

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (القرآن)
هذه مواش معلقة على التوضيح والتلويح
سماة. ب

التعليق الفصح

في حل
التوضيح والتلويح

الفتاح مسرورا

للوجه منظور احمد نعماني عن من

مكتبة رشيدية

سنوکی روڈ کوئٹہ

فون ۶۶۶۶۶۶۶۶



إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (سورة البقره)
مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (سورة البقره)
هذه حواش معلقة على التوضيح والشرح
سماة - ب

تعلیق ایقین اسح

فی حل

التوضیح والتلویح

اتفہاد عزرا

ابومسید منظور احمد نعمانی عفی عنہ

بجامعہ العربیہ الانوریہ الدیس
حسیب آباد طاہر والی

بھادرپور - پاکستان

مکتبہ دارالاشیاء سکر
۱۹۲۶ء



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مصنف کے حالات تہمید

تدریسی علمی مقام، گرامی قدر استاذ المکرم حضرت مولانا منظور احمد صاحب نعمانی ہمتیہ مدرسہ عربیہ انوریہ جلیب آباد دامت برکاتہم اپنی علمی حیثیت میں تعارف کے محتاج نہیں بلکہ اپنی تدریسی ضیاء یا شیوں کی بدولت معروف و مشہور شخصیت ہیں۔ علما عظام آپ کی خداداد صلاحیتوں سے بخوبی واقف ہیں۔ وقتاً فوقتاً آپ سے تدریسی استفادہ کیا کرتے ہیں۔ بعض بعض کتب کے مغلق اور حل طلب مقامات کی توضیح و تشریح کیلئے آپ کی طرف رجوع فرمایا کرتے ہیں۔ رہے طلباء کرام ان کا کیا پوچھنا وہ تو آپ کے درس کے علمی و تحقیقی ضیاء اور سبحانی فیضاً انداز بیان پر پروانہ وار جمع ہوتے رہتے ہیں۔

خدا تعالیٰ شاہد ہے کہ جب بھی آپ اپنی درسگاہ میں مسند آراہ ہوتے ہیں تو آپ کے اردگرد طلباء کرام کا مجمع ہوتا ہے۔ آپ کے فیضان انہام و فہم میں اتنا جازبیت اور مٹھاس پایا جاتا ہے کہ ہر نوعیت کی طبیعت کا طالب علم ذکی وغبنی محو سماع نظر آتا ہے۔ اور ان کی خندہ پیشانی سے ظاہر ہو رہا ہوتا ہے کہ ہر ایک اپنی استعداد رکھ مطابق آپ کے بہرہ یاب ہو رہا ہے۔

آپ درس نظامی کے نصاب کے ہر فن میں امتیازی مہارت کے حامل ہیں۔ اور ہر کتاب کے عرائس کو منصفہ مشہود پر لانے میں آپ کو تجربہ اور یدِ طولیٰ حاصل ہے۔ آپ شیخ المقبول بھی ہیں اور شیخ المقبول بھی۔

آپ اتنا خوش قسمت اور خوش نصیب ہیں کہ آپ میں ان بہترین علمی خوبیوں اور خوبیوں کو دیکھ کر مردم شناس ہستی شیخنا المعظم صاحب الشریعت والطرقت حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب گمانوی قدس اللہ سرہ نے اپنے وسیع حلقہ تلامذہ میں سے آپ کو ہی اپنا جانشین پسند فرمایا اور مدرسہ عربیہ انوریہ جلسی گرانمایہ امانت جسے وہ اپنا اخروی سرمایہ سمجھتے تھے۔ آپ کے سپرد فرما گئے۔

عرض تدریسی اور علمی حیثیت میں تو آپ کا شمس فی کبد السامہ ہیں۔

مقصود:

البتہ آپ کے نقش حیات مختصراً کچھ اس طرح سے ہیں جنہیں میں خود بتقاضائے محبت لکھ رہا ہوں اور لکھنا اپنی سعادت سمجھتا ہوں۔

خاندان پیدائش؛ نسب اور خاندان کے اعتبار سے آپ مستوی بلوچ ہیں۔ اوجہ شریف کے مضافات بستی بڈ مستوی کے دین شناس اور نیک سیرت گھرنے میں پیدا ہوئے۔ ان کی ولادت یکم جنوری ایس تیوٹیس میں ہوئی۔ آپ کے والد ماجد بزرگوار کا اسم گرامی منشی محمد مراد خاں صاحب ہے۔ وہ صاحب بزرگ اور نیک کردار انسان تھے۔ ان کا کام بچوں کو پڑھانا تھا۔ پرائمری اڈرو کے ماہر استاد تھے۔

تعلیم

قرآن مجید اُردو؛ آپ کی تعلیم کی نیاری خشتِ اول آپ کے بابرکت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے رکھی اور ایسی صحیح رکھی جو محمد اللہ تباری سیدھی پہنچی۔ پرائمری اُردو اور قرآن مجید آپ نے ان سے پڑھا۔ **فارسی**؛ فارسی کی تعلیم آپ نے وقت کے بزرگ ماہر فارسی الاستاذ حاجی محمد حیات خاں صاحب دامت برکاتہم سے حاصل کی۔

عربی؛ عربی کی ابتدائی کتابیں آپ نے ذکی اور فطین الاستاذ اکامل صاحب السلوک حضرت مولانا شمس الدین صاحب ترنڈوی دامت برکاتہم کے پاس پڑھیں۔ عربی کی وسطانی اور انتہائی کتابیں ماسوائے کتب معقولات کے اکثر و بیشتر تو علمی مربی محسن اعظم استاذ العلماء حضرت مولانا جلیل اللہ صاحب گمانوی قدس سرہ کے پاس پڑھیں۔

البتہ ان درجوں کے دوران تعلیم کچھ عرصہ سستی درخواست میں شیخنا المعظم المحدث حافظ الحدیث حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب درخواستی دامت برکاتہم کے پاس اور کچھ عرصہ مدرسہ عربیہ قاسم العلوم گھومکی (سندھ) میں فیصیح وقت الشیخ الماہر حضرت مولانا عبد الزاق صاحب آف تجرہ عباسان قدس سرہ کے پاس اور کچھ عرصہ مدرسہ عربیہ مفتاح العلوم ٹھل حمرہ میں شیخ التفسیر والحدیث استاذ العرب والعجم حضرت مولانا خیر محمد صاحب ہماجر مکی قدس سرہ کے پاس بھی پڑھتے رہے ہیں۔

دارالعلوم دیوبند؛ دورہ حدیث شریف پڑھنے کیلئے آپ غالباً شوال ۱۳۵۹ھ میں دارالعلوم دیوبند لا زالت وقت کے صلحاء اور اولیاء اساتذہ اور شیوخ کے پاس کتب حدیث پڑھنے کی سعادت حاصل کرتے رہے۔ دارالعلوم میں جن عظیم المرتبت اساتذہ اور جلیل المنقبت اولیاء علمائے امت سے آپ کو شرف تلمذ حاصل ہوا۔ ان

میں شیخ العرب والعجم ولی وقت شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی شیخ المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب بیابوی، شیخ الادب والفقہ حضرت مولانا اعجاز علی امر دہوی، مفتی عظیم حضرت مولانا محمد شفیع صاحب عثمانی جیسے کا برہنہ اور اولیاء وقت شامل ہیں۔ جہم اللہ تعالیٰ

درتہ تکمیل: دارالعلوم دیوبند میں دورہ حدیث شریف پڑھنے کے بعد معقولات پڑھنے کیلئے آپ شیخ المعقول حضرت مولانا عبدالحق صاحب نڑھالوی قدس سرہ کے پاس نڑھال میں چلے گئے۔ معقولات کی مزوجہ درسی کتابیں آپ نے ان سے پڑھیں۔ ایک سال آپ ان کے زیر سایہ رہ کر تکمیل فنون کر کے وطن واپس آگئے۔

اسناد: آپ مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد گمانی کے مایہ ناز خستہ رخ اور فاضل دارالعلوم دیوبند ہونے کے علاوہ علامہ جامعہ جٹا سیدہ ریاست بہاول پور اور مولوی فاضل پنجاب بھی ہیں۔

زکاوت: طبیعت کے نہایت ہی ذکی اور فطین ہیں۔ طالب علمی کے زمانہ میں آپ اپنے ہم سبق احباب سے فائق رہے ہیں۔ دیتے گئے امتحانات میں معیاری نمبرات حاصل کر کے کامیاب ہوتے رہے ہیں۔

تدریس: تحصیل علم سے فراغت کے بعد غالباً ۱۳۳۳ھ میں تدریس کا کام شروع فرمایا۔ ابتدا میں حضرت مولانا نظام الدین کی خواہش پر آپ اپنے گرامی استاذ حضرت گمانوی قدس سرہ کے حکم سے مدرسہ عربیہ انوریہ علی پور میں مدرس بنے تقریباً ایک سال وہاں رہے۔ پھر حضرت گمانوی قدس سرہ کے حسب ارشاد مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد گمانی میں مسند آراتے تدریس ہوتے اور پتالیس سال کے عرصہ میں تقریباً تیس سال آپ اپنے گرامی قدر استاذ حضرت گمانوی قدس سرہ کے زیر سایہ تدریس میں مشغول رہے ہیں۔

مدرسہ جس نوعیت کا رہا، خواہ پڑتویٹ یا سرکاری ہر حال میں آپ نے مدرسہ کا ساتھ دیا۔ صاحب دل استاذ کے گلچے ہوتے علمی پودے کی آبیاری کر کے اُسے ہر حال میں نمودار بنائے رکھا۔ بڑے بڑے ملحد سس کی طرف سے بڑی تنواہ کے ساتھ آپ کو درخلا یا گیا مگر قربان جائیے آپ کی وفا شعاری پر کہ آپ نے عزیز مدرسہ اور صاحب دل خرم قریش بوریا نشین گرامی قدر استاذ کا ساتھ نہ چھوڑا۔ اس وفا شعاری کا صلہ دنیا میں آپ کو بصورت علمی فیضان عام ونیک نامی مل رہا ہے۔ اور آخرت میں بھی انشاء اللہ بفضلہ العظیم اضعا فاضعا ہوگا۔

تدریسی شہرت اور فیضان عام میں گو آپ کی محنت اور طبیعت رسا کا دخل ضرور ہے مگر اس میں بھی شک نہیں کہ حضرت گمانوی قدس سرہ کے تیس سالہ سایہ عطوفت میں آپ پروان چڑھے ہیں۔ آپ کی وفا شعاری اور اطاعت کیشی کی بدولت ان کی شفقت اور دعاتیں بھی آپ کے شامل حال رہی ہیں۔ یہ موتی وجوہ گراں بہار و تابدار اس صاحب دل گرامی قدر استاذ کی دعاؤں سے بنا ہے بقول عارف رومی رحمۃ اللہ علیہ

گرتو سنگ خار او بر مروری چون بصاحب دل رسی گو ہر شوی

تلامذہ: اس پندرہالیس سال کے عرصہ میں مدرسہ عربیہ انوریہ کے محل وقوع اور دیہاتی ماحول کے لحاظ سے سینکڑوں طالب علموں نے نہیں بلکہ ہزاروں طالب علموں نے آپ سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ ان میں سے کچھ ایسے بالخصوص اور سعادت مند ہیں جو اندرون دیرون ملک معیاری مدارس میں مسند اُرتائے تدریس میں اور درجہ علیا کے اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں۔

اساتذہ سے تاثر: آپ کے اساتذہ کرام اپنے اپنے درجہ کے لحاظ سے آفتاب اور ماہتاب ہیں۔ آپ کا ذہنی شیشہ بھی ایسا صاف و شفاف ہے کہ آپ میں اپنے اساتذہ کرام کا علمی پرتو اور عکس پایا جاتا ہے۔ منقولات میں آپ حضرت مہذا اور حضرت گمانوی رحمہم اللہ کا عکس نظر آتے ہیں اور معقولات میں حضرت نرہاوی رحمۃ اللہ علیہ کا۔ آپ کا درس معقولات تو اتنا شہرت یافتہ ہو چکا ہے کہ جس طرح آپ کے استاذ شیخ کے پاس معقول پڑھنے والے طلباء ملک کے گوشہ گوشہ سے جوق درجوق

آتے تھے۔ بعینہ اسی طرح آپ کے پاس بھی پنجاب کے علاوہ، سندھ، سرحد، بلوچستان اور ایران و افغانستان سے ہر سال طلباء جوق درجوق اور گروہ درگروہ آتے رہتے ہیں۔ اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق بہرہ اندوز ہو کر اپنے اپنے وطنوں کو واپس جاتے ہیں۔

تصنیف: آپ نہ صرف یہ کہ باکمال مدرس ہیں بلکہ مصنف بھی ہیں۔ آپ نے منطق کی مشہور و معروف و مشکل ترین کتاب قاضی مبارک کی شرح "التحفة النعمانیہ علی شرح السلم الکوفاویہ" تصنیف فرمائی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے علمی حلقوں میں قبولیت حاصل کر چکی ہے۔ اور علم التفسیر میں معروف و مشہور کتاب بیضاوی شریف کی شرح "الہدیۃ النعمانیہ فی حل التفسیر البیضاویہ" تصنیف فرمائی۔ جو طلباء اور علماء کرام کے حلقہ میں شرف قبولیت حاصل کر چکی ہے۔ حال ہی میں اصول فقہ کی مشہور ترین کتاب التوضیح والتلویح کی شرح "التعلیق الفیض فی حل التوضیح والتلویح" تصنیف فرمائی ہے جو اس وقت آپ کے زیر نظر ہے۔ یہ بھی انشاء اللہ العزیز علماء کرام کے حلقوں میں شرف قبولیت حاصل کرے گی۔ اور وفاق المدارس کے امتحانی طلباء کے لئے بے حد مفید ثابت ہو کر انہیں امتحان میں درجہ عالیہ کے حاصل کرنے میں مہین و معد ثابت ہوگی۔

بیعت: آپ کی بیعت اپنے شیخ اکھدیت حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس سرہ سے ہے۔ اور ان سے آپ کو فیضان نظر حاصل ہے۔ مزید برآں اپنے شیخ و استاذ حضرت گمانوی قدس سرہ اور ان کی وفات کے بعد اپنے مرشد اور عرفان مبرنی حضرت مولانا عبدالقادر صاحب راتے پوری اہمد کے پاس جایا کرتے تھے۔

آپ بھی ان کے پاس جاتے تھے ان بزرگوں کی صحبت بابرکت اور نظرِ کیمیا اثر سے بھی مستفیض ہوتے رہے ہیں۔

سادگی؛ آپ میں اپنے مربي شیخ اور استاذ حضرت محمد انوری رحمۃ اللہ علیہ کی طرح نہ تصنع ہے اور نہ خود ساختہ رکھ رکھاؤ بلکہ نرمی سادگی ہی سادگی ہے۔ اس سادگی میں آپ ہو بہو ان کے پورے عکس اور پرتاؤ ہیں۔

دُعَاوِ التَّجَامُعِ

بارگاہِ ایزد متعال میں بعدِ عجز و انکسار التجماع ہے۔ کہ آپ کی حیات و عاقبت میں برکت پاوے اور آپ کا سایہِ عطوفت ہمارے سروں پر درگاہِ سلامت رکھے اور ہمیں (تلامذہ) زیادہ سے زیادہ مستفیض ہونے کا موقعہ ارزانی فرماوے۔

اللَّهُمَّ مَتَّعْنَا بِطَوْلِ حَيَاتِهِ وَعَاقِبَتِهِ وَضَاعَفْ ثَوَابَ حَسَنَاتِهِ
بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ۔

يَا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّمْ دَائِمًا اَبَدًا عَلَى حَبِيبِكَ خَيْرِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ
از سن دُعَاوِ و زجلہ جہاں آمین بار۔ یرحم اللہ عبدًا قال آمینا

بندہ ناچیز محمد عبد اللطیف عفا اللہ عنہ

۲۱ نومبر ۱۹۹۰ء

مطبع کاپرہ

حافظ عبد المجید ناظم جاسم عربیہ الفدیہ حبیب آباد
ڈاک خانہ ترنڈہ محمد پناہ۔ بھادلوپور۔ پاکستان۔

وزن ۴۲۲۶۳۱
مکتبہ الرشیدیہ سرکی روڈ
کوئٹہ

تصحیح اغلاط التعلیق الفسیح

صفحہ نمبر	سطر نمبر	غلط عبارت	درست عبارت	صفحہ نمبر	سطر نمبر
۳	۱۶	اجماع و آراء	اجماع آراء	۳	۹۲
۱۷	۷	بغیر نعمتہ	بغیر النعمتہ	۱۲	"
۲۲	۱۶	مذکور ہے	مذکور ہے	۲	۹۵
۲۹	۷	مثل کلمہ کثیروہ	مثل کلمۃ طیبہ کثیروہ	۶	"
۳۲	۲۰	مصنف فیہا	مصنف فیہا	۱۹	"
۳۸	۲۱	صدق علیہ اخذ	صدق علیہ الحد	۱۰	۹۶
۴۰	۷	نہ یکرم کیونکہ	نہ یکرم میں کیونکہ	۵	۹۷
۷۰	۷	کہ کلام کر	کہ کلام نفسی کو	۶	"
۷۰	۸	ہنیں کیا جاسکتا	ہنیں کہا جاسکتا	۱۵	"
۸۶	۶	وارد نہیں ہوتا	وارد نہ ہوتا	۱۹	"
"	۱۱	ان کا حسن	ان کے حسن	۲۳	"
۸۷	۷	ضائع یہ مصنف	ضائع مصنف	۹	۹۸
۸۸	۳	اس بعض	اس کا بعض	۱۹	"
"	۲	تخصیص بعد صلاحیت	تخصیص یعنی صلاحیت	۲۵	۹۹
"	۵	تقریب	تقریب	۱۸	۱۰۰
"	۶	ولا یزاد بہ اندہ کیون	ولا یزاد بہ اندہ کیون	۲۳	"
۸۹	۱۸	نفسانیہ	نفسانیہ	۶	۱۰۱
۹۱	۱۱	لگا کر ان سے	لگا کر ان سے	۱۶	۱۰۲
"	۱۶	اشاعرہ جو	اشاعرہ نے جو	۲۵	"
۹۲	۲۱	کل مجموعی طور پر	کل مجموعی پر	۲۳	۱۰۵
۹۳	۲	یعنی بت	یعنی ضربت	۲۵	۱۰۶
"	۵	کل مجموعی یا کل انفرادی	کل مجموعی ہو یا کل انفرادی	"	"
"	۲۳	خود منقضی	خود منقضی	۳	۱۰۷
		کہ کل واحد	کہ اکل واحد		
		بکون اشخاص	یکون اشخاص		
		معرفت	معرفت		
		لا یقتضی	للیقتضی الجمل		
		تینقظ	تینقظ		
		جسے صناعتہ	جیسے صناعتہ		
		احکام شرعیہ علیہ کے علم کو	احکام شرعیہ پر اجماع علم		
		شرعیہ پر اجماع منقذ	شرعیہ پر اجماع منقذ		
		النازلہ نہ ہونا	النازلہ ہونا		
		مسائل اجماعیہ	مسائل اجماعیہ		
		قیاسیہ تو فقہانہ فقہ	قیاسیہ کو فقہانہ فقہ		
		علم مع الملکہ	علم کوج الملکہ		
		یبلغ بعد	یبلغ بعد		
		الوحی میں درج	الوحی میں درج		
		دن بدن پر ہوتا	دن بدن پر ہوتا		
		تزیید	تزیید		
		اعراض	اعراض		
		مقطوعاً بہ ترثوت	مقطوعاً بہ ترثوت		
		ہو جائے گا لہذا	ہو جائے لہذا		
		کہ وہ مندوب ہے اور کر کے	کہ وہ حرام ہے مکرہ ہے		
		کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے	کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے		
		فکل ما یجب العمل بہ قطعاً	فکل ما یجب العمل بہ قطعاً		
		اس کا انکار ہے لہذا ایک روایت	اس کا انکار ہے لہذا ایک روایت		

درست عبارت	غلط عبارت	صفحہ بزرگ	صفحہ چھوٹا	درست عبارت	غلط عبارت	صفحہ بزرگ	صفحہ چھوٹا
جیٹ الزجرب سے بکت	جیٹ الزجرب ہے بکت	۷	۱۲۶	اور ظن	اور من	۶	۱۰۷
اور قدرۃ وارادہ	اور قدرۃ وارادہ	۹	۱۲۹	لن تجتمع امتی	لن تجمع امتی	۱۰	۱۰۹
نظر وارادہ	نظر وارادہ	۱۱	"	تواستدلال	لواستدلال	۱۹	"
یہاں یہ عبارت کاٹ دی	الغیب هو القرآن للمتلاخی	۱۴	۱۵۱	اقسام کا معنی مقسم	اقسام کا معنی مقسم	۲۵	۱۱۰
رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم	رسول اللہ	۱۲	۱۵۲	هو المرء	هو المرءون	۳	۱۱۱
نکل کر چیز اشکال	نکل کر چیز اشکال	۸	۱۵۳	انہ لا لغی	انہ لا لغی	۱۳	"
بین المعینین ہے۔	بین المعینین ہے	۱۹	۱۵۷	اس کی طرف مقضی ہو	اس کی طرف مقضی ہو	۱	۱۱۲
ما نقل الینابین	ما نقل الینابین	۲۳	۱۵۸	مؤثر فی الفرج ہوتا ہے ہذا	مؤثر فی الفرج ہوتا ہے	۳	"
قرآن کا اطلاق کلام	قرآن کا اطلاق کلام	۲۵	۱۶۰	القیاس کل حکم دل	القیاس کا دل	۲۵	۱۱۳
قدرۃ کہ ماضی	قدرۃ کے ماضی	۵	۱۶۱	درجہ حال ہوتا ہے بر علم	درجہ حال ہوتا ہے بر علم	۱۳	۱۱۴
اگر یہ تفسیر ہوتی ہے۔	اگر تفسیر ہوتی ہے۔	۱۹	"	حلی اقترانی	حلی اقترانی	۲۱	۱۱۶
مخصوصہ جو	مخصوصہ جو	۷	۱۶۲	کلیہ میں مندرج ہے۔	کلیہ مندرج ہے	۸	۱۱۷
ہو تو جبر	ہو تو جبر	۸	"	ایک شئی کا کسی	ایک شئی کسی	۲۱	۱۲۰
زید اور عمرو نے	زید اور عمرو نے	۱۰	"	اشارہ ہے مثلاً	اشارہ مثلاً	۱۱	۱۲۱
علی ان الشخصی	علی ان الشخصی	۱۳	"	فی موضع النقی عارۃ	فی موضع النقی عارہ	۲۲	۱۲۲
اشارہ دین کے	اشارہ دین کے	۱۸	"	قضایا کلیہ میں جو	قضایا کلیہ جو	۴	۱۲۳
ہوتا جو بلسان جبریلؑ	ہوتا جو بلسان جبریلؑ	۱۰	۱۶۶	کتب اصول میں مباحث	کتب اصول مباحث	۱۸	"
معلوم ہو کہ	معلوم ہو کہ	۱۷	"	موضوع علم پر ہو گا۔	موضوع علم پر ہو گا	۲۰	۱۲۴
جمع اللوئی السلک	جمع اللوئی السلک	۲۴	۱۶۵	لفظ اثبات جلیفا سے	لفظ اثبات سے	۱۶	۱۲۷
قرآن مجید میں نہیں	قرآن مجید نہیں	۵	۱۷۷	مصنف نے تفسیر	مصنف تفسیر	۲۲	۱۲۸
اگر حسیہ تحقیقا	اگر تحقیقا	۱۲	"	اہل علم نے تصریح کی ہے	اہل علم نے تصریح کی ہے	۲۰	۱۳۲
قرآن کا یہ بعض	قرآن کا بعض	۲۱	"	کے اعتراض میں۔	کے اعتراض میں	۴	۱۳۵
خفا صیفہ کیو جبر سے ہو گا یہ	خفا صیفہ کیو جبر سے ہو گا یہ	۷	۱۸۱	یہ اعتراض بھی	یہ اعتراض بھی	"	"
کی جبر سے ہے تو کوئی کہتے ہیں	کی جبر سے ہے تو کوئی کہتے ہیں	"	"	کسی جہتہ کی لحاظ	کسی جہتہ کی لحاظ	۱۸	۱۳۶
اول نفسا، یا ترخفا نفس صیفہ	اول نفسا، یا ترخفا نفس صیفہ	"	"	اور یہاں لفظ	اور یہاں لفظ	۲۲	"
کیو جبر سے ہو گا پھر۔	کیو جبر سے ہو گا پھر۔	"	"	الآخر ہو گا اگر	الآخر ہو گا اگر	۱۷	۱۴۰
				موضوع ہوتی ہے جو زیر	موضوع ہوتی ہے جو زیر	۵	۱۴۲

سنتھ	صفحہ نمبر	غلط عبارت	درست عبارت	صفحہ نمبر	غلط عبارت	درست عبارت
۱۸۳	۲۴	اگر جمیع یا یصلح	اگر جمیع یا یصلح	۲۳۴	۹	لا اتزوج النساء
۱۸۴	۲	مراد کثیرۃ مافوق	مراد کثیرۃ مافوق	۲۳۸	۲۲	لجميع الافراد
"	۱۷	مشترک ارتد	مشترک ان تمام کو	۲۴۰	۱۴	ہو کیونکہ ایجاب
۱۸۷	۱۷	کے ساتھ جواب ہے	کے ساتھ کا جواب ہے۔	۲۴۲	۹	کے ساتھ چاہے
۱۹۱	۲	معنی مراد تر	معنی مراد ہوتو	۲۴۸	۱	سے تخمیر ہو سکے تخمیر من
۱۹۲	۷	لمذا سے اس جملہ	لمذا سے جو اس جملہ	۲۵۰	۲۱	قال لطلق نفسك
۱۹۳	۱۴	کے غلاوہ	کے غلاوہ	۲۵۷	۲	نصار کاتہ
۱۹۴	۱۱	ماتر جمیع من	ماتر جمیع من	۲۵۸	۱۴	بلکہ یہ کام از
۱۹۷	۲۰	ہائیں ہو سکتا	ہائیں ہو سکتے	۲۵۹	۲۲	میں سے ایک ایجاب
۱۹۸	۳	یعنی ہیبتہ	یعنی ہیبتہ	۲۶۲	۳	ساکت از قید
۲۰۰	۲	افراد ملکر	افراد ملکر	"	۱۹	و شدہ ہے۔
"	۳	اس تقسیم جو	اس تقسیم سے جو	۲۶۵	۱۴	باقی رہی
"	۱۱	یہ تعریف کہ ان المعرفۃ	یہ تعریف احسن ہے کہ ان الخ	۲۶۵	۱۰	آیا کہ
۲۰۲	۳	اعتبار نہ ہو کرنی قرینہ	اعتبار نہ ہو جیسے کوئی قرینہ	۲۶۶	۱۳	اسی میں تحریر رقبہ
"	۱۷	ہو جائیگی	ہو جائیں گی	۲۶۷	۳	فیصل قولہ
۲۰۴	۵	ظہر اول اس کے	ظہر اول اور اس کے	۲۶۸	۱۰	جواز کے قائل
۲۰۵	۲۱	بخلاف العمل علی	بخلاف العمل علی	"	۲۰	کی تقلید کرنی
۲۰۸	۱۵	زوج اول کے نکاح	زوج اول سے نکاح	۲۶۹	۲	شور فحش کی
۲۱۶	۳	ما یقتاد لہ	ما یقتاد لہ	"	۱۳	دیا کہ قید سائنتہ
۲۱۷	۵	مقصود کر رہے گی	مقصود کر رہے گی	"	۱۵	عدالۃ کی قید کے
۲۱۸	۲	پاس زکوٰۃ تھی	پاس زکوٰۃ تھی	۲۷۰	۱۷	وضع ہوتی تعدد
"	۱۴	جیسے لفظ	جیسے لفظ	"	۲۲	بالمعنی ہوتی ہے
۲۲۰	۱۳	یہ کرجی کی	یہ کرجی کی	۲۷۱	۵	وضع بہد المعنی
۲۲۳	۲۲	جیسے کہ جنائی کا	جیسے کہ جنائی کا	"	۱۳	جب کی معانی
۲۲۴	۷	تعلیل صحیح سے	تعلیل صحیح ہے	۲۷۲	۷	جمع میں معانی
۲۳۱	۱۴	جید کی احرار تو اس	جید کی احرار تو اس	۲۷۵	۹	موضوع نہ نہیں
۲۳۲	۶	اس صورت میں عالم	اس صورت میں عالم	۲۸۱	۳	لزوم ذہنی منعم الی
				"	۲۲	بلکہ شرطیت کے ہو گا

صنومہ پہلے	غلط عبارت	درست عبارت	پہلے پہلے	غلط عبارت	درست عبارت
۲۸۲	کارقبہ	کارقبہ	۲۲	نسب منتمی ہوجائے	نسب منتمی ہوجائے
۲۸۳	ہوجاتا ان	ہوجاتا ہے ان	۲۲	کے قول کی توجیہ کی ہے	کے قول کی توجیہ کی ہے
"	مالک کہہ	مالک کہہ	۱۰	استعمال ہوتی ہے	استعمال ہوتی ہے
۲۸۵	واجب علی تروج نہ ہوتی	واجب علی التزوج نہ ہوتی	۲	اذا کر تلت	اذا کر تلت
۲۸۶	خسرید بیع	خسرید کر بیع	۱۵	قلنا اما لاول	قلنا اما لاول
"	صفوہ ۲۸۶ کی آخری سطر کا صفوہ ۲۸۷ کی آخری سطر کے	صفوہ ۲۸۶ کی آخری سطر کا صفوہ ۲۸۷ کی آخری سطر کے	۱	یہ مشارکتہ اس وقت	یہ مشارکتہ اس وقت
"	ساتھ ملا کر پڑھیں پھر صفوہ ۲۸۷ کو شروع کریں۔	ساتھ ملا کر پڑھیں پھر صفوہ ۲۸۷ کو شروع کریں۔	۳	یہ عبارت محض ہے	یہ عبارت محض ہے
۲۸۸	الذی یحسن فیہ	الذی یحسن فیہ	"	وجوب کی اہلیہ نہیں	وجوب کی اہلیہ نہیں
۲۸۹	کیا جاتا والمراد	کیا جاتا ہے والمراد	۲۲	اس لئے اندر اصل ہے	اس لئے اس کے اندر اصل ہے
۲۹۰	بمعنی نسبت احقاق	یعنی نسبت احقاق	۱	ولعنی المستقبل	ولعنی المستقبل
۲۹۱	ایراد ارادہ کے	ایراد واردہ کے	۱۶	الی التکلم ہے	الی التکلم ہے
"	اسد قوی فی الشجاعتہ	اسد قوی فی الشجاعتہ	۲۳	بائتہ ہوجائے گی	بائتہ ہوجائے گی
"	مستعار منہ اور	مستعار منہ ہوا اور	۹	بائتہ ہوجائے گی	بائتہ ہوجائے گی
۲۹۳	نخلہ میں طوی مع	نخلہ میں لول مع	"	دو لغو ہوجائیں گی	دو لغو ہوجائیں گی
۲۹۴	یذا ابنی جب	یذا ابنی جب	۴	کیونکہ ان میں	کیونکہ ان میں
۲۹۵	کہ مجاز کیلئے	کہ مجاز کیلئے	۲۳	ہے اول علی الف	ہے اول علی الف
۳۰۲	تظیرہ قولہ علیہ السلام	تظیرہ قولہ علیہ السلام	۲	بل لغان	بل لغان
۳۰۳	بہ نسبتہ السکنی	بہ نسبتہ السکنی	۱۹	ثم ان النسق الکلام	ثم ان النسق الکلام
۳۰۵	بالتذر اور عند الغوات	بالتذر اور عند الغوات	۲۵	الاشیاء کا افادہ	الاشیاء کا افادہ
"	صرف کفارہ	صرف کفارہ	۵	کے شبہ حاصل	کے شبہ حاصل
"	"	یہیں کے بر یا لعین اور	۵	پاس اگر بلا تراخی	پاس اگر بلا تراخی
"	"	عند الغوات صرف کفارہ لازم ہے	۱	ہیں ہوگا	ہیں ہوگا
۳۰۸	ان کتب رجلاً	ان کنت رجلاً	"	معنی النایۃ ہوجائے گا	معنی النایۃ ہوجائے گا
"	میں اولویتہ نہیں	میں اولویتہ نہیں	۲۲	متعارفین کی بنا پر	متعارفین کی بنا پر
۳۰۹	فانہ یصرف الی	فانہ یصرف الی	۲۰	کتاب اللہ پر زیادہ صحیح ہے	کتاب اللہ پر زیادہ صحیح ہے
۳۱۰	الاقسام الثمانیہ	الاقسام الثمانیہ	۳	غایبہ تھی تو ما قبل کے	غایبہ تھی تو ما قبل کے
"	اسماء منقولہ کہیں	اسماء منقولہ میں کہیں	۹	تو متعارفین ہیں	تو متعارفین ہیں

درست عبارات	غلط عبارات	صفحہ نمبر	ز	درست عبارات	غلط عبارات	صفحہ نمبر	ز
الکلام جو ہوتی	الکلام جو ہوتی	۲۰۱	۱۹	یقینی اور	بیسنی اور	۲۵۶	۱۲
وہ علت للحکم ہو	وہ علت للحکم ہو	"	۲۵	بعضی ان شرطیہ اور	بعضی ان شرط اور	۲۵۷	۸
بالعموم مقتضی ہے۔	بالعموم مقتضی ہے	۲۰۴	۱۸	اتفق یتھما	اتفق یتھما	۲۵۸	۱۰
امام شافعی کے	امام شافعی کے	۲۰۷	۱۰	نیت ہوئی	نیت ہوئی	۲۶۰	۵
صرف واسطہ فی الاداء	صرف واسطہ فی الاداء	۲۱۰	۱۸	کیونکہ مسجد	کیونکہ مسجد	۲۶۳	۱۱
انہ لہد یاس	انہ لم یامر	۲۱۳	۷	غلا جل ہذا	غلا جل ہذا	"	۱۲
ظاہر ہوتا ہے کہ امر	ظاہر ہوتا ہے کہ امر	"	"	اندر خفا و مراد	اندر خفا و مراد	۲۶۵	۳
یہ ظاہر کرنا مقصود ہے۔	یہ ظاہر کرنا مقصود ہے۔	۲۱۶	۱۲	یر بیان شافی وافی ہوتا ہے	یر بیان شافی وافی ہوتا ہے	۲۶۷	۱۷
والاصرات	والاصرات	۲۲۰	۲	کہ اوصاف صالحہ	کہ صاف اوصاف صالحہ	"	۲۲
کون و وجود	کون و وجود	"	۲۵	اور عقلا و اپنی	اور عقلا و اپنی	۲۷۱	۷
وجوب اور ایجاب	وجوب اور ایجاب	۲۲۲	۵	اور نہ ناشی بلا دلیل	اور نہ ناشی بلا دلیل	"	۱۲
معنی کی جز ہے	معنی کے جز ہے۔	۲۲۳	۱۹	اور نہ استدلال	اور نہ استدلال	۲۷۴	۹
یہ متیقن فی المفرد ہے	یہ متیقن	۲۲۷	۲	ثابت ہوتے ہیں چونکہ	ثابت ہوتے چونکہ	"	۲۲
توجہ البعض	توجہ البعض	۲۲۸	۲۰	شدہ حرمت کو	شدہ حرمت کو	۲۸۱	۲۰
اس قربت کی مثل	اس قریب کی مثل	"	۲۲	یہ قائل معذور ہے	یہ قائل معذور ہے	۲۸۳	۳
شراکت وقت فوت ہو	شراکت وقت فوت ہو	۲۲۹	۶	لا الکتائر	لا الکتائر	"	۲۲
اس وجہ سے کہ	اس لیے کہ	۲۳۵	۶	قتل مستامن اس	قتل اس	۲۸۴	۲۲
کیا تھا توجب	کیا تھا جب	"	۷	مقتضی ہے کہ قصاص	مقتضی ہے قصاص	۲۸۵	۲۱
یہ تکرار ہے ہذا ایک کرکٹوں	ہذا حکم تبدیل ہو جائیگا	۲۴۱	۱۸	کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہیں	کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی	۲۸۶	۱۸
ان یقبل عنی	ان یقبل عنی	۲۴۸	۵	ولا یت ذا اور یہ انہما کے	ولا یت ذا اور یہ انہما کے		
فی الدنیا یغنی	فی الدنیا یغنی	"	۶	سابقہ ثابت نہیں ہو سکتی۔	سابقہ ثابت نہیں ہو سکتی۔		
				افتقار النفس مطلق صریح	افتقار النفس مطلق صریح	۲۸۷	۱۱
				طے شدہ بالغ کے ساتھ	طے شدہ بیچ کے ساتھ	"	۲۲
				اور نیز پر دلالت تضمنی	اور نیز پر دلالت تضمنی	۲۸۸	۱۷
				کے اندر بھی نیت	کے اندر ابھی نیت	۲۹۲	۲
				تو دو متعل معانی	تو دو متعل معانی	"	۷
				لم یوجد باوجود اس بات	لم یوجد باوجود اس بات	۲۰۱	۵
				ہے تو پھر	ہے تو پھر	"	۶



اللهم اغفر لکاتبہ
 لمن سألہ ووالدہ
 ولشیخہم اجمعین
 محمد عبد اللطیف عفا اللہ عنہ
 طاہر والی -

۱۸
 ربیع الاول ۱۳۱۲

مکتبہ الرشیدیہ سرکی روڈ
کوئٹہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أحكم الدين القويم بالمحكات ونوره بسنة
نبيه سيد الكائنات وشرقه بالاجاع والقياس والاجتهادات
صلى الله تعالى على رسوله سيد البريات وعلى اله واصحابه
القادة والسادات

فيقول السيد الفقير الى الله النبي منظر احمد النعماني
هذه حواش معلقة على التوضيح والتلويح وارجو من الله الكريم
والرحيم ان ينفع به طلبة علم اصول الدين ويجعله لي ذخيرة
سميدة مخرجة بنجاة تامة في يوم الدين آمين
اوضحت المتن بعد ان كتبت لفظ "قال المصنف"
في التوضيح. والشرح بعد لفظ قال الشارح في التلويح. وسميتها
"بالتلويح في حق التوضيح والتلويح" وكان ذلك في شهر جمادى الثانية
من سنة التاسع بعد اربع عشرة مائة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة
الغراء شارح عليه الرحمة نے اپنی شرح کا استیحا کرتے ہوئے تین بالتسمیہ کے بعد اللہ تعالیٰ
کا حمد ادا کرتے ہوئے کہا الحمد لله توجہ کو متص باللہ عزیز کر کے اشارہ کیا کہ حقیقتاً مستحق حمد
و ستائش صرف اللہ تعالیٰ ہے اور لفظ اللہ چونکہ ذات باری تعالیٰ کا علم ذاتی ہے اسلئے لفظ اللہ سے
اشارہ کیا کہ باری تعالیٰ مستحق حمد باستحقاق ذاتی ہے اور آگے چند اوصاف ذکر کر کے استحقاق صفاتی
کی طرف اشارہ کیا الذی احکم الاحکام الاتقان یعنی ایک شیئی کو مستحکم اور پختہ کرنا بکتاہ
میں بار ببار ہے اصول جمع ہے اصل کی جس کا معنی ہے یا بتنی علیہ غیرہ الشریعۃ تم فقہ و
غیرہ من العلوم الدینیۃ اللہ تعالیٰ نے جو احکام اپنے عباد کے لئے مشروع فرمائے ہیں بیس
حیثیت کہ زلال رحمت کے پیاسوں کے لئے مورد اور مقام شرب ہیں ان کی شرفیہ اور شرف
کہا جاتے ہیں جیسے مشارع المارشارین کا مورد ہوتے ہیں۔ اور یہی احکام مشروعہ بایس
حیثیت کہ ان کی اطاعت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر جزائے کی تو انہیں

