأدلة واجب عن الجمهور .

مذکورہ سوال میں مکررات 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 شافعی کے نزدیک ان دو قسموں کا کیا حکم ہے۔

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

(۶) عبارت مذکورہ میں دو جگہوں 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 مکہ آئے تھے انکی ملاقات ابوسفیان سے راستے میں ہوئی تو ابوسفیان نے کہا کہاں جا رہے 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 لہذا تم مدینہ جا کر کہنا کہ قریش مکہ 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 نزول 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 حراء الاسد کے ساتھ متعلق ہے یا غزوہ بدر صغریٰ کے ساتھ۔

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

نبی کریم ﷺ کو ہوا تو آپ ﷺ نے تمام صحابہ کرامؓ میں اعلان کر دیا 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 کرامؓ 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 جاسکے۔

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 کر سکو گے معبد کے اس قول نے صفوان کے مشورے کے ساتھ مل کر ابوسفیان اور انکے ساتھیوں کا رخ موڑ دیا وہ لوگ مسلمانوں کا تعاقب کرنے سے ڈر گئے۔ اسی اثنا میں ابوسفیان کے پاس سے عبد القیس کے کچھ سوار گزرے ابوسفیان نے پوچھا کہاں کا ارادہ ہے سواروں نے کہا کہ مدینہ غلہ لینے کیلئے جارہے ہیں ابوسفیان نے کہا تم محمد ﷺ کو میری طرف سے یہ پیغام پہنچا دو 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 مکہ چلا گیا۔

سواروں نے جا کر مقام حراء الاسد میں حضور ﷺ کو یہ اطلاع دی تو اس پر حضرت نے فرمایا حسبنا اللہ ونعم الوکیل آپ ﷺ حراء الاسد میں تین دن قیام کر کے 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 واقعہ 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 کر لیا۔ اگلے سال ابوسفیان قریش کو لیکر مکہ سے چلا انکی کل تعداد دو ہزار تھی جن میں پچاس سوار تھے مکہ سے نکل کر مر الظهران کے اطراف میں مقام مجنہ میں پڑاؤ ڈالا یہاں آنے کے بعد اللہ نے ان کے دلوں پر مسلمانوں کا رعب ڈال دیا 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 لہذا تم مدینہ جا کر مسلمانوں کو روک دو اور ان سے جا کر کہدو کہ ابوسفیان نے تمہارے لئے بہت زیادہ فوج تیار کی ہے اور تم اسکا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اگر تم یہ خدمت انجام دو گے تو میں تم کو دس اونٹ دونگا اور یہ اونٹ سھیل بن عمرو کے پاس بطور امانت جمع کر دوں گا۔

چنانچہ نعیم ابن مسعود نے قبول کر لیا اور مدینہ آ کر دیکھا کہ مسلمان ابوسفیان کے چیلنج کی تیاری کر رہے ہیں نعیم نے پوچھا کہ کہاں کا ارادہ ہے جواب ملا کہ بدر صغریٰ کے موقع پر ابوسفیان سے لڑنے کا معاہدہ کیا ہے۔ نعیم نے کہا تمہاری 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 اللہ 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 کل چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: عام اشاعرہ کا ہے انکے ہاں عام کا حکم توقف ہے جب تک کوئی دلیل نہ ہو

دوسرا مذہب: ابو عبد اللہ 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 مذہب: احناف اور شوافع کا ہے انکے یہاں عال کا حکم کل افراد کو شامل

ہوتا ہے جیسے جاء القوم یہاں لفظ قوم عام ہے اس میں معجنیت کی نسبت قوم کے ہر فرد

کو شامل ہے۔

### احناف اور شوافع کے مذہب میں فرق:

احناف کے یہاں عام کا حکم قطعی ہوتا ہے خاص کی طرح اور شوافع کے یہاں عام کا حکم ظنی ہوتا ہے لہذا اولاً عام کی تخصیص کرنا خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے۔ احناف کے نزدیک ابتداء 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 ہے 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 لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الخ پہلے ناس سے مراد نعیم ابن مسعود اشجعی ہے اور دوسرے ناس سے مراد اہل مکہ 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 معنی کو لینا ترجیح بلا مرجح ہوگی لہذا یہاں پر توقف کرنا ضروری ہے۔

پہلا جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عام سے کل 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 ہو سکتا تھا بلکہ یہ تائیس ہوگا۔ اور لفظ کل اور اجمع کے ساتھ اس لئے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ عام محکم ہو جائے چونکہ عام میں احتمال ناشی عن دلیل نہیں ہوتا البتہ غیر ناشی عن دلیل ہوتا ہے لہذا تاکید کے ساتھ ہر قسم کے احتمال کو ختم کر دیا۔

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 مذہب والوں کی دلیل:

جو لوگ 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 ہے کہ 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 ہے کہ جب کوئی کہتا ہے لفلان علیٰ دراهم تو یہاں بالاتفاق تین واجب ہوتے ہیں جو کہ لفظ دراهم کی ادنیٰ مقدار ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ یہاں عموم مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام دنیا کے جمیع دراهم 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 ہماری بات حقیقی مفہوم میں ہے۔

### جمہور علماء احناف اور شوافع کی دلیل :

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہیکہ صحابہ اور غیر صحابہ سب نے عموماً سے احتجاج کیا ہے جیسے حضرت علیؓ نے فرمایا دو بہنوں کے درمیان بملک یمین وطیناً جمع کرنے کو آیت ماملکت ایمانہم 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 الا ما قد سلف کیونکہ یہ آیت بتا رہی 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 بظاہر دونوں آیتوں میں تعارض ہوا۔

لہذا اصول فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ اگر دو دلیلوں کے درمیان تعارض ہو جائے ایک حرم ہو اور دوسری مبیح ہو تو محرم کو ترجیح حاصل ہوگی لہذا 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 ہو سکتا ہے جبکہ ماملکت ہر مملوک 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 اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن کو ناخ قرار دیا ہے والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر کیلئے اور عبد اللہ ابن مسعودؓ ان دونوں آیتوں کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو سورۃ بقرہ کی آیت والذین یتوفون الخ یہ بتا رہی 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 بتا رہی ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے وہ مطلقہ ہو یا متوفی عنہا زوجہا ہو تو اسکے تعارض ہوا کہ متوفی عنہا زوجہا اگر حاملہ ہو تو 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 کر رہی 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 عموماً 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 ہاں 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 شافعی 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 ہاں یہ ظنی ہے اس کی دلیل یہ ہیکہ ہر عام کے اندر تخصیص کا احتمال ہوتا ہے لہذا اسکی تخصیص امام شافعی کے ہاں 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 منه البعض لیکن کسی قرینہ کی وجہ سے عام قطعی ہو تو یہ الگ بات ہے جیسے ان اللہ بكل شیء علیم وغیرہ۔ احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض یہ قطعی ہوتا ہے لہذا 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 کیلئے وضع کیا جائے تو یہ اسکے ساتھ لازم ہو جاتا ہے اور اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا اور اس لفظ کے ساتھ ہمیشہ لازم رہتا ہے اور عموم بھی ایسا ہی معنی ہے تو لفظ عام اس کیلئے وضع کر دیا گیا ہے لہذا یہ معنی لفظ موضوع کے ساتھ ہمیشہ لازم رہیگا الا یہ کہ کوئی قرینہ موجود ہو کہ یہاں موضوع لہ مراد نہیں ہے۔

اگر لفظ عام کہہ کر ارادہ بعض کا کیا جائے تو لغت اور شرع سے امان اٹھ جائیگا کیونکہ کلام عرب میں جو الفاظ عام وارد ہوئے ہیں انمیں تخصیص کے احتمال کی وجہ سے انکو ظنی 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 لہذا اس کا اعتبار نہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کل مملوک لی فہو حر تو اس کے تمام غلاموں کی آزادی کا حکم صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہاں پر احتمال تخصیص موجود ہو سکتا 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 لہذا 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 بعض سے مراد عام اشاعرہ ہیں انکے نزدیک عام کے حکم میں توقف ہے۔

اور دوسرے بعض سے مراد ابو عبد اللہ بن شجاع الثلجی البغدادی ہیں جو مشائخ حنفیہ میں سے ہیں اور ابو علی جبائی معتزلی ہیں انکے نزدیک ادنیٰ مقدار لیں گے۔



۱۴۱۰ھ

السؤال الثالث (الف)

وقد قال عليّ في الجمع بين الاختين وطياً بملك اليمين احلتها آية وهي قوله تعالى او ماملكت ايمانهم فانه يدل عليّ حل وطى كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطى اولا وحرمتها آية وهي ان تجمعا بين الاختين فانها يدل عليّ حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطى بملك يمين فا المحرم راجع كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجع عليّ المبيح . المطلوب منكم امران .

(۱) الاول تشريح المسئلة المذكورة في عبارة المصنف حق الشرح.

(۲) الثاني كيف استدلال المصنف بهذه المسئلة عليّ اثبات ان العام يوجب الحكم في الكل .