دین کہا جاتا ہے۔ بایں حیثیت ان کی املار اور کتابت کرانی جاتی ہے تو اسے ملتہ کہا جاتا ہے۔ مسمیٰ ایک ہے اور اختلاف حیثیات کیوجہ سے اسامی مختلف ہیں۔ الغلاء ای البیضاء الوضار الوضار لیس فیہ غفار ورفیع بخطابہ خطاب کا معنی ہے توجیہہ الکلام نحو کا ماضی مجہر اس کلام کو بھی خطاب کہہ دیتے ہیں جس کے ساتھ خطاب واقع ہوا ہے یعنی یاتق بہ الخطاب۔ فروع الحنیفیة ای ملتہ الحنیفیة ای لما تکت من الباطل الی الحق ویکون ان تکون منسوبة الی سیدنا ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کما قال اللہ تعالیٰ فاتبع ملتہ ابراہیم حنیفا۔ السمحة ای السہلۃ لما فیہا من رفع الاصل والاطلال التي كانت علی من قبلنا البیضاء لغایۃ وضوحها ونقاہتا عن دنس الارتیاب۔ حتی اوضحت ای صارت کلمتہم بالباقیة ای کلمۃ الترحیم۔ راسخۃ الاساس۔ راسخہ بمعنی مضبوط و مستحکم اسس اصل اور بنیاد کو کہتے ہیں۔ شامخۃ البناء۔ ای عالیۃ بناہما کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت و فرعہا فی اسماہ جیسے تفسیر میں آیا ہے کہ شجرہ طیبہ سے مراد نخل ہے جیسے اس کی جڑیں گہری اور مضبوط ہوتی ہیں اور شاخیں آسان کیجا بنادینی اسی طرح کلمہ طیبہ کے اصول مستحکم اور فروع نہایت بلند ہیں بالدلائل النقلیة والمقلیة حاصل یہ کہ اصول بشریۃ میں شرعیۃ سے مراد دین اسلام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کیلئے مشروع فرمایا اور اصول سے مراد عقائد الدینیہ میں اور احکام سے مراد مستحکم اور پختہ کرنے سے تو عقائد دینیہ کو اپنی کتاب سے اللہ تعالیٰ نے مستحکم فرما دیا اگرچہ عقائد دینیہ کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے انکا ثبوت کتاب اللہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ کا ثبوت موقوف علی العقائد ہے کیونکہ جب تک وجود الہ اور اس کی صفات از قسم کلام اور ارسال رسل کا اعتقاد اور استرار نہ ہو تو کتاب اللہ کیسے ثابت کی جا سکتی ہے جو خصلۃ تعالیٰ کے وجود کا قائل نہیں ہے یا اسکی صفات کا قائل نہیں ہے وہ کتاب کا کتاب اللہ ہونا کہاں تسلیم کر سکتا ہے۔ لہذا اصول عقائد کا ثبوت موقوف علی الکتاب نہیں ہے۔ ورنہ تو دور لازم آئیگا البتہ عقائد من حیث الاعتقاد موقوف علی الکتاب ہیں یعنی عقائد معتد بہا اور صحیح ہوتے ہیں گے جب کتاب اللہ کی روشنی کے مطابق ہوں ورنہ تو حکمت الہیہ والے حکماء بھی بحث عن العقائد کرتے ہیں چونکہ وہ وحی الہی کے نور کے مطابق نہیں ہے اس لئے معتد بہا نہیں ہیں تو عقائد چونکہ انکا اعتداد ثابت من الکتاب ہوتا ہے تو گویا ان کا استحکام کتاب اللہ عزیز سے ہوا اس لئے حکم بکتاہہ کہا ثابت نہیں کہا دوسرا فقرہ رفع بخطابہ ان میں رفعت سے مراد اعلیٰ قدر اور رفعت مرتبہ فی القبول ہے اور خطاب سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال الکلیفین مراد ہے اور فروع الحنیفیة میں فروع سے مراد

احکام عملیہ ہیں۔ بہر حال ان کی رفت مرتبہ فی القبولیت خطاب اللہ العزیز ہلک لمین کے ساتھ حاصل ہے۔ کلمتہ الباقیہ کلمہ سے مراد کلمہ شہادت ہے جو اسنہ عباد پر الی یوم القیمہ باقی رہیگا اور اس کلمہ کی اساس ایمان اور تصدیق قلبی ہے چونکہ کلمہ شہادت اتسار باللسان ہے آخر اقرار کی صحت عند الشرع موقوف علی تصدیق ہے اور رسوخ سے مراد طینان قلب اور اذعان جان ہے اور شامخۃ البنا میں بنا سے مراد لہل الصالح ہے جو اتسار کی فرع اور نتیجہ ہے، تو اساس کلمہ کے رسوخ کو مرتب کیا علی حکام اصول الشریعۃ، ارتفاع بنا کو مرتب کیا علی رفیع شروع الخفیہ علی طریقہ الف و النشر المرتب۔ او قد من مشکوٰۃ الازاد من الایقاد بمعنی اتسار من وقت ارادہ الایظہار مشکوٰۃ الکوۃ البیر النافذۃ الی یوم القیمہ اسراج لفظ مشکوٰۃ استعارہ لصدور نبی صلی اللہ علیہ وسلم و قلبہ ہے مشکوٰۃ جو مشربہ ہے ذکر کیا اور مراد صدر النبوة ہے جو مشربہ ہے تو استعارہ معرہ ہوگا اور سراج سے مراد احادیث و سنت کے الفاظ ہیں اور انوار سے مراد ان کے منطوقات اور مفہومات ہیں۔ ادقہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے جس کی اندر اشارت ہے کہ احادیث اور سنت کا اقرار بھی من جانب اللہ ہے جیسے فرمایا وما ینطق من الہوی ان ہوالادعی یوحی۔ و اوضح لاجماع الامراء علی اقتفاء اسی اتباع آثار ہا ای آئد است۔ قیاساً و منہاجاً۔ اسی طریقہ و اضحا تبراۃ استہلال کے طور پر ہسل اربعہ کا بالترتیب ذکر کیا۔ حکم بکتاہ میں کتاب اللہ کا مشکوٰۃ السنہ میں سنہ پھر اجماع اور پھر قیاس کا ذکر فرمایا حق صادقت بتار الخطاب ای وجہت ایقاد و اوضح پر یہ مرتب ہے۔ بحار علوم اور حدیث کا متلاطم ہونا اور قدر پر مرتب ہے اور رأیت النکس اوضح پر مرتب ہے یعنی مشکوٰۃ السنہ سے علوم و ہدی کے بحار متلاطم ہوئے اور اجماع و آثار کے لئے رجب قیاس و منہاج کی توجیح ہوئی تو لوگوں نے دین اسلام میں جوق در جوق داخل ہونا شروع کر دیا۔ والصلوۃ حد کے بعد یہ صلوة علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو اس کتاب اور طہ حنیفیہ کے وصل الی لب ادا کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں لہذا رفت الکرک کے مطابق بعد اجماع صلوة کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے علی من ارسلہ لسا طع الحجۃ معواناً و ظہیراً۔ سطوع بمعنی ارتفاع ہے اور سا طع کی اضافت لطف الحجۃ اضافت صفت الی اوصاف ہے اسی حجۃ لسا طع اور لسا طع کی جار مجرور معواناً کے متعلق ہے اور حجۃ لسا طع سے قرآن حکیم کتاب اللہ العزیز مراد ہے اور معواناً صیغہ مبالغہ ہے بمعنی کثیر الامونۃ اور ظہیر بمعنی مستمر الاعانتہ کیونکہ صفہ کاشبہ دال علی الثبوت والدوام ہے معواناً اور ظہیر منصور علی المفعولیتہ ہیں اور اس صورت میں ارسل کے ضمن میں معنی جعل ہوگا جیسے قضین ہوتی ہیں اور اگر قضین نہ کیجائے تو پھر منصور علی اکالیہ ہوں گے اسی ارسلہ حال کونہ معواناً و ظہیراً للہجۃ لسا طع۔

وجعله لواصح المعجزة سلطانا نصيرا لجمعة جادة لطريق بشير ونذيرا نذيرا بسني
 ذا انذار او بمعنى منذر اور نذير بمعنى مفضل مستعمل ہے کما جار نے قول شاعر امن ريحانة
 الدعوى اسبح تو اس میں سبح بمعنی مسح ہے شد علی من التزم ثم تراخي رتبتي كيلے ہے کیونکہ
 صلوة وسلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اصالۃ ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر تبت
 اغتنتم عدائشی غنیمتہ فی شریف ساحتہ اس میں ہنافتہ صفتہ الی الوصف ہے اصل میں ہے
 فی ساحتہ اشریفہ ، ساحتہ الدارقارہا یعنی فنار وار کو ساحتہ کہتے ہیں یعنی صحن اور میدانی حصہ۔

كرامة الاستصحاب والاستحسان والکرامة اسم من التكریم بمعنى العظمة والتعظيم استصحاب جعل
 اشي مصاحبا لنفسه یعنی اپنے لئے کسی کو صاحب اور ساتھی بنا لینا والاستحسان عدائشی رحمتا ایک شیئی کو
 حسن شمار کرنا اور حسین سمجھنا حاصل معنی یہ ہے کہ صلوة نازل ہوا ان حضرات پر جنہوں نے اپنے آپ
 پر لازم کر رکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارات کے موافق طریق عرفان و معرفت پر دلالت اور
 رہنمائی کرتے رہیں گے اور اس ہدایت اور رہنمائی میں جو لغوص ظاہرۃ البیان تھی انکو مضبوطی کے ساتھ
 تھاما اور پکڑا اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساحتہ شریفہ میں ان کو اپنا صاحب اور ساتھی
 بنانے اور انہیں مستحسن شمار دینے کی کرامت اور فضیلت سے نوازا انکو انہوں نے اپنے لئے غنیمتہ
 شمار کیا۔ من المهاجرين والانصار۔ وہ حضرات جو ان اوصاف ثلثہ من الالتزام والاعتقاد
 والاعتقاد کے موصوف تھے جو کہ مبہم تھے من المهاجرين والانصار کے ساتھ تبیین کر کے ازالہ راہبام
 کر دیا۔ والذین اتبعوهم باحسان۔ اس کا عطف من التزام پر ہے اس سے مراد تابعین
 اور تبع تابعین ہیں جو تاخر زمانی کیوجہ سے نعمت استصحاب و استحسان تو حاصل نہ کر سکے لیکن مہاجرت
 اور انصار کی اتباع مستحسن طریق پر کی وہ اس صلوة میں درج ہیں اور احسان سے مراد یا تو عمل صالح ہر
 یا وہی درج علیا ہے ان تسبدا اللہ کانک تراہ۔

وَبَعَثْنَا قَانَ عِلْمًا لِأَصُولٍ میں واؤ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بعض اہل ہے
 اس لئے قان پر فاجزائیہ لائی گئی ہے یا واؤ عطف کی ہے لیکن ہر گاہ عطف بقصد علی قصہ۔ عطف
 جملہ علی جملہ اچھا نہیں ہے کیونکہ ما قبل میں انشاء حمد و صلوة ہے جو معنی جملہ انشاء ہے اور بعد
 جملہ خبریہ ہے عطف خبریہ علی الانشاء ہو جائیگا جو مستحسن نہیں ہے اس لئے عطف بقصد علی قصہ
 بنایا جائے۔ شارح چونکہ یہ کتاب فن اصول فقہ میں تصنیف فرمائی ہے اس لئے عطف بقصد علی قصہ
 پیش کر رہے ہیں نہ مانتے ہیں کہ علم الاصول جو کہ جامع بین العقول و المنقول ہے کیونکہ اس فن

کے اندر جن امور کے حالات کی بحث کیجاتی ہے بعض از قسم منقولات ہیں جیسے مباحث اجماع و قیاس اور بعض از قسم منقولات جیسے کتاب و سنت اور اسی طرح دلائل بعض از منقولات ہیں اور بعض از منقولات —
 النافع فی الوصول الی مدارک المحصول یہ علم الاصول کی صفت ثانیہ ہے لفظ مدارک کا معنی
 مواضع الادراک ہے لیکن مراد اس کے دلائل ہیں جن سے احکام حاصل ہوتے ہیں یعنی علم اصول جو نافع
 سے فی الوصول الی ادلۃ الاحکام یا مدارک سے مراد قواعد کلیہ ہیں جو اثبات احکام میں کبریٰ قیاس بنتے
 ہیں اور مغربی سہلۃ الحصول کے ساتھ مل کر اثبات احکام کا ذریعہ بنتے ہیں جیسے یوں کہا جائے کہ الصلوٰۃ ماموۃ
 من الشارح اسکے بعد کبریٰ آہنگ کا کل نامور من الشارح واجب تو یہ کبریٰ اصول فقہ کا مسئلہ ہے اس تک پہنچنے میں علم الاصول
 نافع ہے اور پھر اس کے ذیلے احکام فقہیہ تک وصول ہوگا۔ اجل ما یتنسبہ۔ ان کی خبر سے
 اور لفظ علم الاصول اس کا اسم ہے التسمیٰ بیدن يقال تسمت روح بحیاء یعنی نیر حیات را یا فتم اور یہ فعل
 متعدی ہے اور لفظ قبول اس کا مفعول ہے قبول القبول میں پہلا قبول یعنی ریح الصبار ہے اور قبول
 ثانی مصدر ہے بمعنی مقبولیۃ اور ہذا مشبہ بہ الی اشبہ ہے بمعنی مقبولیۃ بمنزلہ ریح الصبار کے ہے
 کہ دونوں باعث راحت و مسرت ہیں۔ معنی یہ ہوگا کہ علم الاصول ان تمام اشیاء میں سے جن سے
 احکام اور اثبات احکام پر باد صبا قبولیت کی چلتی تھی اجل اور عظیم ترین تھا۔ واعز ما یتخذ
 لفظ یتخذ ماخوذ من الاتخاذ ہے جو متعدی الی المفعولین ہوتا ہے اس کا مفعول ضمیر مستتر ہے جو
 علم الاصول کی طرف راجع ہو کر نائب فاعل ہے اور مفعول ثانی عقول العقول ہے اس میں عقول اول بمعنی ملجا
 اور جائے پناہ کے ہے اور عقول ثانی بمعنی قوۃ مدرکہ ہے علام حق میں لفظ اعلام جمع ہے علم کی جو بمعنی راہ
 یعنی جھنڈا ہے اس فقرے کا معنی یہ ہوگا یعنی وہ اشیاء جن کو حق کے جھنڈے بلند کرنے کے بلکہ
 میں عقول کی جائے پناہ بنایا جاتا تھا ان تمام میں سے علم الاصول اعز اور عزیز ترین تھا ان دو عقول
 میں علم الاصول کی عظمت بیان کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ فن اس لائق تھا کہ اس میں کتاب تصنیف
 کی جائے تو علت تعیین فن ہوگی اس کے بعد نتیجہ و توضیح کی مدح کر کے علت تعیین متن پیش کر رہا
 ہے یعنی یہ واضح کر رہا ہے کہ میں نے اس متن کو برائے تشریح کیوں متعین کیا تو مندرجہ بالا کہ —
 ان کتاب التتبیح مع شرحہ نتیجہ متن ہے توضیح کا مصنف نے پہلے اپنی کتاب
 نتیجہ لکھی جو اصول بزدوری کا خلاصہ تھی اور پھر اس نتیجہ کی شرح کی جس کا نام توضیح ہے یہ
 نتیجہ مع التوضیح تصنیف تھی للامام امام من یقتدی بہ کو کہا جاتا ہے۔ والنحریں بہت بڑے
 عالم کو تحریر کہتے ہیں کا نہ یفرک مسئلہ ترمض علیہ علم الہدایۃ علم بفتح اللام بمعنی الراہیہ اور

جہاں میں جھنڈا یا پبلیسیٹی بدایت اور رہنمائی فی اسباب العلمیہ والدیسیہ میں بمنزلہ راہ اور
جہاں کے تھامے یہ اشیاء ہدایت سبیل میں مفید ثابت ہوتی ہیں اسی طرح ہدایت فی اسباب میں
مفید تھا کا فادہ کبیل — عالم الدہرایۃ عالم بفتح اللام اس کائنات اور موجودات ماسوی اللہ کو
علم کہا جاتا ہے درایت بمعنی العلم و الفہم یعنی علم و سمجھداری کا ایک مستقل علم ہے —

معدل میزان المعقول - معقول کی ترازو کو عدل و انصاف سے کہنے والا - و منقح
تتبع کے معنی ہیں چھانٹنا اور صاف کرنا یعنی فروع و اصول کی تتبع کر نیوالا اصل میں مصنف کی دو کتابوں
کی طرف اشارہ ہے ایک فی فن المنطق جگہ نام تبدیل الیگزین ہے اور دوسری کتاب یہی
جو اصول فقہ میں ہے - کتاب شامل - یہ خبر ہے ان کی اور کتاب التتبع اسکا اسم تھا
اب یہ تمام اوصاف کتاب التتبع مع شرح اتر ضیح کے ہیں جو بصورت اخبار پیش کی گئی ہیں بلا
تکلف ان اوصاف کے مغایم کتاب التتبع پر بطور وصف مترتب ہو رہے ہیں اور مزید لطف
یہ ہے کہ یہ سب اسماء کتب ہیں - وہی - الخزانة والمنتخب والمبسوط والواخف
والنصاب والشامل والخزانة والمنتخب والمبسوط والواخف
والمعنی والمستصفی والبسیط والکنز والوجیز والوسیط
والکفایۃ والتقریب والتہذیب والمیزان والنہایۃ و
التعلیل والمنہاج والتلخیص وکشف الاسرار والتحقیق ۲۵ و
الامد والاقصو ۲۶ والتدقیق ۲۸ والمنار والزیادات ۳

ترجمہ اس عبارت کا یہ ہے کہ یہ کتاب ایک ایسی کتاب تھی کہ ہر بسوط کے خلاصہ
پر مشتمل ہو کر وافی بالمقاصد تھی یوں نہیں کہ خلاصہ میں کوئی مقصودہ بات متروک ہو جائے — اور ہر
منتخب اور ہرگزیدہ امور کے خزانے میں سے یہ ایک نصاب کامل تھی اور تھی پوری کفایت کرنے والی
اور ہر مدید و بسیط یعنی طویل و عریض مسائل اور کتب کی مستصفی یعنی صاف سترے امور کے لئے
یہ کتاب بحر محیط تھی اور ان تمام امور کا احاطہ کئے ہوئے تھی اور یہ کتاب ایک ایسا کنز اور خزانہ
تھی جو اپنے ماسوائے و چیز و وسیط یعنی مختصر اور درمیانہ درجے کی کتب سے معنی اور بے
پرولہ کر دینے والی تھی - فیہ کفایۃ اور میزان الاصول یعنی اصول و قواعد کی ترازو کو سیدھا
اور درست رکھنے میں یہ کتاب بہت کافی تھی اور ان اصول کی مختلف اخصان کو چھانٹ اور مہذب
کر کے پیش کرنے میں اس کے اندر پوری کفایت موجود تھی - ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

وہوں نہایت مبانی شروع کی تھیں اور اس کے ارکان کی تعدیل میں یہ کتاب نہایت اور انتہا کو پہنچی ہوئی تھی مبانی سے مراد اولہ اور دلائل ہیں جو شروع پر قائم ہوئے ہیں اور ان اولہ کے ارکان وہی ارکان اولہ کتاب و سنتہ اجماع و قیاس ہیں =

فہرہ قد سلت اس کے درجہ تصنیف پیش کر رہے ہیں اصل میں سوال یہ ہوتا تھا کہ جب یہ کتاب اتنی اوصاف اور فضائل کے ساتھ متعسف تھی تو ہر طالب علم براہ راست اس سے مستفید ہو سکتا تھا تو پھر آپ کو کس ضرورت نے تلویح کی تصنیف پر مجبور کیا تو فرمایا کہ نسف قد سلک یعنی اسرار تحقیق کو غائب کرنے میں اس نے منہاج بدیع اور طریق عجیب اختیار کیا تھا اور منار تدقیق کو بلند اور مرتفع کرنے میں غایت قصویٰ پرستی اور غالب ہوا تھا اور مع مشریف اس کے ساتھ مشریف زیادات موجود تھیں جن کو افکار کے ہاتھوں نے چھوا ہلک نہیں تھا۔ ولطیف نکات اور لطیف نکتے بھی اس کے اندر موجود تھے جن کے ساتھ اولو الابصار نے لوگوں کے اذان کے رتق و بوجہ نہیں توڑے تھے یعنی اولو الابصار سے ایسے نکتے لوگوں نے پہلے سنے ہوں ایسا نہیں تھا بلکہ مصنف کی ذہنی پیداوار تھے و لہذا اطلس جو کہ یہ فضاں مذکورہ کی جامع تھی اس سے بڑی مقبولیت اور شہرت حاصل تھی اور طرف واقطار دنیا میں ایسے اڑ کر پہنچی جیسے امطار اور بارشیں کائنات کے کونے کونے میں پہنچتی ہیں اور امسار و بلاد میں امثال کی طرح یہ کتاب ضرب اشراں ہو گئی اور آفاق و اکناف میں اس نے شہرت کا حصہ وافر حاصل کر لیا۔ لا اشتہار الشمس صرف ایسے نہیں جیسے شمس کو نصف نہار میں درجہ شہرت حاصل ہے بلکہ اس سے زیادہ شہرت حاصل تھی ولقد صادفت یہ تلویح کی درجہ تصنیف کا تم ہے صادفت ای وجت۔ جتنا تری مصدر می ہے بجز من مناف طرف ہے ای وجت وقت اجتیزی بما وراء الشمس جار مجرور متعلق ہے اجاز کیا تھا جو بخت زکا مفہوم ہے لکھن من فضلاء یہ جار مجرور صادفت کے متعلق ہے افئدة یعنی اقلوب یہ مفعول ہے صادفت کا اور اگلے اس کے معطوفات اکباد، عقول وغیرہ سب مفعول بہ ہیں اپنے معطوف علیہ کے ساتھ مل کر تھوڑی الیہ ای تیسل الیہ و اکباد جمع ہے کبد کی بمعنی جگر ہائمتہ علیہ ہام الرجل ای عطش ہائمتہ کے معنی عطشان کے ہونگے لیکن اس کے ضمن میں صریح کا مفہوم لے کر علیہ کے ساتھ متعدی کیا گیا معنی ہوگا

حریمت علی کشف الکتاب و عقولاً مراد صاحب عقول ہیں جاثیۃ گھٹنے ٹیکنا یعنی
اہل عقول بدین دیدہ یعنی اس کتاب کے سامنے گھٹنے ٹیکے ہوئے بیٹھے تھے
وہ رغبات یہ رغبت فی اشئی سے ہے یعنی کسی شئی میں رغبت اور شوق کرنا۔
مستوفیۃ المطایا لدیہ یعنی رغبات اپنی سواریوں کو اس کتاب کے سامنے روکے
ہوئے تھے تاکہ اس کتاب سے فوائد عطا یا حاصل کریں تو رغبات کو تشبیہ دی اصحاب
اطایا کے ساتھ اور یہ تشبیہ مضمرفی بنفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور قرینہ اس کے
لئے لفظ مطایا ہے جو اصحاب مطایا کے لئے لازم ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہوا اور مطایا یعنی سواریوں
کو مقصود کے سامنے روکنا یہ ملائمت میں سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ جہاں ذکر
مشبہ ہوا اور مشبہ بہ متروک ہو اور تشبیہ مضمرفی بنفس ہو تو اسکو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں
لوازمات مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا یہ استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے جو استعارہ کنیہ کے
لئے قرینہ بنتا ہے اور ملائمت و مناسبات مشبہ بہ کا مشبہ کے لئے ثابت کرنا استعارہ
ترشیحیہ ہوتا ہے جیسے مخالف المنیۃ نسبت بظلال منیۃ کو اپنے نفس میں تشبیہ
دی گئی سبع کے ساتھ منیۃ سے مراد تو موت ہے اور تشبیہ بالبع مضمرفی بنفس ہے یہ
استعارہ بالکنایہ ہے مخالف جواز لوازمات سبع ہے اسکا اثبات المنیۃ جو کہ مشبہ بہ
یہ تخیلیہ اور انشاب جو لوازمات میں سے تو نہیں البتہ ملائمت میں سے ہے اسکا اثبات
ترشیحیہ ہے اور جہاں ذکر مشبہ بہ ہوا اور ارادہ مشبہ کا ہو بالقرینۃ تو اسکو استعارہ
مہرہ اور تصریحیہ کہتے ہیں جیسے رأیت اسدیرمی تو بقرینہ یرمی اسد سے مراد رجل
شجاع ہے۔ یہ ہے استعارہ مہرہ۔ فقنہ۔ !!!

معتصمین فی کشف الاستار بالحواشی و الاطراف
حواشی ہم معنی اطراف کے ہے مراد اس سے مکتب علی الاطراف و الجوانب یعنی اس
کتاب کے مستورہ دقائق کے کشف میں انہوں نے حواشی اور اطراف کو اخذ کر رکھا تھا
اور ان حواشی کے ساتھ معتصم یعنی تھامنے اور پکڑنے والے تھے جس سے پورے فوائد اور
دقائق منکشف نہیں ہو سکتے تھے اس لئے فرمایا کہ۔۔۔ قانین فی مجاہرہ
عن اللثالی بالاصلا ف یعنی اس کتاب کے اسرار جو بمنزلہ ہمارے تھے ان
انہیں سے لثالی یعنی موتیوں کے بجائے اصدا ف پر قانع تھے یعنی حقیقی فوائد اور جواہر

تو ان حواشی سے منکشف نہیں ہوئے تھے البتہ غیر مستندہ امور جو بمنزلہ اسراف کے غیر
 مقصود تھے جو ان حواشی سے حاصل ہو رہے تھے ان پر انہوں نے قناعت کر رکھی تھی۔
 لا تحل انامل الا نظار عقد معضلات، انامل انملہ کی جمع بمعنی راس الاصبع یعنی پورے
 عقد جمع سے عقدہ کی بمعنی گرہ معضلات بمعنی مشکلات یعنی اس کے مشکلات میں جو گرہیں
 لگی ہوئی تھیں انظار کے پورے انہیں حل نہیں کر سکتے تھے حل بمعنی کھولنا تو یہاں انظار کو
 تشبیہ دی صاحب الانامل کے ساتھ یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور اشت انامل تخیلیہ اور حل
 عقد ترشیمیہ ہوا۔ ولا یفتح بنان اور راس الاصابع یعنی بیان کے پورے اس کے پھیلنے
 دروازوں کو نہیں کھول سکتے تھے یہاں بھی بطور استعارہ بالکنایہ کے بیان کو ذمی بنان کے ساتھ
 تشبیہ دی جو ضمنی لغز ہے بنان ذمی بنان کے لئے لازم ہے اسکا اثبات تخیلیہ
 ہے اور فتح ترشیمیہ۔ مشکلات کتاب کو بطور استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی ان خزان
 کیساتھ جنہر ابواب مغلقہ ہیں اور ابواب مغلقہ کا اثبات تخیلیہ ہے اور فتح ترشیمیہ ہے
 جیسے پہلے استعارہ کے لئے ترشیمیہ تھا۔ قلاطائف بہد یعنی ان حواشی و انظار اور
 بیان کے باوجود اس کتاب لنتفتح مع التوضیح کے لطائف ابھی تک مجب الفاظ یعنی لغظوں کے
 پردوں میں مستور اور پوشیدہ پڑے تھے۔ و خراطة جمع خریدہ وہی الجلیبۃ
 من انصار معانی لطیفہ کو تشبیہ بالخراطة دی ذکر مشبہہ اور ارادہ مشبہہ استعارہ معرہ
 ہوا اور خیام ترشیح مجاز ہے یعنی یہ فوائد جو بمنزلہ خراطة کے تھے وہ اب تک مقصود نے
 انجام تھے عشاق حضرات انکے دیدار کے شوق مند تھے لیکن چونکہ خراطة اب تک مستور تھیں
 اس لئے کہا کہ۔ تری حوالیہا ہما یعنی ان خیام خراطة کے گرد تم دیکھتے ہم کو جنہوں
 نے اپنی گردنیں اونچی کر رکھی تھیں دون الوصول الیہا کہ وہاں تک پہنچ نہیں سکتی
 تھیں۔ واعدینا ساہرۃ اور آنکھیں جن کی پتلیاں ان کے دیکھنے کے لئے ہر وقت
 بیدار تھیں لیکن دیکھنا نصیب نہیں ہو رہا تھت دون الوصول بطور حال کے اعدینا کیساتھ
 مرتبط ہے یعنی تری اعدینا ساہرۃ الاحراق حال کو نہا متجاوزۃ عن الوصول الیہا ہی الی
 اللطائف الی ہی بمنزلہ الخراطة۔ اس فقرہ میں بھی ہم کو بطور استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی
 ذی عناق کے ساتھ اعناق جو کہ لازم مشبہہ ہے اس کا اثبات تخیلیہ ہے اور استشراف
 للمقاصد ترشیمیہ ہے۔ فامرت بلسان الالعام۔ الہام القادر اخیر نے

قلب الغیر کے معنی میں ہے اور یہاں الہام کو تشبیہی دی رجل مشکم بالخیر کے ساتھ یہ استعارہ
 بالکنایہ ہوا اثبات لسان جو مشکم کے لئے لازم ہے اس کا اثبات تمثیلی ہے یعنی مجھے لسان
 الہام کے ساتھ امر ہوا یہ حقیقتاً الہام تھا وہم من الودہام نہیں تھا کس شی کا امر ہوا اسکو بیان کیا
 ان اخوض انحوض الدخول فی المار فی لجاج فوائده لجاج جمع ہے لجت کی جو معظم مار
 کے معنی میں ہے۔ واغوص الدخول تحت المار یعنی غوطہ لگانا علی غیر فوائده
 عند جمع ہے غرة کی بمعنی اکرم اشئی واولہ ومنه غرة قومہ امی سیدہم وغرة الشہر اولہ
 نہ رائد جمع ہے فریدۃ کی بمعنی اکبر الدرر وندراند الدرر کبار ہا کا نہالاً نظیر لہا فانہا ندریدۃ
 ووحیدۃ نے جنہا اور لکونہا منفردۃ نے صد نہا۔ والشمر مطویات سر موزہ
 شمر کے سنی کھونا اور چھیلانا مطویات تطویہ سے ماخوذ ہے تطویہ اثوب کپڑے
 کو لپیٹنا اور تہہ کرنا رموز رز کی جمع ہے بمعنی اشارت۔ واظہر مخفیات کفونہ
 کفوز جمع ہے کسز کی بمعنی انخزائن۔ واسهل مسالك شعابہ مالک جمع ہے
 سلک کی اور شعب جمع ہے شعب کی بمعنی طریق نے اقبل وا ذلل شوارب صعابہ
 اذلل بمعنی اسخر یعنی مطیع اور تابعدار کرنا شوارب جمع ہے شاردہ بمعنی نافرۃ صباب جمع ہے
 صعب بمعنی سرکش و تند خو ان فکردن کا حاصل یہ ہے کہ مجھے لسان الہام کے ساتھ حکم ہوا کہ
 اس کتاب کے فوائد کا جو معظم مار ہے اس کے اندر داخل ہو جاؤں اور اس کے اندر فوائد و
 لطائف کے جو کیتا موتی اور جواہر پڑے ہیں غوطہ لگا کر انہیں نکالوں اور ظاہر کر دوں اور اسکی
 تہہ میں جو رموز و اشارات لپٹے پڑے ہیں ان کو پھیلاؤں اور اس کے پوشیدہ خزانوں کو ظاہر
 کر دوں اور اس کے مشکل ترین راستوں کو سہل و نرم کر دوں اور اس کے اندر جو فوائد بمنزلہ
 وحشی جانوروں کے نفور اور صعاب ہیں جو کسی سے شکار نہیں ہو سکتے انکو مسخر اور
 مذلل کر دوں۔ بحیث یصیر المسائل۔ یعنی بایں طور کہ میری اس جدوجہد سے متن
 یعنی تنقیح مشروح ہو جائے اور اسکی شرح تو ضیح زیادہ واضح ہو جائے۔
فطفت اقتحمت طفت بمعنی شرح و جل والاتقام الدخول فی امر بتکلف و مشقت۔
 مواہر د السہر مواہر جمع ہے سور کی بمعنی مقام درود اور گھاٹ کو بھی کہتے ہیں
 جہاں لوگ اور جانور پانی کینا طر وارد ہوتے ہیں۔ سہر بمعنی بیدار رہنے کے ہیں۔
ظلم الدیاجر بفتح اللام جمع ظلمتہ دیا صر جمع ہے دیکھ کر کی بمعنی اللیل المظلم

اندھیری راتیں۔ واحتمل مکابد الفکر فی ظماء الہواجر احتل بمعنی
 مشقت کا اٹھالینا اور برداشت کرنا مکابد جمع ہے مکب کی یا کبید (بہمتین) کی عمل
 خلاف القیاس بمعنی اشد۔ الظلم بطش الہواجر جمع ہاجرۃ وہی نصف النہار میں اشد
 بحر۔ ما کب کل صعب و ذلول۔ اصعب بغیر انتقاد یعنی سخت مزاج اونٹ جو کسی
 راکب کا منقاد اور مطیع نہ ہو اور ذلول مطیع اور منقاد اونٹ کو کہتے ہیں۔ لاقتنا ص
شوارہ الاصول الاقتناص الاصطیاد یعنی شکار کردن شوارہ بمعنی نوافری یعنی وحشی جانور
 جو انسان سے نفرت کرتے ہیں اور مانوس نہیں ہوتے اس لفظ کے ساتھ اصل کے ان
 مسائل و قواعد سے کیا گیا جو ناقابل حل تھے تو یہ فقرہ تمثیل پر مشتمل ہے یعنی شارح نے
 علم الاصول کے مسائل دقیقہ اور نکات لطیفہ کے استحصال میں راتوں کی بیداری اور گرمیوں کی
 مشقتوں کو برداشت کیا اور انظار شاقہ اور افکار دقیقہ کی تکالیف برداشت کیں۔ اس
 حالت کو تشبیہی صیاد کی اس حالت کے ساتھ جو اسے وحوش کے شکار کرنے میں پیش
 آتی ہے مثلاً ان کے موارد میں انہیں ہانکا اور راتوں کو ان کے مرغی اور ساکن میں ان کا
 مخفی طور پر تعاقب کرنا اور بغیر صعب ذول کی سواری اختیار کرنا تو اس حالت میں صیاد جو
 مشقت برداشت کرتے ہیں شارح نے اسی کے ساتھ اپنی حالت شدیدہ جو ایسے اصول کے
 دقائق اور لطائف کے حاصل کرنے میں لاحق ہوتی تشبیہی دی ہے۔

نازفاعلالۃ الجدد النزف استخراج مارالبیہ کلمہ یعنی کنویں سے پورے پانی
 کو نکالنا۔ علاۃ بقیۃ اللبن فی الضرع یستمل فی بقیۃ اشیی مطلقاً یعنی ابواب و فصول کے منقاد
 کو پہنچنے کے لئے میں نے اپنی طرف سے جدوجہاد اور وسعت و طاقت بتما مہا صرف کر دی اور
 اپنی بچی کچی طاقت بھی ادھر لگا دی۔ حتی استولیت۔ حتی کہ اس کتاب کے اسرار
 کے بارہ میں غایتہ تصویبی پر غلبہ حاصل کر لیا یعنی اس کے جمیع اسرار کو میں نے علمی لحاظ سے حاصل
 کر لیا۔ وامطت الاماطۃ الازالۃ اور اس کے خرائد یعنی دقائق و فوائد لطیفہ جو بمنزلہ خرائد
 کے تھے ان کے چہرے سے ارتیاب کے قناع اور پردے دور کر دیئے اور انکا پورا چہرہ
 کھول کر سامنے کر دیا۔ شرح جمععت هذا الشرح اس پر وجہ مذکورہ کے بعد
 میں نے اس شرح کو جمع کیا جسکا سلامتی نام ”التلویح الی کشف حقائق التنقیح“ رکھا
 تلویح بمعنی تیس ہے یعنی کسی چیز کو چمکانا، روشن کرنا جیسے کہا جاتا ہے الاح البرق اور صفر

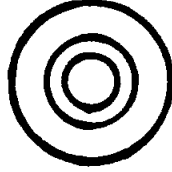
والاج سہیل تلاًّ والاج سیف لمع بہ کلون یعنی حائق تنفیج تک پہنچنے کے لئے یہ ایک چمک اور جلا روشنی ہے۔ مشتلاً۔ یہاں سے کیفیت مصنف پیش کر رہے ہیں یعنی میری یہ کتاب تو بیخ قواعد فن کی تقریر پر مشتمل ہوگی اور تحریر معاذ پر۔ معات سے مراد مقام گرہ ہیں یعنی مشکلات، یہ کتاب ان مشکلات کی گرہ کو کھول دے گی۔ یا معات سے مراد رابط ہیں یعنی وہ امور جو حکومت صدمے ساتھ شدید عقد و ارتباط ہے مراد اس سے مبادی مسائل ہیں جنہر مسائل کا سمنا موقوف ہوتا ہے۔ وقفسیر مقاصد الکتاب۔ میری یہ شرح مقاصد الکتاب یعنی مقاصد تنفیج و توضیح کی تفسیر پر مشتمل ہوگی اور تکثیر فوائد پر بھی یعنی بہت سے فوائد واضح طور پر پیش کر دنگا۔ مع تنفیج جہاں مصنف نے بسط کلام اور طول عبارت اختیار کیا ہے میں اس کا نقوح و خلاصہ پیش کر دنگا۔

و توضیح لما اقتصر۔ جہاں مصنف نے صرف ضبط مرام اور اختصار بیان پر اکتفا کی ہے میں اسکی توضیح کر دنگا۔ ف ضمن تقریرات۔ یہ سب کچھ ایسی تقریرات کے ضمن میں ہوگا جس کے ورد کے لئے اذان کے اصداف منفع ہو جائیں گے جیور صدف کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بوقت بارش وہ منہ کھول دیتے ہیں بارش کا ایک قطرہ لینے کے بعد بعض صدف بند ہو کر نیچے چلے جاتے ہیں ان میں بہترین اور بڑا موتی بن جاتا ہے جسے نریدہ کہتے ہیں اور اگر وہ بہت سے قطرات لے لے تو پھر چھوٹے چھوٹے موتی بن جاتے ہیں تو یہاں بھی شارح نے اشارہ کیا کہ کان جو بمنزلہ صدف کے ہیں اور لطائف بمنزلہ بارش کے ہیں اگر اذان پوری طرح انہیں اپنے اندر لے لیں تو پھر یہ موتی ہیں ثمینہ۔ و تحقیقات۔ یعنی یہ بعض تحقیقات ہونگے جن کے ادراک و علم سے اذہان کے اعطاف و پہلو خوشی سے جمو میں گے اہتر از بعضی ہنا اور حرکت کرنا جو مسرت اور خوشی سے ہو۔ و توجیہات اور ایسی توجیہات کے ضمن میں ہوگا جن کے سننے سے کسلان بھی نشاط میں آجائیں گے و تقسیمات بطرب طرب کے معنی شدہ فرح اور زیادہ سرور کی وجہ سے جو محنت یعنی ہلکا پھلکا ہونا لاحق ہوتا ہے۔ الکسلان فاقد الادلاو یعنی ایسی تقسیمات کے ضمن میں پیش کئے جائیں گے جس کے ساتھ کسلان جو انتہائی غم میں ہوتی ہے وہ بھی فرحت اور سرور میں آجائے گی