مذکورہ سوال میں صرف دو ہتاؤں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) عبارت کی تشریح۔

(۲) اس مسئلے سے مصنف 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 ایمانہم 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 بتا رہی ہے کہ ہر امہ کے ساتھ وطی کرنا جائز چاہے وہ بین الاختین ہو یا نہ ہو۔

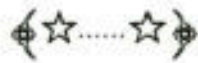
اور قرآن کی دوسری آیت وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف الخ اس کو حرام قرار دیتی ہے کیونکہ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ جمع بین الاختین حرام ہے چاہے نکاحاً جمع ہو یا بملک یمین جمع ہو۔ یعنی دو بہنوں کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے چاہے وہ دونوں نکاح کے ذریعہ سے جمع ہوئی ہوں یا ملک یمین کے ذریعہ سے۔

اب حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ آیت کا عموم اس کو حرام قرار دیتا ہے اور دوسری آیت اس کو حلال قرار دیتی ہے لہذا دونوں آیتوں میں بظاہر تعارض ہے تو اصول فقہ اور شرع کا قاعدہ ہیکہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے اور انہیں ایک محرم ہو اور دوسری مبیح ہو تو محرم کو مبیح پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور یہ آگے توضیح کی فصل تعارض میں آئیگا لہذا 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 ان تجمعو میں الاختین ہر قسم کی جمع کو شامل ہو۔ چنانچہ حضرت علیؑ 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۔



۱۴۰۶ھ

## السؤال الثالث

اختلف علیؑ وابن مسعودؓ فی حامل توفی عنها زوجها فقال علیؑ تعدد بابتعد الاجلین توفیقاً بین الآيتين احدهما فی سورة البقرة وهی قوله تعالى والذین يتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا . والاخری فی سورة النساء القصریٰ وهی قوله تعالى 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 عدت میں ان دو جلیل القدر صحابیوں کا اختلاف ہے اختلاف کا منشاء کیا ہے متوفی عنہا زوجہا غیر

حاملہ اور حاملہ مطلقہ کی عدت کیا ہے۔ کیا ان دونوں کی عدت میں بھی اختلاف ہے یا نہیں آیتوں میں جو صورتیں تعارض ہے ہر صحابی کے ہاں اس کا حل کیا ہے۔

۱۴۰۸ھ

السؤال الثالث:

اختلف علي وابن مسعود في حامل توفي عنها زوجها فقال علي تعدد بابتعد الاجلين توفيقاً بين الايتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا . والاخرى في سورة النساء القصص وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصص نزلت بعد سورة النساء الطولي وقوله واولات الاحمال اجلهن الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون الخ .

اكتبوا اولاً اختلاف الصحابين الجليلين في عدة حامل توفي عنها زوجها مع دليلها وثانياً بآي القولين وافق الحنفية . وثالثاً كيف ثبت من هذه المسئلة ان العام يوجب الحكم في الكل .

مذکورہ دو سوالوں 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 عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ مطلقہ کی عدت کیا ہے انہیں اختلاف ہے یا نہیں

(۳) دونوں آیتوں کے درمیان جو صورتاً تعارض ہے ہر صحابی کے ہاں اسکا حل کیا ہے۔

(۴) احناف کا مذہب کس صحابی کے قول کے موافق ہے۔

(۵) اس مسئلے سے یہ کیسے ثابت ہے کہ عام کا حکم ہر فرد کو شامل ہوتا ہے۔

ہر 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 عنہا زوجہا حاملہ ہے یعنی کسی شخص کا انتقال ہوا اور اسکی بیوی حاملہ ہو تو وہ عورت کس اعتبار سے عدت گزارے گی۔ تو حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسکی عدت ابعداً جلیین 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

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار مہینہ دس دن ہونی چاہیے اگرچہ

وہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔ اور دوسری آیت سورہ طلاق میں ہے وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ

بِضْعِ حَمَلِهِنَّ اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہونی چاہیے وہ



متوفی عنہا زوجہا ہو یا مطلقہ۔

تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض اس وجہ سے ہیکہ اگر متوفی عنہا زوجہا حاملہ ہے تو اسکی عدت ابعداجلین ہوگی دونوں آیتوں کے عموم پر عمل کرتے ہوئے تاکہ دونوں میں تطبیق ہو جائے لہذا دونوں عدتوں 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 ہو جائیں 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 مباہلہ 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 عنہا زوجہا کی عدت 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 عدت وضع حمل ہے چاہے اسکے شوہر کا انتقال ہو جائے یا وہ مطلقہ ہو تو ہم نے سورہ طلاق کی آیت کو ناسخ قرار دیا سورہ بقرہ کی آیت کیلئے کہ اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور وہ حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حمل ہوگی چار ماہ دس دن نہیں ہوگی۔

دوسری بات متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور مطلقہ کی عدت میں اختلاف ہے یا نہیں :

متوفی عنہا زوجہا 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 نصوں کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے۔

تیسری بات دونوں آیتوں کے درمیان صورت جو تعارض ہے تو ہر صحابی کے ہاں اسکا حل :

حضرت علیؓ دونوں آیتوں پر عمل کرتے ہوئے اسکی عدت کو بعد الاجلین قرار دیتے ہیں اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سورۃ طلاق کی آیت کو نسخ اور سورۃ بقرہ کی آیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں اس وجہ سے عبداللہ ابن مسعودؓ کے ہاں سورۃ طلاق کی آیت پر عمل ہوگا اگر متوفی عنہا زوجہا حاملہ ہے تو اسکی عدت وضع حمل ہوگی چار مہینہ دس دن نہیں ہوگی۔

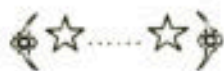
چوتھی بات احناف کا مسلک کس صحابی کے قول کے موافق ہے :

احناف کا مسلک عبداللہ ابن مسعودؓ کے قول کے موافق ہے یعنی متوفی عنہا زوجہا 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 علیؑ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے استدلال کیا ہے چونکہ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعة اشھر وعشر ایہ آیت دلالت کرتی ہے کہ 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 ہے کہ 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۔



۱۴۱۳ھ

السؤال الثالث

فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة.

(۱) اشرح صورة تعارض الخاص والعام.

(۲) اذكر اختلاف الحنفية والشافعية في هذه 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 تا کہ کسی کی تقدیم اور تاخیر سے ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

دوسری بات کی وضاحت:

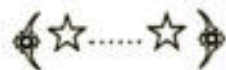
اس مسئلے میں امام شافعیؒ اور احنافؒ کا آپس میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ اس سے پہلے سوالوں میں لکھا جا چکا ہے دوبارہ یاد دہانی کیلئے لکھا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عام ظنی ہے اور احناف کے ہاں عام قطعی ہے جب تک اس میں تخصیص نہ کی جائے تو احناف کے نزدیک عام مساوی خاص کے ہے اس وجہ سے خاص اور عام میں تعارض ہوگا۔ کیونکہ تعارض کیلئے دونوں سیلوں 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 کر لی

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 مترادفاً اگر خاص مؤخر ہے موصولاً تو یہ عام کیلئے مخصوص بنے گا اب عام مخصوص البعض ہو کر ظنی ہوگا۔ اگر مترادفاً واقع ہے تو عام کو اسی مقدار میں جس کو عام بھی شامل ہے منسوخ کر دیگا کوئی خاص عام کیلئے ناسخ بالکیہ نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی مقدار میں ناسخ ہوگا جس کو عام شامل ہے تو اس وقت عام مخصوص البعض ہو کر 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 وجوہ نہیں بلکہ صرف حاملہ متوفی عنہا زو جہا کے حق میں اگر متوفی عنہا زو جہا 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 ہو جائے۔



۱۴۱۵ھ

السوال الثالث (ب)

قصر العام علی بعض مایتنا وله لایخلو امن ان یکون بغیر مستقل بعد

بیان حقیقة قصر العام علی بعض مایتنا وله عند الشوافع والاحناف؟



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 مترجیاً۔ خلاصۃ الکلام یہ ہوا کہ شوافع کے نزدیک قصر العام علی البعض یہ تخصیص ہے مستقلاً ہو یا غیر مستقل موصولاً ہو یا مترجیاً۔ اور احناف کے نزدیک قصر العام علی البعض مستقل کے ساتھ اگر موصولاً ہو تو یہ تخصیص ہے۔ اگر کلام غیر مستقل کے ساتھ ہو تو 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 ہو تو 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 عادت کی وجہ سے خواہ زیادہ اور نقصان کی وجہ سے۔ عقل سے تخصیص کی مثال جیسے خالق کل شیء سے عقل باری تعالیٰ کو تخصیص کرتی ہے جس کی مثال و اوتیت من کل شیء ہے۔ ظاہر



بات ہے بلقیس کو عام چیزیں نہیں دی گئی تھیں۔ عادت کی مثال لایا کل رأساً اس سے مراد متعارف رأس ہوگا جو عادتاً کھایا جاتا ہے۔

بعض افراد ناقص ہوں اس کی مثال جیسے کل مملوک لی فہو حرّ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ رقت کا معنی اس میں ناقص ہے۔ معنی میں زیادتی کی مثال جیسے اگر کسی نے قسم کھائی فا کہہ نہ کھانے کی تو یہ عنب کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ عنب تفللہ 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 ہو جاتا ہے۔



۱۴۱۳ھ

### السؤال الثالث (ب)

واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلاً معلوماً

كان المخصوص كا المستامن او مجهولاً كالرعي لانه ان كان مجهولاً

صار الباقي مجهولاً لأن التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل وان كان معلوماً فالظاهر ان يكون معللاً لانه كلام مستقل ولا يدري كم يخرج بالتعليل وعند البعض ان كان معلوماً بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالا استثناء وان كان مجهولاً لا يبقى العام حجة لما قلنا وعند البعض ان كان معلوماً فكما ذكرنا انفاً وان كان مجهولاً يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء وعندنا تمكن فيه شبهة فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والا استثناء بحكمه.

اكتبوا شرح العبارة بحيث يتضح اختلاف العلماء الاعلام في حكم المخصص بالكلام ولم يسقط الاحتجاج به عندنا اذ تمكن فيه شبهة بينو بالتفصيل الذي ذكره المصنف العلامة۔

اس سوال میں دو باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مذکورہ عبارت کی ایسی تشریح کہ جس سے مخصوص بالكلام 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 بالكلام 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 متاً من جس کو اللہ تعالیٰ کے قول اقتتلو المشرکین سے خاص کیا گیا ہے کیونکہ متاً من بھی مشرک ہے اس کو خاص کیا گیا ہے اللہ کے اس قول کے ساتھ وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ اور یہ آیت بتلا رہی ہے کہ متاً من اقتلو المشرکین کے حکم میں داخل نہیں ہے تو یہاں پر مخصوص معلوم ہے جو کہ متاً من ہے۔ اگر مخصوص مجہول ہو تب بھی اس سے احتجاج کرنا صحیح نہیں ہے جیسے ربوا کی آیت ہے احل اللہ البیع و حرم الربی 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 لہذا 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 اور نصوص میں اصل یہ ہیکہ وہ معلل بالعلت ہوتا ہے اور حکم منصوص میں کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ اب یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس علت کی وجہ سے کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے افراد باقی ہیں لہذا باقی ماندہ افراد بھی مجہول ہونگے اس وجہ سے عام کے ساتھ احتجاج کرنا درست نہیں ہے۔

وعند البعض: 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 کر سکتی۔ 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 پڑتا۔ اس طرح مخصوص معلوم ہونے کی صورت میں باقی عام پر کوئی اثر نہیں پڑیگا لہذا وہ عام حجت رہیگا۔ اگر مقدار مخصوص مجہول ہے تو عام حجت نہیں رہیگا کیونکہ تخصیص بمنزلہ استثناء ہے اور استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے لہذا عام کے ذریعہ باقی افراد میں حجت برقرار نہیں رہ سکتی۔

وعند البعض: 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 حجت

رہے گا۔ کیونکہ اگر مخصوص کی مقدار معلوم ہے تو یہ تعلیل کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ یہ استثناء کی طرح ہے لہذا عام باقی افراد میں قطعی رہے گا۔ اگر مخصوص کی مقدار مجہول ہے تو تخصّص خود بخود ساقط ہو جائیگا اس کی جہالت ابتدائی کلام کی طرح متعدی 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 ہو کر صدر کلام کو بھی مجہول بنا دیگی۔

وعندنا تمکن فیہ شبہتہ: ہمارے نزدیک وہ عام جس سے بعض کو مخصوص کر لیا گیا ہو چاہے 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۔

فیصر عندنا: یہاں سے مصنف تمکن فیہ شبہ کا ثمرہ بیان کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس تخصّص کے بعد اس عام کا درجہ وہی گا جو تخصّص کے پہلے شوافع کے نزدیک تھا۔ یعنی جس طرح شوافع کے نزدیک عام ظنی ہے اس کی تخصّص ابتداءً خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے ہمارے نزدیک تخصّص کے بعد خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصّص کرنا جائز ہے۔

لکن لا یسقط الاحتجاج بہ: 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 تخصّص اپنے صیغہ کے لحاظ سے ناسخ کے ساتھ مشابہت رکھتا



ہے جس طرح ناخ 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 ناخ کرتا ہے لہذا یہ مشابہ بالناخ 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 لہذا مخصص کی من وجہ مشابہت ناخ سے ہے اور من وجہ استثناء سے ہے۔

اگر مخصص مجہول ہے تو ناخ 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 کر دے گا۔

اس لحاظ سے عام کے ساتھ احتجاج ساقط ہونا چاہیے اب اگر ہم ناخ 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 چاہیے 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 یقین لایزول بالشک کے قاعدے سے یقین شک کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا لہذا عام حجت رہے گا۔ اگر مخصص معلوم ہے یعنی مخصوص کی مقدار معلوم ہے تو ناخ کے ساتھ مشابہہ ہونے کی وجہ سے اس کی تعلیں درست ہے جس



طرح ناسخ کلام مستقل بنفسہ ہے، اسی طرح مخص بھی کلام مستقل بنفسہ ہے لہذا اس کی تعلیل صحیح ہے جب مخص 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 یقیناً ذاکل نہیں ہوگا۔



۱۳۱۸ھ

السؤال الثالث (ب)

فصل فی الفاظہ وہی عام بصیغته ومعناه .

(۱) اذکر ماہی الفاظ العموم .

(۲) هل اقل الجمع اثنان ام ثلاثة ؟ فان كان ثلاثة فما هو الجواب عن

قوله تعالى فقد صغت قلوبكما قوله عليه السلام الاثنان فما فوقها

جماعة اذکر کل ذالک فی ضوء الادلة والبراهین .

(ج) الیٰ ای عدد يجوز تخصیص العام اذکر ذالک بايضاح وتبيان.

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 هذا۔

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 المعروف باللام .

یعنی الفاظ عموم میں سے ایک جمع معروف باللام 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 المحلى باللام.

یعنی الفاظ عموم میں سے مفرد معرف باللام ہے بشرطیکہ اس صورت میں کوئی معبود 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 الا الذین آمنوا کا استثناء کیا گیا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ متثنیٰ منہ عام ہے۔

ومنها النكرة 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 ما انزل اللہ علی بشر من شیء اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی یہ سلب کلی ہے اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کا جواب دیا ایجاب جزئی کے ساتھ قل من انزل الكتاب الذی جاء بہ موسیٰ یعنی اس کتاب کو کس نے نازل کیا جس کو موسیٰ 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 نفی موجبہ جزئیہ آتی ہے معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ میں لفظ بشر اور شیء تحت النفی داخل ہونے کی وجہ



سے دونوں عموم پر دلالت کرتے ہیں۔

و كذا النكرة الموصوفة.

اسی طرح وہ نکرہ جسکی صفت عام ہو وہ بھی عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے لا اجالس الا رجلاً 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 ای: الفاظ عموم میں سے لفظ ای ہے یہ اصل کے اعتبار سے مفرد کیلئے وضع ہے لیکن صفت کی وجہ سے اس میں عموم آتا ہے جیسے رجلاً عالماً میں گزرا ہے۔

ومنها من: لفظ من یہ بھی الفاظ عموم میں سے ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ یہ کبھی خاص کیلئے بھی آتا ہے علامہ تفتازنی نے شرح تلویح میں لکھا ہے کہ لفظ من کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) شرطیہ (۲) استثنائیہ (۳) موصولہ (۴) موصوفہ۔ پہلی دونوں صورتوں میں یہ عموم کیلئے آتا ہے آخری دو صورتوں میں کبھی کبھی عموم کیلئے آتا ہے اور کبھی خصوص کیلئے آتا ہے۔

ومنها مافی غیر عقلاء: الفاظ عموم میں سے ایک لفظ مافی 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 حرة اب اس کے بعد اس کے بطن سے ایک بچی اور ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ آزاد نہیں ہوگی۔

ومنها کل و جمیع: 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 کر دیتے ہیں دونوں میں فرق یہ ہے کہ لفظ کل کا

عموم برسبیل افراد ہوتا ہے اور لفظ جمع کے اندر عموم برسبیل 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 صحابہ و فقہاء 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 لا اتزوج نساء اس کے بعد اگر ایک یا دو سے شادی کی تو حاث 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 اہل لغت کا اس پر اجماع ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور اس سے زیادہ پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل لغت نے واحد تشنیہ 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 تشنیہ 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 كان له اخوة اس آیت میں اخوة جمع ہے اس سے مراد دو ہیں۔

دوسری دلیل: سورة تحریم کی آیت ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اس آیت میں قلوب جمع ذکر ہے مراد اس سے تشبیہ 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 الاثنان 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۔ لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

دوسری دلیل کا جواب: فقد صغت قلوبكما یہاں پر قلوب کا اطلاق تشبیہ پر مجازاً ہے جیسے کبھی جمع کا اطلاق ایک پر ہوتا ہے مجاز کے طور پر جیسے قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم 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 بالاتفاق 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 والاثنان شیطانان والثلاثة ركب پھر جب اسلام کی قوت ظاہر ہو گئی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دی چنانچہ فرمایا الاثنان فما فوقها جماعت لہذا 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۔

پہلا 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 فقد رنا فنعم القادرون۔ اس مذہب کو امری اور ابن حاسب 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 دو تک درست ہے۔

چوتھا مسلک: جمع کی تخصیص تین تک درست ہے۔ مصنف کے نزدیک مختار مذہب آخری ہے اگر عام لفظاً اور معنایاً جمع ہو جیسے رجال۔

یا صرف معنایاً 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 ہو جائے تو پھر صیغہ جمع کی دلالت جمع پر نہیں ہوگی پھر یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔

اور مفرد یا جو مفرد کے معنی میں ہو جیسے رجل اور لا التزوج النساء میں النساء اگرچہ جمع ہے لیکن جمع پر الف لام داخل ہونے کی صورت میں جمعیت کا معنی باطل ہو جائیگا 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 لہذا اس کی دلالت باقی رہے گی۔

## السؤال الثالث (ب) امتحان فرعی

ومنها ای ومن الفاظ العام الجمع المعروف باللام اذالم یکن معهوداً لان المعروف لیس هو الماهیت فی الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولیة فتعین الكل.