معولاً فی متون الدراية معولاً ای مستنداً متون الرواية ای الرواية المحکمة
 علی ما اشتہر من الکتب الشریفة۔ یعنی مقام استدلال میں روایا
 محکمہ صحیحہ کے اوپر اعتماد ہوگا اور نوادر و شواہد روایات کی طرف توجہ اور التفات نہیں
 کیا جائے گا۔ معراجیہ فی حیون الدراية۔ اشتریح علی اشی الاقامة والوقوف
 علیہ یعنی ایک شئی پر ٹھہرنا اور اسی پر مستقیم ہو جانا۔ حیون الدراية وراية بسنی الفہم و لتعقل
 حیون جمع ہے سین کی جو بسنی خالص و مخلص کے ہے یعنی خالص عقلیات میں ان نکات
 لطیفہ پر وقوف و اقامہ اختیار کی جائے گی جو مستقر عند القوم ہونگے یعنی دلائل نقلیہ میں
 متون الروایہ اور دلائل عقلیہ میں مستقر عند القوم پر اعتماد کیا جائیگا۔ وسیجد۔
 الفانص۔ یعنی جو شخص بجا تحقیق میں غوطہ لگا سکتا ہے اور اللہ تو کسا
 کی جانب سے انوار توفیق کا بھی اسپر فیضان ہو تو اس شرح کے اندر جو جواہر تحقیق
 اور درر تدریق و دلالت کے ہیں دریافت کر لیگا اور پالیگا۔ الذی یعنی یہ
 میری کتاب التلویح ایسی کتاب ہے کہ اس کے حقائق سے قانع اور پرہے نہیں
 کھول سکتا۔ الا الماہر من علماء الفریقین۔ مگر وہ شخص جو علماً
 فریقین یعنی اخاف و شوانخ کے علماء میں سے ماہر ہوگا۔ ولا يستاهل۔ اور اس کتاب
 کے اندر جو دقائق ہیں انہر اطلاع حاصل کرنے کی اہمیت نہیں رکھتا الا البارح مگر وہ شخص
 جو دقائق ہوئے اصول المذہب۔ اصول الاخاف و اصول الشوانخ۔ مع
 بضاعة من صناعة التوجیہ و التمدیل۔ اور اسکو متاع علمی فوج
 توجیہ و تمدیل سے بھی حاصل ہو یعنی علم اختلاف میں جو توجیہ و تمدیل کے قوانین ہیں
 یہ بھی اسے حاصل ہوں۔ واحاطة بقوانين۔ اور قوانین کتاب و تحصیل یعنی
 قوانین منطق جو تحصیل اور کتاب مجہولات کے طریق کو واضح کرتے ہیں ان پر اسے پورا
 احاطہ حاصل ہو۔ والله عز سلطانہ اور اللہ جسکی سلطنت عزیز و غالب ہے وہی
 ولی اعانتہ اور تائید ہے۔ الملوی۔ ای اعتاد بافاضة الاحصابة و
 التمدید۔ یعنی صواب و سداد تک پہنچانا اسی کی قدرت میں ہے۔۔۔۔۔
 وهو حسبی و نسب الوکیل یا تو نسب الوکیل کا عطف صرف لفظ حسبی پر
 ہے اگرچہ یہ ظاہر مفرد ہے لیکن معنی جملہ ہے جو بتاویل محسبہ سے اور اس صورت

میں مخصوص بالمدح وہی ضمیر ہو ہوگی جو حسی کے لئے ابتدا اور راجح بسوئے اللہ تعالیٰ ہے۔ یا نعم الوکیل کا عطف سالم جملہ ہو حسی پر ہے اور مخصوص بالمدح اس صورت میں محذوف ہوگا کہ دراصل نعم الوکیل اللہ ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں عطف الانشاء علی الاخبار ہے کیونکہ نعم جو کہ افعال مدح میں سے ہے انشاء مدح کے لئے آتا ہے اور ہو حسی یہ خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے کافی ہے تو یہ عطف بعض حضرات کے نزدیک غیر مقبول ہے الایہ کہ ہو حسی اخبار عن الکفایۃ نہ ہو بلکہ انشاء توکل علی اللہ ہو تو پھر عطف الانشاء علی الانشاء ہو جائے گا۔

وزیادۃ التحقیق فی النبیالی بنہ۔



اللہم اغفر لکاتبہ ولین سنی فیہ ولوالدیریمہ ولشیخہم
اجمعین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حامدًا لله تعالى اولاً وثانياً ◦ ولَمَنانِ المثناء اليه ثانياً ◦
وعلى افضل مرسله ◦ حمد والہ مصليا ◦ وفيه حلبة
الصلوات مجليا ومصليا ◦ حَالَمِنَ الْمَسْتَكِنِ ◦

یعنی لفظ حامد ترکیبی کمال سے حال ہے اس ضمیر سے جو ب اللہم کے متعلق یعنی ابتدائی میں مستکن اور مستتر ہے اسی ابتدائی کتاب حامدا۔ ابتدائی کا مفعول ذکر کر کے اشارہ کیا کہ حقیقتاً ب اللہم کی باظرف لنوصلہ ابتدائی ہو کر قانع موقر مفعول بہ نہیں ورنہ تو معنی یہ ہوگا کہ شروع کرتا ہوں تمہیں کو۔ کتاب کی ابتداء تو بالتسمیہ نہ ہوتی حالانکہ مقصود ثانی ہے۔ بلکہ وہ حقیقت بار کا متعلق مستتر کا ہے جس کے اندر لفظ ابتدائی حال ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ مستتر کا ب اللہم ابتدائی کتاب۔ اسی طرح حامدا حال ہوگا ابتدائی کی ضمیر مستکن سے اور یہ دونوں حال ابتدائی کی قیدیں ہونگی معنی ہوگا کہ اسم اللہ کیساتھ تبرک اور اللہ کے لئے حمد کرنے کی حالت میں ابتدائے کتاب کرنا ہوں۔ أشْرَطُ رِقَّةَ الْحَالِ۔ یعنی اس مقام افتتاح اور ابتداء میں طریق متعارف جملہ ایہ

اُحْمَدُ اللّٰهَ ياجلہ فعلیہ احمد اللہ بولنے کا تھا تو اس کو ترک کر کے طریق حال کا اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ التسوية بآلین الحمد تاکہ حمد و تسمیہ کے درمیان تسویہ و برابری رہے اور رعایتہ تناسب بھی برقرار رہے تسویہ سے مراد تسویہ فی القید یہ ہے یعنی حمد اور تسمیہ یہ دونوں ابتداء کی قید ہو جائیں اور وہ ان دونوں سے مقید ہو جائے اور رعایتہ تناسب سے مراد یہ ہے کہ دونوں قیدیں ایک ہی جنس سے ہو جائیں یعنی جیسے ب اللہم مستتر کا کے ساتھ متعلق ہو کر حال ہے اسی طرح تسمیہ بھی حامدا کی صورت میں حال ہو جائے تو اس وقت ابتداء مقید بقیدیں ہو جائے گا تو مقصود یہ ہوگا کہ ابتداء کے لئے یہ دونوں قیدیں ضروری ہیں ان کے بدون ابتداء مستتر نہیں ہے۔ فقد سر وحي في الحديث ◦ یہ تسمیہ اور تسمیہ میں مساواة کرنے کی کج پیش کر رہا ہے مقصد یہ ہے کہ حدیث میں چونکہ تسمیہ اور تسمیہ دونوں کو ابتداء کے فعل میں ضروری قرار دیا گیا ہے اس لئے اس تسویہ نے القیدیتہ کو اختیار کیا اور ان دونوں کو بصورت حال ابتداء کی قید بنا دیا۔ مما و ل ان يجعل قيدا ◦ یہ تقریب علیہ تسویہ ہے حالاً عند۔ یہ متفرع ہے رعایتہ للناسب پر یعنی حال بنا کر دونوں کے اندر متناسب کو برقرار رکھا کہ یہ قیود ایک ہی جنس سے ہوں۔ الا انه قدم ◦

دفع ہے اس اشکال کا کہ مصنف نے ترتیب ذکر کے اندر تسمیہ کو مقدماً ذکر کیا ہے اور حمد کو مؤخراً یہ تو
تسویہ کی جو قصد کی تھی اس کے خلاف ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ لان النصین متعارضتا
یعنی دونوں حدیثیں ظاہراً آپس میں متعارض ہیں کیونکہ ایک حدیث ابتداء بالتسمیہ کو ضروری قرار
دیتی ہے اور دوسری ابتداء بالتحمید کو اور دونوں پر بیک وقت عمل کرنا مشکل ہے اذالابتداء باحد
الامرین الخ کیونکہ ایک امر کے ساتھ ابتداء دوسرے کے ساتھ ابتداء کرنے کو فوت کر دیتا ہے لہذا
ہماری لئے یہی ممکن ہے کہ ایک کو دوسرے پر مقدم کریں اس کے ساتھ ابتداء حقیقی ہو جائے گی دوسرے
کے ساتھ اضافی یعنی بالنسبت ماسوی الاول کے باقی رہی یہ بات کہ کس کے ساتھ ابتداء حقیقی ہونی چاہی
تو اس کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ مصنف نے تقدم تسمیہ کر کے اس کے ساتھ ابتداء حقیقی کی اور حمد کے
ساتھ اضافی کیونکہ کتاب مجید پر عمل کرنا اسی کا مقتضی تھا کیونکہ قرآن مجید میں تسمیہ مقدم علی التحمید
ہے اور اجماع امت بھی اسی پر منعقد ہے کہ وہ بھی اپنے افعال ذی بال میں تسمیہ کو مقدم علی التحمید
کرتے ہیں۔ و تراکب العاطف یعنی جب تسمیہ اور حمد دونوں بصورت حال ہیں تو ان کے درمیان
حرف عطف کیوں استعمال نہیں کیا مثلاً حامداً یا وحامداً بولتا اور اس کا عطف متبکاً پر ہو
جاتا جو بسملة کی با جا رہ کا متعلق ہے تو اس کا جواب دیا لشلایشعر بالتبعية یعنی حرف عطف اس
چیز کی طرف مشعر ہوتا کہ ادائیگی حمد بالتبع ہے مقصود بالذات نہیں ہے کیونکہ تابعیۃ فی اللفظ
تابعیۃ فی المعنی پر دال ہوتی ہے تو اس صورت میں جو تسویہ بین التسمیہ والتحمید مقصود تھا وہ
مختل اور منتقض ہو جاتا ولا یجوز ان یکون حامداً الخ یعنی لفظ یقول جو یقول لہما و فتنی
کے اندر مذکور ہے اس کے فاعل سے حامداً کو حال بنانا صحیح نہیں ہے۔

لان قوله وبعد فان العبد الخ یعنی مصنف کے نزدیک نسخہ مقسودہ کی جو عبارت
ہے فان العبد المتوسل الخ اس سے مانع ہے اولاً یہ کہ ان مکسورہ چونکہ صدارة کلام کو تقاضا
کرتا ہے اس لئے اس کا ما بعد اس کے ما قبل میں عمل نہیں کر سکتا اور لفظ یقول لفظ ان کے
بعد مذکور ہے اور حامداً پہلے جب یہ عمل نہیں کر سکتا تو حامداً اس کے فاعل سے حال نہیں ہو سکتا
اور ثانیاً یہ کہ بعد کا مضاف الیہ منوی ہے یعنی بعد الحمد والصلوة تو اس صورت میں معنی یوں ہو جا
گا۔ بعد الحمد والصلوة یقول حامداً جو کہ خلاف مقصود ہے۔ ثالثاً یہ کہ وبعد کی واو عطف
اشارہ معطوف میں آجائے گی کیونکہ اس صورت میں عبارت یوں ہو جائے گی وبعد یقول العبد
حامداً حالانکہ متن میں حامداً پہلے اور وبعد اس کے ما بعد میں ہے تو معطوف کا کچھ حصہ عطف

سے پہلے چلا گیا اور کچھ بعد میں اور یہ صحیح نہیں ہے واما علی النسخة القديمة نسخة قدیمہ کی عبارت یوں ہے ”مجلیا ومصلیا یقول العبد المتوسل تو اس نسخہ میں کوئی صارف اور مانع موجود نہیں ہے لہذا پھر ظاہر یہی ہے کہ حامدا لبقول کے فاعل سے حال ہے اما تفصیل الحمد بقوله اولاً وثانیاً یعنی مصنف نے جو حمد کی تفصیل اولاً وثانیاً کے ساتھ کی ہے شارح نے اس تفصیل کے تین وجوہ پیش کئے ہیں الاول ان الحمد یکون یعنی حمد نعمتہ پر بھی ہوتا ہے اور غیر نعمتہ پر بھی کیونکہ حمد میں وصول نعمت من المجد والی الحمد شرط نہیں جیسے نعمتہ واصلہ پر حمد ہوتا ہے ایسے بغیر النعمۃ الواصلہ بھی حمد ہوتا ہے تو اولاً کے ساتھ اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کمال ذات یعنی علی ذاتہ الکاملہ اور صفات عظیمہ پر مستحق حمد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات فی حد ذاتہ کمال اور ہر قسم کے عیوب و نقائص سے منزہ ہے اور پھر صفات عظیمہ کے ساتھ متصف ہے جو اس کے کمال ذاتی پر دال ہیں اس لحاظ سے وہ اولاً مستحق ہے اور پھر ثانیاً اس وجہ سے مستحق ہے کہ اس کی جانب سے جمیل نعمتیں اور جزیل انعامات جو عباد کی طرف پہنچ رہی ہیں اور علی الخصوص مصنف پر جو انعام فرمایا کہ اس کتاب کے تالیف کرنے کی توفیق عطا فرمائی اس لحاظ سے وہ ثانیاً مستحق ہے تو اولاً کمال ذاتی پر حمد ہوا اور ثانیاً منعم اور انعامات عطا فرمانے کی وجہ سے استحقاق حمد ہوا پہلا بلا نعمت ثانی علی النعمۃ ہوا۔

الشافی ان نعم اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کی نعمتیں باوجود کثیر اور لامتناہی ہونے کے ان کا رجوع ایجاد و ابقار اولاً یعنی ایجاد و ابقار فی عالم الدنیا اور ایجاد و ابقار ثانیاً یعنی ایجاد و ابقار آخرت کی طرف ہے لہذا ان دونوں قسموں پر حمد کر رہا ہے اولاً کے ساتھ اول پر اور ثانیاً کے ساتھ ثانی پر اور اس کے اندر ان سورہ قرآن کی تاسی اور اقتدا کر رہا ہے جن کی افتتاح تہمید سے ہے وہ پانچ سورتیں ہیں پہلی فاتحہ جو أم القرآن ہے اس کے اندر ان جمیع اقسام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ایجاد اول کی طرف رب العالمین کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ اخراج من العدم الی الوجود اعظم تہمید ہے اور الرحمن الرحیم کے ساتھ ابقار اول کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ ان کا مفہوم ہے المنعم بجلال النعم و دقائقها کما ہو مذکور فی البیضاوی اور ان ہی نعمتوں پر نوع انسان کا بقا فی الدنیا موقوف ہے اور مالک یوم الدین میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے اور ایک نعت کے ساتھ ابقار ثانی کی طرف اشارہ کیونکہ توحید اور عبادت کے جو منافع ہیں ان کا حصول فی الآخرت ہوگا جس کے نتیجے میں وصول الی الجنۃ ہوگا جو رحمتہ وسیعہ کا مظہر ہے۔ دوسری سورہ جس کی افتتاح بالتہمید ہے وہ انعام ہے اور تیسری کہف سورہ انعام

میں ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ اور دوسری آیت میں ہے هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ الْاِیةِ یہ سب کچھ ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے اور سورۃ کہف میں ابقار اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَكَرَّمُوْهُ لَدُّنُوْجًا. کیونکہ نظام عالم اور نوع انسانی کی بقار فی الدنیا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور کتاب اللہ العزیز کے بسبب ہے۔ اور چوتھی سورۃ جس کی افتتاح تخیل سے ہے وہ سورۃ سبأ ہے اور پانچویں سورۃ ملائکہ جسے فاطر کہتے ہیں تو سب میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَأْتِيْنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلٰی وَرَبِّ لَنَا تِسْعٌ الْاِیةٍ مِّنْ اٰثَاتِ حَشْرٍ اِجْمَادِہٖ اور منکرین ساعتہ پر رد ہے اور سورۃ ملائکہ فاطر میں ابقار ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا. فالمراد به علی ما قبل اشارۃ الی تعلق الملئکة لاهل الجنتہ بالتسليم واستقبالہم بالتعجیل والتکریم۔

الثالث الملاحظۃ لقولہ تعالیٰ وَالْحَمْدُ الْاٰیۃِ قرآن مجید میں سورۃ قصص کے اندر لہ الحمد ہے ولہ الحمد واو کے ساتھ نہیں ہے۔ اس وجہ ثالث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت کے لحاظ سے اولاً دار اولی یعنی دار دنیا میں وہ مستحق حمد ہے بوجہ اس کے کہ دنیا میں اس کے کمال کی معرفت حجت قویہ کے ساتھ حاصل ہے اور اس کے نوال و عطایا عبادت تک پہنچ رہے ہیں اور ثانیاً وہ مستحق حمد فی الآخرة ہے۔ علی ما بشاہدہ ای یعنی اوپر اس نعمت کے کہ جو بصورۃ مشاہدہ کبریائیت کے ظاہر ہوگی اور جو ایسی نعمتوں کا مشاہدہ اور معائنہ ہوگا جو لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر دالیہ ای الی قولہ وفی الآخرة علی ما یشاہد من کبریائتہ۔

فان قلت قد وقع منشأ سوال وجہ ثالث ہے کہ جب حمد علی الکبریاء والنعماء فی الدارین ہو چکا تو پھر ولعنان الثناء الیہ ثانیاً کی مراد کیا ہوگی کیونکہ تمام قسم کے حمد جو کہ ثناء علی اللہ ہے یہ جب توجیہ ثالث کے لحاظ سے ہو چکے تو باقی کیا رہا ہے جس کے لئے لعنان الثناء الیہ ثانیاً کہا۔ منشأ سوال وجہ اول نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے اندر حمد فی دار الآخرة کا تعرض نہیں ہے اور ثانی بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے اندر حمد علی الکبریاء کے ساتھ تعرض نہیں ہے۔

قلت خلاصہ جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ہے باری تعالیٰ کی عظمت اور تعظیم کی قصد اور اس کی طرف قرب حاصل کرنے کی نیت اور ارادہ ان تمام اشیاء کے ساتھ جو اس تعظیم اور تقرب کے لئے صلاحیت رکھتی ہیں خواہ از قسم اقوال ہوں یا افعال جو ارج اور قلب کے اور صرف اموال ان

تمام اشیاء کو اللہ تعالیٰ کی طرف منعطف اور مائل کرنا مراد ہے تو یہ جمیع انواع عبادات کی طرف اشارہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں مستوجب ہیں کہ ان پر شکر بالقلب واللسان والجوارح ادا کیا جائے اور حمد تو صرف لساناً ہوتا ہے باقی انواع شکر کو شامل نہیں تھا باقی رہا یہ سوال کہ شمار بھی تعریف باللسان ہے جیسے حمد تو اس کا اندفاع یوں کیا جاتا ہے کہ یہ درحقیقت کنایہ ہے کیونکہ جو شخص بقصد تعظیم اپنی ان تمام اشیاء کو جو صالح للتعظیم ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف موڑتا ہے یہ ملزومات ہیں اور عنان الشارح الیہ ثانیاً یہ اس کا لازم ہے تو اطلاق لازم ہوا اور ارادہ ملزوم یعنی قصد تعظیم بہلذہ الاشیاء اور انتعال من اللزوم الی الملزوم کو کنایہ کہتے ہیں تو یہ مفہوم عمومی لعنان الشارح من جمیع الجہات الیہ تعالیٰ ثانیاً ای صافاً سے ادا ہو سکتا ہے۔ جو حامداً سے ادا نہیں ہو رہا تھا۔

وفیہ اشارۃ یعنی اس کے اندر ادھر اشارہ ہے کہ جو شخص علوم اسلامیہ میں شروع ہو رہا ہے وہ مخلوق سے اعراض کرتے ہوئے شمار و ستائش کی تمام باگیں جمیع جہات سے موڑ کر خالق تعالیٰ کے ساتھ مختص کرے۔ فان قلت من شرط الحال اس سوال کا منشا قول شارح فیہ اشارۃ الی ان الاخذ ہے خلاصہ یہ کہ یہ اشارہ اس وقت متمم ہو سکتا ہے جبکہ مصنف کا شروع کتاب ان اشیاء یعنی حمد اور صرف شمار وغیرہ کے ساتھ مقارن ہو حالانکہ ایسے نہیں ہے کیونکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ حامداً وغیرہ کو ابتدا سے حال ہو کر اس کی قیود بن جائیں حالانکہ حامداً وغیرہ کو ابتدا سے حال بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ حال کئے مقارنہ للعامل شرط ہے یہاں تو ابتدا بالتسمیہ ہو چکی ہے اور مشروع فیہ تو اسم اللہ ہوا نہ کہ کتاب اور ابتدا بالشیء امر آئی ہے لہذا حمد وغیرہ جو زمانی اشارہ ہیں تو ان کی مقارنہ ابتدائے آئی سے کیسے ہو سکتی ہے جو کہ تسمیہ سے ہو چکی ہے۔ قلت لیس الباء خلاصہ جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کی بار ابتدا کا صلہ اور متعلق نہیں ہے جس سے اسم اللہ کا مشروع فیہ ہونا لازم آئے بلکہ یہ بار جارہ متبرکاً سے متعلق ہو کر ابتدا کتاب سے حال ہے اور ابتدائی کا مفعول الکتاب ہے اور یہاں ابتدا سے ابتدا عرفی مراد ہے جو شروع فی التصنیف سے لے کر شروع فی بحث المقاصد تک ممتد ہوتا ہے لہذا اس ابتدا کے ساتھ تبرک بالتسمیہ اور حمد و صلوة بصورت متبرکاً باسم اللہ حامداً مصلیاً حال ہو کر یہ تمام اشیاء مقارن ہیں۔

فان قلت علی الوجه الثالث یعنی وجہ ثالث جس کے اندر حامداً اولاً سے حمد فی الدنیا اور ثانیاً سے فی الآخرة مراد ہے اس سے لازم آتا ہے کہ حامداً ایک ہی لفظ ہے اولاً کی صورت میں اس سے حمد بالفعل مراد ہوگا جو ابتدا کتاب کے ساتھ مقترن ہے اور ثانیاً کے اندر اس حامداً سے حمد بالفعل مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حمد اخروی ابتدا بالکتاب کے ساتھ مقترن نہیں ہو سکتا حالانکہ حال کے لئے مقارنات مع العامل شرط ہے

تو لاجہالہ ثانیاً میں اسی حامداً سے ناویاً و عازماً علی الحمد مراد ہوگی تو ایک ہی لفظ سے بیک وقت حقیقت اور مجاز مراد ہوا کیونکہ حمد بالفعل حامداً کا حقیقی معنی ہے اور عز م علی الحمد حمد کا مجازی منہوم ہو سکتا ہے تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو باطل ہے قلت یجعلہ خلاصہ جواب یہ کہ ثانیاً کے ساتھ اور لفظ حامداً محذوف ہے جو کہ بمعنی ناویاً و عازماً علی الحمد ہے اصل عبارت یوں ہوگی حامداً للہ تعالیٰ اولاً و حامداً ثانیاً لہذا ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز مراد نہیں ہے بلکہ الگ الگ لفظ سے ہے۔

وعلی افضل رسلہ مصلیاً نماکان الخ حمد کے بعد صلوة علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے آنے کی وجہ پیش کر رہا ہے خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو نعمتیں عبادت تک موصول ہوتی ہیں ان سب سے افضل و اعظم نعمت دین الاسلام ہے کیونکہ اس ہی کے ذریعہ دنیاوی کامیابی کے علاوہ دارالسلام کی نعمتوں تک وصول حاصل ہوگا اور یہی دین اسلام عبادت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اور توسط سے موصول ہوا ہے لہذا ضروری ہے کہ بعد الحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں صلوة و دعا پیش کی جائے اس لئے حمد کے بعد صلوة پیش کی وحی شریک التصحیح الخ مصنف کے نزدیک جو نسخہ توضیح مرقوہ اور مقررہ ہے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم مقدس کی تصریح نہیں ہے صرف افضل رسلہ کی وصف مذکور ہے تو اس ترک تصریح کے شارح نے دو وجوہ پیش کئے ہیں۔

اول یہ کہ تنویہ بشارتہ ای تعظیم بشارتہ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کو ظاہر کرنے کی خاطر تصریح بالاسم ترک کر دی کیونکہ اولو العظم اور صاحب عظمت حضرات کا نام نہیں لیا جاتا بلکہ اوصاف جلیلہ کے ذکر کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ تنبیہ یعنی اس امر پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الرسل ہونا ایک امر واضح اور جلی ہے جو کسی ایک پر مخفی نہیں لہذا اس وصف سے کسی غیر کی طرف ذہن جا ہی نہیں سکتا اور تصریح بالاسم کے تعیین کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں وصف کے ساتھ مقصود کے سمجھنے میں اشتباہ ہو جب یہاں اشتباہ نہیں بلکہ یہ وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متعین فی العرف ہے اس لئے تصریح بالاسم ضروری نہیں ہے والحلبۃ الخ یعنی حلبہ ان گھوڑوں کو کہا جاتا جو مختلف اطراف سے میدان میں مسابقت اور دوڑ میں مقابلہ کرنے کے لئے جمع کئے جاتے ہیں لیکن یہاں بطور مجاز مرسل کے مضمناً یعنی وہ میدان مراد ہے جس میں گھوڑے دوڑائے جاتے ہیں علی طریقۃ اطلاق الحال و ارادہ المحل والمعنی ہوا السابق مصنف نے جو مجلیاً و مصلیاً کہا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ مجلی اس فرس کو کہتے ہیں جو میدان دوڑ میں سب گھوڑوں سے آگے نکل جائے اور مصلی اس کو کہتے جو اس سابق فرس کے ساتھ پیچھے رہے اس قدر کہ اسے ای راس المصلی عند صلویہ

ای صلوٰۃ المجلیٰ اور صلویٰ سرینوں کو کہتے ہیں یعنی مصلیٰ اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کا سر دوڑ و مسابقت میں سابق گھوڑے کے سرینوں کے برابر ہے و معنی ذالک یعنی میدان صلوات میں مجلیٰ اور مصلیٰ ہونے سے مراد صرف تکثیر صلوات ہے یا مجلیٰ کے ساتھ صلوٰۃ علیٰ النبی علیہ السلام کی طرف اور مصلیٰ کے ساتھ صلوٰۃ علیٰ آل و الاصحاب کی طرف اشارہ ہے چونکہ صلوٰۃ علیٰ النبی علیہ السلام قصداً اور اولاد بالذات ہوتی ہے لہذا وہ بدرجہ مجلیٰ کے ہوگی اور آل پر ضمناً و تبعاً اور بالعرض ہوتی ہے لہذا وہ ثانی درجہ پر ہو کر مرتبہ مصلیٰ ہوگی۔

ثولاً یخفی حسن مافی قرائن یعنی حمد و صلوٰۃ کے فقروں میں جو تجنیس موجود ہے اس کا حسن مخفی نہیں ہے بلکہ حسن ظاہر ہے تجنیس اس کو کہتے ہیں کہ دو لفظ ایسے اطلاق کے جائیں جو صورتہً مجانس ہوں اور معنیً مختلف جیسے حمد کے فقرات میں لفظ ثانیاً دو مرتبہ مذکور ہے پہلے کا معنی دوسری بار کا ہے اور دوسرا بمعنی صافاً یعنی شمار کی باگ کو موڑنے والا اور اسی طرح صلوٰۃ کے فقرات اور قرائن میں بھی تجنیس موجود ہے کہ لفظ مصلیاً دو بار مذکور ہے پہلا بمعنی صلوٰۃ و درود بھیجنے کے معنی میں ہے اور دوسرے سے مراد وہ فرس ہے جو ثانی مرتبہ میں رہتا ہے دوڑ کے میدان میں۔ و مافی القرینۃ الثانیۃ قرینہ ثانیہ یعنی و لعنان الثنار الیہ ثانیاً میں جو استعارات ہیں ان کا حسن بھی مخفی نہیں ہے اس عبارت میں استعارہ بالکنائے جسے استعارہ مکنیہ کہتے ہیں موجود ہے اور اسی طرح استعارہ تخیلیہ اور تشبیہ بھی مذکور ہے جب صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور تشبیہ مضمرفی النفس ہوا سے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں اور اس تشبیہ مضمرفی بطور قرینہ دالہ کے لازم مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جاتا ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے اور اگر ملائمت و مناسبات مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے تو یہ استعارہ تشبیہ ہوتا ہے تو اس فقرہ ثانیہ میں ثنار کو فرس ذی عنان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور وجہ تشبیہ ایصال الی المقصود ہے اور ذی عنان کے لئے عنان لازم ہے جو و لعنان الثنار میں ثنار کے لئے ثابت کی گئی ہے یہ تخیلیہ ہے اور صرف الی المقصود یہ ملائمت مشبہ بہ سے ہے جو بقولہ ثانیاً ثابت للثنار ہے یہ تشبیہ ہے۔

و مافی الرابعة من التمثیل تمثیل اس کو کہتے ہیں کہ چند ملی جلی اشیا سے ایک ہیئتہ انتزاعیہ منترع کر کے اس کو تشبیہ دی جائے دوسری ہیئتہ منترعہ کے ساتھ جو وہ بھی چند اشیا ملی جلی سے ماخوذ ہو تو یہاں فقرہ رابعہ میں ایسے ہے کہ مقام صلوٰۃ میں مصنفؒ اور دیگر مصلین جو صلوٰۃ علیٰ الرسول میں سعی بلیغ کر رہے ہیں اور ان میں ان کے مراتب مختلف ہیں کوئی سابق ہے کوئی مسبوق اس سے جو ہیئتہ منترعہ

ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے اس ہیئتہ منتزعه کے ساتھ جو ماخوذ ہے اس میدان مسابقت سے جس میں مختلف گھوڑے دوڑ رہے ہیں کوئی عجلی ہے اور کوئی مصلی اور کچھ اس سے پیچھے بھی ہوں گے اسی طرح مصنف نے اپنے آپ کو عجلی اور مصلی قرار دیا اور دوسروں کو مسبوق یہ ہے تمثیل جس کو تشبیہ مرکب اور مؤلف بھی کہتے ہیں۔ تقدیم المعمولات الخ قرآن ثلاث سے الیہ ثانیاً کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا کیونکہ وہ تقدیم حصر کے لئے ہے جیسے کہ شارح نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”بینہ ان یعرض عن جانب الخلق ویصرف اعنة الثمار من جمیع الجهات الی جانب الحق تعالیٰ و تقدس عالما بانہ المستحق للثمار وحده“ البتہ علی افضل رسلہ کی تقدیم اور اسی طرح فی حلبة الصلوات کی تقدیم حصر کے لئے نہیں ہے کیونکہ افضل الرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ باقی انبیاء کے اسمائے گرامی پر علیہ الصلوٰۃ والسلام کہنا پڑتا ہے اور اسی طرح صرف حلبة الصلوات کے اندر بھی مسابقت نہیں بلکہ باقی خیرات و حسنات کے اندر مسابقت ہونی چاہیے۔ سَابِقُوا اِلَى مَعْزِرَةٍ مِّن تَبَتُّوْا اِلَیْہِ تُوْیہ تقدیمات صرف صبح بندی اور اہتمام مقام کی غرض سے ہیں۔

وان انتصاب اولاً وثانیاً یعنی اولاً وثانیاً اس مقام پر منصوب علی النظریۃ ہیں یعنی فی الاوقات الاولیۃ والثانیۃ۔ واما التوین فی اولاً یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ لفظ اول اسم تفضیل ہے جیسے کہ شارح نے اس کے نظائر سے استدلال کیا ہے تو اس وقت لفظ اول میں وصفیۃ اور وزن فعل موجود ہے تو غیر منصرف ہوگا تو اس پر توین کا لانا کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا لاندہ ظرف یعنی یہ وصفیۃ کے معنی میں نہیں بلکہ بطور ظرفیۃ کے مذکور ہے جو بمعنی قبل کے ہے یہی مراد ہے صحاح کی کہ جب اس کو بطور وصفیۃ کے استعمال کیا جائے تو اس کو غیر منصرف کیا جائے گا اور کہا جائے گا لقیۃ عاماً اول اور جب اس کو صفت قرار نہ دیا جائے بلکہ ظرفیۃ کے طور پر استعمال ہو تو منصرف ہوگا اور کہا جائے گا لقیۃ عاماً اولاً بالتوین پہلی صورت میں اس کا معنی ہوگا اول من ہذا العام یعنی اس سال کی نسبت جو پہلا ہے اور ثانی صورت میں معنی ہوگا قبل ہذا العام یعنی اس سال سے سابقہ مدت میں مثلاً اس وقت سال چودہ سو آٹھ ہجری ہے تو پہلی صورت کے لحاظ سے اول من ہذا العام مراد ہوگا یعنی صرف چودہ سو سات ہجری اور ثانی صورت میں قبل ہذا العام یعنی اس سال سے پہلے والے برس خواہ وہ سات ہو یا چھ ہو یا پانچ و چار جو اس سابقہ مدت میں گزر چکے ہیں تعیین نہیں ہے۔ سعد جده فیہ ایہام فن بدیع میں ایہام اس کو کہتے ہیں کہ ایسا لفظ ذکر کیا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قریب اور دوسرا بعید اور مراد بعید ہو تو کہا جاتا ہے کہ جد کا معنی ابوالاب قریب ہے اور بخت بعیدی اور یہاں بمعنی بخت ہے کیونکہ

یہ مقام دعا ہے اس لئے معنی بخت مراد ہونا چاہیے اور متعارف عند العامة یہ ہے کہ ایسا لفظ استعمال کیا جائے جس کے دو معنی ہوں اور ان میں سے کوئی ایک مطلقاً مراد ہو قرب و بعد کا سوال عند العامة نہیں تو پھر اس عبارت کا محمول علی الایہام ہونا ظاہر ہے۔ وفقنی اللہ التوفیق جعل الاسباب موافقہ اصطلاح شریعت میں موافقت للمطلوب الخیر کی قید کی جاتی ہے اگر مطلوب شر کے اسباب مہیا اور متوافق ہو جائیں تو اصطلاح شریعت میں اسے خذ لان کہتے ہیں اس لئے وفقہم اللہ کے مقابلہ میں خذہم اللہ کہا جاتا ہے و یعدی باللام یعنی مفعول ثانی کی طرف اس کا تعدیہ باللام ہوتا ہے نہ کہ بالبار مصنف نے یہاں اسے متعدی بالبار کیا ہے تو یہ تعدیہ یا تو مبنی علی التسامح ہے یا علی التضمین لمعنی التشریف ای شرفنی اللہ تعالیٰ بتالیف تسامح کا معنی ایک لفظ کو معنی حقیقی کے غیر میں استعمال کرنا بغیر کسی علاقہ مقبولہ کے اور بغیر قرینہ والہ کے صرف اعتماد علی ظہور الغم ہوتا ہے اور تضمین یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ ذکر کر کے اس کے ساتھ حقیقی معنی مراد لیا جائے اور اس کے ساتھ ایک دوسرا معنی تبعاً لفظ آخر کے ساتھ مراد ہو جو وہ مذکورہ نہیں صرف اس کا متعلق اور صلہ ذکر کر کے اس محذوف پر دلالت کرائی جاتی ہے جیسے یہاں وفقنی سے حقیقی معنی توفیق کا مراد ہے لیکن اس کے تابع معنی تشریف بلفظ شرفنی بھی مراد ہے جو غیر مذکور ہے۔ اس پر صرف اس کا صلہ یعنی حرف بالاکر دلالت کرائی گئی ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے ساتھ دو معنی کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن دوسرا لفظ ضمناً مراد ضرور ہوتا ہے تاکہ ایک ہی لفظ کے ساتھ جمع بین الحقیقۃ و المجاز لازم نہ آئے۔ کشیدہ ما یتسامح الخ اس تسامح پر بلا وجہ محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ باب تضمین بہت وسیع ہے کما قال ابن جنی "لو نقلت تضمینات العرب لاجتمعت مجلدات" ہاں اگر کہیں تضمین نہ ہو سکے تو مجبوراً تسامح پر محمول کیا جائے گا لہذا شارح کا تسامح بالکثرة کا الزام علی المصنف بلا وجہ ہے قال المصنف بتالیف تنقیح الاصول یہاں سے مصنف تو ضیح کی وجہ تصنیف پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تنقیح الاصول کے تالیف کی توفیق عطا فرمائی تو میرا ارادہ ہوا کہ اس کے مشکلات کی تشریح کروں اور مغلفات کی توضیح اور تنقیح کے ان مقامات کے حل کرنے سے اعراض کروں گا کہ جن کا حل کرنا بجز اطنباب کے اور کچھ نہیں ہوگا کیونکہ وہ مقام خود واضح ہیں اور جو شخص ایسے مقامات کو بھی نہیں سمجھ سکتا بلکہ اطنباب کا محتاج ہے تو ایسے شخص کو میری اس کتاب میں نظر کرنا حلال نہیں ہے۔

واعلموا فی لما سوّدت تفصیل کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ جب میں نے اپنی کتاب تنقیح الاصول کا مسودہ تیار کر لیا تو بہت سے اصحاب نے جلدی سے اس کا انساخ یعنی نقل کر کے بخت و تبجیت شروع کر دی اس کے بعد نظر ثانی مصنف نے کی تو عبارت کے اندر خود مصنف کی جانب سے کچھ تغیرات اور

محو اثبات واقع ہوا جس کو مصنف نے تو بعد ذلک وقع فیہ قلیل من التغيرات وشی من المحو والاثبات کے ساتھ خود بیان فرمایا ہے فکتبت تو اس شرح میں متن تنسیج کی عبارت اس طریقہ پر لکھی جو نظر ثانی کی بعد متقرر اور ثابت ہوئے تاکہ سابقہ نسخ مکتوبہ کو بھی اس منط و طریق کی طرف تبدیل کیا جائے۔ تو لہذا تیسرا تمامہ وفض بالاختتام ختامہ شارح علامہ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا فض من فنتت ای فتحہ اصل میں فض کا معنی ہوتا ہے کسی شی کو توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کرنا اختتام سے مراد ہے اختتمت الکتاب یعنی بلغت آخرہ اور ختام اسی مٹی اور لاک کا نام ہے جس پر مہر ثبت کر کے ایک شی کو مہر بھر کیا جاتا ہے چونکہ کتاب قبل از تمامیت لوگوں کی نظر سے محجب اور مستور تھی تو یہ بمنزلہ شی محتوم کے تھی جس کے مخزنات اور مستودعات پر نہ اطلاع حاصل ہو سکتی ہے اور نہ احاطہ اور بعد الاختتام جب طالبین کے سامنے پیش ہوئی اور ان کو مطالعہ کا موقعہ دیا گیا تو گویا اس کی ختام توڑ دی گئی اور لوگوں کے سامنے ظاہر کر دی گئی۔

قولہ مع سسة علی قواعد الخ یعنی اس کتاب میں جو جج اور براہین پیش کئے گئے ہیں ان کی تاسیس و بنیاد ان وجوہ و شرائط پر ہے جو علم المیزان والمنطق میں مذکور ہیں اور اس کتاب میں طریق قدامت کو اختیار نہیں کیا گیا جو صرف تبیین مقاصد پر اکتفا کر لیتے تھے اور شرائط و ضوابط منطقیہ کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے۔ تس قیاب اثبتی ای حسن معجب یعنی میری اس کتاب میں ترتیب مضامین بہت احسن اور پسندیدہ طریق پر ہے اس کے ساتھ اشارہ کر رہا ہے ان تصرفات کی طرف جو بعض مبہمات اور ابواب میں تقدیم و تاخیر کی ہے علی الوجه الاحسن۔ لہذا یسبقتنی علی مثله قال الشارح والصواب لم یسبقتنی الی مثله یعنی صلہ الی ہونا صواب ہے اور علی غلط ہے اس پر سبقت العالمین الی المعالی سے استشہاد کیا۔ حالانکہ یہ محمول علی التضمین ہو سکتا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی لم یسبقتنی واقفا علی مثله و باب التضمین واسع عند العرب اور جو شعرا استشہاداً پیش کیا ہے عمر النیام کا ہے جو مولدین سے ہے جن کی کلام لغت کے بارہ میں حجت نہیں ہو سکتی علاوہ ازیں سبقت بمعنی غلبہ متعدی بعلی ہوا کرتی ہے جیسے قرآن مجید میں ہے وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلٰی اَنْ نُبَدِّلَ اٰمَاتِ لَمْ يَعْلَمِ الْغٰلِبِیْنَ عَلٰی مَثَلِهِ اِذْ وَعَدَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَعْنٰی ہہنا علی ہذا ممنوع۔ یہاں توضیح میں لفظ الہرمان واقع ہے جس کا معنی کتب لغت میں العقل والرأی آتا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الی لہذا الامد یا تو اس سے مراد ہے الی ہذہ الغایت من الزمان یعنی مصنف کے وقت و زمان تک فرسان علم ان تدقیقات تک نہیں پہنچ سکے۔ یا مراد الی ہذہ الغایت من التدقیق یعنی تدقیق کی اس