ارقموا اقسام لام التعریفات. وبینوا ان الجمع المعروف باللام من الفاظ العام بالبرهان الذی ذکره المصنف العلام رحمہ اللہ.  
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 المرأة 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 فعضی فرعون الرسول اس مثال میں الرسول پر الف لام بعض افراد کیلئے ہے جو کہ خارج میں متعین ہے اور وہ موسیٰ ہیں۔

الف لام عہد ذہنی: وہ لام ہے جو ان بعض افراد پر داخل ہو جو خارج میں متعین نہ ہوں۔ جیسے ان یا کله الذنب اس مثال میں الذنب پر الف لام غیر متعین کیلئے ہے اس لئے کہ یعقوب 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 انسان حیوان ناطق۔

دوسری بات جمع معرف باللام 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 محلی 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 معبود فی الخارج نہیں ہے اور نہ معبود 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۔ لہذا 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 امیر 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 قریش یعنی تمام امراء 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 ہو گئے اور اس بات کو تسلیم کر لیا کہ خلفاء قریش میں سے ہوں گے چونکہ انصار اہل زبان تھے انہوں نے اس سے عموم سمجھا اگر اس سے عموم مراد نہ ہوتا تو وہ اعتراض کر سکتے تھے کہ یہ عموم کیلئے نہیں ہے لیکن انہوں نے حدیث کے آگے سرفہم تسلیم کر لیا۔ کیونکہ حدیث کا مطلب یہ تھا کہ تمام ائمة قریش میں سے ہوں گے لہذا اس پر اہل زبان کا اجماع ہوا ہے کہ جمع محلی باللام عموم کیلئے ہے۔

دلیل نمبر (۳): ولصحتہ الاستثناء: جمع معرف باللام سے افراد کا استثناء صحیح ہوتا ہے لہذا 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 لہذا جمع معرف باللام سے استثناء اس بات کی دلیل



ہے کہ معرف باللام عموم کیلئے آتا ہے۔



۱۴۱۰ھ

السؤال الثالث (ب)

ومنها ای من الفاظ العام النكرة فی موضع النفی لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسى . فی جواب ما انزل الله علی بشر من شی . وجه التمسک انهم قالوا ما انزل الله علی بشر من شی فلو لم یکن مثل هذا الکلام لسلب الکلی لم یستقم فی الرد علیهم الا یجاب الجزی وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسى .

اكتبوا استدلال المصنف علی عموم النكرة تحت النفی بالادلة الشریفة . اكتبوا علی ما ینبغی خالیا عن الحشو وما لا ینعی من الکلام وفقکم الله تعالى . 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 شیء 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 الكتاب الذی جاء به موسیٰ۔ یعنی آپ ﷺ ان سے کہہ دیجئے اس کتاب یعنی توریت کو کس نے نازل کیا جس کو موسیٰ لیکر آئے تھے یعنی اس بات کو تم بھی تسلیم کرتے ہو کہ موسیٰ پر کتاب نازل ہوئی تو اس سے معلوم ہوا بعض بشر پر بعض کتاب نازل ہوئی ہے جیسے موسیٰ پر توریت نازل ہوئی ہے۔

یہ ایجاب جزئی سے جواب دیا یہ جواب مکمل تب ہوگا جب یہود کا کلام سلب کلی ہو۔ کیونکہ ایجاب جزئی سلب کلی کی نفی ہے

لہذا یہود کا کلام سلب کلی کیلئے ہے۔ کیونکہ بشر اور شئی دونوں نکرہ ہیں جو ما انزل کی نفی کے تحت داخل ہیں لہذا معلوم ہوا کہ نکرہ تحت اللفظی عموم افراد اور شمول افراد پر دلالت کرتا ہے تو ایجاب جزئی کے ذریعے سے یہود پر رد کرنا صحیح ہوگا۔

وبکلمۃ التوحید: یہ نکرہ تحت اللفظی عام ہونے کی دوسری دلیل ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ بلا جماع کلمۃ 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 ہو سکتا توحید اس وقت ثابت ہو سکتی ہے جبکہ لا الہ 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 الہی عموم کیلئے آتا ہے اگر یہ عموم کیلئے نہ ہوتا تو اس سے لا الہ الا اللہ کا مستثنیٰ درست نہ ہوتا جب الا اللہ کا استثناء صحیح ہے تو یہ معلوم ہوا یہ عموم اور شمول کیلئے ہے۔



۱۴۱۹ھ

السؤال الثاني (ب)

والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها دالة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء ويثبت بها واحد او مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار واذا اعيدت معرفة كانت عينها والمعرفة اذا اعيدت فكذلك.

(الف) اذكر اقسام العقلية الاربعة الحاصلة من اعادة النكرة معرفة والمعرفة نكرة مع الامثلة.

(ب) لماذا كانت النكرة عينها اذا اعيدت معرفة.

(ج) ما معنى قوله والمعرفة اذا اعيدت فكذلك.

(د) اذكر امثال النكرة في الاخبار والانشاء.

(هـ) هل ذكر المؤلف نظير المعرفة التي تعاد نكرة فاذا كره.

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 دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا جائے اس صورت میں وہ نکرہ غیر اولیٰ ہوگا۔  
جیسے فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً۔ اس مثال میں یسر جو کہ نکرہ ہے اسکو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا ہے اس دوسرے یسر سے مراد غیر اول ہے اس وجہ سے ابن عباسؓ نے فرمایا لن یغلب عسر علی یسرین ایک تنگی دورا حتوں پر غالب نہیں آسکتی۔

دوسری صورت : نکرہ کو دوبارہ معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی سے مراد بعینہ اول ہوگا۔  
جیسے کما ارسلنا الی فرعون رسولا فقصی فرعون الرسول اس مثال میں رسول پہلے نکرہ ذکر ہے پھر معرفہ ذکر ہے دونوں جگہ ایک رسول مراد ہے یعنی موسیٰ۔

تیسری صورت : معرفہ کو دوبارہ معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا جیسے فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً 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 بالصک ہیں تو یہ معرفہ کی صورت ہے۔ کیونکہ یہ مقید فی الصک ہے پھر کسی دوسری مجلس میں ایک ہزار کا



اقرار کرتا ہے جو کہ مقید فی الصک نہیں ہیں یہ نکرہ کی صورت ہے تو اس سے مراد غیر اولیٰ ہونا چاہیے امام ابو حنیفہ کے نزدیک ۔ لہذا مقر 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 دو صورتیں ہوں گی۔ (۱) یا لام تعریف کے ساتھ معرفہ ہوگا یا اضافت کے ساتھ اور دونوں میں اصل عہد ہے لہذا جس کا ذکر پہلے موجود ہے وہی معبود ہوگا اس لام تعریف سے۔

(۲) یا اضافت سے اس کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا لہذا بعینہ اولیٰ مراد ہوگا۔

تیسرا سوال کا جواب: مصنف کے اس قول کا کیا معنی ہے کہ والمعرفۃ اذا اعيدت فکذا لک فی الوجہین۔

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 ہو جائے 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 بقرة فاس سے مراد بقرة مطلقہ تھی جس قسم کی بھی گائے ذبح

کرتے جائز ہوتی۔ لیکن نبی اسرائیل نے سوالات کے ذریعے اس میں شدت پیدا کی۔  
جیسے حدیث میں موجود ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں لو ذبحوا ای بقرة ارادوا لأجزتھم  
ولكن شدوا علی انفسهم فشد الله علیهم۔

اخبار میں واقع ہونے کی مثال: اگر نکرہ اخبار میں واقع ہو جائے اس سے مراد ایک فرد  
مبہم اور مجہول ثابت ہوگا جیسے رأیت رجلاً اس سے کوئی بھی فرد مراد ہو سکتا 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۔



۱۴۲۱ھ

السؤال الثالث (ب)

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عند نأحو لا اجالس الا رجلاً  
عالمًا فله ان يجالس كل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك  
وقول معروف ومغفرة خير من صدقة (الآية) وانما يدل على العموم لانه في  
معرض التعليل لقوله تعالى 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.

مذكورہ 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

لا اجالس 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 لہذا یہ سب اس

کے عموم میں داخل ہیں۔ کقولہ تعالیٰ ولعبد مؤمن خیر من مشرک یہ دوسری مثال

مصنف نے پیش کی ہے اس مثال میں لفظ عبد نکرہ ہے لیکن صفت ایمان کے ساتھ متصف

ہونے کی وجہ سے عام ہے۔ لہذا 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 صدقۃ یہ تیسری مثال پیش کی ہے اس مثال میں قول نکرہ ہے اس کی صفت معروف لائی گئی ہے لہذا یہ ہر خیر کی بات کو شامل ہے۔

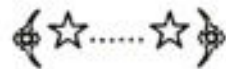
وانما يدل على العموم: ولعبد مؤمن میں یہ نکرہ موصوفہ عموم پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ مقام تعلیل میں پیش کیا گیا ہے لقولہ تعالیٰ ولا تنكحوا المشركين یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ مشرکین کے ساتھ مسلمان عورتوں کا نکاح نہ کرو حتیٰ: یومنوا یہاں تک کہ وہ ایمان نہ لائیں۔ یہ حکم عام ہے کیونکہ المشرکین پر جو الف 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 چاہیے لہذا 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 چاہیے۔

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 موصوفہ ہے تو نکرہ صفت کے ساتھ مقید ہے اور مقید خاص کی قسم ہے تو یہ عام نہیں ہو سکتا۔

قلنا: سے مصنف 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 اگرچہ مطلق عبد کے اعتبار سے خاص ہے لہذا 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۔



۱۴۱۸ھ

### السؤال الثالث (الف)

حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيدة على تقييده فاذا وردا فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالأعتاق يقيد بالمومنة:

اكتب صور حمل المطلق على المقيد و عدم حمله عليه موضحا بالا  
مثلة مع بيان دليل الحنفية والجواب عن دليل الخصم.

۱۴۱۶ھ

### السؤال الثالث (ب)

ولنا قوله تعالى ولا تسئلوا عن اشياء ان تبدلکم تسؤکم فهذه الآية  
تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقيد

یوجب التغلیظ والمسائنة كما فی بقرة بنی اسرائیل وقال ابن عباس  
ابهموا ما بهم الله واتبعوا ما بین الله الی ان قال و عامة صحابه ما قیدوا  
وامهات نساء بالدخول الوارد فی الربائب.

اور دالمصنف الدلائل علی ان المطلق یجری علی اطلاقه  
اوضحوا الدلائل المذكوره فی العبارة.

مذکورہ دو سوالوں میں تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مطلق کو مقید پر حمل 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 پر حمل کرنے اور نہ کرنے کی کل پانچ صورتیں  
ہیں بعض صورتیں متفق ہیں، 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 تقید کو مستلزم نہیں ہے تو بالا اتفاق مطلق کو مقید پر حمل نہیں کریں گے مطلق  
اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقید پر۔ جیسے اطعم رجلاً و اکس رجلاً عاریاً  
اس مثال میں دونوں حکم مختلف ہیں ایک حکم دوسرے حکم کی تقید کو مستلزم نہیں ہے لہذا  
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 بالا اتفاق مطلق کو مقید پر



حمل کرینگے۔ جیسے اعتق عنی رقبة ولا تملکنی رقبة کافرة 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 رقبة مؤمنہ ہی آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

لہذا مطلق رقبة کا حکم مقید ہو جائیگا غیر کافرہ کی قید کے ساتھ لہذا 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 کر دی تو یہ نفی لازم ہے اور اعتاق کافر ملزوم ہے تو اس کی بھی نفی ہو جائیگی گویا کہ اس نے یوں کہا لا تعتق عنی رقبة کافرة اور یہ اعتق عنی رقبة کیلئے قید ہوگی لہذا 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 لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة کافرة 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 کفارة قتل اور کفارة 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 کفارة قتل میں مسلمان غلام آزاد کرنے کا حکم ہے جیسے فتح حویو رقبة مؤمنة اور کفارة یمین میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم ہے لہذا احناف کے ہاں کفارة یمین میں کافر

غلام آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائیگا جبکہ شوافع کے نزدیک کفارہ یمین اور ظہار میں مسلمان غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔

پانچویں صورت: اگر حکم اور حادثہ دونوں متحد 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 ادوا عن کل حرو عبد اس نص میں مسلمین کی قید موجود نہیں ہے۔ اور دوسری حدیث میں ادوا عن کل حرو عبد 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 کیلئے رأس سبب ہے تو ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رأس مطلق سبب ہے۔ اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مقید سبب ہے لہذا 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 ہو سکتا اور ایک حکم کے اسباب کثیرہ ہو سکتے ہیں لہذا ممکن ہے کہ مطلق بھی سبب ہو اور مقید بھی لہذا 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 ثلثة ایام متتابعات اس میں متابعات کی قید موجود ہے۔



اب ایک آیت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تین روزے پے درپے رکھنے ہیں اور دوسری سے معلوم ہوتا ہے کہ پے درپے ضروری نہیں لہذا 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 لہذا 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 تسالوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم یہ آیت بتا رہی 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 بقرہ 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 ہو جاتی ولكن شد دو علی انفسہم فشد اللہ علیہم 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 ابہموا ما ابہم اللہ تعالیٰ واتبعو ما بین اللہ 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 نسبت مبہم ہوتا ہے لہذا مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔



تیسری دلیل : وعامة الصحابة ما قيد وامهات 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 امہات نساء میں اس قید کا اضافہ نہیں کیا گیا صحابہؓ نے بھی مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقید 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 لہذا منکوحہ کی والدہ سے نکاح مطلقاً حرام ہے اور قرآن نے ربیبہ کو بھی محرمات میں سے شمار کیا چنانچہ فرمایا وربائبکم النبی فی حجورکم من نسائکم النبی دخلتم بہن۔ ربیبہ سوتیلی بیٹی کو کہتے ہیں اگر بیوی کی کوئی بچی سابقہ شوہر سے ہو تو 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 الدلیلین 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 لہذا 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 ثلثۃ ایام متابعات میں تھا اس کے علاوہ باقی جگہوں میں تعارض نہیں ہے لہذا مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی



ضرورت نہیں ہے۔



۱۴۱۹ھ

### السؤال الثالث (ب)

و ثبت ایضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازاً والمجاز اذا  
كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه  
بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فلحقيقة التي لم تهجر صريح  
والتي هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال  
صريح وغير الغالب كناية وعند علماء البيان الكناية.

(الف) عرف الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحاً:

(ب) اشرح العبارة بحيث يتضح كيف تصير الحقيقة مجازاً والمجاز حقيقة  
وكذلك كيف يصير كل واحد منهما صريحاً وكناية:

(ج) ماهی الكناية عند علماء البيان اذكر الفرق بين اصطلاح علماء  
الاصول وعلماء البيان.

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 ہو جائے 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 بحق بمعنی ثبت سے مشتق ہے حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ جب لفظ اپنے معنی موضوع میں مستعمل ہو تو وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف: کل لفظ وضعه الواضع (لغته کان او عرفاً او اصطلاحاً او شرعاً) بازاء الشئ ثم استعمل فی ذالک الشئ فهو حقیقة یعنی وہ لفظ جس کو واضع نے کسی شے کے مقابلے میں وضع کیا ہو اور وہ موضوع لہ کے اندر استعمال ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں واضع چاہے اہل لغت میں سے ہو یا اہل عرف اور یا اہل اصطلاح اور شرع میں سے ہو۔ جیسے لفظ صلوٰۃ اگر اہل لغت کے ہاں دعا کیلئے استعمال ہو تو یہ حقیقت ہے اگر ارکان مخصوصہ کے اندر استعمال ہو تو اہل 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 ہو تو 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 اسدر جل شعاع کیلئے استعمال ہو تو یہ مجاز ہے۔  
 دوسری بات عبارت کی وضاحت: ماقبل کے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب  
 حقیقت کا استعمال قلیل ہو جائے تو وہ مجاز بن جاتا ہے اور جب مجاز کا استعمال کثیر  
 ہو جائے 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۔  
 لہذا یہ ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعا میں مجاز ہو گا ثم کل واحد من الحقیقة  
 والمجاز پھر حقیقت و مجاز 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  
 یہ حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ اور مجاز کی  
 بھی یہی دو قسمیں ہیں۔

والحقیقة التی لم تہجر 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 ہو گئی 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 القامہ ہے تو یہ اپنے معنی موضوع لہ کے اندر مستعمل ہوا ہے لیکن اس سے مقصود معنی ثانی ہے جو طویل القامہ ہے لہذا طویل القامہ ملزوم ہے طویل النجاد کے ساتھ یہ اطلاق لازم اور ارادہ ملزوم ہے۔

چوتھی بات علماء بیان اور اصولیین کے درمیان کنایہ کی تعریف میں بنیادی فرق:

کنایہ کی تعریف میں اصولیین اور علماء بیان کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ اصولیین 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 اول 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 اول کو نہیں دیکھتے ہیں بلکہ معنی اول کے ملزوم



کا قصد کرتے ہیں۔



۱۴۱۵ھ

السؤال الثالث

اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا  
ان الخليفة في حق التكلم اوفى حق الحكم .  
حققوا هذا البحث الشهير حق التحقيق في ضوء كلام الماتن مع توضيح  
اختلاف الاحناف فيما بينهم وثمره اختلافهم و منشاء نزاعهم في قول القائل  
هذا ابني للأكبر سنا منه .

۱۴۱۲ھ امتحان فرعی :

السؤال الثالث (الف)

المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابی حنیفہ و عند هما  
في حق الحكم .

اوضحوا هذه المسئلة بالتفصيل الذي ذكره المصنف العلام و اذكروا  
ثمره الاختلاف بين الامام و صاحبيه .

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 ہذا 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 ہاں 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 ہذا بنی تو امام صاحب کے نزدیک وہ غلام آزاد ہوگا کیونکہ ہذا 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 ہذا حر 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 لہذا جب حقیقی معنی ممکن نہیں تو مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہذا ابنی حق تکلم کے اعتبار سے صحیح ہے کیونکہ ہذا 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 ہذا حر ہے جب تکلم بالحقیت صحیح ہے تو مجاز جو حقیقت کا خلف ہے وہ بھی صحیح ہوگا کیونکہ حریت بنوت کے ساتھ لازم ہے۔

صاحبین کے نزدیک ہذا حر سے ثبوت حریت خلف ہے اس لفظ کا جس کے ساتھ بنوت ثابت ہو سکے اور اصل یہاں ممتنع ہے کیونکہ جو قائل سے عمر میں بڑا ہے وہ کسی صورت میں متکلم کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے جب اصل ممکن نہ ہو تو مجاز جو اس کا خلیفہ ہے وہ بھی صحیح نہیں ہوگا لہذا حریت ثابت نہیں ہوگی۔

چونکہ صاحبین کے نزدیک خلیفہ بننے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ اصل فی ذاتہ 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 ہذا 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 ہذا حر 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 هذا ابني جب اس سے مراد حریت ہو تو یہ خلیفہ ہے لفظ هذا حر کا گویا هذا ابني کا تکلم یہ خلیفہ ہوا هذا حر کے ساتھ تکلم کرنے کا۔

دوسرا مطلب: بعض شارحین نے امام صاحب کے قول کی تشریح یوں کی ہے لفظ هذا ابني جب اس سے مراد حریت ہو تو یہ مجازی معنی خلیفہ ہے لفظ هذا ابني کا جب اس سے مراد بنوت ہو تو اس تفسیر کے لحاظ سے هذا ابني اصل ہوا جو اثبات بنوت کیلئے ہے اور هذا ابني 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۔ لہذا لازم موقوف ہوگا جو کہ بدرجہ مجاز ہے معنی موضوع لہ پر جو کہ بدرجہ ملزوم اور حقیقت ہے لہذا معنی موضوع لہ کا ممکن ہونا ضروری ہے کیونکہ مجاز اس پر موقوف ہے اور موقوف موقوف علیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

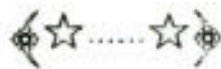
اور یہ قانون متفق علیہ ہے کہ خلف کے صحیح ہونے کیلئے اصل کا ممکن ہونا شرط ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی قسم میں آسمان کو ضرور ہاتھ لگاؤنگا لہذا اس صورت میں فوراً اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ کفارہ فرع ہے اور قسم کو پورا کرنا اصل ہے ہر وہ جگہ جہاں قسم 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 ارادنا جائز نہیں ہے۔

جب ذہن کا انتقال اول پر موقوف نہیں ہے تو امکان اول 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۔



۱۴۰۹ھ

السؤال الثالث (ب)

لا يراد من اللفظ الواحد معنا الحقيقي والمجازي معًا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصا لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه .  
لأنه أريد بهما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لامستم النساء لأن الوطى وهو المجاز مرادًا أجماعًا.