انتہار اور غایت جس تک مجھے رسائی حاصل ہوئی ہے فرسان علم کو یہاں تک نہیں ہو سکی اس ثانی صورت میں موقع ضمیر کا تھا کیونکہ تدقیقات کا لفظ پہلے مذکور ہے لہذا عبارات بجائے الی ہذا الامد کے صرف ایسا ہونا چاہیے لیکن بجائے ضمیر کے اسم ظاہر استعمال کیا ہذا وضع الظاہر موضع المضمر لکمال العناية و فرط التمییز بہذہ التدقیقات اور طبع کا تعدیہ الی کے ساتھ اس لئے کیا گیا یعنی الوصول والانتہار ہے سمیت ہذا الکتاب یہ جواب ہے لما کا جو لما تیسرا تمامہ میں مذکور ہے ہذا الکتاب میں اسم اشارہ کا بجائے ضمیر کے استعمال کرنا لکمال العناية بتمییزہ کے پیش نظر ہے یعنی بان ہذا الکتاب حلیل ممتاز من بین سائر کتب الفن ورنہ تو حق عبارت سمیتہ تھا۔ فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ لآ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ثبوت ثانی کے لئے ثبوت اول سبب ہے یعنی ما بعد لآ ثبوت جواب کے لئے سبب بنتا ہے تو یہاں کیسے سببیت ہو رہی ہے اور اس کی کیا توجیہ ہے قلت خلاصہ جواب یہ کہ لما تیسرا تمامہ میں اتمامہ کی ضمیر شرح مذکور کی طرف راجح ہے جو کہ موصوف باہی صفات ہے کہ مشکلات تنقیح کی تشریح کرتی ہے اور مغلفات تنقیح کی وضاحت کرتی ہے تو یہ اوصاف سبب ہیں اس کا کہ اس کا نام توضیح فی حل غوامض التنقیح ہونا چاہیے تاکہ اسم مطابق و مناسب با مسمیٰ ہو۔ الیہ یصعد الکلم الطیب یہ تنقیح کا خطبہ افتتاحیہ ہے آیت قرآنیہ کا اقتباس لطیف اور افتتاح عجیب ہے افتتاح بالضمیر قبل الذکر یعنی یہ افتتاح ضمیر کے ساتھ ہے جو الیہ میں ہے اور اس کا مرجع پہلے مذکور نہیں ہے تو یہ اضمار قبل ذکر المرجح ہے تو یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو اس کے جوابات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا لیدل علی حوضہ یعنی یہ اس امر پر دلالت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر مومن کے دل میں ہر وقت مستحضر ہے علی الخصوص جبکہ اصول شریعت میں افتتاح کلام ہو رہا ہے اس وقت تو دل میں ذکر الہی کا مستحضر ہونا ضروری ہے ورنہ تو فعل ذی بال شریعت کی نگاہ میں اجذم اور اہتر ہو جائے گا یہی استحضار مرجح بننے کے لئے کافی ہے و اشارۃً یہ دوسری توجیہ ہے یعنی کلم طیب از قسم محامد کے لئے متوجہ الیہ ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ کی ذات مقدس متعین ہے اس کے سوا کسی اور کے متعلق وہم ہی نہیں جا سکتا کہ مستحق محامد ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب عظمت و جلال صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور اسی سے عطار و نوال ہے تو مستحق محامد بھی صرف وہی ہے تو اس قسم کی تعین کے وقت تصریح بالمرجع کی ضرورت نہیں ہوتی و ایماً الی ان الشارح اور اس اضمار میں ایما ہے کہ جو شخص علوم اسلامیہ میں شروع ہو رہا ہے اس کا مطمح نظر اور اس کی ہمت و قصد کا مقصد اصلی صرف جناب حق تعالیٰ ہی ہونا چاہیے اور اپنے قصد اور ارادہ صرف اس کی طلب و رضا میں مقصور اور محصور کر دے کسی غیر کی طرف بالکل التفات نہ کرے تو ایسے وقت میں تعین مرجح کی کیا ضرورت ہے۔ لایقال

خلاصہ سوال یہ کہ متن کی ابتداء اگر بالتسمیہ ہے تو اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتی کیونکہ تسمیہ میں لفظ اللہ مذکور ہے جو الیہ کی ضمیر کا مرجح بن سکتا ہے اگر ابتداء بالتسمیہ نہیں کی تو پھر حدیث کے ساتھ عمل کرنا متروک ہوگا جو شرعاً یہ قبیح امر ہے۔

لانا لقول سے اس کا جواب دیا اور شق اول اختیار کی کہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے متن کی ابتداء بالتسمیہ کی گئی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرجح مذکور فی الکتاب ہو کیونکہ ابتداء بالتسمیہ کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ابتداء میں تسمیہ کا صرف ذکر لسانی کر لیا جائے دوسرا یہ کہ مخطوطہ فی القلب اور مستحضر فی الجنان کر لیا جائے تیسرا یہ کہ ابتداء بکتابت التسمیہ کر لیا جائے لیکن یہ کتابت بقصد تبرک ہو اور تسمیہ کو جزو کتاب نہ بنایا جائے ان تینوں صورتوں میں مرجح مذکور فی الکتاب نہ ہوا پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے۔ آخری صورت میں اگرچہ کتابت تسمیہ کتاب میں تو ہوگی لیکن چونکہ وہ کتاب کا حصہ اور جز نہیں ہے تو مرجح کتاب میں مذکور نہ ہوا لہذا اضمار قبل ذکر المرجح فی الکتاب ہر صورت میں لازم آتا ہے۔ والمصعود یعنی صعود کا معنی ہوتا ہے اسفل سے ایسی شئی کی طرف حرکت کرنا جو باعتبار مکانیت اور جہت کے عالی اور بلند ہو چونکہ یہاں صعود الی اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ مکانیت اور جہات سے منزہ اور مقدس ہے لہذا یہاں مستعار ہوگا تو جہاں العالی قدر اور مرتبہ کے لئے والکلم من الکلمۃ یعنی لفظ کلم کی نسبت الی لفظ الکلمۃ ایسے ہے جیسے نسبت تمر الی التمرۃ تو ایسے مراسم جنس برائے تمرۃ ہے اور جنس بغیر تارے کو واحد بالنا مستعمل ہے اسی طرح کلمۃ واحد ہے جہاں تارے اور کلم جہاں تارے کے لئے درجہ جنس میں ہے جو قلیل اور کثیر پر صادق آسکتی ہے اس معنی جنسی کے لحاظ سے اسے جمع کہا جاتا ہے اور لفظاً یہ مفرد ہے اور معنی جمع ہے جانب لفظ کی رعایت کرتے ہوئے اس کی وصف مذکر لائی جاسکتی ہے جیسے نخل منقر اور جانب معنی کی رعایت کرتے ہوئے اس کی وصف میں تانیث اختیار کی جاسکتی ہے جیسے نخل فاویہ کیونکہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت مؤنث آتی ہے چونکہ لفظ نخل کی بھی حالت و کیفیت بطرف نخلتہ کے ایسے ہے جیسے تمر کی نسبت تمرۃ کے پھر چونکہ لفظ کلم کی استعمال غالب کثیر میں ہوتی ہے ایک دو پر اس کی استعمال نہیں ہے اس لئے بعض حضرات کو تو ہم ہوا کہ یہ جمع ہے کلمۃ کی اور تمر و تمرہ کی طرح اس کی حالت جنس اور واحد کی نہیں ہے لیکن حقیقتہ حال وہی ہے جو واضح ہو چکی ہے اور الکلم الطیب میں تذکرہ وصف اسی امر پر دال ہے کہ لفظ کلم اسم جنس ہو کر لفظاً مفرد ہے اور معنی جمع ہے کیونکہ وزن فاعل بکسر العین اوزان جمع میں سے نہیں ہے لہذا لفظاً اسے جمع قرار نہیں دیا جاسکتا۔

فلا یبغی ان یشک یعنی اس مسئلہ میں شک کرنا مناسب نہیں ہے کہ لفظ کلم جمع ہے جیسے

تو اس کا جمع ہے دو نظیریں پیش کیں ایک ترکی جو اسم جنس ہے اور دوسری رکن کی جو اسم جمع ہے یہ دونوں اس امر میں مشترک ہیں کہ یہ معنی جمع ہیں اور لفظاً وصیغۃ جمع نہیں ہیں بلکہ مفرد ہیں اور لفظ کلم یقیناً ایسے ہے ورنہ لیس بجمع یعنی لفظ کلم لفظاً اور صیغۃ جمع نہیں ہے جیسے کہ نسب اور ترتب لفظی حیثیت سے نسبت اور ترتب کی جمع ہیں کلم ایسے نہیں ہیں لہذا مصنف کی عبارت ان کا جمعاً میں ایک قسم کی حرازا یعنی تفرق اور سوزش ہے کیونکہ ان شکبہ استعمال کر کے اظہار شک کیا ہے جو کہ مناسب نہ تھا مصنف کی کلام سے دفع حرازا کے لئے یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ ان کا جمعاً شرط ہے اور اس کی جزا محذوف ہے جس پر اس کا قول وکل جمع الازدال ہے تقدیر عبارت یوں ہے والکلم ان کا جمعاً جو جمع یفرق بینہ وبين واحدہ بالتار وکل جمع یفرق خلاصہ یہ کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ یہ درحقیقت جمع معنی ہے اور حقیقتاً جنس ہے لفظاً مفرد ہے جمع نہیں کیونکہ اس کے اور اس کے واحد کے درمیان فرق بالتار ہے اور جو ایسے ہو وہ اسم جنس ہو کر معنی جمع ہوتی ہے لہذا لفظ کلم بھی یقیناً ایسے ہے اب اس توجیہ کے لحاظ سے نہ شک ہے نہ حرازا و قیل ایضاً فی دفع الحرازا ان کلمۃ ان محمولۃ علی الشک من المخاطب المتوہم بناء علی قول بعض ائمۃ النور قوله من محامد حال من الکلم یعنی مصنف کا قول من محامد ترکیبی لحاظ سے الکلم الطیب سے حال ہے اور اس کی تبیین ہے چونکہ الکلم میں کچھ ابہام تھا اس لئے من محامد سے اس کی تبیین کر دی اور دلیل تبیین قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم پیش کیا جو از قسم تسبیح و تحمید ہے۔

نحیاً بہا وجہ الرحمن وجہ سے مراد ذات ہے یعنی فرشتہ ذات رحمن کے سامنے بطور تہنیت پیش کرتا ہے اگر اس محامد کے اعمال صالحہ بالکل نہ ہوں تو یہ حمد بارگاہ الہ میں قبول نہیں ہوتا والعمل الصالح یرفعہ ای الی مکان القبول وانما صلح الجمع المتکثر چونکہ الکلم اسم جنس معروف بلام الاستغراق ہے جو کہ عموم واستغراق کا افادہ کرتا ہے اور محامد جمع منکر ہے جو مصنف کے نزدیک عموم واستغراق کی مفید نہیں ہے تو یہ الکلم کی تبیین کا فائدہ کیسے دے سکتی ہے تو اس کے دو جواب دیدیئے ایک یہ کہ ان التکرۃ تعم یعنی جب تکرہ کے ساتھ وصف عام ملحق ہو جائے تو اس وقت عموم وصف کی وجہ سے تکرہ موصوفہ بہذا الوصف عموم کا مفید ہوتا ہے جیسے امرأة کوفیۃ میں لفظ امرأة ہر اس عورت کو شامل ہے جو منسوب الی الکوفہ ہے اور یہاں بھی لاصولھا من مشارع الخ وصف عام ہے جو ہر قسم کے کلمات طیبہ کو شامل ہے اسی وجہ سے محامد بھی عام مستغرق ہو جائے گا۔ دوسرا جواب یہ دیا ولان التکیید یعنی یہاں لفظ محامد کی تنکیر برائے تکرہ ہے جو مفید عموم ہو کر مناسب للتعمیم ہے۔

والمحامد جمع محمدۃ یعنی محامد جمع ہے محمداً کی جو کہ مصدر مہمی ہے اور بمعنی الحمد ہے اور حمد مقابلہ

الجلیل یعنی محمود کے کسی فعل جمیل کے مقابلہ میں ثناء اور تعظیم باللسان کرنا خواہ محمود سے کوئی نعمت واصلہ الی الحامد ہو یا نہ ہو چونکہ حمد مختص باللسان ہے اس لئے کلم کی تبیین اس کے ساتھ بہت مناسب للمقام ہے بخلاف شکر کے کہ وہ مختص باللسان نہیں اگرچہ اس کے اندر نعمت کا ہونا شرط ہے اس لئے شکر اس کو کہتے ہیں کہ بمقابلہ نعمت تعظیم منعم کا اظہار کیا جائے خواہ یہ قول لسانی کے ساتھ ہو یا عمل ارکانی اور اعتقاد جانی کے ساتھ۔

من مشارع الشرح میں لفظ مشارع جمع ہے مشرعة المار کی یعنی وہ نالیاں جن کے اندر پانی جاری رہتا ہے اور شار بین وارد ہوتے رہتے ہیں۔ الشرع والشریعة بمعنی واحد یعنی وہ دین جو اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کے لئے مشروع فرمایا اور اس کو واضح اور ظاہر کر دیا۔ خلاصہ یہ کہ طریقہ معبودہ جو ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جعلها اسی جعل الشریعة یعنی شریعت کو مصنف نے روضات و جنات سے تشبیہ دی جو مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ مکنیہ ہوا چونکہ مشارع یعنی پانی پینے کی نالیاں بساتین و جنات کے لوازمات سے ہیں تو شریعت کے لئے ان کا اثبات بطور استعارہ تخیلیہ کے ہے یعنی جیسے روضات و جنات میں مشارع ہوتے ہیں جن پر شار بین وارد ہوتے ہیں اسی طرح شریعت مطہرہ کے لئے بھی مشارع ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کی رحمت و رضوان کے زلال کے پیاسے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ زلال المار الصافی کو کہتے ہیں۔

وبهذا الطريق یعنی مصنف نے اپنے قول قبول القبول نما میں بھی اسی طرح کے استعارے پیش کئے ہیں پہلے قبول سے مراد باد صبا ہے اور دوسرے قبول سے مراد قبولیت عبادت تو قبول عبادت کو تشبیہ دی مہب الریح کے ساتھ یعنی اس سمت و جہت کے ساتھ جس سے ہوا چلتی ہے کیونکہ قبول عبادت بھی ایک مہب ہے جہاں سے الطاف رحمن اور انوار غفران چلتے ہیں اور ظاہر ہوتے ہیں اور یہ تشبیہ مضمرفی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور ریح الصبا یہ مہب الریح کے لوازمات سے ہے اس کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہوا جیسے ریح الصبا کے ساتھ ابدان کی راحت اور اخصال کو نما حاصل ہوتا ہے اسی طرح صبار حانی اور نور مغفرت کے ساتھ سکون قلب اور راحت دل حاصل ہوتی ہے اور ریح صبا عموماً ان ایام میں چلتی ہے جب لیل و نہار آپس میں برابر ہو جاتے ہیں اور مطلع شمس یعنی مشرقی سمت سے چلتی ہے اور اس کے مقابل یعنی مغربی سمت سے جو ہوا چلتی ہے اسے دبور کہتے ہیں اہل عرب کا خیال ہے کہ دبوری ہوا بادل کو اٹھاتی ہے اور اوپر فضا میں لے جا کر اس کو چلاتی ہے جب بادل اونچا ہو جاتا ہے تو ہٹ جاتی ہے پھر باد صبا اس بادل کا استقبال کرتی ہے اور مختلف ٹکڑوں کو ایک دوسرے پر لگا کر ایک ہی ٹکڑا بنا لیتی ہے پھر بارش اترتی ہے جس کے ساتھ اشجار کا نشوونما ہوتا ہے قبول ثانی مصدر ہے لیکن ہے مصدر شاذہ

سے لہر لیسیمع لہ فان قيل الولوج بمعنى الحرس ونى الصراح الوضوء بفتح الواو مصدر علی وزن القبول ونى الكشاف الوتود بفتح مصدر ہذہ کلہا علی وزن القبول۔

والنماء زیادة وارتفاع یعنی بڑھنا اور اونچا ہونے کو کہتے ہیں نئی نئی اور نما ینمو نمو یعنی ناقص یائی اور واوی دونوں طرح متعل ہے۔ حقیقت نمو یہ ہے کہ اقطار جسم یعنی جسم کے طول و عرض اور عمق میں تناسب طبعی کے مطابق زیادة اور بڑھوتری ہو تناسب طبعی کی قید کر کے دم اور بے ڈھب موٹاپے سے احتراز کیا ہے۔

فان المعامد چونکہ کلم طیب سے مراد محامد ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے مثل کلمۃ کسجۃ طیبۃ اصلہا ثابت و فرعہا فی السماء تو اسی کے مطابق محمۃ ایک شجرۃ ہے جس کے لئے ایک اصل ہے اور وہ ہے ایمان اور اعتقادات صحیحہ اور فرع بھی ہے وہ ہیں اعمال و طاعات و تحقیق ذالک یہ جواب اشکال ہے کہ حمد تو فعل لسان ہے اب اس میں بطور اصل کے ایمان اور بطور فرع کے اعمال و طاعات کیسے ثابت ہو سکتے ہیں اعتقاد و ایمان فعل قلب ہے اور اعمال فعل جوارح یہ دونوں شکر میں تو درج ہو سکتے ہیں حمد میں تو داخل نہیں ہو سکتے خلاصہ جواب یہ کہ حمد اگرچہ لغت کے لحاظ سے صرف فعل لسان ہے لیکن شرعی حیثیت سے اس کا مفہوم اس سے عام ہے جیسے امام رازیؒ اپنی تفسیر میں تصریح فرماتے ہیں کہ حمد صرف قائل کے قول الحمد للہ کا نام نہیں بلکہ ہر وہ شئی جو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے ساتھ مشعر ہو اور اس کی تجید اور بزرگی سے منبئی ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا صفات کما لہ سے مصنف ہونے کا اعتقاد پھر قول و مقال کے ساتھ اس کا ترجمہ اور تعبیر اور اعمال جو اس اعتقاد پر دال ہوں ان تمام اشیاء کو حمد کہا جاتا ہے لہذا اعتقاد صحیح اس حمد کا اصل ہے اگر اعتقاد صحیح نہیں ہے تو پھر حمد بمنزلہ شجرۃ خبیثہ کے ہوگا جس کی مضبوط جڑ نہیں آجنت من فوق الارض مالھا من قرار کے درجہ میں ہوگا اور عمل صالح فرع ہے اگر یہ نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کے لئے نہ نمو ہے نہ قبولیت بلکہ بمنزلہ دوحہ یعنی اس تنے کے ہوگا جس پر ٹہنیاں نہیں اور اس شجرہ کی مانند ہوگا جو بلا ٹہر ہے کیونکہ عمل صالح نیل جنات اور رفیع درجات کے لئے وسیلہ ہے والعمل الصالح یرفعہ اور حدیث میں بھی وارد ہوا کہ اذا لم یکن لہ عمل صالح لم یقبل مصنف نے اپنی عبارت میں ادھر ہی اشارہ کیا کہ شجرۃ حمد کے لئے ایک اصل ثابت ہے وہ ہے اعتقاد اسلامی جو راسخ ہو جس کی بنیاد علم التوحید والصفات پر ہو نہ فلسفۃ الہیات پر اور ایک فرع نامی ہے جو مقبول عند اللہ العزیز ہے وہ ہے عمل صالح جو شریعت مطہرہ کے موافق ہو جو کہ علم الشرائع والاحکام یعنی علم الفقہ پر مبنی ہے الیہ یصعد میں الیہ کی تقدیم کے ساتھ اشارہ الی الاختصاص کیا اور فعل مضارع یصعد کے ساتھ الی الدوام والاستمرار قولہ علی ان جعل تعلیق یعنی مصنف

نے محامد کو معلق اور وابستہ کر دیا ہے اس امر کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ نے اصول شریعت کو مہدۃ المبانی اور فروع شریعت کو رقیقۃ الاطراف و دقیقۃ المعانی کر دیا اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے یہ بعض نعمتیں ہیں حالانکہ محامد جمع مستغرق ہے جو جمیع العامات کے ساتھ معلق اور وابستہ ہونی چاہیے تھی تو بعض نعم کی تخصیص کیوں کی شارح نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا اشارة الى عظم امور العلم یعنی یہ نعمت علمیہ کی تخصیص ہے اس کے ساتھ اس علم کی عظمت شان اور جلالت قدر کی طرف اشارہ کرنا مطلوب ہے جس میں یہ تصنیف واقع ہے۔

والشریعة تعمر الفقه یعنی شریعت سے مراد عمومی معنی ہے جو فقہ کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان اصولی مسائل کو بھی جو ادلہ سمعیہ سے ثابت ہیں جیسے مسئلہ رؤیۃ باری تعالیٰ اور معاد و اجراع و قیاس کا حجت ہونا۔ اور اصول شریعت سے مراد ادلہ کلیہ ظہری یعنی کتاب اللہ۔ سنت رسول علیہ السلام و الاجماع و قیاس اور ان کے مبانی علم التوحید و الصفات و النبوت ہیں یعنی علم الکلام جو ان امور سے بحث کرتا ہے چونکہ کتاب و سنت کا اثبات ان مسائل کلامیہ پر موقوف ہے اس لئے یہ مسائل اصول فقہ کے لئے مبنی ہیں تمہیداً کا معنی ہے تسویہ اور ان کی اصلاح علی وفق الحق یعنی اللہ تعالیٰ نے اصول شریعت کا تسویہ کر دیا اور علی طریقۃ الصواب اور حق کے موافق ان کی وضع اور اصلاح فرمائی یہ ہے مراد از تمہید مبانی و فرضیہا ای فروع الشریعة اس سے مراد احکام تفصیلیہ جو علم الفقہ میں بیان کئے گئے یعنی مسائل فقہیہ چونکہ شریعت سے عمومی معنی مراد لیا گیا ہے جو فقہ کو بھی شامل تھا اس لئے فروعیہ ای فروع الشریعت میں اضافت فروع الی الشریعت اضافۃ الجزر الی کلل ہوگی اور اضافۃ الاصول الی الشریعة اضافۃ الدلیل الی المدلول ہوگی۔ دقیقۃ المعانی میں معانی سے مراد علل جزئیہ تفصیلیہ ہیں جو علم الفقہ میں ہر مسئلہ پر پیش کی جاتی ہیں اور وہ علل دقیقہ ہیں ہر ایک انسان ان تک بالسهولۃ نہیں پہنچ سکتا بلکہ ان کا استخراج مجتہد کا کام ہے اور یہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتیں ہیں جو کہ مستوجب حمد ہیں کیونکہ شریعت ایک ایسی نعمت ہے جس کے ساتھ نظام عالم قائم اور صحیح رہتا ہے اور عالم آخرت میں ثواب کی دار و مدار اسی پر ہے اور دقت معانی کی وجہ سے علماء کے درجات رفیع ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ہاں انہیں حصول ثواب ہوگا اس کلام سے معلوم ہوا کہ علم الاصول علم الفقہ سے فوقانی درجہ رکھتا ہے کیونکہ احکام جزئیہ فقہیہ کی معرفت از ادلہ تفصیلیہ جو مسائل فقہ ہیں یہ ادلہ کلیہ کے احوال کی معرفت پر موقوف ہیں جن سے علم الاصول بحث کرتا ہے اور یہ علم الاصول چونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت پر اور اسی طرح صدق مبلغ بدلالة المعجزات کی معرفت پر موقوف ہے جن سے علم الکلام بحث کرتا ہے۔ لہذا علم الکلام کی نسبت اسے درجہ تحتانی حاصل ہے

اور علم الکلام وہ علم ہے جو احوال صانع اور احوال نبوت و امامت اور معاد وغیرہ سے بحث کرتا ہے علی طریقہ قانون الاسلام علی طریقہ الحکمة الالہیة الفللسفیة۔

بنی اعلیٰ اربعۃ ارکان یہ جملہ اپنے سابقہ جملہ سے بمنزلہ بدل اشتمال کے ہے کیونکہ جملہ سابقہ یعنی جعل اصول الشریعۃ الخ کی بنسبت عظمت علم اور اس کی جلالت قدر کو بیان کرنے میں اوفیٰ ہے جیسے کہ بدل اوفیٰ بتبیین المراد ہوتا ہے بنسبت مبدل منہ کے اور حقیقی بدل نہیں کیونکہ مبدل منہ مقصود بالنسبۃ نہیں ہوتا اور یہاں ایسے نہیں بلکہ جملہ سابقہ بھی مقصود ہے خلاصہ اس جملہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام کے قصر کو اربعہ ارکان پر مبنی فرمایا اور آیات محکمات کے ساتھ اسے انتہائی مستحکم اور مضبوط بنا دیا اور آیات متشابہات کو استتار کے خیموں میں مقصور اور محبوس کر دیا تاکہ علماء و راسخین کی ابتلاء و آزمائش ہو جیسے کہ مختار عند الاحناف ہے کہ **وَمَا يَعْزُبُ عَنْ ذِكْرِكَ إِلَّا اللَّهُ** پر وقف تام ہے یعنی ان متشابہات کی تاویل و تفسیر صرف اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے علماء و راسخین کا کام یہ ہے کہ اپنے اذہان کی باگ و ڈور کو یہاں تمام لیں اور جو علم بالاسرار ان کا محبوب اور قابل اشتیاق مشغلہ ہے اس تک پہنچنے کی کوشش ترک کر دیں اللہ تعالیٰ نے ان متشابہات پر کسی کو مطلع نہیں فرمایا یہ تو ہے توضیح متن اب شرح کی طرف توجہ کیجیے۔

شبه الاحكام الشرعية یعنی مصنف نے احکام شرعیہ کو قصر کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس طرح قصر میں جگہ بگہ گرمی سردی سے بچاؤ حاصل کیا جاتا ہے اور اعداس کے خطرات سے اطمینان قصر و قلعہ میں داخل ہو کر حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح ان احکام شرعیہ کی طرف التجا اور پناہ حاصل کرنے کے ساتھ عدو دین یعنی شیطان کے مہلکات سے پناہ حاصل ہوتی ہے اور جہنم کے عذاب کی گرمی و سردی سے بچاؤ حاصل کرنا ان احکام شرعیہ پر عمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے قصر الاحکام میں مشبہہ کی اضافت الی اللشبهہ ہے جیسے لجنین المار میں لجنین بمعنی فضہ ہے یعنی پانی جو صفائی میں چاندی کی طرح ہے۔

والاحكام تستند یہاں قصر احکام کا احتیاج الی اربعہ ارکان کو ثابت کر رہا ہے یعنی احکام شرعیہ کے ادلیہ جزئیہ کثیرۃ التعداد ہونے کے باوجود ان کا رجوع اربعہ ارکان کی طرف ہے جو قصر احکام کے ارکان ہیں مقصود ان اربعہ ارکان کی طرف شدۃ احتیاج کو ثابت کرنا ہے جیسے قصر مکانی ارکان کی طرف محتاج ہے اگرچہ ارکان قصر مکانی کے داخلی اجزاء ہیں اور قصر احکام میں یہ اربعہ ارکان داخل تو نہیں ہیں لیکن ان کی طرف احتیاج ایسے ہے جیسے احتیاج کل الی الجزر ہوتا ہے۔

فذكر في اثناء الكلام مقرر مصنف نے اللہ کلام میں ان اربعہ ارکان کا ذکر اسی ترتیب سے کیا جس طرح شارع نے احکام کی بنیاد ان پر رکھی تھی کتاب کو پہلے ذکر کیا پھر سنت پھر اجماع اس کے بعد عمل بالقیل

کا ذکر کیا اشارہ کیا کہ قیاس کے موافق عمل ہوتا ہے نہ کہ اعتقاد چونکہ پہلے تین اصول مطلقہ کاملہ تھے اس لئے ان کا ذکر صراحتاً کیا اور قیاس چونکہ اصالت میں اُن کی نسبت کم درجہ تھا اس لئے اس کا ذکر ضمناً کیا بقولہ وضع معالم العلم علی مسالک المعترین ای القاسمین یعنی جو حضرات نفوس اور علل احکام میں غور و فکر کرنے کے بعد قیاس کرتے ہیں فاعتبروا یا ادلی الابصار سے لفظ معتبرین اخذ کیا جیسے اعتبارت الشیء اس وقت کہا جاتا ہے جب اس شیء کی طرف پوری نظر فکر کر کے اس کے حالات کی رعایت اور نگہداشت کریں۔ والمعلم یعنی معلم اس اثر و نشان کو کہتے ہیں جس سے طریق و راستہ پر دلیل کا کام لیا جاتا ہے مراد اس سے علیہ حکم ہے جو مقیس علیہ میں ہوتی ہے جس سے مقیس میں ثبوت حکم پر استدلال کیا جاتا ہے۔

فان قلت خلاصہ سوال یہ ہے کہ ان اربعہ ارکان کی ترتیب مذکورہ علی الاطلاق تو نہیں ہے کیونکہ سنت کی تقدیم علی الاجماع اس وقت ہوتی جب وہ قطعی ہو جب ظنی ہو تو پھر اجماع پر مقدم نہیں ہے۔ قلت خلاصہ جواب یہ ہے کہ کلام مذکورہ متن سنت کے متعلق ہے اور متن سنت علی الاطلاق مقدم علی الاجماع ہے اور جہاں مؤخر عن الاجماع ہوتی ہے وہاں اس کا ثبوت مظنون ہو جاتا اس کا سنت ہونا مشکوک ہو جاتا ہے۔

تو ذکر بعض اقسام الكتاب یعنی جیسے قصر مکانی جو بدرجہ مشابہہ ہے اس میں بعض اشیاء انتہائی ظہور و اظہار کے درجہ میں ہوتی ہیں اور بعض کم درجہ ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح بعض اشیاء انتہائی خفی ہوتی ہیں جو صرف رب القصران تک پہنچ سکتا ہے اس کے علاوہ اور کسی کی رسائی نہیں ہوتی اور بعض اشیاء اتنا خفا میں نہیں ہوتی دوسرے اشخاص بھی کوشش کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں اسی طرح کتاب اللہ العزیز میں بعض احکام ظہور کے درجہ اعلیٰ میں ہیں جیسے محکم بعض اس سے کم درجہ میں جیسے نص بعض انتہائی خفی ہیں جو صرف باری تعالیٰ کے علم میں ہیں جیسے متشابہ اور بعض اس سے کم درجہ کے خفی ہیں کوشش اور جدو جہد کے ساتھ پہنچا جاسکتا ہے جیسے جمل یہ کتاب اللہ العزیز کے اقسام ہیں اور قصر احکام کی اشیاء نہیں ہے اور ما قبل میں احکام کو تشبیہ بالقصر دی تھی کہ کتاب کو پس یہ توجیہ ما قبل کے منافی ہے۔ فنتبہ۔

قولہ مقصورات ای محبوب سات جعل مصنف خیام استتار کو متشابہہ پر ایسا مضروب اور محیط قرار دیا ہے جس سے متشابہہ کے بدو اور ظہور کی رجاہ و امید ختم ہے جیسے کہ مذہب احناف ہے کہ متشابہہ کی تاویل و تفسیر صرف اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کسی پر اس کا ظہور نہیں ہے۔ فائدۃ انزالہ اس کے انزال کا فائدہ صرف یہی ہے کہ راسخین فی العلوم کا ابتلاء اور آزمائش ہو کہ انہیں اس کے اندر غور و فکر کرنے سے منع کیا جائے اور ان کی جو متمنا اور آرزو ہے کہ علم کجیج الاسرار حاصل ہو جائے اس تک پہنچنے سے روک دیا جائے کیونکہ ہر ایک کو اپنے مطلوب اور متمنا سے روک کر آزمائش کی جاتی ہے جیسے جہال کے

نزدیک علم غیر مطلوب اور غیر مقصود ہے ان کی آزمائش تحصیل علم کے حکم سے کی جاتی ہے اور علماء کے نزدیک چونکہ علم بالاسرار مطلوب و محبوب ہے اس لئے ان کی آزمائش اس حکم کے ساتھ کی گئی ہے کہ اسے ترک کر دو اور طلب نہ کرو کیونکہ ہر ایک کی آزمائش خلاف ہوا اور عکس متمنا کے ساتھ کی جاتی ہے۔ قولہ بیچ عنان کہا جاتا ہے کجبت الدابة جب کہ اس کی لگام اپنی طرف کھینچ کر اس کو چلنے سے روکا جائے تاکہ وہ رک جائے اور نہ چلے۔

قولہ اودعها فیہا یہی ضمیر اسرار کی طرف اور ثانی متشابہات کی طرف راجح ہے ای اودع اللہ الاسرار فی المتشابہات ولا یداع شارح کا مقصد یہ ہے کہ لفظ ایداع دونوں مفاعیل کی طرف بلا واسطہ حرف جر متعدی ہوتا ہے لہذا مصنف کا تعدیہ فی کے ساتھ تسامح ہے اور شارح ہمیشہ مصنف پر صلہ جاتا میں تسامح کا اعتراض کرتا ہے حالانکہ عرب میں تضمین کا باب وسیع ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ ایداع معنی ادراج اور وضع کو متضمن ہے اس لئے لفظ فی لاکر اس تضمین کی طرف اشارہ کیا یہی توجیہ اسلم اور صواب ہے تسامح کا ذکر من الشارح ایک قسم کی زیادتی ہے۔

قال المصنف والنصوص اس کا عطف المتشابہات پر ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے نصوص کو افکار متفکرین کے باکرہ عروسوں کے لئے منصف یعنی مقام ظہور بنا دیا منصف العروس اس مکان مرتفع کو کہتے ہیں جہاں عروس کو جلوہ اور ظہور کے لئے بٹھایا جاتا ہے۔ وکشف القناع یعنی اللہ تعالیٰ کی کتاب کے جملات کے حسن و جمال پر جو قناع اور پردہ پڑا تھا اس کو نبی مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور فصل خطاب کے ساتھ کھول دیا ارکان اربعہ میں سے پہلے کتاب کا ذکر تھا اور یہ ذکر سنت ہے فصل خطاب سے مراد الخطاب الفاصل والفارق بین الحق والباطل ہے تو فصل مصدر مبنی للفاعل ہے اور اضافة صفة الی الموصوف ہے ما رفع اعلام الدین ما یہاں مادام کے معنی میں ہے اور صلی اللہ کی ظرف ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اصحاب پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے صلوٰۃ نازل ہو جب تک دین قویم کے اعلام و ریایات اجاع مجتہدین کے ساتھ بلند رہیں تو یہاں رکن ثالث یعنی اجاع کا ذکر کر دیا۔

ووضع معالم العلم علی مسالك المعتبرین معالم علامات و نشانات کو کہتے ہیں مسالك مسلک کی جمع ہے جس کا معنی طریق و سبیل کا ہوتا ہے جس پر اقدام سے چلا جاتا ہے المعتبرین بکسر الباء یعنی القاسمین المجتہدین اب یہاں معالم علم سے وہ حلال مراد ہیں جن کے ساتھ قانس و مجتہد مقیس کا حکم حاصل کرتا ہے اور مسالك سے مراد وہ مقام سلوک ہے جس پر اقدام فکریہ کے ساتھ موارد نصوص سے چل کر احکام ثابتہ فی الفروع

تک پہنچتے ہیں تو مبداء سلوک لفظ نص ہوتا ہے اس سے اولاً عبور ان کے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف ہوتا ہے پھر اس سے بڑھ کر ان کے معانی باطنہ شرعیہ تک پہنچتے ہیں ان معانی شرعیہ میں انہیں امارات و علامات محسوس ہوتی جن کی شارع نے ان میں وضع کی ہے ان علامات کے ساتھ مجتہدین اپنے مقاصد علمیہ تک پہنچتے ہیں ولما قال یعنی جب مصنف نے کہا کہ قصر احکام کی بنا پر ارکان اربعہ پر ہے تو وہ ارکان اسی وجہ ترتیب کے ساتھ ذکر کئے جس طرح شارع نے ان پر بنیاد احکام رکھی تھی اولاً کتاب ثانیاً سنت ثالثاً اجماع رابعاً قیاس۔

قال الشارح قوله منصة یہ بفتح المیم ہے ایسے مکان کو کہتے ہیں جس پر عروس کو اونچا بٹھلایا جاتا ہے تاکہ اس کا جلوہ اور ظہور ہو نصمت الشئ بمعنی رفعتہ سے ماخوذ ہے لفظ العروس صیغہ صفت ہے مرد اور عورت کے لئے یکساں استعمال ہوتا ہے تک اپنے عرس اور شادی کے ایام میں رہتے ہیں البتہ ان کی جمع میں فرق ہے مذکر کے لئے عرس بضم تین ہے اور مؤنث کے لئے عرائس فی ہذا الکلام نوع حرازة خلاصہ حرازة کا یہ ہے کہ وہ معانی جو نصوص کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور ناظرین کے سامنے کھلتے ہیں وہ تو ان نصوص کے مفہومات ہیں اور ان مفہومات سے جو احکام حاصل ہوتے ہیں وہ افکار متفکرین کے نتائج نہیں بلکہ براہ راست ملک الحق المبین کے احکام ہیں تو مصنف نے افکار متفکرین کے عرائس کے لئے نصوص کو کیسے منصہ اور مقام ظہور قرار دیا ہے۔

فكانه اراد انہیہ جواب عن الحرازة کی صورت پیش کی جا رہی ہے گویا کہ مصنف کا ارادہ یہ ہے کہ مجتہدین حضرات نصوص میں غور و فکر کرتے ہیں تو اس غور و فکر کے ساتھ معانی و دقائق پر یعنی علل جزئیہ پر مطلع ہو کر احکام و حقائق کا استخراج کرتے ہیں خلاصہ یہ کہ مفہومات ظاہرہ من النصوص مراد نہیں ہیں بلکہ احکام مستنبطہ من النصوص مراد ہیں اور اس قسم کے احکام بھی نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں جو کہ ان کے افکار کے نتائج ہیں آخر قیاس مثبت احکام تو نہیں ہے بلکہ مظہر احکام ہے اور ان کا مقام ظہور نصوص ہی ہوتے ہیں لہذا ان احکام کے لئے نصوص بمنزلہ منصہ للعروس کے ہیں اور احکام مستنبطہ بمنزلہ عروس کے ہیں جو نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں باقی رہا یہ سوال کہ اس صورت میں اربعہ ارکان کا ذکر ترتیب مرعی پر نہ رہا بلکہ قیاس کا ذکر سنت و اجماع سے پہلے ہو گیا تو یہ کوئی سوال نہیں ہے کیونکہ یہ ذکر قیاس استطراداً اور تبعاً ہے انفراداً اور استقلالاً نہیں لہذا اس کے ساتھ ترتیب میں خلل نہیں آئے گا کیونکہ ترتیب مرعی بلحاظ ذکر استقلالی کے ہے اور وہ برقرار ہے اور ثانیاً یہ کہ مفہومات نصوص اور معانی کو سمجھنے میں سب لوگ برابر نہیں بلکہ طبائع و قوادح کے مالک حضرات معانی دقیقہ اخذ کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں تو ان معانی

کو جیسے ملک الحق المبین کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اسی طرح انکار متفکرین کے نتائج بھی قرار دیا جاسکتا ہے جیسے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجلس صحابہ میں جس کے اندر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی موجود تھے تو اذاجاء نصر اللہ وفتح کی تفسیر پوچھی تو صحابہ نے مختلف تفسیریں ذکر کیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ کیا آپ کی رائے بھی ایسے ہے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا نہیں بل ہو قرب اجل الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام واستحسنہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ تو اس قسم کے مفہوم و معنی کو جیسے ملک الحق المبین کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اسی طرح نتائج و افکار المتفکرین بھی قرار دیا جاسکتا ہے لاتانی بینہا۔

قولہ فصل خطابہ ای خطابہ الفاصل جو حق و باطل کے درمیان پوری تمیز کر دینے والا ہے اور خطابہ المنفصل خطاب مفصول ایسی واضح کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مفہوم و مقصود مخاطب بالکل ظاہر طریقہ پر سمجھ لے جس میں کوئی خفا نہ ہو اور مخاطب کے لئے موجب التباس نہ ہو علی ان الفصل یعنی پہلے معنی کے لحاظ سے فصل مصدر بمعنی الفاعل ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے بمعنی المفعول ہر دو صورتوں پر اضافة صفت الی الموصوف ہے۔ وھذا من عطف الخاص الیٰ یعنی فصل خطابہ کا عطف سنت پر ہے اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں کو شامل ہے اور فصل خطاب سے مراد صرف قول ہے تو یہ عطف خاص علی العام ہوا اور اس کے ساتھ حدیث قولی کی عظمت شان اور جلالت قدر پر تہنیت کر رہا ہے اس جلالت قدر پر تین وجوہ پیش کئے اول الموضوع لبيان الشرائع یعنی تبیین شرائع کے لئے قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام موضوع اور وضع کردہ شدہ ہے بخلاف فعل کے کہ اس کی وضع برائے تبیین نہیں بلکہ اس کے اندر مختلف احتمالات ہو سکتے ہیں۔ ثانی وجہ پیش کہتے ہوئے کہا المبني علیہ اکثر الاحکام یعنی شریعت کے اکثر احکام کی بنیاد قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ہے بخلاف فعل کے کہ اس سے احکام ثابت تو ہوتے ہیں لیکن وہ بنسبت احکام قولیہ کے کم ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فعل ایک صورتہ عملیہ ہو کر موضوعہ لفظیہ قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتی ہے۔ تیسری وجہ پیش کی بقولہ المتفق علی حجیتہ بین الانام یعنی قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حجت لا ثبات الاحکام ہونا متفق علیہ بین الانام ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں بخلاف فعل کے کہ بعض حضرات کے نزدیک اس کی حجیت میں کلام ہے۔ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب خطابہ کی ضمیر مجرور کا مرجع نبیہ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا جائے بعض حضرات کے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے تاکہ تشتت ضمائر نہ آئے اس صورت میں جملات کتاب کے مبین کے دونوں نوع مذکور ہو جائیں گے کیونکہ جملات کتاب کی تبیین جیسے حدیث پاک کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح خود آیات قرآنیہ سے بھی

ہوتی ہے ان القرآن یفسر بعضہ بعضا تو اس لحاظ سے فصل خطاب سے مراد خطاب الہی ہو جائے گا۔
 قولہ مارفع ای مادام اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ ما بمعنی مادام ہے جو کہ طرف سے یعنی جب تک
 دین کے آیات اور تہذیبے اجماع مجتہدین کے ساتھ مرفوع اور بلند رہیں اس وقت تک صلوة و سلام نبی مصطفیٰ
 اور ان کے اصحاب پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل ہوتی رہے اور اجماعی مسئلہ ہمیشہ بلند رہتا ہے نیچا کبھی نہیں
 ہوتا ہمیشہ منصوب رہتا ہے اس میں خفض اور پستی کبھی نہیں آتی یہی معنی ہے مرفوع لا یوضع و منصوب
 لا یخفض کا۔

قال المصنف فی الترضیع وبعد فان العبد المتوسل باقوی الذریعہ اقوی الذریعہ سے مراد
 ایمان مکمل اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے قیل المراد بہ علم الاحکام والشرائع لعمادائیت
 مصنف یہاں سے اپنی کتاب التفتیح کی وجہ تصنیف اور اس کی کیفیت پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ
 جب میں نے فحول علماء کو دیکھا کہ ہر دور و زمان میں اپنی انتہائی توجہ اور غایت اقبال کے ساتھ اصول
 فقہ کے مباحث میں مصروف تھے یہ اصول فقہ فخر الاسلام علی بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف تھی جو اصول
 بزدوی کے نام سے مشہور ہے اور یہ کتاب جلیل الشان اور فائق البرہان تھی لیکن اس کے معانی کے کنوز و
 خزینے ان کی عبارات مشککہ جو بمنزلہ چٹانوں کے تھیں ان میں مرکوز و مدفون تھے اور نکات غامضہ و پوشیدہ
 اور امرار دقیقہ کی طرف رموز و اشارات تھے اور بعض علماء اس کے الفاظ ظاہرہ پر طاعین تھے درحقیقت ان
 کی نظر کوتاہ تھی جہاں بزدوی کی لحاظ یعنی آنکھ کے پچھلے حصہ کی نگاہ پہنچتی تھی وہاں ان لوگوں کی گہری نظرو
 نگاہ نہیں پہنچ سکتی تھی اس لئے اردت تنقیحہ تو میں نے ارادہ کیا کہ اصول بزدوی کی تنقیح و تنظیم کروں
 اور میں نے قصد کیا کہ اس کی تبیین مراد کروں اور قواعد معقول کے موافق اس کی تاسیس اور تقسیم کروں اور
 میں اپنی اس کتاب تنقیح میں محمول امام رازی کا خلاصہ اور اصول ابن حاجب کا الحاصل بھی پیش کرتا ہوں
 گا اور ایسی تحقیقات عجیبہ اور تدقیقات غامضہ پیش کروں گا جن سے باقی کتب خالی ہیں عبارت و کلام میں
 تطویل نہیں کروں گا بلکہ ضبط و ایجاز کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے اہداب سحر کے ساتھ تشبہ اور عروہ اعجاز
 کے ساتھ تمسک اختیار کروں گا۔ اختار فی الاعجاز یعنی چونکہ اعجازی الکلام سحر کلامی سے قوی ہے اس لئے
 اعجاز کے ساتھ لفظ عروہ اختیار کیا جو اہداب سے قوی ہے جن کو سحر کے ساتھ استعمال کیا پھر اعجازی الکلام
 چونکہ آدائے معنی کے جمیع طرق کلامی سے ابلغ ہوتا ہے لہذا وہ ایک ہی طریقہ ہو سکتا ہے اس لئے اس کے ساتھ
 لفظ عروہ جو کہ واحد ہے استعمال کیا بخلاف سحر کے کہ اس کے طرق متعدد ہیں لہذا اس کے ساتھ اہداب لفظ جمع
 کا اختیار کیا و سمیتہ تنقیح الاصول واللہ تعالیٰ مستول۔

قال الشارح فی التلویح قوله جلیل الشان ای عظیم الامر عظیم کے ساتھ جلیل کی تفسیر کی الجملات والفظمہ بمعنی واحد اور الامر کنایہ از شان و مرتبہ ہے۔ باہر البہان باہر بمعنی غالب و فائق ہے اور برطان سے مراد حج و دلائل ہیں مرکوز بمعنی مدفون جب نیزے کو زمین میں گاڑ دیا جائے تو کہہ جاتا ہے رکت الریح یہ لفظ مرکوز اسی محاورہ سے ماخوذ ہے اور کتوز اموال مدفونہ کو کہتے ہیں والصخر الحجارة العظام یعنی پتھر کی چٹانیں مشبہ مصنف نے اصول بزدوی کی عبارت مشککہ جو تھیں جزلہ یعنی کثیر الفائدہ ان کو چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی اس امر میں کہ ان کے معانی تک وصول بہت مشکل تھا جیسے کہ چٹانوں کے بطن میں پوشیدہ اشیاء تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے اور ان عبارتوں میں جو معانی مستور تھے ان کو تشبیہ دی ان جو اہر نفیسہ کے ساتھ جو چٹانوں میں مستور ہوتے ہیں ہر موز ریز سے ماخوذ ہے جو اس اشارہ کو کہتے ہیں جو ہونٹوں اور ابرو سے کیا جائے یہ متعدی بہ الی ہوتا ہے لیکن یہاں حذف والا ایصال کے طور پر حرف جر کو اگر فعل کو براہ راست متعدی کر دیا ہے اس لئے غوامض کا لفظ مسندالیہ ہو کر موز کا نائب فاعل ہو گیا ہے۔ النکتۃ اللطیفہ یعنی مصنف کی عبارت میں جو لفظ نکتہ مذکور ہے وہ نکتہ کی جمع ہے جو ایسے لطیفہ کو کہا جاتا جو منقہ اور صاف تھا ہوز وائد سے خالی ہو یہ نکتہ فی الارض بالقضیب سے ماخوذ ہے عموماً انسان گہری سوچ بچار کے وقت لکڑی سے زمین کریدتا ہے تو گویا یہ کریدنا اس لطیفے کے حصول کا سبب و ذریعہ ہے اس لئے اس کا نام نکتہ رکھا گیا خلاصہ یہ کہ اصول بزدوی میں نکتہ خفیہ کی طرف اشارات دقیقہ تھے۔

والنظر یعنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھ کر گہری نگاہ کے ساتھ تأمل کرنے کے نظر کہتے ہیں اور لحظ آنکھ کے پچھلے حصہ کے ساتھ کسی شئی کی طرف نظر کرنے کو کہتے ہیں لحاظ مؤخر عین کو کہتے ہیں جیسے موق مقدم عین کو کہتے ہیں۔ والتقیح التہذیب یعنی زوائد اشیاہ کو چھانٹ کاٹ کر کے کسی شئی کو صاف ستھرا کرنا۔ کہا جاتا ہے نفخت الجذع جب کھجور سے زائد ضرورت اعصان و ٹہنیاں کاٹ کر صاف ستھرا کر لیا جائے بشرطیکہ اس کے لب اور دماغ والی ٹہنیاں نہ کاٹی جائیں تنظیم موتیوں کا لڑی میں مناسب ترتیب کے ساتھ پرونا والکلاہر لا یخلوا یعنی مصنف نے اس کلام میں کچھ تعریضات کی ہیں کہ اصول فخر الاسلام میں کچھ زوائد تھے جن کا حذف کرنا ضروری تھا اور کچھ شتات اور منتشر امور تھے جن کی تنظیم ضروری تھی اور کچھ مغلفات و مشکلات تھے جن کا حل کرنا واجب تھا اور قواعد معقول پر مبنی نہیں تھی یعنی علم المیزان میں تعریضات اور حج کے جو شرائط مذکور تھے ان کی رعایت نہیں کی گئی تھی اور تقسیمات میں عدم تداخل الاقسام کا خیال نہیں کیا گیا تھا یہ ایسی اشیاہ ہیں جن کی طرف مشائخ حضرات التفات نہیں کیا کرتے تھے۔

قوله لان الاعجاز اذہ مصنف نے اعجاز کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ان یودی المعنی یعنی معنی کو ایسے

طریقہ پر ادا کیا جائے جو تمام طرق ادا سے ابلغ اور زیادہ بلیغ ہو شارح نے اس کے متعلق کہا لیس تفسیرا المفہوم اعجاز الکلام یعنی یہ اعجاز کلامی کے مفہوم کی تفسیر نہیں ہے کیونکہ اعجاز کے اندر یہ ضروری نہیں ہے 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 اس کی مثل پیش کرنا طاقبت بشر سے خارج ہو جائے یہ اعجزتہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے عاجز کر دینا اب یہ ضروری نہیں ہے کہ اس اعجاز کا سبب بلاغت ہو بلکہ مختلف امور سبب اعجاز ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کے معجز ہونے میں مختلف وجوہ پیش کئے جاتے ہیں باوجود اس کے کہ معجز ہونے پر اتفاق ہے۔ فقیل انہ ببلاغتہ یعنی قرآن مجید کا معجز ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ بلاغت کے اونچے مقام پر ہے جہاں قوت انسانی کا پہنچنا ناممکن ہے۔ وقیل باخبارہ یعنی بعض کا قول یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید اخبار عن المغیبات پر مشتمل ہے اس لئے معجز ہے کیونکہ انسان اخبار عن المغیبات کی طاقت نہیں رکھتا یہ اس کی حدود علمی سے بالکل خارج ہے۔ اس وجہ کو رد کر دیا گیا ہے کہ جو سورۃ اخبار عن المغیبات پر مشتمل نہ ہو وہ معجز نہ ہو حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ ہر سورۃ بلکہ مقدار سورۃ معجز ہے اگرچہ اخبار عن المغیبات پر مشتمل نہ ہو وقیل باسلوبہ الغریب یعنی اس کا اسلوب غریب عجیب ہے فصحارہ وبلغارہ کے اسلوب نثر و نظم دونوں سے مختلف ہے اور اس اسلوب قرآنی سے وہ لوگ نا آشنا تھے وقیل بصنۃ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان معارضین کے عقول کو اپنی قوتِ قاہرہ کے ساتھ اس کے معارضہ سے اور اس کے مثل لانے سے پھیر دیا اور دوسری طرف موڑ دیا اس کے معارضہ کی طرف بالکل آنے نہیں دیا یہ وجہ بھی مردود ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے جو کلام بلاغت کے بالکل نچلے درجہ میں ہو اور معارضہ سے صرف عقول کر دیا جائے تو اس کا اعجاز قوی تر ہونا چاہیے کیونکہ باوجود ممکن المعارضہ ہونے کے اس کا معارضہ نہ ہو سکے یہ صرف العقول میں اظہر ہے اور اعجاز میں اقویٰ ہونی چاہیے۔ بل المراد یعنی مصنف کی مراد قرآن مجید کے اعجاز کے متعلق جو صحیح راہی ہے اس کو پیش کرنا ہے یعنی قرآن مجید کا اعجاز صحیح راہی کے لحاظ سے اس پر مبنی ہے کہ ادائے معنی کا طریقہ تمام طرق ادا سے ابلغ ہے اور اس کا اعجاز بسبب بلاغت کے ہے۔

فباعتبار انہ چونکہ اعجاز فی الکلام میں شرط ہے کہ وہ اپنے جمیع ماعد اطرق سے ابلغ ہو اس لئے وہ طریق واحد ہو سکتا ہے جس میں تعدد نہیں ہوتا اس لئے عروۃ الاعجاز میں لفظ عروہ واحد اختیار کیا بخلاف سحر الکلام کے کہ وہ وقت کلام اور ماخذ کے لطیف ہونے کو کہتے ہیں لہذا اس کے طرق متعددہ اور مراتب مختلفہ ہو سکتے ہیں اس لئے اہداب السحر بلفظ الجمع کہا ہدب توب ان پھندوں وغیرہ کو کہا جاتا ہے جو اطراف

ثوب پر ہوتے ہیں اور عروۃ الکوز اس کڑے اور دستے کو کہا جاتا ہے جس سے پکڑا جاتا ہے اذیہ بنسبت ہدب کے اقوی ہوتا ہے اس لئے اس کو اعجاز کے ساتھ مختص کیا جو سحر سے اوثق ہوتا ہے ان کے ساتھ تمسک کرنے سے مراد کلام کو لطیف کرنے اور معانی کو عبارات لائقہ سے ادا کرنے میں مبالغہ کرنا مراد ہے یہاں تک کہ قریب الی السحر والاعجاز ہو جائے وہہنا بختان بحث اول کا تعلق مصنف کے قول ابلغ من جمیع ماعداہ کے ساتھ ہے اور بحث ثانی کا تعلق اس کے قول ولا یكون هذا الا واحدا کے ساتھ ہے بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ اعجاز کی تفسیر میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ان یؤدی المعنی بطریق ھو ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق۔ اس ماعداہ من الطرق سے کیا مراد ہے اگر صرف طرق محققہ اور موجودہ مراد ہیں تو یہ اثبات اعجاز میں کافی نہیں ہے بلکہ اعجاز کے اندر ضروری ہے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو اور اس کی مثل لانے سے عاجز ہو اور یہ طرق محققہ موجودہ سے ابلغ ہو جانے کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ طرق مقدرہ میں کوئی ایسا طریقہ ہو جس کو اختیار کر کے معارضہ کیا جاسکے اور اس کی مثل لائی جاسکے تو اعجاز ختم ہو جائے گا۔ اور اگر ماعداہ من الطرق سے مراد عام ہو خواہ طرق محققہ ہوں یا مقدرہ ان جمیع سے ابلغ ہو حتیٰ کہ اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو یہ اعجاز میں شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مثل القرآن لانے پر قادر ہے تو اس سے ثابت ہو کہ طرق مقدرہ میں کوئی ایسا طریقہ ضرور ہے جس سے مثل قرآن حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ قرآن مجید اس احتمال کے باوجود بالاتفاق معجز ہے تو معلوم ہوا کہ جمیع طرق محققہ و مقدرہ سے ابلغ ہونا اعجاز میں شرط نہیں ہے فہا معنی قول ابلغ من جمیع ماعداہ۔ والشافی اس بحث ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز کا طریق صرف واحد نہیں ہے بلکہ اس کے بھی متعدد طرق ہیں کیونکہ طرف اعلیٰ اور ما یقرب منہ یعنی مراتب علیہ میں سے جو طرف اعلیٰ کے قریب ہے جس کا معارضہ اور اس کی مثل لانا بشر کے لئے ممکن نہیں یہ دونوں معجز ہیں جیسے مفتاح سکاکی اور شیخ کی نہایت الاعجاز میں مذکور ہے تو اس وقت طرق اعجاز بھی متعدد ہوتے بعض طرف اعلیٰ پر اور بعض اس مرتبہ پر جو قریب من الاعلیٰ ہے فہا معنی قولہ لا یكون هذا الا واحدا۔

والجواب عن الاول جواب کے اندر شق ثانی اختیار کی گئی ہے یعنی اعجاز کے اندر ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق المحققہ والمقدرة کلیتہا شرط ہے پھر چونکہ اعجاز صرف کلام اللہ میں ہے لہذا مراد من الاعجاز یہ ہوگی کہ کلام غیر اللہ تعالیٰ میں جتنے طرق ادا ہو سکتے ہیں خواہ محقق ہوں یا مقدر ان تمام سے ابلغ ہو حتیٰ کہ غیر اللہ کے لئے اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو اب اللہ تعالیٰ کا قادر علی الاتیان بمثلہ ہونا اعجاز کے منافی نہیں ہے۔ وعن الشافی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اعجاز خواہ طرف اعلیٰ کا ہو یا اس کے قریبی مرتبہ کا یہ دونوں متحد اور ایک ہیں باین حیثیت کہ کلام کی یہ ایک حد ہے جو ابلغ من جمیع ماعداہ ہے جس کا معارضہ اور اس

کی مثل لانا بشر کے لئے ممکن نہیں تو خلاصہ یہ کہ اعجاز کے اندر وحدت شخصیہ تو نہیں البتہ وحدت نوعیہ ہے اور مصنف کی مراد لفظ واحد سے واحد نوعی ہے اگرچہ افراد شخصی اس کے متعدد ہیں تو یہ وحدۃ نوعیہ کے منافی نہیں ہیں بخلاف سحر کلامی کے کہ اس کے لئے کوئی حد ضابطہ نہیں اور اس کے افراد متعدد بحسب الماہیۃ النوعیہ ہیں۔

قال المصنف فی التوضیح اصول الفقہ طالب فن کے لئے مطلوبہ فن کی معرفت و تعریف ضروری ہوتی ہے اس لئے مصنف نے اس ضرورت کو از خود پورا کرنے کے لئے کہا ہذا اصول الفقہ یا آپ کی جانب سے اصول الفقہ ماہی کے ساتھ سوال کر کے جواباً اس کی تعریف پیش کر دی تاکہ مطلوبہ فن مجہول نہ رہے جس کی طلب نہیں ہو سکتی اور لفظ اصول الفقہ کے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ مرکب اضافی ہے اور دوسرا یہ کہ علم مخصوص کا لقب ہے تو اولاً باعتبار اضافی ہونے کے اس کی تعریف کی ثانیاً باعتبار لقب کے تعریف اضافی پیش کرنے کے لئے مضاف اور مضاف الیہ ہر دونوں کی الگ الگ تعریف کرنا ضروری ہے اس لئے مضاف کی تعریف کرتے ہوئے کہا الاصل الخ۔

قال الشارح فی التلویح قولہ اصول الفقہ الكتاب مرتب الخ یعنی مصنف کی کتاب التلویح مع شرح التوضیح ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مرتب ہے تو اس لحاظ سے مذکور فی ہذا الكتاب ثلثہ اشیا ہوں گی حالانکہ آگے چل کر مصنف کہے گا فنضع الكتاب علی قسمین تو کلام شارح مخالف کلام المصنف ہے تو جواباً یہ کہا جاتا ہے کہ مراد مصنف مقاصد کتاب کو قسمین پر مرتب کرنا ہے تو مقدمہ چونکہ کتاب کا حصہ تو ہے اگرچہ مقاصد سے خارج ہے تو مصنف کی مراد مقاصد الكتاب ہے اور شارح کی مراد مطلق کتاب ہے فلا تحالف بین قولیہما علاوہ ازیں مصنف کا قول مذکور بعد الفراغ عن المقدمہ ہے اور وہاں سے کتاب کا حصہ قسمین پر مرتب ہے اور شارح کا قول قبل المقدمہ ہے اور یہاں سے امور ثلاثہ ہیں لہذا دونوں کی کلام صحیح ہے۔

لان المذكور یہ دلیل حصر ہے اور حصر جعلی ہے یا استقرائی بہر حال عقلی نہیں ہے خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مذکور فی ہذا الكتاب یا تو مقاصد فن سے ہو گا یا نہیں یہ ثانی شئی یعنی جو مقاصد فن سے نہیں ہے وہ مقدمہ ہے اول یعنی جو مقاصد فن سے ہے یا تو اس کے اندر بحث از ادلہ ہوگی وہ قسم اول من الكتاب ہے یا احکام سے بحث ہوگی یہ قسم ثانی ہے کیونکہ اس فن کے اندر ان دو امور کی بحث ہوتی ہے غیر مہم کی بحث نہیں کی جاتی اور قسم اول اربعہ ارکان پر مبنی ہے الكتاب والسنة والاجماع والقیاس۔

وهو مہذیل یعنی اس باب القیاس کے ساتھ دو ذیلی باب ہیں ایک باب الترجیح دوسرا باب الاجتہاد۔ والشافی اور کتاب کا قسم ثانی ثلثہ ابواب پر مشتمل ہے ایک فی الحکم دوسرا فی المحکوم بہ اور تیسرا

محکوم علیہ کے متعلق ہے۔ المقدمۃ یعنی اس کا مقدمہ اس علم کی تعریف اور تعیین موضوع کے بارہ میں ہے اور ان امور کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ لان من حق الطالب یعنی جو شخص ایسی کثرت کا طالب ہے جو ایک جہت میں مضبوط اور ضبط شدہ ہے تو اس کے لئے لائق ہے کہ ان يعرفہا یعنی اولاً تو اس کی معرفت ضروری ہے کیونکہ جب تک مطلوب کی معرفت حاصل نہیں ہوگی تو وہ مجہول رہے گا اور مجہول مطلق کی طلب محال ہے بتلك الجهة یعنی پھر ضروری ہے کہ مطلوب کی معرفت اسی جہت سے کرے جس جہت کے ساتھ مضبوط ہے لیا من فوات تا کہ فوات مقصود اور اشتغال بغير المقصود سے مأمون ہو جائے جو امور اس جہت کے ساتھ مربوط اور متعلق ہوں گے تو وہ سمجھ لے گا کہ یہ میری مطلوبہ اشیا ہیں ان کی تحصیل میں کوشش کرے گا اور جو امور اس جہت کے ساتھ متعلق نہیں ہوں گے تو انہیں ترک کر دے گا اور ان کی طلب میں وقت ضائع نہیں کرے گا۔

وکل علو فهو کثرة مضبوطة اور ہر علم چونکہ ایک کثرت مضبوط ہے اور اس کی جہت ضابطہ ایک تو اس علم کی تعریف ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ علم طالب علم کے نزدیک متمیز عن الاغیار ہو جاتا ہے دوسری تعیین موضوع جس کی بنیاد پر علم مطلوب فی نفسه و فی حد ذاته ممتاز عن سائر العلوم ہو جاتا ہے۔ اس اصول فقہ کے طالب کا نفس اور قلب شوق مند ہوگا کہ اس فن کی تعریف معلوم ہو جائے تاکہ یہ علم اس کے نزدیک متمیز ہو جائے تو مصنف نے اشتیاق طالب کو پورا کرنے کی خاطر کہا ہذا الذی اذکرہ اصول الفقہ تاکہ سامع اور طالب کو سوال کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ یا طالب علم کی لسان سے از خود سوال کر لیا کہ اصول الفقہ ماہی اس کے بعد تعریف شروع کر دی۔ و اصول الفقہ لقب اصول الفقہ کے تعریفی حیثیت سے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ اس فن مخصوص کا لقب ہے جو مرکب اضافی سے منقول ہے اور مرکب اضافی اس کے لئے بدرجہ منقول عنہ ہے۔ فلہ بكل اعتبار تعریف یعنی باعتبار لقب ہونے کے الگ تعریف ہے اور باعتبار مرکب اضافی ہونے کے الگ قدر بعضہم یعنی بعض حضرات نے اس کی تعریف لقبی کو مقدم کیا کیونکہ اعلام میں معنی علمی مقصود بالذات ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم ہونا چاہیے دوسری وجہ یہ کہ معنی علمی بنسبت معنی اضافی کے ایسے ہے جیسے مرتبہ بسیط بنسبت مرکب کے ہوتا ہے اور تقدیم بسیط علی المركب زیادہ مناسب ہے۔

والمصنف قدر الاضافی لیکن مصنف نے اس کی تعریف اضافی کو مقدم کیا جو بہین ایک تو یہ کہ مرکب اضافی منقول عنہ ہے اور منقول عنہ کا رتبہ منقول الیہ پر مقدم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ تعریف لقبی میں لفظ الفقہ ماخوذ ہے جو مرکب اضافی میں مضاف الیہ ہے اگر اس کی تعریف لقبی معنی سے پہلے

مذکور ہو جائے تو پھر اس کا ذکر تعریف لقبی میں صحیح ہو جائے گا جیسے مصنف نے آگے جا کر اس کی تعریف لقبی میں کہا ہے ہوا علم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه چونکہ مصنف پہلے تعریف اضافی میں فقہ کی تعریف ذکر کر چکا ہے لہذا لقبی میں اس کا ذکر صحیح ہے کیونکہ اس کی معرفت پہلے ہو چکی ہے اگر تعریف لقبی کو مقدم کیا جائے تو اس کے لئے تعریف فقہ کرنی ضروری ہو جائے گی ورنہ جہالت فی التعریف لازم آئے گی پھر ثانیاً اس تعریف فقہ کا ذکر تعریف اضافی میں بھی ضروری ہے کیونکہ مرکب اضافی کی معرفت مضافین کلیہا کی معرفت پر موقوف ہے تو تعریف فقہ میں بے فائدہ تکرار آجائے گا جیسے کہ اصول ابن حاجب میں اس تکرار کا ارتکاب کیا گیا ہے کیونکہ انہوں نے تعریف لقبی کو مقدم کیا ہے۔ ولما كان اصول الفقه مصنف نے تعریف اضافی کرتے ہوئے کہا فغرفها اولاً بتانیث الضمیر اور لقبی کی تعریف میں فالآن لغرف ضمیر کو مذکور کیا یہ فرق کیوں ہے تو شارح نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ معنی اضافی کے وقت میں یہ جمع ہے کیونکہ مجموعہ مضافین کا معنی پیش کرنا ہے اور معنی لقبی کے لحاظ سے مفرد ہے جیسے عبد اللہ علی معنی کے لحاظ سے مفرد اور اضافی معنی کے لحاظ سے مرکب تو مصنف نے معنی اضافی میں اس کی جمعیت کی رعایت کی اور کہا لغرفها ضمیر مؤنث لایا کیونکہ جمع غیر ذوی العقول کی طرف ضمیر مؤنث غائبہ کا راجع کیا جاتا ہے اور لقبی معنی چونکہ مفرد تھا اس لئے واحد مذکر کا ضمیر لایا اور کہا لغرفه واللقب علم لقب ایسے علم کو کہتے ہیں جو اپنے معنی کے ساتھ مشعر بطون مدح ہو یا ذم اصول الفقه کا لفظ اپنے معنی کے لحاظ سے مشعر بسوئے مدح ہے کیونکہ یہ علم الفقه جس کے ساتھ نظام معاش دنیاوی اور نجات معاد یعنی اخروی حاصل ہوتی ہے یہ فن اس کی مبنی اور بنیاد ہے وذلک مدح لہذا یہ لقب مادح ہوا۔

فقال المصنف الاصل چونکہ تعریف اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کی تعریف ضروری ہے اس لئے اولاً مضاف کی تعریف کرتے ہوئے کہا الاصل ما یتنی علیہ غیرہ یعنی اصل ایسی شئی کا نام ہے جس پر اس کا غیر یعنی دوسری چیز مبنی ہو یہ ابتناہر حسی کو شامل ہونا تو ظاہر ہے جیسے ابتناہر سقف علی الجدران اور اسی طرح ابتناہر عقلی کو بھی شامل ہے جیسے مصنف نے اس کی مثال ترتب الحکم علی دلیلہ سے دی ہے۔

قال الشارح قوله اما تعریفها باعتبار الاضافة یعنی تعریف اضافی تعریف مضاف جو کہ لفظ اصول ہے اور تعریف مضاف الیہ جو کہ لفظ الفقه ہے کی طرف محتاج ہے کیونکہ تعریف مرکب اپنے اجزاء ترکیبہ اور مفردات کی تعریف کی طرف محتاج ہوتی ہے۔ کیونکہ معرفت کل معرفت اجزاء پر موقوف ہوتی ہے لہذا اجزاء غیر بتینہ ہوں ان کی تعریف ضروری ہو جاتی ہے اور جیسے مضافین کی تعریف ضروری ہے اسی طرح

اضافت کی تعریف بھی ضروری ہے کیونکہ مرکب اضافی کے لئے یہ بمنزلہ جز ضروری کے ہے لیکن اصولی حضرات اس کی تعریف کے ساتھ تعرض نہیں کرتے کیونکہ یہ بالمشہور معلوم ہے کہ مشتق اور جو معنی مشتق میں ہے اس کی اضافت کا معنی یہ ہوتا ہے کہ مضاف اپنے مفہوم کے لحاظ سے مختص بالمضاف الیہ ہے جیسے دلیل المسئلۃ کا معنی یہ ہوگا کہ جو شئی بحیثیت دلیل ہونے کے مختص بالمسئلہ ہے اسی طرح اصل الفقہ کا معنی ہوگا جو شئی بحیثیت مبتنی علیہ ہونے کے اور مستدالیہ ہونے کے مختص بالفقہ ہے یعنی بایں اعتبار کہ فقہ کی اس پر بنا ہے اور اس کی طرف فقہ کا استناد ہے اسی لحاظ سے اصل کا اختصاص بالفقہ ہوگا فالاصول جمع اصل اور اصل فی اللغت ما یبتنی علیہ الشئی من حیث انہ یبتنی علیہ یعنی وہ چیز جس پر دوسری شئی کی بنا ہو اس اول شئی کو بایں حیثیت کہ اس پر بنا ہے اصل کہتے ہیں اب دلائل فقہ بایں حیثیت کہ علم التوجید پر مبتنی ہیں فروع کہلائیں گے نہ کہ اصول کیونکہ بحیثیت مبتنی علیہ ہونے کے اخذ نہیں کی گئیں اور اضافی امور کی تعریف میں قید حیثیت ضروری ہوتی ہے لیکن شہرت امر کی بنا پر حذف کر دی جاتی ہیں۔ ثو نقل الاصل فی العرف یعنی عرف کے اندر لفظ اصل چند معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے مثلاً الراجح اور قاعدہ کلیہ اور دلیل کی طرف منقول ہوا ہے۔

فذهب بعضهم یعنی بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ یہاں اصل سے مراد دلیل ہے تو اصل الفقہ کا معنی ہوگا دلیل الفقہ لیکن مصنف نے اپنی عبارت میں اشارہ کیا کہ نقل خلاف الاصل ہے یہاں اصلی معنی اچھوڑ کر نقلی لینے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ ابتنا جیسے حسی کو شامل ہے کا بتنا السقف علی المجدان اور عالی جدار کا ابتنا اپنے اساس پر اور ٹہنیوں کا تنے پر یہ تمام حسی ابتنا ہیں اسی طرح ابتنا عقلی جیسے ابتنا الحکم علی دلیلہ کو بھی شامل ہے لہذا لغوی معنی پر محمول کیا جائے گا پھر چونکہ اس کی اضافت الی الفقہ ہے اور فقہ ایک علمی اور عقلی معنی ہے تو اس اضافت سے معلوم ہو جائے گا کہ یہاں ابتنا عقلی مراد ہے لہذا اصول الفقہ کا معنی ہوگا وہ اشیا جن پر فقہ مبتنی ہے اور جن کی طرف مستند ہے چونکہ علم کے لئے مبتنی اور مستدالیہ دلیل ہوتی تو از خود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دلائل الفقہ ہیں لہذا نقل کی ضرورت نہیں لہذا اب اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جب یہاں معنی عرفی یعنی دلیل مراد ہے تو پھر اس کی کیا ضرورت ہے کہ معنی لغوی مراد لیا جائے جو مقصود اور غیر مقصود کو شامل ہے یہ سوال خود مندرج ہو جائے گا کیونکہ یہاں اصلی معنی کے ترک کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اس سے ہمارا مقصود بھی حاصل ہے اور غیر مقصود کا احتمال اضافت الی الفقہ سے خود بخود مندرج ہو جاتا ہے۔ فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ ابتنا الشئی علی الشئی ایک اضافت بین الشئیین کا نام ہے اور تمام اضافیات امور عقلیہ ہوا کرتے ہیں اور

موجود فی الخارج نہیں ہوتے لہذا یہ ابتنا حسی کو کیسے شامل ہو سکتا ہے۔

قلت جواب کے اندر دو توجیہیں کہ دیں ایک یہ کہ ابتنا حسی سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزیں ایک مبنی ہونے والی اور دوسری جس پر بنا ہے یہ دونوں محسوس ہوں تو اس کو ابتنا حسی کہتے ہیں تو اس توجیہ کے لحاظ سے خود ابتنا حسی ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ اس کا موجود فی الخارج ہونا جیسے ابتنا السقف علی الجدران اس کے اندر سقف و جدران دونوں محسوس بالبصر ہیں اور جیسے ابتنا المشتق علی المشتق منہ کا بتنا الفعل علی المصدر تو اس کے اندر فعل اور مصدر دونوں محسوس بالسمع ہیں ادا داد یہ دوسری توجیہ ہے خلاصہ یہ کہ ابتنا حسی سے مراد ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی پر رکھا ہوا ہونا محسوس ہو اور ابتنا حسی میں یہی معنی معتبر فی عرف العوام ہے جیسے کہ سقف کا دیواروں پر رکھا ہوا ہونا انکھوں سے محسوس ہے۔ و حینئذ یخرج یہ مصنف پر بلا وجہ اعتراض کرنا چاہتا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس وقت ابتنا الفعل علی المصدر جیسے ابتنا مرات حسی سے خارج ہو جائیں گے اور تفسیر مصنف عقلی میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ عقلی کی تعریف عند المصنف ترتب الحكم علی دلیلہ ہے جو ترتب المشتق علی المشتق منہ کو شامل نہیں ہے حالانکہ مصنف نے یہ ابتنا عقلی کی تعریف نہیں کی تھی بلکہ یہ صرف ایک تمثیل تھی جیسے کہ شارح نے پھر رجوع الی الحق کرتے ہوئے کہا والحق یعنی حق بات یہ ہے کہ ترتب الحكم علی دلیلہ ابتنا عقلی کی تفسیر نہیں ہو سکتی بلکہ صرف یہ ایک مثال ہے نہ کہ تعریف کیونکہ ابتنا المجاز علی الحقیقۃ اور احکام جزئیہ کا ابتنا علی القواعد الکلیہ اور اسی طرح معلولات کا ابتنا علی العلل اور ابتنا الافعال علی المصادر وغیرہ یہ سب ابتنا عقلی ہیں اور ترتب الحكم علی دلیلہ ان کو شامل نہیں ہے لہذا یہ تعریف نہیں ہے بلکہ یہ صرف ایک مثال ہے لہذا والحق۔

قال المصنف فی التوضیح و تعریفہ بالمحتاج الیہ لایطرد امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی یعنی وہ شئی جس کی طرف احتیاج ہو وہ اصل ہے برائے محتاج تو مصنف نے اس پر اعتراض کر دیا ہے کہ یہ تعریف مطرد نہیں ہے یعنی مانع از دخول غیر نہیں ہے مصنف نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اعلم ان التعریف اما حقیقیہ و اما حقیقیہ الا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف دو قسم ہے ایک حقیقی جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف ہوتی ہے۔ ماہیات حقیقیہ وہ ہوتی ہیں جن کے اندر صنع عباد کو دخل نہیں ہوتا جیسے ماہیۃ انسانہ اور فرسیہ وغیرہ۔ دوسری تعریف اسمی ہوتی ہے جیسے ماہیات اعتباریہ یعنی اصطلاحیہ کی تعریف جیسے ہم خود کسی شئی کو چند امور سے مرکب کر لیں تو یہ امور ہماری ترکیب کے لحاظ سے اس شئی مرکب کے اجزا ہو جائیں گے ہم اس مرکب کے لئے ایک اسم وضع کر لیتے

ہیں جیسے لفظ اصل اور فقہ اور جنس و نوع وغیرہ تو ان کی تعریف اسمی ہوتی ہے جو بمبارہ کرتی ہے کہ یہ اسم کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے (وشرط لکلا التعریفین الطرد) یعنی تعریف حقیقی اور تعریف اسمی دونوں کے لئے طرد شرط ہے طرد کا معنی بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود یعنی جہاں جہاں حد صادق آئے وہاں محدود کا صادق آنا ضروری ہے اگر حد کسی مقام پر صادق آپکی ہے اور محدود صادق نہیں آتا تو یہ حد غیر محدود پر صادق آگئی تو مانع از دخول غیر نہ ہوتی لہذا یہ تعریف مطرد نہ ہوتی والعکس یعنی تعریفات کے لئے عکس بھی شرط ہے یعنی جامع ہونا کیونکہ عکس کا معنی ہے کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد یعنی جہاں محدود صادق آئے وہاں حد ضرور صادق آئے اگر محدود صادق آچکا ہے اور حد صادق نہیں آئی تو یہ حد جامع نہ رہی تو اس کا عکس باطل ہو گیا۔

فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماشي لا يطرد اي لا يمنع عن دخول الغير لانه صادق على الفرس و الحمار وغيرهما من الحيوانات ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا يعكس يعني اگر انسان کی تعریف حیوان كاتب بالفعل سے کی جائے تو یہ جامع نہیں ہے کیونکہ جو انسان كاتب بالفعل نہیں ہیں بلکہ صرف كاتب بالقوة ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہیں آتی و لاشك ان تعریف الاصل اسمی یعنی الاصل کی تعریف اسمی ہے جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ لفظ اصل کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد اي ليس بمانع عن دخول الغير لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل یعنی لفظ الاصل علتہ فاعلیہ اور علت صوریہ اور علت غائیہ پر اطلاق نہیں ہوتا اسی طرح شروط یعنی ادوات اور آلات صناعت پر لفظ الاصل اطلاق نہیں ہوتا لیکن ان تمام اشیاء پر تعریف مذکورہ صادق آتی ہے کیونکہ یہ تمام اشیاء محتاج الیہا ہیں تو حد صادق آگئی محدود صادق نہ آیا تو غیر محدود پر صادق آئی مانع از دخول غیر نہ رہی لہذا یہ تعریف اسمی صحیح نہیں ہے۔ هَذَا مَا قَالَ الْمَصْنِفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ۔

قال الشارح رحمه الله تعالى في التلويح قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي او العائدية اما ان يكون لها تحقق۔ ماهية دو قسم ہے ایک ماہیت حقیقیہ دوسری ماہیت اعتباریہ یا تو اعتبار عقل سے قطع نظر کرنے کے باوجود اسے فی نفسہ تحقق ثبوت ہو گا یا نہیں ہو گا پہلی ماہیت حقیقیہ یعنی ثابتہ فی نفس الامر ہے اور یہ ماہیت مرکب ہوگی تو اس کے اجزا آپس میں ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوں گی اور ثانیہ ماہیت اعتباریہ یعنی اس کا تحقق اعتبار عقل کی وجہ سے ہے مثلاً واضح نے چند امور اعتبار کر کے ان کے مقابلہ میں ایک اسم وضع کر دیا اور ان امور کے اندر احتیاج البعض الی البعض نہیں ہوتا جیسے لفظ الاصل جو وضع کیا گیا ہے بمقابلہ ایسی شئی کے جس کے ساتھ یہ وصف اعتبار کی گئی ہے کہ اس پر کسی دوسری شئی کا ابتدا ہوا کا