المطلوب منكم بيان الأمور التالية.

(الف) اشرح القاعدة المذكورة.

(ب) اذكر دليله الذي ذكر. بقوله لرجحان المتبوع على التابع.

(ج) المسائل المتفرقة على تلك القاعدة.

۱۴۱۲ھ

لا يراد من اللفظ الواحد معنا الحقيقي والمجازي معًا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصا



لموالبه ولايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدو .  
ولاالمس باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطى وهوالمجاز مرادًا  
اجماعًا.

المطلوب منكم بيان الامور التالية:

(۱) ما المراد من هذه العبارة.

(۲) التابع والمتبوع ماهو . كيف يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز  
بالحنث اذا دخل حافيًا او متنعلا اورا كبا في لا يضع قدمه في دار فلان  
وبالحنث قدم نهارًا اوليلافي امراء ته كذا يوم يقدم زيد.

نہا۱۴۱۰ھ

لايراد من اللفظ الواحد معنا الحقيقي والمجازى معًا لرجحان  
المتبوع على التابع فلايستحق معتق العتق مع وجود المعتق اذا اوصا لموالبه  
ولايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدو . لانه ارید  
بهما ووضعت له ولاالمس باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطى  
وهوالمجاز مرادًا اجماعًا.

اكتبوا القاعدة الكلية المذكورة في العبارة المندرجة ثم ارقموا المسائل  
التي تتفرع عليهما مع تشریحها . بارک اللہ فی حفظکم .

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 ان کے 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 لینے تو معنی مجازی مراد نہ ہوگا اگر معنی مجازی مراد لینے تو معنی حقیقی مراد لینا درست نہ ہوگا۔ بالفاظ دیگر اس قاعدے کا خلاصہ یہ ہے کہ جمع بین الحقیقۃ والجاز 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 لہذا 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 يعتق معتق المعتق اس قاعدہ کلیہ پر یہ پہلی تفریع ہے ایک شخص کا آزاد کردہ غلام موجود ہے اور آزاد کا آزاد 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 لہذا 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 یزاد غیر الخمر اس تفریع کی تفصیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ”من شرب الخمر فاجلدوه“ ”جس نے شراب پی اس کو کوڑے لگاؤ“۔ اب یہاں پر خمر کا حقیقی معنی یعنی الماء النبی من العنب اذا غلا واشتد وقذف بالذبد مراد ہے اجماعاً۔ جب یہاں پر خمر کا حقیقی معنی مراد ہے تو سب کے ہاں مجازی معنی مراد نہیں ہوگا۔ لہذا خمر کے علاوہ باقی مسکرات مراد نہیں ہوں گے کیونکہ ان پر خمر کا اطلاق بطور مجاز کے ہے کیونکہ دونوں میں مخامرة 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 سکر کی شرط نہیں ہے چاہے مسکر ہو یا نہ ہو ہر صورت میں حد جاری ہوگی اور



قلیل و کثیر 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: ولا المس بالید بقولہ تعالیٰ اولا مستم النساء یہ اس قاعدہ کلیہ کے اوپر تیسری تفریع ہے اس تفریع کا خلاصہ یہ ہے اس آیت میں لاستم سے معنی مجازی جماع مراد ہے اجماعاً اب حقیقی معنی لمس بالید مراد نہیں ہوگا ورنہ جمع

بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں۔ یہ آیت ایک اختلافی مسئلے میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی متدل ہے کہ مس امراً ناقص وضو ہے یا نہیں۔ احناف کے نزدیک مس امراً ناقص وضو نہیں ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ ناقص وضو ہے وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ یہاں لمس سے مراد جماع ہے جو کہ مجازی معنی ہے سب کے نزدیک لہذا حقیقی معنی لمس بالید مراد لینا درست نہیں ہے ورنہ حقیقت اور مجاز کا جمع لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

پانچویں بات قاعدہ مذکورہ پر اعتراضات و جوابات کی تشریح:

اس مقام پر چند مسائل ہیں جن کے متعلق یہ وہم ہو جاتا 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 فوکر 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 ہو جائے 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 لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا جو کہ جائز نہیں ہے۔

جواب: اس اعتراض کا مصنف 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 قدمہ یہ عبارت ہے لایدخل الدار سے اور دخول ایک عمومی معنی ہے جو ہر صورت کو شامل ہے۔ لہذا 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 لہذا تم کہتے ہو کہ ہر صورت میں حادث ہو گا یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے۔

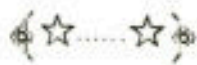
جواب: اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر بھی عموم مجاز ہے یہاں دار سے مراد نسبت سکنتی ہے کہ وہ آدمی جس گھر میں رہتا ہے وہ مراد ہے اب سکنتی ایک عمومی معنی ہے ہر قسم کے گھر کو شامل ہے اس میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی آتے ہیں کیونکہ کسی کے گھر سے عداوت نہیں ہوتی ہے عداوت ساکنین سے ہوتی ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ جس میں یہ شخص سکونت پزیر ہے اس میں داخل نہیں ہو گا۔

تیسرا مسئلہ: ولا جمع بینہما اذا قدم نہارا 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 حادث 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 لہذا 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 یومہم یومئذ دبرہ 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۔



۱۴۰۸ھ

السؤال الثالث (ب)

لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلاً او حساً او عادةً  
او شرعاً وهي اما خارجة عن الكلام والمتكلم كدلالة الحال نحو يمين الفور  
او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفز من استطعت فانه تعالى لا يامر  
بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن  
شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرج من ان يكون  
للتخير ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلاً لا يكون توكيلاً.

اشر حوا العبارة المذكورة حق الشرح لاسيما يمين الفور واياكم ان  
تملئو قرطاس الجواب بالحشو والزوائد 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 یمن 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 عادتا 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 چاہیے لیکن یہاں حقیقی معنی کے ارادے سے مانع جو قرینہ ہے وہ عرف عام ہے لہذا 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 واستفز 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 تعالیٰ کی ذات ہے اور وہ حکیم ہے لہذا حکمت کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ کسی کو گناہ اور معصیت کا حکم نہیں دیتا لہذا 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 تعالیٰ کا قول فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر 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 انا اعتدنا للظالمين ناراً ہے اس جملے نے پہلے والے کلام کو تخییر سے نکال دیا کیونکہ اختیار کی صورت میں عذاب جہنم کی دھمکی نہ ہوتی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حقیقی معنی اختیار کیلئے نہیں ہے بلکہ یہ تو بیخ 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 كنت رجلاً یہ حقیقی معنی کے اعتبار سے تو کیل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے پر اس کو وکیل بنا رہا ہے لیکن ان كنت 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 تو کیل 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 حرّ تو یہاں مملوک سے مراد ہر قسم کا غلام ہے لیکن لفظ مملوک کا صادق آنا رق کے معنی پر اولیٰ ہے اور مکاتیب پر غیر اولیٰ ہے اس وجہ سے مکاتیب آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس مکاتیب کے اندر رقیّت ناقص ہے پس یہ لفظ مقصور علی البعض ہونے کی وجہ سے مجاز ہوگا صرف غیر مکاتیب 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 لایاکل 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 تو کیل بالخصوصت ہے یہاں حقیقی معنی مراد لینے سے مانع قرینہ شرعیہ ہے کیونکہ شرعاً مطلق خصوصت ممنوع ہے صرف خصوصت بالحق جائز ہے۔

۱۴۲۰ھ

## السؤال الثاني (الف)

وزعم البعض انها للترتيب عند أبي حنيفة.

(۱) عرف الاستعارة الاصلية والاستعارة التبعية.

(۲) اشرح العبارة المذكورة.

(۳) وحقق هل الواو تفيد الترتيب ام لا مع ذكر مسائل توضيح هذه المسئلة.