طرح الفقہ جو مسائل مخصوصہ کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے اسی طرح الجنس جس کی وضع ایسی کلی کے لئے کی گئی جو کثرت مختلفہ بالحقیقت پر جواب ماحو میں مقول ہو اور ایسے النوع جو وضع کیا گیا ہے ایسی کلی کے لئے جو کثرت متفقہ بالحقیقت پر جواب ماحو میں مقول ہے ماہیات اعتباریہ کے ذیل میں چند امور سے مرکبات کی مثالیں پیش کی گئی ہیں اس سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ ماہیات اعتباریہ صرف مرکبات ہوتی ہیں بلکہ ماہیات اعتباریہ بسائط بھی ہوا کرتی ہیں علاوہ ازیں حقائق یہ ہے کہ ان بسائط کو امور اعتباریہ کہا جاتا ہے ماہیات اعتباریہ نہیں کہا جاتا۔

اذ تمہد هذا بعد از تمہید هذا وہ شیء جس کو واضع متعلق اور متصور کرتا ہے تاکہ اس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے تو اس شیء متصور کی یا تو نفس الامر کے لحاظ سے ماہیت حقیقیہ ہوگی یا نہیں و علی الاول یعنی پہلی صورت جبکہ اس کی ماہیت حقیقیہ ہے تو متعلق واضع یا تو اس شیء کی صحت حقیقت ہوگی یا وجہ و اعتبارات ہوں گے یعنی عرضیات یا مرکب من القسمین تو اس صورت میں مسمیٰ اسم کی ماہیت حقیقیہ کی تعریف کرنا بایں حیثیت کہ یہ ماہیت حقیقیہ ہے تو یہ تعریف حقیقی ہے۔ ینید تصور الماہیة یعنی ماہیت کے متصور اور مرسم فی الذہن ہونے کا افادہ کرے گی بالذاتیات کلھا کما فی الحد التام اور بعضا ای بعض الذاتیات کما فی الحد الناقص اور بالعرضیات او بالمرکب منہما ای من العرضیات والذاتیات کما فی الرسوم و تعریف مفہوم الاسمر یعنی اگر تعریف سے مقصد صرف مفہوم اسم اور متعلق واضع جس کے مقابلہ میں اسم وضع کیا گیا واضح کرنا مطلوب ہے تو یہ تعریف اسمی ہے یفید تبیین یعنی اس کا فائدہ یہ ہے کہ جس کے مقابلہ میں یہ اسم وضع کیا گیا ہے اس کی توضیح بلفظ اشہر ہو جائے گی جیسے الغضنفر الاسد یا ایسے لفظ کے ساتھ جو مدلول اسم کی تفصیل پر مشتمل ہوگا جیسے الاصل ماہی بتنی علیہ غیرہ۔

فتعریفات المعدومات یعنی چونکہ معدومات کے لئے حقائق ثابتہ نہیں ہیں صرف مفہومات ہیں اس لئے ان کی تعریف صرف اسمی ہوگی کیونکہ جب اس کی حقیقت ثابتہ ہے ہی نہیں تو تعریف حقیقی کیسے ہو سکتی ہے۔ و تعریف الموجودات یعنی موجودات کی دونوں تعریضیں ہو سکتی ہیں اسمی بھی اور حقیقی بھی اذ لھا مفہومات و حقائق اگر صرف مفہوم واضح کرنا مقصود ہے تو تعریف اسمی ہوگی اگر حقیقت کی توضیح مطلوب ہے تو تعریف حقیقی ہوگی۔

فان قلت شارح نے جو یہ کہا ہے کہ موجودات کی تعریف کبھی اسمی ہوتی ہے کبھی حقیقی یہی محل اعتراض ہے۔ فلاما اعتراض یہ کہ مصنف کی ظاہر عبارات اس کے مخالف ہے کیونکہ مصنف نے تعریف کی تقسیم کرتے ہوئے کہا اما حقیقی کتعریف الماہیات الحقیقیہ و اما اسمی کتعریف الماہیات الاعتباریہ۔ چونکہ ماہیات اعتباریہ

کی تعریف صرف اسمی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی تو اس کا تقابل جو مصنف کی عبارت میں موجود ہے وہ تقاضا کرتا ہے کہ ماہیات حقیقیہ یعنی موجودہ و ثابتہ کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے اسمی نہیں ہوتی۔ قلت خلاصہ جواب یہ کہ مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے کی گنجائش موجود ہے کہ اس کے اندر قید حیثیت کا اعتبار کر لیا جائے معنی یہ ہوگا تعریف ماہیات حقیقیہ کی بحیثیت ماہیات حقیقیہ ہونے کے ہمیشہ حقیقی ہوتی ہے یا یوں کہا جائے کہ ماہیات کی تعریف فی الاکثر حقیقی ہوتی ہے لا علی سبیل الاطراد والکلیۃ یا یوں کہا جائے کہ مصنف کی عبارت محمول علی التمثیل ہے لا علی المحصر والدوام۔ الا ان التصدیق یعنی اگر مصنف کی عبارت میں تاویل اور عدول عن الظاہر نہ کیا جائے تو پھر یہ خلاف تحقیق ہے۔ کیونکہ تحقیق یہ ہے کہ ماہیۃ حقیقیہ کبھی باہیں حیثیت ماخوذ ہوتی ہے کہ یہ مسمی اسم کی حقیقت اور ماہیت ثابتہ فی نفس الامر ہے یعنی اس کے اندر اعتبار عقل کو دخل نہیں ہے تو اس وقت اس کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے اسمی نہیں ہوتی لانه جواب لما التی لطلب الحقیقۃ کیونکہ یہ ما حقیقیہ کا جواب بنتی ہے جو طلب حقیقت کے لئے موضوع ہے اور ما حقیقیہ کے جواب میں ہمیشہ تعریف حقیقی واقع ہوتی ہے اسمی نہیں ہو سکتی بلکہ تعریف اسمی ما اشارہ اور اسمیہ جس کی وضع شرح اسم اور بیان مفہوم کی طلب کے لئے کی گئی ہے جو کہ ما حقیقیہ سے دوسرے مقدم ہے اس کے جواب میں تعریف اسمی واقع ہوتی ہے ان مطالب یعنی آلات طلب میں اہل میزان کے نزدیک ترتیب یہ ہے چونکہ مجہول مطلق کی طلب نہیں ہو سکتی اس لئے ضروری ہے کہ مطلوب کا تصور بوجہ ما ذہن میں ہونا چاہیے اس لئے مطلوب کی شرح اسم ضروری ہے ورنہ اس کی طلب نہیں ہو سکتی اور اس تصور اور شرح اسم کی طلب کے لئے ما اشارہ اسمیہ کی وضع کی گئی ہے جو تمام ماہیات المطالب سے مقدم ہے جب شرح اسم ہو جائے گی تو اس کی حقیقت کی طلب اور دریافت نہیں کی جا سکتی جب تک اس کے وجود فی نفسہ کی تصدیق نہ ہو جائے کیونکہ حقیقت اور ماہیت موجودات کی ہوتی ہے معدومات کی کوئی حقیقت ثابتہ نہیں ہوتی بلکہ ان کے صرف مفہومات ہوتے ہیں لہذا طلب حقیقت سے پہلے تصدیق بالوجود ضروری ہے اور اس تصدیق بالوجود فی نفسہ کی طلب کے لئے ماہیات المطالب میں سے ہل بسیطہ کی وضع کی گئی ہے تو ہل بسیطہ ما اشارہ اسمیہ سے مؤخر ہوا اور ما حقیقیہ سے مقدم ہوا تصدیق بالوجود فی نفسہ کے حاصل ہو جانے کے بعد اب طلب حقیقت ہو سکتی ہے جس کے لئے ما حقیقیہ کی وضع ہے تو ما حقیقیہ کے جواب میں جو تعریف واقع ہوتی ہے وہ ہمیشہ تعریف حقیقی ہوتی ہے۔ ولھی ای ما الحقیقیۃ متاخرۃ عن ہل البسیطۃ الطالبتہ لوجود الشئ المتأخرۃ یہ صفت ہے ہل بسیطہ کی عن ما التی لطلب تفسیر الاسم یہ وہی ما اسمیہ ہے جو ہل بسیطہ سے مقدم ہے۔ وقد یؤخذ من حیث انہا مفہوم الاسم اور

کبھی ماہیت حقیقہ باری حیثیت اخذ کی جاتی ہے کہ یہ مفہوم اسم ہے اور اسم کی وضع کرتے وقت یہی متعقل واضع ہے تو اس اعتبار سے اس کی تعریف یقیناً اسمی ہے یہ اسی ما کا جواب بنتی جو مفہوم اسم اور متعقل واضع کی طلب کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ما اسمیہ شارحہ و ہذا التعریف قد یكون الا یعنی یہی تعریف اسمی کبھی حقیقت شی کا عین ہوتی ہے یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ متعقل واضع عین حقیقت ہو وقد یكون غیرہا یعنی کبھی تعریف اسمی غیر حقیقت ہوتی ہے۔ ولہذا صرحوا بانہ قد یخذا اس لئے اہل فن نے تصریح کی ہے کہ کبھی تعریف حقیقی اور اسمی آپس میں متحد ہو جاتی ہیں۔ الا انہ مگر اتنی فرق ضرور ہے کہ وجود شی کے علم اور تصدیق سے قبل اسمی کہلاتی ہے اور وہی تعریف بعد العلم بوجود الشی حقیقی ہو جاتی ہے جیسے تعریف مثلث کہ ایک شکل ہے جس کو تین اضلاع یعنی تین خطوط اطراف کرتے ہیں مبادی ہندسہ میں تعریف اسمی کہلاتی ہے یہی تعریف بعد الدلالة علی وجودہ یعنی جب علم الہندسہ اس مثلث کے وجود پر دلیل پیش کر دیتا ہے تو یہی تعریف اسمی اس وقت حقیقی ہو جاتی ہے۔

قوله شرط لكل التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس المنع والمجمع اما الطرد فهو یعنی طرد صدق محدود علی ما صدق علیہ المحدوداً کلیاً کا نام ہے یعنی ہر وہ مقام جہاں جہاں حد صادق آئے گی وہاں محدود کا صادق آنا ضروری ہے یہی مراد ہے اس قول معروف کی کلمہ وجد الحد وجد المحدود فبالا طراد یعنی طرد کے ساتھ حد میں منعیّت آجاتی ہے حد مانع عن دخول الغیر ہو جاتی ہے کیونکہ جہاں جہاں حد پہنچی تو وہاں محدود کا پہنچنا ضروری ہوا تو اس صورت میں حد غیر محدود پر صادق نہ آئی اگر طرد منسحق ہو جائے مثلاً کسی ایک مقام پر حد صادق آچکی ہے لیکن محدود وہاں موجود نہیں ہے تو لامحالہ یہ حد غیر محدود پر صادق ہوگی تو مانع عن دخول الغیر نہ رہی واما العکس فلخذہ الخ عکس سے مراد عکس طرد باعتبار متقائم عرف کے لیا گیا ہے اور وہ یہ کہ محمول کو موضوع اور موضوع کو محمول بنا لیا جائے اور کیمت سابقہ بعینہا برقرار رکھی جائے یہ عرفی عکس کلیہ کا کلیہ آئے گا جیسے کہا جاتا ہے کل انسان ضاحک و بالعکس ای کل ضاحک انسان اور کہتے ہیں کل انسان حیوان و بالعکس ای یس کل حیوان انسانا تو یہ ہے عکس عرفی ورنہ تو عکس منسحق موجب کلیہ کا موجب جزئیہ آتا ہے وہ تو کل انسان حیوان کا صحیح آتا ہے اس لئے مصنف نے بھی اسی بنیاد پر عکس کا ترجمہ کلی ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ اخذ کیا حاصل یہ کہ طرد کے اندر محدود کا حکم کلی علی الحد کیا جاتا ہے اور عکس کے اندر حد کا حکم کلی علی المحدود ہوتا ہے وبعضہمواخذہ یعنی بعض حضرات نے عکس کو اس مشہور معنی یعنی عکس الاثبات النفی کے لحاظ سے لیا ہے تو اس لحاظ سے عکس کا مفہوم ہوگا کلمہ انتفی الحد انتفی المحدود یعنی جہاں حد صادق نہ آوے وہاں محدود بھی صادق نہ آوے کیونکہ اگر محدود صدق

آگیا اور حد یہاں صادق نہ آئی تو جمعیت ختم ہو جائے گی یعنی حد جامع لجميع الافراد نہ رہی بہر حال طرد اور عکس کے ساتھ تعریف مانع و جامع ہو جاتی ہے۔

قوله ولا شك ان تعريف یعنی تعریف اصل تعریف اسمی ہے کیونکہ اس سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ لفظ اصل کس شے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی تبیین و توضیح کرنی ہے کہ لفظ اصل ایک مرکب اعتباری کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ایک شے جس کے اندر ابتداءً الغیر علیہ کی وصف معتبر ہے کما ہو عند المصنفؒ یا اس کے ساتھ احتیاج الغیر الیہ کی وصف معتبر ہے کما ہو عند صاحب المحصول هذا الادخل له ۱ یعنی مصنفؒ نے جو یہ کہا ہے کہ تعریف اصل تعریف اسمی ہے اس عبارت کو مقصود میں کوئی دخل نہیں ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ تعریف کا مطرد یعنی مانع نہ ہونا مفسد للتعریف ہے خواہ وہ اسمی ہو یا غیر اسمی تو لہذا مصنفؒ کی یہ تصریح کہ تعریف اصل اسمی ہے یہ بے ضرورت ہے بلکہ فضول و زائد از ضرورت ہے شراح کی یہی بات یاد رکھنا آگے کام دے گی۔ فنی الجملة خلاصہ یہ کہ اصل کی تعریف جو محتاج الیہ کے ساتھ کی گئی ہے یہ مطرد اور مانع از دخول غیر نہیں ہے کیونکہ ہر محتاج الیہ پر لفظ اصل صادق نہیں آتا ہے بلکہ بعض اشیاء باوجود محتاج الیہ ہونے کے انہیں اصل نہیں کہا جاتا۔

لان ما يحتاج الیہ ۱ یعنی وہ چیز جس کی طرف شے اپنے وجود میں محتاج ہوتی ہے یا تو وہ داخل فی الشیء ہوگی یا خارج عن الشیء یعنی شے کے تحقق اور وجود میں وہ چیز داخل ہوگی اور وہ چیز اسی شے کے اجزائے ترکیبہ داخلیہ میں درج ہوگی اگر ایسے ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ اس چیز کے ساتھ شے کا وجود بالقوة حاصل ہوتا ہے یا بالفعل اگر بالقوة ہے تو اس کو مادہ کہا جاتا ہے کالغضب للسریر اگر اس کے ساتھ وجود بالفعل حاصل ہوتا ہے تو اس کو صورۃ کہا جاتا ہے کالعیصۃ للسریر اگر وہ چیز محتاج الیہ تو ہے لیکن وجود شے سے خارج ہے تو پھر دیکھیے کہ اما انیکون مامنہ الشیء یعنی اسی چیز سے اور اس کی جانب سے شے کو وجود حاصل ہوا ہے تو وہ فاعل ہے کالنجار للسریر اما انیکون مالا جملہ الشیء یعنی وہ ایسی چیز ہوگی جس کی خاطر اس شے کو وجود میں لایا گیا ہے تو اس کو فایہ کہتے ہیں کالجلوس علی السریر والا فھو الشرط اگر محتاج الیہ ہو کر ان اشیاء ماربعہ مذکورہ کے علاوہ ہے تو اس کو شرط کہا جاتا ہے جیسے نجار کے آلات اور اوزار۔ لکڑی کی قابلیت اور صلاحیت وغیرہ اب یہ پانچ چیزیں ہیں جن پر محتاج الیہ ہونا صادق آتا ہے لیکن لفظ اصل صرف ایک پر یعنی مادہ پر صادق آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس سریر کا اصل فلاں قسم کی لکڑی ہے باقی چار چیزیں یعنی صورۃ۔ فاعل۔ فایہ اور شرط یہ تمام محتاج الیہا تو ہیں لیکن لغتاً انہیں اصل نہیں کہا جاتا تو ان اشیاء پر آپ کی حد صادق آرہی ہے لیکن محدود یعنی الاصل صادق نہیں آرہا لہذا یہ تعریف مطرد اور

مانع نہیں ہے لہذا صحیح نہیں ہے۔

وہہنا بحت من وجوبہ۔ الاول اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تعریف مطلق میں طرد کوئی ضروری شرط نہیں ہے لہذا طرد کا نہ ہونا جیسے کہ محصول کی تعریف ہے تو یہ امر مفسد للتعریف نہیں ہے بلکہ بدون الطرد بھی تعریف صحیح ہے علی الخصوص تعریف اسمی میں تو طرد شرط نہیں ہے دیکھیے کہ کتب لغت میں تفسیر الفاظ ایسے الفاظ و معانی کے ساتھ بالکثرہ موجود ہے جو عام من المفسر ہوتے ہیں جو مفسر کے علاوہ اختیار پر صادق آجاتے ہیں تو ان تفسیرات کے اوپر کوئی شخص بھی نقص بعدم الاطراد نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ طرد صحت تعریف کے لئے کوئی شرط ضروری نہیں ہے۔ آپ کو یاد ہو گا کہ شارح نے اس قول کی شروع میں فرمایا ہے کہ "هذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسما كان او غيره" تو اس قول کے اندر شارح عدم اطراد کو ہر تعریف کے لئے خواہ اسمی ہو یا غیر اسمی مفسد قرار دے رہا ہے لیکن مصنف کے اوپر بلاوجہ اعتراض کرنا شارح کی عادت ثانویہ ہو چکی ہے اس لئے ناجائز اعتراضات ہمیشہ کرتا رہے گا اور یہ اسی کا ایک نمونہ ہے حالانکہ طرد تعریف کے لئے شرط ہے شارح کا انکار کرنا صرف تحکم ہے پھر استدلال شارح کو دیکھیے جو فان کتب اللغة الخ کے ساتھ پیش کیا ہے یہ بھی قابل تعجب ہے کیونکہ یہ تمام تعریفات جو کتب لغت میں موجود ہیں یہ تمام تعریفات لفظیہ ہیں تعریفات اسمیہ نہیں ہیں ان دونوں میں بڑا فرق ہے امور بدیہیہ کی تعریف لفظی ہوا کرتی ہے لیکن تعریف اسمی نہیں ہوتی یہاں تو لفظ اصل ایک اصطلاحی امر ہے اور کتب اصول جو اس کی تعریف کرتی ہیں وہ تعریف اسمی ہے جس کے لئے طرد شرط ہے اور یہ تعریف لفظی جو بلفظ اشہر مرادف ہوتی ہے یہ وہ نہیں ہے لہذا شارح کا استدلال مثبت دعویٰ نہیں ہے۔ قال فی الزاھدیۃ علی الامور العامۃ و ذھب المحقق التفاضلی و من وافقہ الی انہ ای التعریف اللفظی من المطالب التصوریۃ زاعمین عدم الفرق بینہ و بین التعریف الاسمی و من البین ان البدیہی یحتمل التعریف اللفظی ولا یحتمل التعریف الاسمی۔ التعریفات المذكورۃ فی کتب اللغة لفظیۃ من المطالب التصدیقیۃ۔

فقہ صرح المحققون ۶۱ حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ محققین نے تعریفات ناقصہ کے اندر تعریف بالاعلم کو جائز قرار دیا ہے جو صرف بعض ماعدا المحذور سے امتیاز کا فائدہ دے گی جو مانع از دخول غیر نہیں ہوگی کیونکہ بسا اوقات غرض من التفسیر ایک معین شئی سے تمیز مقصود ہوتی ہے جیسے یہاں ہم اصل کو ممتاز عن الفرع کرنا چاہتے ہیں تو اصل کی تعریف المحتاج الیہ کے ساتھ کریں گے اور فرع کی المحتاج کے ساتھ کریں گے۔ شارح کی اس بحث کا کوئی اثر مصنف پر نہیں پڑتا کیونکہ اس بحث کے اندر تسلیم کیا جا رہا ہے کہ اصل کی تعریف جو محتاج الیہ کے ساتھ کی گئی ہے یہ تعریف بالاعلم ہے جو ناقص ہے جو مانع از دخول

غیر نہیں جو امتیاز عن صبح ماعدا کا فائدہ نہیں دے سکتی پس یہی تو وجوہات ہیں جن کی بنیاد پر مصنف نے اس تعریف کو قابل اعتراض سمجھ کر ترک کر دیا ہے پھر مصنف پر شارح کو بلا وجہ اعتراض کرنے کا کیا فائدہ حاصل ہوا۔

والشانی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل پر جیسے محتاج الیہ والی حدو تعریف صادق آرہی ہے اسی طرح محدود یعنی الاصل بھی اس پر صادق آتا ہے کیونکہ وجود فعل مترتب علی الفاعل اور مستند الی الفاعل ہوتا ہے اور مصنف نے جو اصل کی تعریف مابین علیہ الغیر کے ساتھ کی ہے وہ صادق علی الفاعل ہے کیونکہ ابتنا علی الغیر سے مراد یہی ہے کہ اس غیر پر مترتب اور مستند ہو لہذا مصنف کی تعریف کے لحاظ سے بھی الاصل صادق علی الفاعل ہے لہذا مصنف کا اعتراض کرنا کہ فاعل پر محتاج الیہ والی تعریف صادق آتی ہے اور محدود یعنی الاصل صادق نہیں آتا لہذا یہ تعریف مطرد نہیں ہے یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ لفظ اصل کا اطلاق علی الفاعل اور اس کی استعمال فی الفاعل واقع نہیں ہے اور شارح نے صرف عدم صدق الاصل علی الفاعل کے متعلق صرف منع ذکر کی ہے اس کے ساتھ اطلاق اصل علی الفاعل صحیح نہیں ہو جاتا جب تک اس اطلاق کی نقل پیش نہ کی جائے۔ ثانیاً یہ کہ ابتنا سے مراد استناد اساسی ہے نہ کہ استناد تاثری یعنی ابتنا الشیء علی الغیر سے مراد یہ ہے کہ یہ غیر اسی شے کے لئے بمنزلہ اساس کے ہو نہ یہ کہ وہ غیر اس شے کے وجود میں مؤثر ہو فاعل مؤثر فی وجود الفعل ہوتا ہے نہ یہ کہ فاعل ایک اساس ہے جس پر فعل کی بنا ہو لہذا مابین علیہ الغیر والی تعریف صادق علی الفاعل نہیں ہو سکتی ثالثاً یہ کہ فاعل پر الاصل کے صادق آجولنے کے ساتھ محتاج الیہ والی تعریف پھر بھی مطرد نہیں ہو سکتی کیونکہ غایت اور شرط پر محتاج الیہ ہونا صادق آتا ہے لیکن وہ الاصل نہیں ہیں پھر بھی تو طرد برقرار نہ ہوا۔ الثالث اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے باب المجاز میں جریان الاصلۃ والتبعیۃ من الجانین میں جو کلام کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تو جب مصنف اس بحث میں محتاج الیہ کا اصل ہونا تسلیم کر رہا ہے تو پھر صاحب الموصول نے جو الاصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے تو یہ محل اعتراض کیوں ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی عبارت اس پر قطعاً دال نہیں ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تاکہ محتاج الیہ والی تعریف مطرد عند المصنف ہو بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ جب حقیقت جو بدرجہ اصل ہے اور مجاز جو بدرجہ فرع ہے تو جہاں ان دونوں کے درمیان اشتباہ واقع ہو جائے اور ان کے درمیان امتیاز کرنا مقصود ہو تو دیکھا جائے گا کہ جو محتاج الیہ کے درجہ میں ہے تو اس کو اصل قرار دیا جائے گا اور جو محتاج ہو گا

اس کو فرع کہا جائے گا یہ تو صرف مقامی لحاظ سے تفرقہ کرنا مطلوب ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ الاصل کی تعریف علی الاطلاق محتاج الیہ کے ساتھ صحیح ہو جائے۔

الرابع اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کی تعریف الاصل ما یقتنی علیہ الخیر جامع نہیں ہے کیونکہ فکر کی تعریف جو ترتیب امور معلومہ کے ساتھ کی جاتی ہے تو امور معلومہ فکر کے لئے مادہ اور اصل ہیں حالانکہ فکر کی ابتنا ان امور معلومہ پر حسی تو ہے نہیں جیسے کہ یہ ظاہر ہے اور ان امور پر ابتنا عقلی بھی نہیں ہے کیونکہ مصنف کے نزدیک ابتنا عقلی کی تعریف ترتب الحكم علی دلیلہ ہے اور فکر کا ابتنا ان امور پر ترتب الحكم علی دلیلہ تو ہے نہیں لہذا مصنف کی تعریف جامع نہیں ہے یہ اعتراض بالکل لغو اور ضعیف ہے کیونکہ یہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ترتب الحكم علی دلیلہ یہ صرف ابتنا عقلی کی تمثیل ہے نہ کہ تعریف اور شارح نے خود بھی اسے تسلیم کیا تھا اب معلوم نہیں کہ شارح کیوں یہ اعتراض کر رہا ہے صرف اپنی عادت کو پورا کرنے کی خاطر ورنہ تو ابتنا عقلی کی تعریف جو مصنف کی عبارت سے مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے ترتب امر علی آخر فی العقل و هو صادق علی ابتنا الفکر علی الامور المذكورة۔

قال المصنف فی التوضیح والفقہ چونکہ اصول الفقہ کی تعریف بحیثیت مرکب اضافی ہونے کے محتاج الی تعریف المضافین تھی تو مضاف یعنی لفظ اصول جو جمع اصل تھا اس کی تعریف سے فارغ ہو چکا ہے اب مضاف الیہ یعنی لفظ الفقہ کی تعریف کرنا چاہتا ہے اس لئے کہا الفقہ معرفة النفس مالها وما علیہا یعنی نفس مالها ای ما للنفس وما علیہا ای ما علی النفس کی معرفت حاصل کرے اس کا نام ہے الفقہ ویزاد عملاً یعنی چونکہ عرف میں لفظ الفقہ اعتقادات اور وجدانیات کو شامل نہیں ہے اس لئے عملاً کی قید کا اضافہ کیا جاتا ہے تاکہ اعتقادات یعنی علم الکلام اور وجدانیات یعنی علم التصوف خارج از فقہ ہو جائے کیونکہ فقہ عملیات یعنی ان احکام کے علم کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق جوارح سے ہے۔ ومن لویند بعض حضرات عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کرتے اور ان کے نزدیک الفقہ شامل للاعتقادات والوجدانیات ہے اور یہی تعریف امام ابو حنیفہ سے منقول ہے اس تعریف کے اجزاء کو واضح کرتے ہوئے کہا فالعرفة یعنی ادراک الجزئیات عن دلیل کو معرفت کہتے ہیں تقلید کے اندر اگرچہ ادراک الجزئیات تو ہوتا ہے لیکن عن دلیل نہیں ہوتا کیونکہ دلائل اربعہ سے علم بالجزئیات حاصل کرنا مجتہد کا کام ہے نہ مقلد کا لہذا تقلیدی علم فقہ اصطلاحی سے خارج رہے گا۔

(وقوله مالها وما علیہا) ممکن ان یزاد یعنی لھا کے اندر لام برائے نفع اور علیہا کے اندر علی برائے ضرر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا كَسَبَتْ میں ہے لہذا معنی ہو گا ما یتنفع

بہ النفس وما یتضرر بہ فی الآخرة فقہ چونکہ دینی علوم میں سے ہے لہذا نفع ضرر اخروی مراد ہوگا نہ کہ دنیاوی لہا و علیہا کے اس معنی کے لحاظ سے احتمالات ثلثہ پیش کر دیئے۔ اقول فان ارید بہما الثواب والعقاب یعنی نفع سے مراد ثواب اخروی اور ضرر سے مراد عقاب اخروی ہو تو فاعلم پھر جانئے کہ مکلف انسان جو عمل کرتا ہے اولاً وہ ستہ اقسام پر ہے۔ واجب۔ مندوب۔ مباح۔ مکروہ کراہتہ تنزیہ۔ مکروہ کراہتہ تحریم۔ حرام پھر ان ستہ اقسام میں سے ہر ایک قسم کی ایک طرف فعل ہے اور دوسری طرف ترک یعنی عدم الفعل اب مجموعہ اقسام بارہ ہو جائیں گے اور فقہ ان ہی احکام سے بحث کرتی ہے توجیب مالہا سے ثواب اور ما علیہا سے عقاب مراد ہو تو پھر فعل واجب اور فعل مندوب ممالیثاب میں ہے لہذا مالہا بمعنی ثواب میں یہ درج ہوگا۔ فعل حرام۔ فعل مکروہ تحریم اور ترک واجب ممالیثاب میں شامل ہو کر ما علیہا بمعنی العقاب میں مندرج ہوگا اور ان پانچ کے علاوہ باقی سات احتمال فعل مباح۔ فعل مکروہ تنزیہی۔ ترک مندوب ترک مباح۔ ترک حرام۔ ترک مکروہ تنزیہی۔ ترک مکروہ تحریمی یہ نہ ممالیثاب میں درج ہیں نہ ممالیثاب میں لہذا مالہا ما علیہا کا یہ مفہوم شامل اور جامع جمیع الاقسام نہیں۔

وان ارید بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب یہ احتمال ثانی ہے نفع و ضرر کا تو اس وقت فعل حرام۔ فعل مکروہ تحریمی۔ اور ترک واجب۔ یہ قسم ثانی یعنی ممالیثاب علیہ کے اندر درج ہو کر ما علیہا میں داخل ہوں گے اور تسعہ باقیہ شق اول یعنی مالہا بمعنی عدم العقاب میں درج ہوں گے کیونکہ یہ تمام اقسام اس میں مشترک ہیں کہ لایعاقب علیہا پھر اس کے علاوہ ان میں ثواب ممتنع ہو یا نہ ہو اس کی کوئی خصوصیت معتبر نہیں ہے۔ وان ارید بالنفع الثواب وبالضرر عدمہ ای عدم ثواب نفع و ضرر کا یہ احتمال ثالث ہے تو اس صورت میں فعل واجب اور فعل مندوب نافع ہو کر ممالیثاب میں شامل ہوں گے اور مالہا میں مندرج ہوں گے ثم العشرۃ الباقیۃ ممالیثاب علیہا میں درج ہوں گے سوار کان یعاقب علیہا اولاً۔

ویمكن ان یراد بما لہا وما علیہا ما یجوز لہا وما یجیب علیہا مالہا وما علیہا کے متعلق جو پہلا احتمال پیش کیا گیا تھا کہ لام برائے نفع اور علی برائے ضرر ہے یہ اس کے مقابلہ میں احتمال ثانی ہے یعنی لام برائے جواز اور علی برائے وجوب ہو تو مالہا کا معنی ما یجوز لہا اور ما علیہا کا معنی ما یجیب علیہا ہوگا تو اس صورت میں حرام اور مکروہ تحریمی کے ماسویٰ کا فعل اور واجب کے ماسویٰ کا ترک یجوز لہا میں درج ہوں گے اور فعل الواجب اور حرام و مکروہ تحریمی کا ترک یجب علیہا میں درج ہوں گے اور حرام و مکروہ تحریمی کا فعل اور واجب کا ترک دونوں قسموں سے خارج ہو جائیں گے یعنی نہ تو ما یجوز لہا

میں درج ہوں گے اور نہ مایجب علیہا میں بلکہ یہ تو مایحرم علیہا ہیں۔ ویمکن ان یراد بما لھا وما علیہا ما یجوز لھا وما یحرم علیہا یہ احتمال ثالث ہے اس میں لام تو برائے جواز نہوا اور علی برائے تحریم تو یہ احتمال جمیع اقسام اثنا عشر کو شامل ہوگا لہذا ضروری ہے کہ اس تعریف فقہ کے اندر وہی احتمالاً لئے جائیں جو جمیع اقسام کو شامل ہوں اور درمیان میں واسطہ نہ نکلے وہ ایک تو آخری احتمال ہے اور نفع و ضرر کی صورت میں جب نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب اور جب نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد تھا تو یہ جمیع اقسام کو شامل تھے لہذا ان ہی احتمالات میں سے کوئی ایک احتمال لینا اولیٰ اور بہتر ہے۔ ثم مالھا وما علیہا بتناول الاعتقادات یعنی مالھا اور ما علیہا اعتقادات کو جو بالایمان کو بھی شامل ہے اور اسی طرح وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ جیسے صبر و رضا اور عبادات یعنی عملیات جیسے صلوٰۃ وغیرہا کو بھی شامل ہے لیکن معرفت مالھا وما علیہا من الاعتقادات علم الکلام ہے اور من الوجدانیات یہ علم الاخلاق و علم التصوف کہلاتا ہے جیسے زُهد اور صبر و رضا وغیرہا اور معرفت عملیات یہ فقہ اصطلاحی ہے اگر فقہ اصطلاحی کی تعریف مقصود ہو تو پھر مالھا وما علیہا پر عملاً کی قید کا اضافہ کیا جائے گا تاکہ علم الکلام اور علم التصوف خارج ہو جائے اور اگر فقہ اقسام ثلاثہ یعنی اعتقادات اور وجدانیات و عملیات کو شامل کرنا مقصود ہو تو پھر عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کیا جائے گا امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن سے یہ تعریف منقول ہے ان کا ارادہ شمول للاقسام الثلاثہ کا ہے اس لئے انہوں نے اس قید عملاً کا اضافہ نہیں کیا یہی وجہ ہے کہ اپنی کتاب جو علم الکلام میں لکھی ہے اس کا نام الفقہ الاکبر رکھا ہے۔

قال الشارح رحمه الله تعالى في التلخيص قوله والفقہ نقل للمضاف تعريفين اي يعني لفظ اصل جو بدرجہ مضاف ہے اس کی دو تعریفیں ذکر کر چکا ہے مقبولاً و ہو ما ذکر بقوله ما مبتنی علیہ غیرہ مزینا و ہو ما نقل عن المحصول بقوله الاصل هو المحتاج اليه و زيفه و ضعفه بانہ غیر مطرد و للمضاف اليه تعريفين يعني مضاف اليه کی دو تعریفیں نقل کی ایک معرفت النفس مالھا وما علیہا دوسری وہ جو اس کے بعد ذکر کر رہا ہے بقوله وقيل العلم بالاحكام الشرعية العلمية من ادلتها التفصيلية اور یہ تعریف حضرات شوافع سے منقول ہے۔ صرح بتزئيف احدھما ایک کی تضعیف کے ساتھ تصریح کر دی اور یہ وہی تعریف ہے جو لفظ قبیل کے ساتھ نقل کی ہے جو منسوب الی الشوافع و الاشاعرہ ہے ثو ذکر من عنده تعريفنا ثالثا پھر مصنف نے اپنی طرف سے ثالث نمبر پر تعریف ذکر کی یہ جو آگے آرہی ہے بقوله بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العلمية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع علیہا من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها

فالاول معرفة النفس یہ پہلی تعریف ہے فقہ کی اس کے اندر جو لفظ نفس مذکور ہے بجز ان بیرون نفس العبد نفسہ یعنی نفس سے مراد خود عبد نفس عبد ہو یعنی روح مع الجسد یہی جسمانی انسان جس کے اندر حیوۃ و روح موجود ہے کیونکہ احکام فقہیہ کا زیادہ تر تعلق اعمال بدن کے ساتھ ہے اور اکثر و بیشتر احکام کی ادائیگی میں یہی جسد عرضی استعمال ہوتا ہے وان میں یبد النفس الانسانیہ کہا جاتا ہے کہ نفس انسانی سے مراد روح جسمانی ہے جو بدن میں حلول کئے ہوئے ہے کیونکہ متکلمین نفس مجردہ کے قائل نہیں ہیں۔

بہر حال نفس انسانی سے مراد ایسا جوہر ہے جس کے اندر ادراک اور شعور و صلاحیت علم و فہم موجود ہے کیونکہ خطابات شرعیہ کا مخاطب یہی نفس انسانی ہے اور اکثر اعمال اسی سے ہوتے ہیں بواسطہ البدن اور بدن ایک آلہ اور ذریعہ ہے جس کے واسطہ سے نفس انسانی سے صدور اعمال ہوتا ہے۔

و نفس المعرفة الخ مصنف نے معرفت کی تفسیر ادراک الجزئیات عن دلیل کے ساتھ کی ہے۔

والقید الاخیر یعنی عن دلیل والی قید جو مصنف نے تفسیر معرفت میں ذکر کی ہے ہما لا دلالة علیہ اصلاً لا لفظ یعنی مصنف جو عن دلیل کی قید ذکر کی ہے اس پر کوئی دلالت اور دلیل موجود نہیں ہے نہ لفظ نہ اصطلاحاً تو شارح نے حسب عادتہ مصنف پر اعتراض کر دیا ہے اولاً یہ جواب دیا جاتا ہے کہ راغب اصفہانی جو امام لغت ہے وہ لکھتا ہے ”المعرفة والعرفان ادراک الشئ بتفکر وتدبر لاشئ“ اب راغب نے جو تفکر و تدبر لاشئ کی قید کی ہے یہ وہی استدلال اور ادراک عن دلیل کا مفہوم پیش کر رہا ہے لہذا شارح کا یہ اعتراض بلا وجہ ہے۔ ثانیاً یہ کہ مالھا وما علیھا سے مراد جمیع احکام علی سبیل الاستغناء ہیں اور جمیع احکام کا علم بالتفصیل بالفعل تو محال ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کے اندر قید استدلال والا استنباط کی کی جائے جس کے ذریعہ سے احکام آتیہ معلوم کئے جاسکیں تو یہ ایک قوی قرینہ اور مضبوط دلیل ہے کہ فقہ ادراک الجزئیات عن دلیل کا نام ہے لہذا لفظ معرفت سے ہی معنی مراد ہوگا۔

و ذهب فی قوله مالھا وما علیھا یعنی مالھا اور ما علیھا میں مصنف نے لام اور علی کو اس معنی پر محمول کیا جو مشہور تھا کہ ان اللام للانتفاع و علی للتضرر و قید ہما الخ اس انتفاع اور تضرر کو اخروی کی قید سے مقید کر دیا تاکہ نفس کو جو انتفاع و ضرر دنیاوی کی جو معرفت حاصل ہوتی ہے جیسے لذات و تکالیف دنیاویہ ان سے احتراز ہو جائے کہ وہ معرفت فقہ نہیں ہے۔ والمشعر بهذا القید یہ

اخروی کی قید کرنے کے لئے ایک قرینہ پیش کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ امر مشہور ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے دینی امور کے اندر انتفاع اور ضرر اخروی پیش نظر ہوتا ہے نہ کہ دنیاوی۔ فذکر لهما علی هذا یعنی اسی انتفاع و ضرر اخروی کی صورت میں لهما اور علیھا کے تین معانی پیش کئے ایک ثواب و عقاب

دوسرا عدم عقاب اور عقاب تیسرا ثواب و عدم ثواب تو ذکر معنیٰ آخرین ایک مایجوز لھا و ما یجب علیھا دوسرا مایجوز لھا و ما یحرم علیھا کل معانی محتملہ پانچ ہو گئے ثلثہ منها تشمل جمیع الاقسام دو نفع و ضرر کی صورت میں جبکہ نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب تھا یا نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب تھا اور تیسرا وہ احتمال جب کہ مراد مال لھا و ما علیھا سے مایجوز لھا و ما یحرم علیھا تھا یہ تینوں معانی جمیع اقسام کو شامل تھے اور باقی دو میں شمول جمیع الاقسام نہیں تھا اور ان دو میں ایک بصورت نفع ضرر کے جب مراد ثواب و عقاب تھا اور دوسرا وہ جب کہ مال لھا سے مراد مایجوز لھا اور ما علیھا سے مراد مایجب علیھا تھا۔