مذكورة سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) استعارہ اصلیہ اور تبعیہ کی تعریف۔

(۲) عبارت مذکورہ کی شرح۔

(۳) لفظ واو ترتیب کیلئے مفید ہے یا نہیں۔

(۴) 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 نطق الحال یہ نطق دلت کے معنی میں ہے جیسے الحال ناطقة ای الحال دالة حروف کی مثال جیسے لاصلبنکم فی جزوع النخل ای علی جزوع النخل۔ اس کو استعارہ تبعیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مشتقات میں استعارہ اولاً مشتق منہ یعنی مصدر میں واقع ہوتا ہے اس کے بعد مشتقات میں لہذا مشتقات میں استعارہ مشتق منہ کے واسطے سے ہوگا لہذا یہ اس کا تابع ہے جیسے الحال ناطقة میں پہلے نطق کا استعارہ ہوگا دلالت کیلئے اس کے بعد ناطق کا استعارہ ہوگا دالة 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 استعارہ 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 واسطے سے حرف لام کو تعقیب کیلئے استعارہ لینے جیسے لدو اللموت وابنو للخراب۔

دوسری بات کی تفصیل: عبارت مذکورہ کی تفصیل یہ ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ واوامام ابو حنیفہ کے نزدیک تعقیب کے لئے ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے



ہے۔ مصنف 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 جانی رجلان اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ پہلے کون آیا اور بعد میں کون آیا اسی طرح اگر کسی نے جانی 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 و طالق و طالق تو امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں پہلی طلاق واقع ہو جائیگی اور ثانی و ثالث لغو ہوں گی۔ کیونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور وہ پہلی طلاق سے بائند ہو گئی 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 ہو رہے ہیں۔ اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتے تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتیں اور وہ عورت مطلقہ ثلاثہ ہو جاتی جیسے ان دخلت

الدار فانت طالق ثلاثا میں تین واقع ہو جاتی ہیں۔

اور یہاں مذکورہ صورت میں اس طرح نہیں ہے لہذا معلوم ہوا او مطلق جمع کیلئے نہیں ہے بلکہ ترتیب کیلئے ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہو جاتی ہیں اس سے معلوم ہوا ان کے نزدیک او مقارنت کیلئے ہے۔

وہذا باطل: مصنف نے اس مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد ان لوگوں پر رد کر رہے ہیں کہ یہاں او نہ ترتیب کیلئے ہے اور نہ مقارنت کیلئے ہے۔ بلکہ امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں ایک طلاق کا واقع ہو جانا کسی اور وجہ سے ہے۔ اور اسی طرح صاحبین کے نزدیک اس صورت میں تین طلاق کا واقع ہو جانا 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 لہذا 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 ہو گیا 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 لہذا 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 تجیزاً غیر مدخول بھا کو انت طالق و طالق و طالق کہتا ہے تو اس صورت میں غیر مدخول بھا پہلے لفظ طالق کے ساتھ بائنہ ہو جاتی ہے اور ثانی و ثالث بیکار ہو جاتی ہے۔ تعلیق بالشرط میں شرط موجود ہونے کی صورت میں گویا کہ اب اس نے کہا انت طالق و طالق و طالق کیونکہ معلق بالشرط شرط کے موجود کے وقت تجیز کی طرح ہوتی ہے۔

اور یہاں واو ترتیب کیلئے نہیں ہے لہذا 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۔ لہذا جو تکلم 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 واو مقارنت کیلئے ہے لہذا اس غلط فہمی کو دور کرنا چاہیے۔





## السؤال الثالث (ب)

والمشكل اما الغموض فى المعنى نحو وان كنتم جنباً فالطهروا فان  
 غسل ظاهر البدن واجب و غسل باطنه ساقط فوق الاشكال فى الفم فانه  
 باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق و ظاهر من وجه حتى  
 لا يفسد الصوم بدخول شى فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بظاهر فى  
 الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب  
 غسله فى الحدث الا صغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم  
 جنباً فالطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لقوله تعالى فاغسلوا  
 وجوهكم .

اكتبو التشریح العبارة المذكورة بحيث يتضح تعريف المشكل  
 ووجه الاشكال فى الآية 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 فاطہروا۔ 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 آگئی 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 نکلنے 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۔

لہذا 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 جنبا فاطہروا تشدید کے ساتھ ہے جو کہ مبالغہ پر دلالت کرتا ہے یعنی طہارت حاصل کرنے میں خوب مبالغہ کرو اور تکلیف سے کام لو۔ لہذا 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 جو کہ 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۔



ن: ۱۴۲ھ

### السوال الاول (ب)

واعلم ان بعض الناس يقولون لمفهوم المخالفة.

(۱) عرف مفهوم المخالفة و مفهوم اللقب .

(ب) اذكر الشروط المعتمدة عند القائلين بمفهوم المخالفة.

(ج) هل يعتبر مفهوم المخالفة عند الحنفية اذكر الدليل على ما ذهبوا اليه .

مذکورہ سوال میں چار باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) مفهوم مخالف اور مفهوم لقب کی تعریف۔ (۲) مفهوم مخالف کے صحیح ہونے کی

شرائط۔ (۳) کیا احناف کے ہاں مفهوم 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 اس کو 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 باسمہ 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 ان کے 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 کر چکے۔

تیسری شرط: منطوق کے اندر حکم کا ورود عام عادة الناس کے مطابق نہ ہو اگر اس طرح ہوگا تو وہ اپنے علاوہ میں حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرے گا جیسے وربانکم اللہ 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 جو ر میں نہیں ہیں تب اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔

چوتھی شرط: ولا یكون لسؤال او حادثة 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 ذکوۃ اس جگہ اہل کی صفت سوم ذکر کی گئی ہے یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ عدم سوم کی صورت میں ذکوۃ نہیں ہے کیونکہ یہ ایک شخص کے سوال کے جواب میں وارد ہوا ہے۔

پانچویں شرط: او علم 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 عدی 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 نزدیک مفہوم مخالف مطلقاً معتبر ہے چاہے وہ کلام اللہ میں ہو یا وہم 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 ہو تو 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 و کلام 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 آئے گا محمد رسول اللہ ﷺ اور زید موجود میں کیونکہ محمد رسول اللہ ﷺ کا مفہوم مخالف ہے آپ ﷺ کے علاوہ اور کوئی اللہ کا رسول نہیں حالانکہ 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 ہو تو پھر نص بطور مفہوم مخالف کی نفی کر دے گی پھر قیاس کے ذریعے سے نص کے علاوہ حکم ثابت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

## السؤال الثالث (ب)

منہ ای من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان التخصيص الشئ باسم سواء كان اسم جنس او علم يدل على نفى الحكم عما عداہ ای عما عدا ذالك الشئ عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء ای الغسل من المنی عدم وجوب الغسل باكسال وهو ان يفترأ لذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الکفر فی محمد رسول الله ﷺ .

عبارت کی تشریح کریں جس سے اصولی مسئلہ واضح ہو جائے خصم کا استدلال جو ان 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:

منہ 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 ہو تو یہ اپنے علاوہ میں حکم کی نفی کرتا ہے عند البعض اس بعض سے مراد شوافع حضرات ہیں۔

شوافع کی دلیل:

لان الانصار فہموا یہاں سے شوافع کی دلیل کا بیان ہے کہ تخصیص اشی باسم یہ اپنے ماسوا میں 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 ست 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۔

وعندنا لا يدل : یہاں سے احناف کے مسلک کا ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک تخصیص اشی باسم اپنے ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

احناف کی دلیل والا يلزم الكفر والكذب في محمدرسول الله ﷺ.

اگر تخصیص اشی باسم مفہوم مخالف کو ثابت کرے تو مذکورہ مثالوں میں کفر اور کذب لازم آئے گا۔ 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۔ لہذا ان مثالوں سے یہ بات  
واضح ہوگئی کہ تخصیص اشیٰ 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 ظاہراً ثابت ہوتی ہے اور کبھی دلالتاً ثابت ہوتی ہے۔ لہذا التقاء ختائین دلیل  
انزال ہے اور انزال ایک مخفی چیز ہے لہذا 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 برخصت ثابت ہوگی۔



۱۴۰۶ھ

### السؤال الثالث (ب)

لانه (الامر) استعمل في معاني مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقموا الصلوة، الندب كقوله تعالى فكا تبوهم، التاديب كقوله عليه السلام كل ممايليك، الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذ تباعتم، الاباحة نحوكلوا، التهديد نحواعملوا ماشتم، الا متنان نحوكلوا ممارز قكم الله،

الا كرام نحو ادخلوها بسلام، التعجيز نحو فأتوا بسورة، التسخير نحوكونوا قردة، الالهانة نحوذق انك انت العزيز الكريم، التسوية نحوفاصبروا او لا تصبروا، والدعاء نحو اللهم اغفرلي، التمني نحو الا ايها الليل الطويل انجلي، الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون، التكوين نحو كن فيكون.