والاقتسام اشنا عتس لان ما یاتی الہ یعنی جو فعل اور کام مکلف انسان کرتا ہے اگر اس کا فعل اور ترک دونوں متساوی ہیں تو اس کو مباح کہا جاتا ہے اگر فعل و ترک دونوں متساوی نہیں ہیں تو پھر اگر اس کی جانب فعل اور عمل بہتر ہے اور اس کی ترک ممنوع ہے تو اسے واجب کہا جاتا ہے اگر ترک ممنوع نہیں ہے تو اسے مندوب کہا جاتا ہے تو مندوب میں اگرچہ ترک ممنوع نہیں ہوتی لیکن اس پر عمل کرنا بہتر اور موجب ثواب ہوتا ہے اگر فعل و ترک متساوی نہ ہونے کی صورت میں اگر اس کی ترک اولیٰ ہے تو پھر دیکھئے کہ اگر اس کے فعل سے منع بدلیل قطعی وارد ہے تو اس کو حرام کہتے ہیں اگر منع بدلیل ظنی وارد ہے تو اسے مکروہ تحریمی کہتے ہیں اگر فعل سے منع وارد نہیں ہے تو وہ مکروہ تزیہی ہے مکروہ تزیہیہ میں اگرچہ منع عن الفعل وارد نہیں ہوتی لیکن اس کا نہ کرنا بہتر اور اولیٰ ہوتا ہے یہ تقسیم امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے۔ وهو المناسب لھنا کیونکہ مصنف نے مکروہ تزیہیہ کو مایجوز فعلہ میں درج کیا ہے اور مکروہ تحریمی کو ممالجوز فعلہ بل یجب ترکہ اور فعل مکروہ تحریمی کو مایعاقب علیہ میں درج کیا ہے تو یہ امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے کیونکہ شیخین کے نزدیک ترک اولیٰ ہونے کے ساتھ اس کے فعل سے منع وارد ہے تو وہ حرام ہے اگر منع وارد نہیں ہے تو پھر اگر اقرب الی الحل ہے تو مکروہ تزیہیہ فاعل کو عقاب تو نہیں ہوگا البتہ تارک کو ادنیٰ ثواب ملے گا اگر منع وارد نہ ہونے کے ساتھ اگر وہ اقرب الی الحرام ہے تو وہ مکروہ تحریمی ہے اس کا فاعل مستحق محذور تو ہے لیکن مستحق عقوبت نہیں ہے تو رائے شیخین کے لحاظ سے لایجوز فعلہ و یجب ترکہ و یعاقب علی فعلہ یہ کیسے درست ہو سکتے ہیں امام محمدؒ کی رائے کے مطابق بالکل صحیح ہے کہ مکروہ تحریمی ان شقوق مذکورہ میں درج ہوگا۔

تھو المراد بالواجب یہ درحقیقت جواب ہے اس سوال کا کہ جو افعال مکلف انسان کرتا ہے آپ کی یہ تقسیم الی ستہ اقسام ان جمیع اقسام افعال کو شامل نہیں ہے مثلاً آپ کے ان ستہ اقسام

میں فرض کا ذکر نہیں ہے اور سنت و نفل کا ذکر بھی نہیں ہے تو اس سوال کو دفع کرتے ہوئے کہا
 المراد بالواجب ما يشمل الفرض ایضاً یعنی واجب کا لفظ جیسے واجب اصطلاحی کو شامل ہے اسی طرح
 فریضہ قطعیہ کو بھی شامل ہے اور یہ استعمال فقہار کے نزدیک شائع ذائع ہے جیسے الزکوٰۃ واجبہ والحد واجب
 کہا جاتا ہے لیکن لفظ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر جو کہ ظنی طور پر حرام ہے اس پر نہیں ہوتا تھا اس لئے
 مکروہ تحریمی کو حرام کے علاوہ ذکر کرنا ضروری تھا اور مندوب سے مراد عمومی معنی ہے یعنی ما فعلہ اولی
 من ترکہ اس معنی کے لحاظ سے سنت اور نفل کو بھی شامل ہے فصارت الاقسام ستہ۔ ولکن منها
 طرفان یعنی ان اقسام ستہ میں سے ہر ایک قسم کی دو طرفیں ہیں ایک فعل بالمعنی المصدری اسی ایقاع
 یعنی اس کام کا واقع کرنا اور دوسری طرف ترک ہے جس سے مراد عدم الفعل ہے تو کل بارہ اقسام ہو
 جائیں گے۔ والمراد بما یاتی فیہ فعل کا اطلاق جیسے مفہوم مصدری یعنی نفس ایقاع پر ہوتا ہے اسی
 طرح حاصل بالمصدر پر بھی ہوتا ہے یعنی اس ہیئت قائمہ بالفاعل پر بھی ہوتا ہے جو اس ایقاع مصدری
 سے حاصل ہو کر وصف للفاعل بنتی ہے جیسے قام فلاں میں ایک ہیئت قیام اور تحرک میں ہیئت حرکت
 حاصل للفاعل ہوتی ہے چونکہ معنی مصدری ایک امر اعتباری ہوتا ہے جس کا وجود فی الخارج نہیں ہوتا
 اس لئے مایاتی بہ المكلف سے مراد یہی ہیئت حاصلہ جس کا نام صوم ہے جو حاصل للمصلی وللصائم ہے جو ایک اثر صادر
 جس کا نام صلوة ہے اور وہ حالت حاصلہ جس کا نام صوم ہے جو حاصل للمصلی وللصائم ہے جو ایک اثر صادر
 از مکلف ہوتا ہے اب طرف فعل سے مراد اسی اثر کا ایقاع اور طرف ترک سے مراد اس کا عدم ایقاع
 ہے۔ والا مراد المذکورۃ من الواجب الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ وجوب اور حرمت یہ تو
 صفات افعال ہیں اور ترک جس کا معنی عدم الفعل ہے یہ تو از قبیلہ افعال نہیں لہذا وجوب و حرمت
 وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ خلاصہ جواب یہ کہ اگرچہ یہ امور فی الحقیقہ تو فعل مکلف کی صفت
 ہیں لیکن ان کا اطلاق عدم فعل پر بھی ہوتا ہے کہ اس پر محمول ہوتے رہتے ہیں۔ فیقال عدم مباشرة
 الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ہنہنا مثلاً یقال عدم فعل الصلوٰۃ حرام وعدم
 مباشرة الربوا واجب اس وجوب کا معنی یہ ہوگا کہ جو شخص اس عدم کے مقابل کے ساتھ متصف ہوگا
 فهو مستحق النار یعنی مباشر ربوا مستحق ہوگا عقوبت بالنار کا اور جہاں عدم فعل کو حرام کہا جاتا ہے
 تو مراد یہ ہوگی کہ اس عدم کے ساتھ متصف ہونے والا مستحق ہوگا عقوبت بالنار کا۔

وانما نفس الترتیب بعدم الفعل ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کی ہے اور کف النفس
 کے ساتھ نہیں کی تاکہ قسم آخر بن جائے ورنہ تو بمعنی کف النفس کے ترک حرام بعینہ واجب ہو جاتا تو قسم

آخر پیدا نہیں ہو سکتا تھا تو پھر فان قلت کے ساتھ اس پر اعتراض کر دیا کہ اس کی کیا ضرورت تھی کہ ایک جانب فعل اور دوسری جانب ترک کا اعتبار کر کے مجموعہ اقسام بارہ بنا دینے گئے ہیں یوں کیوں نہیں کیا گیا کہ صرف سترہ پر اکتفا کیا جاتا وہ یوں کہ مثلاً واجب سے مراد عمومی معنی لیا جاتا خواہ فعل ہو یا ترک تو اس صورت میں ترک حرام واجب میں آجاتا اسی طرح مندوب میں بھی عمومی معنی ہو سکتا تھا خواہ فعل ہو یا ترک تو مکروہ تنزیہی کی ترک مندوب میں درج ہو جاتی اسی طرح مباح میں فعل اور ترک دونوں درج ہو سکتے تھے۔ مکروہ کراہت تنزیہہ میں بھی عمومی معنی ہو سکتا تھا خواہ فعل ہو یا ترک تو مندوب کی ترک مکروہ تنزیہہ میں درج ہو جاتی اور مکروہ تحریمی میں بھی ایسے عموم ہوتا تو واجب اصطلاحی کی ترک اس میں درج ہو جاتی اور حرام کے اندر بھی تعمیم ہوتی خواہ فعل حرام ہو یا ترک تو ترک الفریضہ حرام میں درج ہو جاتا تو تغلیل اقسام اس صورت میں ہو سکتی تھی جو کہ بہتر تھی یہ کیوں اختیار نہیں کی گئی۔

قلت سے جواب دیا خلاصہ جواب یہ کہ مالھا اور ما علیھا کے جو مختلف معانی لئے گئے ہیں ان میں اندراج بغیر اس تفصیل کے نہیں ہو سکتا تھا مثلاً جب واجب کو فیما یتاب علیہ میں داخل کیا گیا ہے تو واجب بمعنی العموم یعنی خواہ فعل واجب ہو یا ترک تو اب واجب بمعنی عدم فعل الحرام فیما یتاب علیہ میں داخل نہیں ہو سکتا اس لئے تفصیل مذکور ضروری تھی۔ ثور لا یغنیٰ یعنی ترک واجب کو جو فیما یعاقب میں درج کیا گیا ہے اس سے مراد استحقاق عقاب ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کا معاقب اور معذب ہونا علی سبیل الوجوب ہو گا کما حور رأی المعتزلۃ بلکہ ہو سکتا ہے بلکہ ہو گا لا اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے عضو فرمادے گا لہذا عقاب نہیں ہو گا یا ترک واجب سہواً وخطاً اور نسیاناً ہوا ہے تو پھر بھی عقاب نہیں ہو گا بہر حال ترک واجب پر اہل السنۃ کے نزدیک عقاب علی سبیل الوجوب نہیں ہے۔

الا ان فیہ مباحث الاوّل یہ تحقیقات مناسبہ للمقام ہیں پہلا ان میں سے یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کو لایتاب ولایعاقب میں درج کیا ہے یعنی اس ترک پر نہ ثواب ہے نہ عقاب تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ترک حرام تو واجب ہے اور واجب پر تو ثواب حاصل ہوتا ہے اور قرآن مجید میں بھی بھی النفس عن المحویٰ پر فان الجنة صی الماوی مرتب کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ ترک صہویٰ یعنی ترک حرام موجب ثواب اور حصول جنت کا سبب ہے لہذا فیما لایتاب میں درج کرنا کیسے صحیح ہو گا۔ و جوابہ ان المتاب علیہ حاصل جواب یہ ہے کہ فعل واجب پر ثواب ملتا ہے اور عدم مباشرۃ الحرام پر نہیں یعنی حرام کے نہ کرنے پر ثواب حاصل نہیں ہوتا و نہ تو ہر انسان کے لئے ہر لحظہ میں مشروبات کثیرہ حاصل

ہوں کیونکہ ہر لحظہ میں حرمانات کثیرہ کا ترک کئے ہوئے ہے بلکہ اگر کسی حرام فعل میں مصروف ہو تو اس وقت دوسرے افعال محرمہ کو چھوڑے ہوئے ہے تو عین معصیت کے وقت میں بھی اسے مثنوبات کثیرہ حاصل ہوں مثلاً جب ایک شخص مصروف بالزنا ہے تو اس نے اس وقت لواطت - شراب نوشی - ربوا خوری - اور ان جیسے افعال محرمہ کثیرہ چھوڑے ہوئے ہے تو ارتکاب زنا کے وقت بھی اسے مثنوبات کثیرہ حاصل ہونے چاہئیں حالانکہ ایسے نہیں ہے باقی رہا نہی النفس عن الہویٰ یہ عدم فعل الحرام پر جنت نہیں مل رہی بلکہ کف النفس عن الحرام پر ثواب ہے جواز قبیلہ واجبات ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ جب حصول معصیت کے اسباب مہیا ہو جائیں اور میلان النفس بھی ہو تو اس وقت اپنے آپ کو معصیت سے روک لینا واجب ہے اس پر فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوٰى مرتب ہے جیسے کہ حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام نے کیا تھا۔

الثانی ان المراد بالجواز یعنی مالھا وما علیھا کی تفصیل کرتے ہوئے وجہ رابع میں کہل ہے ما یجوز لھا وما یجب علیھا تو اس وجہ کے اندر جواز کو بمقابلہ وجوب استعمال کیا ہے تو ضروری ہے کہ جواز یہاں بمعنی امکان خاص کے ہوگا یعنی مسلوب الضرورة عن الطرفين تو جواز سے مراد یہاں یہ ہوگی کہ فعل اور ترک دونوں ممنوع نہیں ہیں یہ ہے مقابل وجوب کیونکہ وجوب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور جواز سے مراد یہاں امکان عام نہیں ہو سکتا کیونکہ امکان عام بمعنی مسلوب الضرورة عن احد الجانبین مقابل وجوب نہیں ہو سکتا بلکہ وجوب امکان عام کا ایک فرد اور قسم ہے۔ وفی الخاص اور پانچویں وجہ تفصیل میں مالھا وما علیھا کا معنی کیا ہا یجوز لھا وما یحرم علیھا یہاں جواز سے مراد صرف عدم منع الفعل ہوگی جیسے امکان عام میں سلب ضرورت عن احد الجانبین ہوتی ہے تو یہ ایسے ہوگا صرف عدم منع الفعل مراد ہوگا تا تو حرمت کا مقابل ہو سکتا ہے کیونکہ عدم منع الترتک مقابل حرمت نہیں ہو سکتا کیونکہ حرمت میں ترک ممنوع نہیں ہوتی بلکہ مطلوب ہوتی ہے۔ فان قلت اذا ارید بالجواز الخ اس جواز پر اعتراض ہے جو وجہ رابع میں مذکور ہے جس سے مراد عدم منع الفعل والترتک بمعنی نہ فعل ممنوع تھا نہ ترک تو اس صورت میں مصنف نے حرام اور مکروہ تحریمی کے ماسوی کا فعل اور ماسوی الواجب کے ترک کو یجوز لھا میں درج کیا ہے یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ حرام اور مکروہ کا ماسوی تو واجب کو بھی شامل اور واجب جواز بالمعنی المذكور میں درج نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب کی ترک تو قطعاً ممنوع ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ماسوی الواجب کی ترک کو بھی یجوز میں درج کیا حالانکہ ترک ماسوی الواجب ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو شامل ہے اور یہ دونوں ترک یجوز لھا میں جب کہ جواز بالمعنی المذكور ہو کیسے درج

ہو سکتا ہے کیونکہ ان کا فعل ممنوع ہے قلت هذا مخصوص یہ جواب ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ امور مذکورہ جواز سے مخصوص و مستثنیٰ ہیں بقدریۃ التصحیح یعنی ما بعد میں صراحتاً چونکہ ان امور کو فیما یجب میں داخل کیا ہے اس لئے یہ قرینہ ہے کہ ما یجب کا مقابل جو ما یجوز ہے یہ امور اس سے مستثنیٰ اور مخصوص ہیں۔

والثالث ان ما یجوز علیہا فی الوجہ الخاص یہ دفع سوال ہے سوال ہوتا تھا کہ وجہ خامس میں مالہا و ما علیہا کا معنی ما یجوز لہا و ما یجوز علیہا کیا اور کہا فی شملان جمیع الاصناف تو یہ معنی جمیع اصناف کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکروہ تحریمی نہ یجوز میں داخل ہے نہ یجوز کیونکہ یجوز تو مخصوص بالحرام ہے اور مکروہ تحریمی کی صنف حرام کے علاوہ ہے تو اس کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ اس وجہ خامس میں حرمت بمعنی منع عن الفعل کے ہے خواہ یہ منع بدلیل قطعی ہو جیسے حرام میں ہوتا ہے یا بدلیل ظنی ہو جیسے مکروہ تحریمی میں ہے۔ والواقع ان لیس المراد چونکہ فقہ کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا معنی ادراک الجزئیات کے ساتھ کیا گیا تو اس سے مراد کیا ہوگا مالہا و ما علیہا کے تصورات یعنی ادراک تصوری یا تصدیقات ثبوتیہا و وجودہا فی نفس الامر یعنی یہ تصدیق کرنا کہ صلوة وغیرہ موجود فی نفس الامر ہے حالانکہ ان دونوں کا نام فقہ نہیں ہے تو اس کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ بل المراد معرفت احکامہا یعنی اس معرفت سے مراد ہے معرفت احکام از قسم وجوب و حرمت ہے مثلاً یہ تصدیق کرنا کہ انہما واجب و ذلک حرام اور مصنف نے وجوب الایمان کا لفظ بول کر ادھر اشارہ کیا ہے خلاصہ یہ کہ صرف صلوة و صوم کے مفہوم کا تصور کر لینا اور ان کے وجود فی نفس الامر کی تصدیق کر لینا اس قسم کی معرفت کا نام فقہ نہیں بلکہ معرفت احکام مثلاً الصلوٰۃ واجبۃ والحج واجب اس قسم کی تصدیقات اور معرفت کا نام فقہ ہے۔ واحکام الوجدانیات یہ ایک اور سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ معرفت کے معنی ادراک الجزئیات عن دلیل ہے تو جو ادراک حاصل من الدلیل ہوتا ہے وہ تو استدلالی اور اکتسابی ہوتا ہے اور وجدانیات تو امور بدیہہ ہوتے ہیں یہ تو خود عن دلیل کی قید کے ساتھ خارج ہو جائیں گے لہذا مصنف کا یہ قول کہ وجدانیات کے اخراج کے لئے یزاد عملاً لتخرج الوجدانیات یہ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ مراد تو معرفت احکام ہے اب امور وجدانیہ کے احکام از قسم وجوب و ندب و حرمت ان کا ادراک دلیل سے ہوتا ہے یہ احکام وجدانی امور نہیں ہیں بلکہ یہ اکتسابی و استدلالی امور ہیں اور جو چیز وجدانی ہے وہ ہے ان امور کا ثبوت و وجود فی نفس الامر یہ چیز مباحث فقہ میں درج نہیں ہے۔ جیسے عملیات میں وجوب صلوة کی معرفت از دلیل ہوتی ہے اور یہ امور فقہیہ میں ہے لیکن وجود و تحقق صلوة یہ مدرک بالحس ہو کر محسوسات میں

سے ہے یہ امور فقہیہ میں درج نہیں ہے۔

ثلاً یخفی ان اعتراضہ یہاں سے علامہ صاحب اپنی حسب عادت مصنف پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے فقہ کی تعریف ثانی جو اشاعرہ سے نقل کی ہے العلم بالاحکام پر اعتراض کیا ہے کہ کل احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے اور نہ بعض معین نہ مبہم جس کی تفصیل عنقریب آجائے گی علامہ صاحب فرما رہے ہیں کہ یہی اعتراض بعینہا تعریف اول معرفت النفس مالھا وما علیہا پر وارد ہوتا ہے مصنف یہاں کیوں ساکت ہے جواب اس کا یہ ہے کہ تعریف ثانی میں معرفت الاحکام کلہا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ سلسلہ غیر متناہی ہے جو کسی فقہیہ کے علم میں نہیں آ سکتا بخلاف مالھا وما علیہا کی معرفت کے یہاں جمیع مالھا وما علیہا مراد ہے کیونکہ نفس کو اپنی حیوٰۃ دنیاویہ میں جو مالھا وما علیہا پیش آتے ہیں یہ مجموعہ متناہیہ ہے لہذا اس کی معرفت کوئی مشکل نہیں ہے۔ مع ان اطلاق اللفظ یہ علامہ صاحب کی جانب سے دوسرا اعتراض ہے کہ مالھا وما علیہا معانی متعدده کا محتمل ہے اور تعین مراد کے لئے قرینہ کوئی موجود نہیں ہے تو ایسے الفاظ تعریفات میں استعمال کرنا غیر مستحسن ہوتا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ لفظ محتمل للمعانی متعدده کی استعمال اس وقت قبیح ہوتی ہے جب ان میں سے مراد ایک ہو علی التعین اور قرینہ موجود نہ ہو اور جب جمیع معانی مراد ہو سکیں تو اس وقت میں ایسے لفظ محتمل للمعانی کا ذکر کرنا قبیح نہیں ہوتا اور یہاں جتنا معانی پیش کئے گئے ہیں جمیع مراد ہو سکتے ہیں البتہ دو صورتوں میں چونکہ تعریف جامع نہیں ہوتی تھی انہیں خارج کر کے باقی سب مراد ہوں گے تو اس میں کون سی قباحت ہے۔

قال المصنف فی التوضیح وقیل العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفسیریۃ یہ تعریف جو مصنف نے قیل کے ساتھ نقل کی ہے یہ حضرات شوافع سے منقول ہے فالعلم جنس یعنی لفظ علم اس تعریف میں بحیثیت جنس مذکور ہے اور باقی بحیثیت فصل کے فقولہ بالاحکام یہ اس تعریف میں پہلا فصل ہے حکم سے مراد عرفی معنی یعنی اسناد امر الی آخر بھی مراد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد حکم اصطلاحی ہو یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین الی آخرہ فان ارید الاول اگر پہلا معنی یعنی عرفی مراد ہو تو پھر اس کے ساتھ علم بالذوات اور علم بالصفات یعنی تصورات کو حد سے خارج کرنا مقصود ہو گا تو تصدیقات مطلقہ تعریف میں باقی رہیں گی پھر شرعیہ کی قید کے ساتھ علم بالاحکام العقلیہ والمحییہ کو خارج کرنا مقصود ہے کالعلم بان العالم محدث هذا مثال للحکم العقلی والنار محرقۃ مثال للحکم المحسّی وان ارید الثانی یعنی اگر حکم سے مراد معنی ثانی ہو جو کہ اصطلاحی خطاب اللہ تعالیٰ ہے تو پھر بالاحکام کی قید کے ساتھ خطاب اللہ تعالیٰ کے ماسویٰ کے علم کو خارج از حد کرنا

مقصود ہوگا۔

فالحکم بہذا التفسیر اس کے ساتھ شرعیہ کی قید کا فائدہ بیان کرنا مقصود ہے اس لئے کہا کہ حکم با تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ دو قسم ہے ایک شرعی جس کی تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ بما یتوقف علی الشرع ہے یعنی ایسی اشیاء کا خطاب جن کا ثبوت موقوف علی الشرع ہے جیسے وجوب صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ اور دوسرا غیر شرعی اس کی تفسیر ہے خطاب اللہ تعالیٰ بما لا یتوقف علی الشرع کو جو ب الایمان و وجوب تصدیق النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ ایسی اشیاء ہیں کہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے کیونکہ جب تک ایمان باللہ اور تصدیق بالنبی کا ثبوت نہ ہو جائے شریعت ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ شریعت تو فرمان خدا اور فرمان رسول کا نام ہے جو شخص خدا و رسول کو تسلیم ہی نہیں کرتا وہ شریعت کو کیسے تسلیم کر سکتا ہے تو شرعیہ کی قید تعریف فقہ سے ان احکام غیر شرعیہ کے علم یعنی جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے حد فقہ سے خارج کرے گی۔

ثم الشرعی اما نظری یہ قید عملیہ کا فائدہ بیان کیا جا رہا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ پھر حکم شرعی بالمعنی المذكور دو قسم ہے ایک نظری جس سے مقصود ایک نظریہ اور عقیدہ مقصود ہوتا ہے۔ کالعلم بان الاجماع حجة یہ ایک حکم نظری ہے اور دوسرا قسم عملی ہے یعنی جس کے اوپر عمل کرنا مقصود ہوتا ہے عملیہ کی قید ان احکام شرعیہ نظریہ کو خارج از فقہ کر دے گی۔

قوله من ادلتها یہ من ادلتها کی قید کا فائدہ ہے اور من ادلتها کی جار مجرور العلم کے ساتھ متعلق ہے معنی یہ ہوگا کہ شخص موصوف بہذا العلم کا علم حاصل ان ادلہ مخصوصہ یعنی ادلہ اربعہ سے ہو تو اس قید کے ساتھ تقلیدی علم خارج از فقہ ہو جائے گا۔ لان المقلد وان كان قول المجتهد الا یعنی مقلد کے لئے اگرچہ قول مجتہد دلیل تو ہے لیکن یہ دلیل یعنی قول مجتہد ادلہ اربعہ میں سے تو نہیں ہے قولہ التفصیلیۃ یہ قید اس علم بالا احکام کو خارج کرتی ہے جو علم ادلہ اجالیہ سے حاصل ہے جیسے وہ علم جو مقتضی یا نافی سے حاصل ہے کیونکہ یہ دلائل تفصیلیہ نہیں ہیں۔ وقد نادا ابن الحاجب الابن الخائب نے تعریف فقہیہ تعریف مذکور کی ہے لیکن من ادلتها التفصیلیہ کے بعد بالاستدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے جس کے متعلق مصنف نے کہا۔ لاشک انہ مکور کیونکہ جو علم حاصل من الدلیل ہوتا ہے وہ ہمیشہ استدلالی ہوتا ہے اس لئے من ادلتها التفصیلیہ کے بعد بالاستدلال کی قید بلا فائدہ تکرار ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ قیل العلم عرف اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ الیہ تعریف فقہ حضرات شوافع سے منقول ہے و بیان ذلک یعنی اس کی توضیح بایں طور کہ قیوداً حترانہ کا فائدہ واضح

ہو جائے کہ متعلق علم یا تو حکم ہو گا یا غیر حکم تو احکام کی قید سے وہ علم نکل جائے گا جو غیر حکم کے ساتھ متعلق ہے یعنی علوم تصور یہ پھر حکم یا تو شرعی ہو گا یعنی ماخوذ من الشرع اولاً یہ ثانی غیر شرعی ہے پھر شرعی کا تعلق یا تو کیفیت عمل کے ساتھ ہو گا اولاً پہلا عملی کہلاتا ہے دوسرا غیر عملی پھر حکم عملی کا علم یا تو اس کی دلیل تفصیلی سے معلوم ہو گا جس دلیل سے اس کا علم متعلق ہے یا ایسے نہیں ہو گا اب خلاصہ تعریف یہ ہو کہ فقہ ایک ایسا علم ہے جس کا تعلق جمیع احکام شرعیہ عملیہ ہے اور یہ علم حاصل بھی ادلہ تفصیلیہ سے ہے اب وہ علم جس کا تعلق احکام سے نہیں بلکہ ذوات و صفات سے ہے یعنی ان کا علم تصوری یہ تعریف فقہ سے خارج ہو جائے گا اسی طرح جو علم متعلق تو بالا احکام ہے لیکن احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ احکام عقلیہ کے ساتھ متعلق ہے جیسے العالم حادث کا علم یا احکام ماخوذہ من المحس کے ساتھ متعلق ہے جیسے النار محرقتہ کا علم اور یا اس علم کا تعلق ان احکام سے ہے جو ماخوذ من الوضع والاصطلاح ہیں جن کو احکام اصطلاحیہ یا وضعیہ کہا جاتا ہے جیسے الفاعل مرفوع کا علم یہ تمام خارج از فقہ ہوں گے کیونکہ یہ علم احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق نہیں ہے اسی طرح وہ علم بھی خارج از فقہ ہو گا جس کا تعلق تو احکام شرعیہ سے ہے لیکن یہ عملیہ نہیں ہیں بلکہ نظریہ ہیں جنہیں اعتقادیہ اور اصلیہ کہا جاتا ہے جیسے کون الاجماع حجتہ والايمان واجبا اسی طرح فقہ اصطلاحی کی تعریف سے اللہ تعالیٰ کا علم اور جبریل کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی طرح علم مقلد بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ یہ ادلہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہیں کیونکہ ادلہ سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے اور علم اللہ و علم جبریل و علم الرسول یہ استدلالی نہیں ہیں بلکہ یہ علوم ضروریہ اور بدہیمیہ ہیں فقہ تو علم استدلالی و اکتسابی کا نام ہے نہ کہ ضروریات اور بدہیمیات کا اور مقلد کا علم قول مجتہد سے حاصل ہے نہ کہ ادلہ اربعہ سے۔

فقہ لہ ممکن ان یراد بالحقو الخ حکم کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے عرف ناس میں اس کا اطلاق اسناد امرا لى آخر پر ہوتا ہے یعنی ایک امر کی دوسرے کی طرف نسبت کرنا خواہ یہ نسبت بالا یا کما ہو یا بالسلب یہ عرفی معنی کہلاتا ہے دوسرا اصطلاحی یعنی اہل اصول کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضار او التخيير پر ہوتا ہے اور تیسرا منطقی یعنی اہل منطق کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق ادراک ان النسبۃ واقعة اولیست بواقعة پر ہوتا ہے اور اسی کا نام وہ تصدیق رکھتے ہیں۔

وہو لیس بمراد ہہنا یعنی حکم منطقی تو یہاں مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم منطقی از قبیلہ علم والادراک ہے تو اس صورت میں فقہ کی تعریف کا حاصل ہو گا علم بالعلوم الشرعیۃ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے

کیونکہ فقہ معلوماتِ شرعیہ کا علم ہے نہ کہ علومِ شرعیہ کا و المحققون اور محققین کے نزدیک حکم بالمعنی الثانی یعنی اصطلاح اہل اصول والا بھی مراد نہیں ہے ورنہ تو فقہ کی تعریف میں جو شرعیہ اور عملیہ کی قید ہے یہ مکرر ہو کر لغو ہو جائے گی کیونکہ حکم اصطلاحی جب کہ خطاب اللہ کا نام ہے تو شرعی ہونا تو ہمیں سے معلوم ہو گیا کیونکہ شریعت تو نام ہی خطاب اللہ کا ہے اور بافعال المكلفین سے عملیہ ہونا مفہوم ہو رہا ہے تو یہ دونوں قیدیں لغو ہو جائیں گی بل المراد النسبة الخ بلکہ مراد وہی عرفی معنی ہے یعنی نسبتہ تامہ بین الامرین جس کے ساتھ علم تعلق پکڑنے والا تصدیق کہا جاتا ہے اور اگر وہ علم اس نسبت کے ساتھ متعلق نہ ہو تو تصور کہلاتا ہے اور مصنف اسی حکم کے مراد ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا بخروج التصورات و یبقی التصدیقات اس وقت فقہ نام ہو گا ایسے تصدیقات کا جن کا تعلق قضایا شرعیہ سے ہے جو کیفیتِ عمل سے متعلق ہیں اور یہ تصدیق حاصل من الادلۃ التفصیلیہ ہو جو شارع کی جانب سے ان قضایا شرعیہ پر مقرر کی گئی ہیں اور اس وقت تمام قیود احترازیہ کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔

والمصنف جق نان یزاد مصنف نے حکم اصطلاح اہل اصول کا مراد ہونا جائز قرار دیا ہے یعنی خطاب اللہ الخ پھر چونکہ اس صورت میں شرعیہ وغیرہ کی قید لغو ہو جاتی تھی اس لئے فوائد قیود کی تبیین میں ارتکاب تکلف کیا اور مراد قوم کی توضیح میں ارتکاب تعسف کیا تو مصنف نے اس وقت شرعیہ سے مراد مایتوقف علی الشرع متعین کی یعنی ایسے احکام جن کا علم و ادراک خطاب شارع کے بغیر حاصل ہی نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ دو قسم ہوا ایک خطاب بمایتوقف علی الشرع جیسے وجوب صلوٰۃ و صوم وغیرہ دوسرا وہ خطاب جو موقوف علی الشرع نہیں ہے جیسے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کیونکہ یہ ایسے احکام ہیں کہ ثبوت شریعت ان پر موقوف ہے یعنی جب تک ایک شخص وجود باری تعالیٰ اور اس کے علم و قدرت اور اس کی وصف کلام پر ایمان نہیں لاتا تو شریعت کو وہ کیسے تسلیم کرے گا اسی طرح جب تک تصدیق بالنبی علیہ السلام نہیں کرتا تو وہ شریعت کے ثبوت کا اعتراض کیسے کرے گا تو یہ احکام ایسے ہیں کہ خود ثبوت شریعت ان پر موقوف ہے اگر یہ احکام موقوف علی الشرع ہو جائیں تو لزماً اللہ اس لئے شرعیہ کی قید لگا کر ایسے احکام غیر شرعیہ کے علم کو خارج از فقہ کیا گیا و انما قال یعنی مصنف نے حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے خطاب بمایتوقف کہا یعنی ایسی شیء کا خطاب جو وہ شیء موقوف علی الشرع ہو خود نفس خطاب کو موقوف علی الشرع نہیں کیا کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ تو قدیم ہے اور قدیم تو متوقف علی الشرع نہیں ہو سکتا۔ ولقائل ان یمنع مصنف نے وجوب ایمان جیسے احکام کو غیر شرعی قرار دے کر شرعیہ کی قید کو ان کے لئے مخرج قرار دیا اور غیر شرعی ہونے کی وجہ پیش کرتے

ہوئے کہا لتوقف الشرع علیہ یعنی ثبوت شریعت ان احکام پر موقوف ہے تو احکام شرعی باین معنی لایدرک لولا خطاب الشارع میں یہ کیسے دمج ہو سکتے ہیں تو شارح نے اس پر اعتراض کر دیا۔ نقائل ان یمنع ان یعنی قائل کے لئے یہ ہو سکتا ہے کہ وجوب ایمان پر توقف شریعت تسلیم نہ کرے بلکہ وجوب ایمان موقوف علی الشرع ہو سکتا ہے ایک ہے نفس ایمان باللہ اور نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام دوسرا ہے وجوب الایمان و وجوب التصدیق یہ تسلیم ہے کہ شریعت نفس ایمان اور نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام پر موقوف ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا کہ وجوب ایمان اور وجوب تصدیق پر موقوف ہو جائے غایت مافی الباب یہی ہوگا کہ شریعت نفس ایمان پر موقوف ہوگی اور یہ اس کا مفید نہیں ہو سکتا کہ وجوب ایمان پر بھی موقوف ہو جائے بلکہ وجوب ایک شرعی حکم ہے جس کا ثبوت شریعت پر موقوف ہے البتہ نفس ایمان وہ غیر شرعی ہے۔ تو حاصل اعتراض یہ کہ مصنف نے وجوب ایمان کو غیر شرعی قرار دیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے جواب اس اعتراض کا یہ دیا جاتا ہے کہ آپ نے مصنف کی عبارت پر غور نہیں کیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آپ نے وجوب ایمان کو غیر شرعی قرار دے کر مصنف پر اعتراض کر دیا۔ حالانکہ مصنف کی عبارت قابل اعتراض نہیں ہے۔ مصنف کی عبارت یوں ہے وغیر شرعی ای خطاب اللہ بالایمان التوقف علی الشرع کو وجوب الایمان ان تو وجوب الایمان مالا يتوقف علی الشرع کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ يتوقف علی الشرع کی مثال ہے لہذا یہ حکم شرعی ہوگا البتہ لا يتوقف علی الشرع کی مثال نفس ایمان ہے اور نحوہ کا عطف علی الایمان ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ثبوت الشرع موقوف علی نفس الایمان و نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام ہے اگر یہ ایمان وغیرہ موقوف علی الشرع ہو جائے تو دور لامحالہ لازم آجائے گا۔

قولہ نحو الشرعی یعنی حکم شرعی بمعنی ما يتوقف علی الشرع دو قسم ہے ایک نظری جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی وہ عمل کے وجوب یا ندب و تحریم کی کیفیت کو واضح نہیں کرتا یہ نظری ہے دوسرا عملی ہے جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہے تو عملیہ کی قید احکام نظریہ کا اخراج کر رہی ہے جیسے اجماع کا حجت ہونا و هذا انما یصح علی التقدید الثانی یعنی علی تقدیر انیکون المراد من الحكم خطاب اللہ تعالیٰ لوکان المحکوم المصطلح ای خطاب اللہ تعالیٰ شاملًا للنظری و فیہ کلام سبجی یعنی شارح کے نزدیک حکم مصطلح سرے سے احکام نظریہ کو شامل ہی نہیں ہے اس لئے اس کا اخراج فضول اور لغو ہے جہاں شارح اس پر کلام کرے گا وہیں اس اعتراض کی حقیقت کو دیکھا جائے گا فانظر۔ قوله من ادلتها ای العلم الحاصل یعنی من ادلتها کا تعلق علم سے ہے یعنی فقہ ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو ادلہ سے حاصل ہو یہ درحقیقت دفع ہے تو ہم کا جس کو شارح نے قد یتوہموا کے ساتھ پیش کیا ہے یعنی یہ توہم کیا جاتا ہے

کہ من ادلتہا کا تعلق احکام سے ہو تو معنی یہ ہوگا کہ جو احکام ادلہ سے حاصل ہو چکے ہیں تو ان کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے تو اس وقت علم مقلد فقہ اصطلاحی سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ مقلد کو ان احکام کا علم حاصل ہے جو احکام ادلہ سے حاصل ہو چکے ہیں اگرچہ علم مقلد حاصل من الادلہ نہیں ہے تو اس توہم کو دفع کرنے کے لئے کہا کہ انہ متعلق بالعلم لا بالاحکام یعنی علم حاصل من الادلہ التفصیلیہ ہو کیونکہ حاصل من الدلیل علم بالشیء ہوتا ہے نہ نفس شیء علیٰ انہ یہ دوسری وجہ پیش کی کہ من الادلہ کا تعلق احکام کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور قدیم کسی شیء سے حاصل نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ جو شیء کسی دوسری شیء سے حاصل ہو وہ حادث ہوتی ہے نہ قدیم و معنی حصول العلم من الدلیل یعنی حصول العلم من الدلیل سے مراد یہ ہے کہ علم حاصل کرنے والا شخص براہ راست دلیل میں نظر کر کے اس سے حکم کو معلوم کرے اور مقلد کا کام یہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم قول مجتہد کی طرف مستند ہوتا ہے البتہ قول مجتہد اس کے اپنے علم کی طرف مستند ہے جو کہ مستدلی دلیل الحکم ہے لیکن مقلد کو یہ علم نظر فی الدلیل سے حاصل نہیں ہوا لہذا یہ خارج من الفقہ ہوگا و قید الادلہ بالتفصیلیۃ یعنی تفصیلیہ کی قید اس لئے کی کہ جو علم بالحکم دلیل اجمالی سے حاصل ہے وہ خارج از فقہ ہو جائے جیسے علم بوجوب الشیء اس لئے کہ اس کا مقتضی موجود ہے یا عدم وجوب کا علم نافی کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ فقہ میں درج نہیں ہیں۔

قولہ ولا شک انہ مکور ذہب ابن الحاجب علامہ صاحب کوشش فرما رہے ہیں کہ ابن حاجب سے مصنف کا اعتراض جو لاشک انہ مکور سے کیا ہے کسی طرح دفع ہو جائے یہ پہلی کوشش کر رہے ہیں کہ حصول علم من الادلہ دو طریق پر ہوتا ہے کبھی بطریق ضرورت اور بجاہت حاصل ہوتا ہے ترتیب امور کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی جیسے علم جبرئیل اور علم رسول علیہا السلام جو احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق ہے یہ علم ضروری اور بدیہی ہے اور کبھی بطریق استدلال و استنباط ہوتا ہے جیسے علم المجتہد تو پہلے کا نام فقہ نہیں ہے اصطلاحاً اس لئے ابن حاجب نے استدلال کی قید کا اضافہ کہ اس کو خارج از فقہ اصطلاحیہ کیا مصنف اس وہم میں مبتلا ہو گیا ہے کہ شاید یہ بھی علم مقلد کو خارج کرنے کے لئے ہے اس لئے یقین کر لیا کہ انہ مکور کیونکہ علم مقلد تو من ادلتہا کی قید سے خارج ہو چکا ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف مبتلائے وہم نہیں ہوا بلکہ شارح ہی مبتلائے وہم ہے کہ مصنف نے بالاستدلال کی قید کو مخرج لعلم المقلد قرار دیا ہے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ جب من الادلہ کا تعلق علم سے ہو چکا ہے تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ فقہ علم استدلالی کا نام ہے جیسے کہ شارح نے اس