ان سولہ معنوں میں سے ہر ایک کا مفہوم اور پھر اس کی مثال کا اس پر النبطاق تحریر کریں  
جمہور کے ہاں حقیقی معنی کون سے 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 چاہیے کہ امر قوی 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 اقيموا الصلوة اقيموا امر ہے لہذا 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 فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا اس آیت میں غلام کو مکاتب بنانے کا جو حکم ہے یہ استحباب اور ندب کیلئے ہے کیونکہ آدمی اپنے زر خرید 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 اجر و ثواب 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 گھمار 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 حدیث مبارکہ میں کل لفظ امر ہے اور یہاں قرینہ موجود ہے کہ یہ وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ یہ مقام ادب ہے لہذا 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 واستشهدوا اذا تبایعتم جب تم بیع کرو تو اس پر گواہ بناؤ۔ اب اس آیت کریمہ میں استشهدوا 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 کلو 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 امر کا مقصد امر سے یہ نہیں ہوتا ہے کہ مامور اس کام کو کرے بلکہ امر کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مامور اس کام کو سرانجام نہ دے جیسے اعملوا ماشتم یا جیسے قل تمتع بکفرک قليلا۔ 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 برا عمل کرو گے تو پتہ چل جائے گا اور اس کی سزا تمہیں مل جائے گی۔ دوسری مثال میں یہ بتلادیا گیا کہ اب کفر سے فائدہ اٹھاتے رہو بعد میں اس کا وبال تمہیں معلوم ہوگا۔

ساتواں معنی امتنان: امتنان کا مفہوم ہے احسان جتنا جیسے کلو مमारزقکم اللہ کھاؤ اللہ کے دیے ہوئے رزق میں سے اس آیت مبارکہ میں کلو امر ہے لیکن مमारزقکم اللہ قرینہ ہے کہ یہ امر اظہار منت کے لیے ہے صرف اباحت کے لیے نہیں ہے۔

آٹھواں معنی اکرام: اکرام کا مفہوم ہے کہ اظہار عظمت یعنی کسی کی عظمت کو ظاہر کرنا کسی کی تکریم کرنا جیسے ادخلوہا بسلام تم جنت میں داخل ہو جاؤ سلامتی کے ساتھ۔ اس آیت کریمہ میں ادخلوہا 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 اظہارِ عجز: اظہارِ 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 فاتو ابسورۃ 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 فاتو 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 کونواقرۃ خاسنین 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 جانہن میں کسی کو فائدہ نہیں دونوں برابر ہیں جیسے اصبروا ولا 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۔



چودھواں معنی دعا: دعا کا مفہوم یہ ہے کہ عاجزانہ طور پر کسی کے سامنے درخواست پیش کرنا تاکہ وہ اس کا مسئلہ حل کر دے جیسے اللہم اغفر لی باری تعالیٰ میری مغفرت فرما اب اغفر لی 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 ایہا اللیل 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۔

سولہواں معنی اختقار: اختقار کا مفہوم ہے کہ کسی کی حقارت کو ظاہر کرنا جیسے القواما انتم ملقون یعنی موسیٰ 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 القواما مرہے اس سے اس حقارت کو ظاہر کرنا ہے جو معجزہ کے مقابلے میں ساحر لارہے 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 چاہیے 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 ہو تو امر کی مخالفت سے عذاب کی وعید نہ سنائی جاتی۔ اگر اس کا خوف اور اس کا اندیشہ نہ ہو تو 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 وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضیٰ الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم اس آیت میں لہم کی ضمیر مؤمن اور مؤمنہ کی طرف راجع ہے اور قضاء سے مراد امر قوی 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 منعك ان لاتسجد اذا امرتک 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 تو نبخ 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) : وانما قولنا لشي اذا اردناه 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 آ جاتی ہے۔ اگر وجود اس امر سے مقصود نہ ہو تو 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 ہر امر 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 نافرمانی کی۔ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے مامور بہ کا بجالا نا ضروری ہے۔

دلیل (۶): واذا قیل لہم ارکعوا لا یرکعون 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 جزم کے ساتھ کرے گا اور یہ چاہے گا کہ یہ فعل ضرور وجود پزیر ہو تو وہ اسی لفظ افعل کے ساتھ طلب کرے گا فعل کا طلب جزم کے ساتھ ہوا سکو وجوب کہتے ہیں جس کی وجہ سے فعل کا ترک ممنوع ہو جاتا ہے۔

﴿☆.....☆﴾



## السؤال الثالث: (ب)

مسئلة واذا ارید به الاباحه او النذب فاستعاره عند البعض والجامع جواز الفعل لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحه مبائنه للوجوب لاجزئه . اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا ارید به الاباحه او النذب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه ارید به غير ماوضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافاً فعند الكرخی والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا .

وضحوا المسائل الآتية في ضوء هذه العبارة .

(۱) واذا ارید به الاباحه او النذب فاستعاره او اطلاق اسم الكل على الجز .

(ب) ماهو الاختلاف وماهو الحق عند المصنف اذكروا وجه الترجيح .

مذكوره سوال میں صرف تین باتوں کی وضاحت مطلوب ہے۔

(۱) امر سے اباحت یا نذب مراد لینے کی صورت میں استعارہ ہوگا یا حقیقت قاصرہ ہوگی۔

(۲) اسمیں اصولیین کا اختلاف کیا ہے۔

(۳) مصنف کے نزدیک حق اور ثواب کیا ہے۔

ہر ایک 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 ہے کہ امر کہہ کر 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 ہے کہ 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 ان کے درمیان علاقہ کلیت و جزیت قائم نہیں ہو سکتا لہذا اباحت مبائن  
للو وجوب 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 بھاصؒ 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 حقیقت قاصرہ ہے یعنی کل کا اطلاق جز پر ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر کل کا استعمال بعض موضوع لہ کے اندر ہوا ہے۔ فخر الاسلام بزدوی نے بھی اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے کہ یہ حقیقت قاصرہ ہے مجاز نہیں ہے۔ مصنفؒ کے نزدیک بھی مختار قول ثانی ہے چنانچہ آگے جا کر 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 لہذا یہ موضوع لہ سے خارج اور مغایر نہیں ہیں۔ مجاز کہتے ہیں معنی مضوع لہ کا مغایر ہونا لہذا 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 موضوع 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 لہذا 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 مباحثہ 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 مباحثہ 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 جزوں 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 اس کے ساتھ جواز ترک ثابت کرتے ہیں۔

لہذا 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 جو کہ جواز فعل ہے دوسرا جز جو کہ حرمت ترک ہے اس پر دال نہیں تو وجوب کے دو جزوں میں سے ایک پر امر کی دلالت موضوع لہ کے بعض پر دلالت ہے اسی کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں۔



۱۴۱۲ھ

### السؤال الثالث (الف)

الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان ضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للأبد سأل اقرع ابن حابس في الحج العامنا هذا ام للأبد ففهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعيّ يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضوع الاثبات فتخص على الاحتمال العموم وعند بعض علمائنا لا التكرار الا ان يكون معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا، واقم الصلوة لدلوک الشمس.

وضحوا الامور الآتية :

(۱) ما هو موجب الامر المطلق عند العلماء .

(۲) ما هو 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۔

ہر 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 منك 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 ابوہریرہؓ کی حدیث ہے جس وقت آپؐ فرمایا ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فقال اقرع بن حابسؓ اَلْکَلِ عام یا رسول اللہ ﷺ اسکو دلیل کے طور پر مصنفؒ نے پیش کیا ہے۔ اب صحابی نے جو سوال کیا ہے العامنا ہذا ام للابد چونکہ یہ سائل اہل 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 اعتبره بسائر العبادات : یہاں سے مصنف ”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 لہذا 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 لہذا 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 منك الضرب سے مختصر ہے انکے نزدیک مصدر چونکہ نکرہ ہے اور مقام اثبات میں خاص ہو جاتا 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 لہذا دلوک شمس والی صفت کے تکرار کے ساتھ اقم کا تکرار ہوگا۔

چوتھا مذہب: چوتھا مذہب 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 مذہب کیا ہے اسکی وضاحت مع دلیل:  
صحیح اور حق چوتھا مذہب ہے یعنی امر نہ عموم کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تکرار کا۔  
چوتھے مذہب 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 معنی 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 المجموع کا مراد لینا محتمل ہوتا ہے یقینی نہیں ہوتا ہے۔ واحد اعتباری تب ثابت ہوتا ہے جب نیت موجود ہو ورنہ نہیں لہذا مفرد کا اطلاق عدد پر نہیں ہوتا ہے۔



ن ۱۴۲۰ھ

السؤال الاول (الف)

لا بد للمامور به من صفة الحسن .

(۱) اذكر معاني الحسن والقبح .

(۲) حقق مسألة الحسن والقبح هل هما شرعيان او عقليان .

## السوال الثالث (ب)

اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن القبح يطلقان على ثلاثة معان .  
اذكروا اولاً تلك المعانى الثلاثة ثم بينوا الامور الآتية .

(۱) هذه المعانى الثلاثة عقلية ام شرعية او فيهما تفصيل وما هو .

(۲) ما لاختلاف فى تعريف الحسن والقبح بين الامام اشعري والمعتزلة وما  
منشاء النزاع فى المسئلة .

(۳) قال الماتن هذه المسئلة مبنية على مسئلة الجبر والقدر فكيف البناء  
عليها . اوضحوا ايديكم الله .

مذكوره 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 ۔

ہر 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 قبیح 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 قبیح کے تین معانی میں سے اول 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 اشعری کے نزدیک:

امام اشعری 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۔ فتح وہ ہے جس سے منع کیا گیا ہو چاہے یہ نہی تحریم کیلئے ہو یا اباحت کیلئے ہو۔

حسن اور فتح کی تعریف معتزلہ کے نزدیک:

معتزلہ کے نزدیک حسن کی تعریف یہ ہے کہ حسن کے کرنے پر آدمی کی تعریف کی جائے چاہے یہ شرعاً محمود ہو یا عقلاً۔

معتزلہ کے نزدیک فتح کی تعریف یہ ہے کہ 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 فتح یہ ہے کہ 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 فتح 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 فتح 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 ہے کہ اشاعرہ کے ہاں فعل کی ذات یا



صفت کسی کے حسن یا قبح ہونے کا تقاضا نہیں کرتی۔ یعنی فعل کی ذات یا صفت میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس کی وجہ سے فعل کو حسن یا قبح 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 ہو سکتا۔ 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 ہو سکتی۔

پانچویں بات یہ مسئلہ جبر اور قدر پر کس طرح مبنی ہے۔

ماتن نے کہا یہ مسئلہ جبر یہ اور قدر یہ پر مبنی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ 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 اور ارادہ 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۔