سے پہلے قول میں کہا ہے ومعنی حصول العلم من الدلیل انہ نظر فی الدلیل الخ تو اس سے معلوم ہوا کہ علم حاصل من الدلیل وہی ہوتا جہاں نظر فی الدلیل کی ضرورت پیش آئے تو یہ علم استدلالی ہی ہوگا نہ بدیہی اور اس کے علاوہ ایسے امور میں عموماً اعتبار حیثیات ہوتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ فقہ ایک ایسا علم ہے جو دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہو تو جو علم دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہوگا وہ لامحالہ استدلالی ہوگا لہذا من الادلہ کی قید علم جبرئیل و علم رسول علیہا السلام اور علم مقلد ان تمام کے لئے مخرج ہے لہذا بالاستدلال کی قید لاشک ان مکرر فان قیل حصول العلم یعنی حصول العلم من الدلیل یعنی علم بواسطہ دلیل کے حاصل ہو یہ صاف اور صریح طور پر مشعر ہے کہ یہ علم بالاستدلال ہوگا لہذا علم جبرئیل اور علم رسول علیہ السلام بھی خارج ہو جائے گا اور یہی بات حق ہے لیکن شارح مصنف پر اعتراض کا موقع کبھی نہیں چھوڑتا اس لئے کہا لو سلو یعنی پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم حاصل من الدلیل لامحالہ استدلالی ہوتا ہے شارح کی جانب سے یہ عدم تسلیم حکم اور سینہ زوری ہے ورنہ تو اہل علم کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ جو علم دلیل سے بحیثیت دلیل کے حاصل ہوگا وہ استدلالی ہی ہوتا ہے اور خود شارح نے بھی حصول العلم من الدلیل کے لئے نظر فی الدلیل ضروری قرار دی ہے اور نظر فی الدلیل سے جو علم حاصل ہوگا وہ نظری اور استدلالی ہوگا لاالضروری والبدیہی۔ فذکو الاستدلال یہ مصنف کے خلاف اپنی عادت پورا کرنے کی خاطر ابن حاجب کی حمایت میں یہ صرف اعذار بار دہ ہیں کہ تصریح بما علم التزاماً سے یاد دفع وہم ہے یا یہ قید بیان واقع ہے اور احتراز یہ نہیں ہے یہ تمام اعذار بار دہ و ساقط ہیں حق یہی ہے کہ ابن حاجب کی یہ قید مکرر ہے۔

قال المصنف فی التوضیح لما عرفت الفقه بالعلم بالاحکام الشرعیة وجب تعریف الحكم وتعریف الشرعیة یعنی جب بعض حضرات نے فقہ کی تعریف علم بالاحکام الشرعیہ کے ساتھ کی ہے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ حکم اور شرعیہ ان دونوں قیود کی توضیح کی جائے نا تو تعریف فقہ واضح ہوگی اس لئے فقال والحکو قیل خطاب اللہ تعالیٰ یہ تعریف مطلق حکم کی ہے لہذا شرعیہ کا معنی اس کے علاوہ پیش کرنا ہوگا۔

هذا التعریف منقول عن الاشعری فقوله خطاب اللہ تعالیٰ یہاں تعریف حکم کے اندر جو الفاظ و اجزاء استعمال کئے گئے ہیں یہ ان کی توضیح ہے تو لفظ خطاب اللہ تعالیٰ جمیع خطابات الہیہ بلا تخصیص و تقیید ہر قسم کے خطاب کو شامل ہے۔ المتعلق بافعال المكلفین یہ تعریف کا دوسرا فقرہ ہے اس کے ساتھ وہ خطابات خارج کئے جا رہے ہیں جن کا تعلق افعال مکلفین سے نہیں ہے جیسے قصص و امثال اور وہ آیات جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات سے ہے جیسے لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ یہ تمام خارج از تعریف ہو جائیں

گے کیونکہ ان کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تمہین واقعات والا مثال ہے تحت الحکمۃ الایمانیہ لیکن واللہ خلقکم وما تعلمون اب تک باقی فی حکم التعریف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا خطاب ضمیر کم اور اس کے معطوف ما تعلمون کے ساتھ متعلق ہے اور یہی وما تعلمون افعال مکلفین ہیں اور یہی خطاب ان کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے تو یہ باقی فی تعریف الحکم ہے حالانکہ یہ حکم نہیں ہے فاخرہ بقولہ

بالاقتضاء ای الطلب کیونکہ خلقکم وما تعلمون میں صرف اس چیز کی خبر ہے کہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اس خبر کے اندر طلب کسی قسم کی نہیں ہے لہذا بالاقتضاء جو بمعنی الطلب کے ہے اس کے ساتھ یہ خطاب خارج ہو جائے گا۔

وہو ما طلب الفعل طلب اور اقتضاء کے تحت جو احکام آتے ہیں یہ ان کی تشریح ہے خلاصہ یہ کہ طلب اگر فعل کی ہے تو وہ اگر طلب جازم ہو تو یہ ایجاب ہے اگر غیر جازم ہو تو اس کا نام ندب ہے اگر طلب ترک ہے جازم ہو تو یہ تحریم ہے اگر غیر جازم ہو تو یہ کراہت ہے۔ اور التخییر اس قید کے تحت اباحت داخل ہوگی کیونکہ اس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کی تخییر اور اختیار ہوتا ہے تو یہاں تک بعض کے نزدیک تعریف حکم مکمل ہو گئی ہے جو ان الفاظ پر مشتمل ہے "خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین بالاقتضاء والتخییر" وقد زاد البعض او الوضع یعنی بعض حضرات نے اس تعریف مذکورہ پر او الوضع کی قید کا اضافہ کیا ہے لیدخل المحکو بالسبب والشرطیۃ ونحوها ای الحکم بالمانعیۃ کما یقال وجود النجاست علی المصلی مانع عن صحۃ الصلوٰۃ یہ بھی حکم وضعی ہے۔ اعلیٰ ان خطاب التسخیر یہ او الوضع کی قید اضافہ کرنے کی وجہ پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خطاب شرع دو قسم ہے ایک تکلیفی یہ وہ ہے جس کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ بالاقتضاء یا بالتخییر ہے۔ دوسرا وضعی یہ وہ خطاب ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں شئی کے لئے سبب ہے یا شرط جیسے دلوک سبب صلوٰۃ ہے اور طہارت شرط للصلوٰۃ ان خطابات کو احکام وضعیہ کہا جاتا ہے جب احد النوعین یعنی تکلیفی کا ذکر کیا گیا ہے تو وضعی کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے لہذا او الوضع کی قید کا اضافہ کیا جائے گا۔

والبعض لروید کو الوضعی اور بعض حضرات اس حکم وضعی کا ذکر نہیں کرتے اور نہ او الوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں بلکہ وہ حضرات اس حکم وضعی کو داخل فی الاقتضاء والتخییر کے حکم تکلیفی میں درج کر دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مثلاً دلوک سبب الصلوٰۃ ہے اس کا معنی یہ ہے کہ جب دلوک موجود ہوگا تو نماز واجب ہوگی تو یہ داخل تحت الاقتضاء ہے لہذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لکن الحق هو الاقل مصنف کے نزدیک حق بات یہی ہے کہ او الوضع کی قید کا اضافہ کر کے احکام وضعیہ کا ذکر استقلالاً

کیا جاوے کیونکہ دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے حکم وضعی کا مفہوم تعلق شیء بشیٰ آخر ہے خواہ یہ تعلق بالسببیتہ بمعنی بالشرطیۃ وغیرھا اور حکم تکلیفی کا مفہوم تعلق شیء بشیٰ نہیں ہے باقی رہا بعض صورتوں میں ایک کا دوسرے کے ساتھ لزوم یہ اس کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ ان کے درمیان بالکل اتحاد ہے کہ ایک کا ذکر دوسرے سے مُغنی ہو جائے۔

قال الشارح فی التلویح ولما عرف الفقہ اقول انہ یعنی کتب الشافعیہ میں مذکور ہے کہ خطأ اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین یہ اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو متعارف بین الاصولیین ہے اور یہ تعریف اس حکم کی نہیں ہے جو تعریف فقہ میں ماخوذ ہے شارح کی عبارت دال ہے کہ یہ اثبات ونفی کتب شوافع میں مذکور ہے حالانکہ کہا جاتا ہے اس قسم کا اثبات یعنی یہ حکم شرعی متعارف کی تعریف ہے اور اس قسم کی نفی یعنی یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو فقہ میں ماخوذ ہے صراحتہً کسی کتاب شوافع میں مذکور نہیں ہے۔ المفہوم مہنا ان یکون هذا الاثبات والنفی مذکورین فی کتبہم وليس كذلك اذ لم توجد هذه العبارة فی کتبہم (خرو)۔ والمصنف ذهب الی انہ ای هذا التعریف المذكور تعریف لہ ای تعریف للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ کونہ تعدیفاً للحکم الشرعی ای المطلق المتعارف انما هو رأی بعض الاشاعرة والبعض الاخر یجعلونہ تعریفاً للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ کل ذلك لعدم تصفیہ کہ مصنف نے ان کی کتب کی پوری صفحہ گردانی نہیں کی ورنہ تو ایسی رائے قائم نہ کرتا علامہ صاحب کا یہ اعتراض اپنی عادت ثانویہ کے موافق ہے ورنہ کتب شوافع سے صاف محسوس ہوتا ہے بعض کے نزدیک یہ تعریف اس حکم کی ہے جو ماخوذ فی تعریف الفقہ ہے۔ دیکھئے شرح منہاج میں لکھا ہے ان قیل تعریف المتعلق بالفضل یخرج ما یتعلق بالاعتقاد والاقوال یعنی تعریف حکم میں جو قید المتعلق بافعال المكلفین کی کی گئی ہے یہ قیدان احکام کو خارج کر رہی ہے جن کا تعلق اعتقاد و اقوال سے ہے کیونکہ وہ اذا فعال جوارح نہیں ہیں اور افعال سے متبادرا فعال جوارح ہیں حالانکہ یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لہذا آپ کی تعریف شامل لجميع الافراد نہ ہوئی۔ قلنا سے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا "یمكن حمل الفعل علی ما یصدر من المكلف وهو اعم الذی یشمل تلك الاحکام ایضاً واجاب بعضهم بان الممدود بالحکم الشرعی الذی ہو فقہ لا مطلق الحکم الشرعی یہ عبارت صاف دلالت کر رہی ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ یہ حکم فقہی کی تعریف ہے نہ مطلق حکم شرعی کی هذا یؤید المصنف ویخالف الشارح فنقول عرف بعض الاشاعرة المحکم الشرعی تو شارح کی یہ عبارت بھی صاف دلالت کر رہی ہے کہ حکم شرعی کی تعریف بانہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق انہ بعض اشاعره کی رائے ہے کل اشاعره کی نہیں ہے یہی بات تو مصنف کہہ رہا تھا فواجب اعتراض الشارح علی المصنف۔ وبالخطا

توجیہ الکلام حکم کی جو تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے تو یہاں سے اجزائے تعریف کو واضح کیا جا رہا ہے۔ تو خطاب کا معنی کیا توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام یعنی کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا اس کو سمجھانے کی خاطر لیکن پھر اس مصدری معنی سے نقل کر کے مایق بہ التخطیب کے معنی میں کر دیا گیا ہے اور تعریف حکم میں جو لفظ خطاب استعمال کیا گیا ہے مراد اس سے کلام نفسی ہے۔

ومن ذهب الحان الکلام؛ چونکہ ازل میں تو کسی کے ساتھ تخطیب واقع نہیں ہوا کیونکہ ازل میں کوئی مخاطب موجود ہی نہیں تھا لہذا کلام نفسی چونکہ ازل ہی ہے اس لئے خطاب کا لفظ اس پر صادق نہیں آسکتا لہذا حکم کی یہ تعریف کلام نفسی پر صادق نہیں آسکتی اب جو حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ کلام کو ازل میں خطاب نہیں کیا جاسکتا تو اسے خطاب کی دو تفسیریں آنے والی ہیں کوئی کرنی پڑے گی تاکہ کلام ازل پر خطاب کا اطلاق ہو سکے ایک تفسیر یہ کہ الکلام الموقوہ للافہام دوسری یہ کہ الکلام المقصود منہ افہام من ہو متہیٰ لفہم۔ اب یہ تعریف جیسے کلام لفظی پر صادق آتی ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی صادق آتی ہے اور قصد افہام کا تعلق تو ہوتا ہی کلام نفسی سے ہے لفظی تو اسی نفسی کے سمجھانے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ازل میں تو کوئی متہیٰ لفہم موجود ہی نہیں تھا تو افہام یا قصد افہام کیسے ہو سکتی ہے لہذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب نہ کہا جائے جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ متہیٰ لفہم کے لئے قصد افہام کرنا متہیٰ کے وجود اور حضور کو عند القصد تقاضا نہیں کرتا بلکہ جب افہام بالفعل ہوگا تو اس وقت اس کا وجود اور حضور ضروری ہو جاتا ہے۔ بوقت قصد افہام نہ وجود ضروری ہے نہ حضور لہذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنے کے لئے کسی مخاطب متہیٰ لفہم کا ازل میں موجود ہونا کوئی ضروری امر نہیں ہے۔ ومعنی تعلقہ بافعال المكلفین تعریف حکم میں جو المتعلق بافعال المكلفین کہا گیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جو جمیع مکلفین کے جمیع افعال کے ساتھ تعلق پکڑے چونکہ ایسا خطاب کوئی نہیں ہے اس لئے واضح کیا کہ تعلق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی مکلف کے کسی ایک فعل کے ساتھ متعلق ہو کیونکہ جمع معروف باللام ہوا معرف باللام کی طرف مضاف ہو دونوں صورتوں میں معنی جمعیت سے منسلخ ہو کر صرف معنی جنسیۃ باقی رہتا ہے جو ایک فرد پر صادق آسکتا ہے لہذا افعال سے مراد جنس فعل ہوگی اور اسی طرح المكلفین سے مراد جنس مکلف ہوگی جو ایک فرد مکلف پر صادق آسکتی ہے۔ اذلا خطاب یہ صورتہ اشکال کی طرف اشارہ ہے جس کو دفع کیا گیا ہے۔ فدخل فی الحد خواص نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا باعثہ ما فوق الاربع من النساء کیونکہ یہ بھی متعلق بفعل من افعال المكلف ہے۔ اس پر یہ اشکال وارد کیا گیا ہے کہ خطاب سے مراد کلام نفسی ہے جو صفت واحدہ ہے جس میں کوئی تعدد

نہیں ہے اب جتنا بھی خطابات ہیں تمام صفت واحدہ ہیں لہذا ایک ہی خطاب متعلق بجمع افعال مکلفین ہوا تو جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ کلام نفسی اگرچہ صفت واحدہ ہے لیکن باعتبار تعدد متعلقات کے یہ متعدد ہے اس لئے خطابات متعددہ ہو جائیں گے۔ خروج خطاب اللہ المتعلق باحوال ذاتہ یہ المتعلق بافعال مکلفین کا فائدہ احترازیہ ہے۔ لایعتال اضافة الخطاب الى الله تعالى یعنی اضافتہ خطاب الی اللہ تعالیٰ اس کی مقتضی ہے کہ قابل اطاعت صرف اللہ تعالیٰ کا حکم ہے حالانکہ اس کے علاوہ اطاعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اطاعت اولی الامر اور سید و سردار کی بھی واجب ہے تو اس اشکال کو دفع کیا کہ ان کی اطاعت ایجاب الہی کے ساتھ واجب ہے تو حقیقتاً حکم قابل اطاعت صرف اللہ تعالیٰ کا ہوا۔

توا عترض علی ہذا التعریف اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مانع از دخول غیر نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر ایک تو قصص داخل ہو رہے ہیں۔ المبینه لاحوال المكلفین وافعالہم یعنی جو احوال مکلفین اور ان کے افعال کی تمیین کر رہے ہیں تو افعال تفسیر ہے احوال کی یا افعال سے مراد مقابل متروکات ہے اور احوال سے مراد متروکات ہیں یعنی وہ قصص جو مکلفین کے امور فعلیہ اور امور ترکیہ کی تمیین کرتے ہیں اور دوسری وہ اخبار داخل ہو رہی ہیں جو اعمال مکلفین کے ساتھ متعلق ہیں کقولہ تعالیٰ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ تو یہ خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا فرمایا تو یہ ایک خطاب جس کا تعلق اعمال اور افعال مکلفین کے ساتھ بصورت اخبار ہے تو یہ دونوں تعریف حکم میں داخل ہو رہے ہیں حالانکہ حکم اصطلاحی کے افراد نہیں ہیں تو فید علی التعریف یعنی تعریف حکم پر اس قید کا اضافہ کیا گیا جو اس کی تخصیص کر کے ان افراد کا اخراج کر دے وہ ہے قوله بالاقضاء او التخییر یعنی حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جس کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ بالاقضاء ہو یا بالتخییر اور قصص و اخبار مذکورہ کے اندر تعلق نہ بالاقضاء ہے نہ بالتخییر کیونکہ تخییر کا معنی ہے کہ اس امر کا فعل اور ترک مکلف کے لئے دونوں مباح ہیں اور اقتصا کا معنی ہے طلب پھر یہ طلب اگر فعل کی ہے مع المنع عن ترک تو یہ ایجاب ہے او بدو نہ یعنی منع عن ترک نہ ہو تو یہ ندب و استحباب ہے اگر طلب ترک ہے اور فعل سے منع ہے تو یہ تحریم ہے اگر فعل سے منع نہیں ہے تو یہ کراہت ہے تو اس قسم کی اقتصا اور تخییر ان قصص وغیرہ میں نہیں ہے لہذا یہ داخل فی تعریف الحکم نہیں ہوں گے۔ وقد یجاب بانہ لاحاجۃ یہ اعتراض مذکور کا جواب ثانی ہے خلاصہ یہ کہ اقتصا تخییر کے زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہاں قید حیثیت مراد ہے یعنی خطاب اللہ تعالیٰ

المتعلق يفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف قصص واخبار مذکورہ کا ذکر بحیثیت فعل مکلف ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ بایں حیثیت ہے کہ انہما امور صادرات عن الموجودات یعنی امور موجودہ متحقق ہونے کے لحاظ سے بایں طور کہ ایسے امور دنیا میں متحقق اور موجود ہو چکے ہیں باقی رہا یہ سوال کہ قصص کا ذکر بغرض عبرت کے ہوتا ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت حاصل کر کے مطیعین کا راستہ اختیار کریں اور عاصی لوگوں کے افعال سے اجتناب کریں تو یہ ایک طلب ہے اس لئے تعریف حکم ان پر صادق آگئی۔ ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مراد حیثیت یہ ہے کہ وہ اسی خطاب سے جو مذکور ہو اس کے ساتھ مکلف ہو اور قصص کے اندر یہ نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عبرت حاصل کرنا جو اس کی غایت و حکمت ہے اس لحاظ سے یہ حکم ہے جو فاعل و ایاء اولی الابصار میں درج ہے پھر بھی قصص من حیث القصص حکم میں درج نہیں ہیں۔

قوله وقد زاد البعض اعتدلت المعتزلة حکم کی تعریف مذکور یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير پر معتزلہ نے تین وجوہ سے اعتراض کیا ہے الاول ان الخطاب یعنی خطاب سے مراد کلام نفسی ہے جو تمہارے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث تو حادث کی تعریف میں قدیم کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے کا نہ قیل الحكم حادث والخطاب قدیم ولا يجوز استعمال القديم فی تعريف الحادث فتعريفكم ليس بصحيح باقی رہا کہ حکم حادث ہے اس پر دو وجوہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ اول لکنہ متصفا بالحصول بعد العدم یعنی حکم متصف کیا جاتا ہے حصول بعد العدم کے ساتھ یعنی معدوم تھا اور بعد میں یہ حاصل ہوا اور وجود میں آیا اور جو شئی مسبوق بالعدم ہو وہ حادث ہوتی ہے دیکھیے کہ کہا جاتا ہے حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً یعنی مرآة حلال نہیں تھی اس کے بعد حلال ہوئی اور حلت حرمت ایک حکم ہے جو بعد العدم حاصل ہو رہا ہے لہذا یہ حادث ہوا دوسری وجہ پیش کرتے ہوئے کہا لکنہ معللاً بالحادث یعنی معلول بنتا ہے علت حادثہ کا جیسے کہا جاتا ہے حلت بالنكاح و حرمت بالطلاق تو حلت کی نکاح اور حرمت کی طلاق علت ہے یہ دونوں حادث ہیں چونکہ معلول بعد العلة موجود ہوتا ہے جو امر بعد الحادث وجود میں آئے وہ بطریق اولیٰ حادث ہوتا ہے لہذا حکم حادث ہوا فیکف بصح تعریفہ بالقديم۔ الثانی انہ یشتمل یعنی یہ تعریف بالاقتضاء او التخيير کلمہ او پر مشتمل ہے جو تشکیک والتردید کے لئے ہوتا ہے یعنی شک و تردد ظاہر کرنے کے لئے یا دوسرے کو شک و تردد میں مبتلا کرنے کے لئے آتا ہے یہ تعریف کے منافی ہے کیونکہ تعریف سے مقصود معرفت معرفت ہوتی ہے اور تشکیک و تردید ابہام کے لئے ہوتے ہیں جو معرفت اور تعریف کے منافی ہیں۔

الثالث انه غير جامع تيسر الاعتراض به کہ یہ تعریف حکم جامع لجميع الافراد نہیں ہے کیونکہ احکام وضعیہ جیسے سببیۃ دلوک لوجوب الصلوٰۃ اور شرطیۃ الطہارۃ للصلوٰۃ اور نجاست کا مانع عن الصلوٰۃ ہونا کو شامل نہیں ہے کیونکہ ان کے اندر نہ اقتضار ہے نہ تخییر حالانکہ یہ افراد حکم ہیں لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔

والمصنف اھمل فی تفسیرہ یعنی مصنف نے خطاب وضعی کی تفسیر میں مانعیت کا ذکر چھوڑ دیا ہے حالانکہ اس کا ذکر ضروری تھا حسب عادت یہ مصنف پر اعتراض کر دیا حالانکہ متن میں مصنف نے سببیۃ اور شرطیۃ کے بعد نحوہا کا لفظ ذکر کر کے مانعیت وغیرہا کی طرف اشارہ کر دیا ہے لہذا ^{مصنف} نے تو اس کا ذکر ہمل نہیں کیا البتہ شارح نے اس کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔ فاجابت الاشاعرۃ عن الاول بمنع یعنی پہلے اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہے بلکہ تعلق حکم حاصل بعد العدم ہے اور تعلق حکم حادث ہے اور نفس حکم قدیم حلت المرأة بعد ما لم یکن حلالا کا معنی تعلق الحل بالمرأة بعد ما لم تکن متعلقا یعنی عورت کے ساتھ حل پہلے متعلق نہیں تھی جب نکاح ہوا تو اب اس کے ساتھ حلت متعلق ہو گئی ہے تو تعلق حادث ہوا نہ کہ حکم۔

وینع تعلیل المحکومۃ یہ اعتراض اول کی وجہ ثانی کا جواب ہے یعنی لفظ حلت دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک مؤثرہ یعنی وہ علت جو وجود معلول میں تاثیر و اثر کرتی ہے یعنی اس کا اخراج من العدم الی الوجود کرتی ہے۔ دوسرا علت بمعنی امارۃ و علامت اس کا کام تاثیر و اثر کرنا نہیں ہوتا بلکہ یہ علامت معرفہ لوجود المعلول ہوتی ہے یعنی اس علامت کے ساتھ وجود معلول معلوم ہو جاتا ہے حادث علت مؤثرہ تو برائے قدیم نہیں ہو سکتا اور علامت معرفہ ہو سکتا ہے جیسے وجود عالم مانع قدیم کی معرفت کے لئے علت معرفہ بنتا ہے یعنی وجود کائنات سے اس امر کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کے لئے مانع قدیم ضرور موجود ہے اور یہاں بھی ایسے ہے کہ نکاح علامت معرفہ للحل ہے اور طلاق علامت معرفہ للحرمت ہے کیونکہ علل شرعیہ امامات و معرفات ہوتی ہیں موجبات اور مؤثرات نہیں ہوتیں۔

وعن الشافی بان اوھنا اذ اعترض ثانی کا جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ کلمہ او دو قسم ہے ایک برائے تنویح یعنی ایک چیز کے متعدد اور مختلف انواع و اقسام ہوتے ہیں ان کو بیان کرنے کے لئے کلمہ او استعمال کیا جاتا ہے اس کی استعمال تعریفات میں صحیح ہوتی ہے جب کہ معرفہ کے اقسام و انواع مختلف ہوں تو اس کے اندر او تنویح کا استعمال ہوتا ہے کیونکہ مختلف انواع کو ایک ہی حد و تعریف میں جمع کرنا مشکل ہو جاتا ہے لہذا یہاں او تقسیم اور تنویح و تفصیل

محدود کے لئے ہے کیونکہ ایک حکم ایسا ہے جس کا تعلق فعل مکلف سے اقتضائی اور طلبی ہوتا ہے اور دوسرا قسم ایسا ہے جس کا تعلق تخیری ہوتا ہے اس لئے اس تفصیل انواع کو پیش کرنے کے لئے استعمال اور ضروری تھا اور دوسرا قسم او کا برائے تشکیک و تردد کے لئے ہے اس قسم کا کلمہ او تعریف میں استعمال کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ کلمہ او تنویدیہ ہے جس کا استعمال کرنا تعریف میں صحیح ہے اور یہ او تشکیکیہ نہیں جس کی استعمال تعریف میں صحیح نہیں ہوتی۔

اما الثالث فالتمن مه یہ اعتراض ثالث کے جواب کی تفصیل ہے خلاصہ یہ کہ بعض اشاعرہ نے التزام اور تسلیم کر لیا کہ یہ تعریف حکم احکام وضعیہ کو شامل نہیں ہے لہذا یہ جامع نہیں ہے تو انہوں نے بقصد شمول و جامعیت او الوضع کی قید زیادہ کر دی تاکہ احکام وضعیہ کو شامل ہو کر تعریف جامع ہو جائے تو حکم کی تعریف ان حضرات کے نزدیک خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقضار او التخيير او الوضع ہوگی یہ اشاعرہ کا ایک فریق ہوا۔ واجاب بعضهم بعض اشاعرہ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ ہم سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضع حکم ہے اور ہم اس خطاب کا نام حکم ہی نہیں رکھتے اگرچہ ہمارے علاوہ بعض حضرات نے اس کا حکم ہونا تسلیم کر لیا ہے تو یہ صرف ان ہی کی اصطلاح ہے۔ فلا مشاحة فی الاصطلاح لہذا ان ہی پر تعین تعریف لازم ہے ہمارے اوپر لازم نہیں یہ اشاعرہ کا دوسرا گروہ ہے۔ ولو سلو فلا نسلمو شارح نے اس تسلیمی جواب کو اس دوسرے فریق کی طرف منسوب کر دیا یعنی پہلا جواب ان کی طرف سے عدم تسلیمی تھا اور ان ہی کی طرف سے یہ تسلیمی جواب ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اشاعرہ کا تیسرا فریق ہے جو خطاب وضعی کا حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت تسلیم نہیں کرتا بلکہ اقتضار کی تعمیم کر کے ان خطابات کو اقتضار ضمنی میں ترجیح کرتا ہے تو یہ درحقیقت وہی حضرات کہتے ہیں کہ فلا نسلمو خروجا عن الحد یعنی ان خطابات وضعیہ کا خروج از تعریف حکم ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ہماری مراد بالاقضار والتخيير سے عام ہے خواہ صریح ہو یا ضمنی تو خطاب وضع اقتضار ضمنی کے قبیلہ سے ہے اور اسی میں درج ہے کیونکہ سببیت دلوک سے مراد یہ ہے کہ اس وقت نماز واجب ہے اور شرطیہ طہارت کا معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ میں طہارت واجب ہے اور بدون الطہارت نماز کا ادا کرنا حرام ہے اور مانعیت نجاست سے مقصود یہ ہے کہ نجاست کے ہوتے ہوئے ادائیگی نماز حرام ہے یا یہ کہ حالت صلوٰۃ میں اس کا ازالہ واجب ہے کذا فی جمیع الاسباب والشروط والموانع تو تمام اسباب اور شروط وموانع میں یہی تاویل کر کے اقتضار ضمنی میں درج کیا جائے گا تو او الوضع کی قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس بارہ میں اشاعرہ کے تین گروہ

ہیں ایک وہ جنہوں نے الوضع کی قید کا اضافہ تسلیم کر لیا دوسرا گروہ وہ ہے جنہوں نے سرے سے خطاب وضع کا حکم ہونا تسلیم ہی نہیں کیا اور نہ قید او الوضع کا اضافہ کیا تیسرا گروہ وہ ہے جو خطاب وضع کو حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتا بلکہ اقتصار کی تعمیم کر کے خطاب وضعی کو اقتصار ضمنی میں درج کرتا ہے کما قال عضد الدین فی شرح مختصر الاصول ان الاشاعرة فی هذا المقام ثلاث فرقی منہم من لم یسم الوضع حکما ومنہم من سماہ حکما وزاد قید الوضع ومنہم من سماہ حکما وادرجہ فیہ یجعل الاقتصار اعم من الصریح والغنمی مصنف نے فرقہ اولیٰ جو خطاب وضعی کو حکم ہی نہیں کہتا ان کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا اور فرقہ ثانیہ کی رائے یعنی او الوضع کے اضافہ کو اختیار کیا فرقہ ثالثہ کی رائے یعنی اقتصار کی تعمیم کو رد کیا شارح نے فرقہ اولیٰ اور ثالثہ کو ایک قرار دے دیا اور استخیر سے حسب عادت مصنف پر رد کرنا شروع کر دیا جس کی کوئی حقیقت اس صورت میں باقی نہیں رہتی کما ستری۔

ذهب المصنف الی ان الحق یعنی مصنف نے اسی رائے کو اختیار کیا کہ جب خطاب وضعی کو حکم تسلیم کیا جاتا ہے تو پھر او الوضع کی قید کا اضافہ کرنا حتمی ہے کیونکہ خطاب دو قسم ہے ایک تکلیمی اور دوسرا وضعی۔ فلما ذکر احدہما صواب التکلیفی جو کہ بلفظ الاقتصار او التخییر مذکور ہے وجب ذکر الاخر یعنی خطاب وضعی کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے لہذا او الوضع کی قید زیادہ کرنی چاہیے اور اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اقتصار و تخییر جو کہ حکم تکلیمی کی تعبیر ہے اس میں اسے درج کیا جائے۔ لانہما مفہومان متغایران یعنی یہ دونوں باعتبار مفہوم کے متغایر ہیں اور ایک کا بعض صورتوں میں دوسرے کے ساتھ لزوم کا ہو جانا اس کی دلیل نہیں ہے کہ دونوں آپس میں متحد ہیں لہذا ان دونوں انواع کا الگ الگ عبارت کے ساتھ ذکر کرنا ضروری ہے۔

وانت خیر بانہ لا توجیہ الی یعنی مصنف نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ اشاعرہ کی اس کلام کی توجیہ کسی صورت میں نہیں ہو سکتی۔ اما اولاً اولایہ کہ خصم یعنی اشاعرہ خطاب وضعی کا حکم ہونا سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتا اور بعض اقسام خطاب یعنی ماسوا خطاب وضعی کو حکم کہتا ہے تو اس پر کیسے واجب ہو سکتا ہے کہ وہ او الوضع کی قید کا ذکر کرے بلکہ اس کے نزدیک اس قید کا ذکر صحیح ہی نہیں ہو سکتا آپ کو تفصیل سابقہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اشاعرہ کا گروہ اول ہے جس کا مصنف نے بالکل ذکر ہی نہیں کیا اور نہ ان پر رد کیا اور نہ ان کی کلام کی توجیہ کی لہذا شارح کی یہ بحث بالکل ساقط ہے۔ اما ثانیاً فلانہ یمنع دیکھیے کہ شارح اس ثانی بحث کو گروہ اول کی رائے سمجھ کر اعتراض کر رہا ہے حالانکہ فرقہ ثالثہ کی رائے تھی کہ خطاب وضعی کو حکم تسلیم کرتے تھے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتے

تھے بلکہ اقتضایٰ ضمنی میں درج کر کے خطاب تکلیفی میں داخل کرتے تھے ان پر مصنف نے رد کیا ہے بقولہ لان المفہوم من الحکم الوضعی تعلق شیء بشیء آخر اس عبارت کے ساتھ مصنف صرف لغزائیر مفہوم نہیں بتلا رہا بلکہ یہ ثابت کر رہا ہے کہ حکم تکلیفی اور حکم وضعی نوعان متباہنان و حقیقتان مختلفان کلیفیندرج احدہما فی الآخر لان المتباہنان لایندرج فی حقیقتہ متباہنہ اور مصنف اس تباین حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہہ رہا ہے ان المفہوم من الحکم الوضعی تعلق شیء یہ حکم وضعی کا مفہوم و معنی پیش نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا لازم پیش کر رہا ہے تب تو وہ کہہ رہا ہے المفہوم من الحکم الوضعی یعنی حکم وضعی سے بطور لازم کے جو سمجھ آتا ہے وہ ہے تعلق شیء بشیء یہ مراد نہیں ہے کہ خطاب وضع کا مفہوم و معنی یہی ہے لہذا شارح کی اگلی بحث جس کے اندر مصنف پر الزام مسامحہ دیا ہے وہ ساقط ہو جائے گی اور حکم تکلیفی سے بطور لازم کے یہ مفہوم تعلق شیء بشیء حاصل نہیں بلکہ اس سے بطور لازم کے جو کچھ سمجھ آتا ہے وہ ہے وجوب فعل یا تحریم فعل اور یہ دونوں لازم آپس میں متباہنان ہیں اور تباین لوازم دلیل ہوتا ہے تباین ملزومات کی توجیب خطاب وضعی اور خطاب تکلیفی آپس میں متباہنتین ہیں تو ایک متباہنان کے اندر تعمیم کر کے دوسرے متباہنان کو اس میں داخل کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے اب شارح کی یہ توجیب کی وجہی الخ خطاب تکلیفی اعم منہ شاملاً لہ یہ بے فائدہ ہے کیونکہ متباہنان کے اندر تعمیم کر کے اس کے دوسرے متباہنان کو شامل کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

فاتیٰ ضرد لہ فی تغاییر مفہومہما یہاں صرف تغاییر مفہومین نہیں ہے بلکہ تباین مفہومین ہے لہذا ایک متباہنان دوسرے متباہنان کو شامل نہیں ہو سکتا فیلزم ضرر عدم الجامعیۃ کیف یتحد مفہوم العاہر والخاص لیس بینہما عموم و خصوص بل بینہما تباین علمی ان المفہوم من الخطاب الوضعی یہ اعتراض بھی فضول ہے کیونکہ مصنف خطاب وضعی کا مفہوم و معنی پیش نہیں کر رہا بلکہ اس کا لازم پیش کر رہا ہے جو ملزوم سے مفہوم ہوتا ہے اور حکمین کے لازمین متباہنتین پیش کر کے ملزومین کے تباین کو ثابت کر رہا ہے یہی وجہ ہے کہ المفہوم من الحکم الوضعی و المفہوم من التکلیفی کہا ہے مفہوم الحکم الوضعی و مفہوم التکلیفی نہیں کہا۔ اب شارح کا اعتراض بالتساح مندفع ہے۔

قال المصنف فی التوضیح و بعضہم عرف الحکم الشرعی بھذا ای بعض المتأخرین الخ متابعین اشعریؒ میں سے بعض متأخرین حکم شرعی کی یہی تعریف مذکورہ کی۔ انہوں نے کہا حکم شرعی خطاب اللہ تعالیٰ کا نام ہے یعنی بعض حضرات کے نزدیک خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف تھی کما مر سابقاً اور بعض متأخرین من الاشاعرہ کے نزدیک یہ تعریف مطلق حکم کی نہیں ہے بلکہ یہ تعریف صرف

حکم شرعی کی ہے تو مطلق حکم کی تعریف ان متاخرین کے نزدیک اسنادِ امر الی آخر ہوگی والفقہاء یطلقونہ یعنی فقہاء حضرات اپنی اصطلاح میں حکم کا اطلاق نفس خطاب پر نہیں کرتے بلکہ ماثبت بالخطاب پر کرتے ہیں جیسے وجوب و حرمت جو ثابت بالخطاب ہوتی ہیں ان پر اطلاق کرتے ہیں اور یہ بحسب اللغة مجاز ہے کہ اسم مصدر کا اطلاق علی المفعول کیا گیا ہے کا لخلق علی المخلوق یعنی جیسے خلق کا اطلاق علی المخلوق مجاز لغوی ہے اسی طرح خطاب کا اطلاق ماثبت بالخطاب پر مجاز ہوگا لکن لما شاع فیہ یعنی چونکہ اصطلاح فقہاء میں حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب پر شائع اور مشہور ہو چکا ہے اس لئے یہ منقول اصطلاحی ہوگا اور منقول اصطلاحی ناقل کی اصطلاح میں حقیقت بن جاتی ہے لہذا یہ حقیقت اصطلاحیہ ہوگی جس د علیہ حکم کی جو تعریف خطاب اللہ تعالیٰ سے کی گئی ہے یہ اس پر مختلف اعتراضات کا تذکرہ ہے اول یہ کہ ان الحکم المصطلح یعنی اصطلاح فقہاء میں حکم کا اطلاق ماثبت بالخطاب پر ہوتا ہے اور نفس خطاب پر نہیں ہوتا تو یہ تعریف مذکور اس حکم کی تعریف نہیں ہو سکتی جو مصطلح بین الفقہاء تھا حالانکہ مقصود بالتعریف یہی حکم اصطلاحی تھا جو مقصود تھا اس کی تعریف نہیں کی گئی اور جس کی تعریف کی گئی ہے وہ غیر مقصود ہے۔

وايضاً يخرج ما يتعلق بفعل الصبي یہ تعریف مذکور پر دوسرا اعتراض ہے یعنی وہ حکم جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہے مثلاً اس کی بیع کا جواز اور اس کا اسلام لانا اور نماز ادا کرنا ان کی صحت یعنی شریعت کی نگاہ میں ان کا صحیح ہونا یہ احکام تو ہیں لیکن یہ تعریف حکم ان کو شامل نہیں ہے وکو نہا مندوبہ یعنی صبی کی صلوة کا مندوب متحب ہونا و نحو ذلك مثلاً ھبہ کا قبول کرنا اور نکاح وغیرہ کا صحیح ہونا۔ صوم و حج کا مندوب ہونا اطلاق صبی کا باطل ہونا یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لیکن یہ تعریف ان کو شامل نہیں ہے کیونکہ آپ کی تعریف میں المتعلق بافعال المكلفین ان کو خارج کر رہا ہے صبی چونکہ مکلف نہیں ہے لہذا یہ تمام امور فعل مکلف کے ساتھ متعلق نہ ہوتے تو یہ تعریف جامع نہ ہوتی فان قيل هو حکم یہ اسی اعتراض کا جواب ہے یعنی اگر جواباً یہ کہا جائے کہ یہ امور متعلق بفعل ولی ہیں جو کہ مکلف ہے اس لحاظ سے وہ حکم ہوا نہ بلحاظ فعل صبی ہونے کے تو قلنا هذا؟ کے ساتھ مصنف نے اس جواب کو رد کر دیا کہ صبی کا اسلام لانا درست ہے اور اس کی نماز صحیح اور مندوب ہے یہ فعل ولی کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ خود فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں تو ان امور میں آپ کا جواب مذکور صحیح نہیں ہوگا واما فی غیر الاسلام والصلوة یعنی اسلام و صلوة کے علاوہ باقی امور میں بھی آپ کا یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ تعلق حق بمال الصبی اور تعلق حق اس کے ذمہ کے ساتھ یہ بھی

حکم شرعی ہے اس کے بعد ولی کا ان حقوق کو ادا کرنا دوسرا حکم ہے جو اس پر مرتب ہے اس کا عین تو نہیں ہے بہر حال خود فعل صبی کے ساتھ حکم متعلق ہے اور اسی طرح اور بھی احکام ہیں جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں جن کا ذکر باب الحکم میں آجائے گا فیذنبغی ان یقال انہ یس لائق اور مناسب یہ ہے کہ بجائے بافعال المكلفین کے بافعال العباد کہا جائے تاکہ یہ تعریف احکام متعلقہ بفعل الصبی کو شامل ہو جائے کیونکہ عباد میں وہ بھی داخل ہے ویخرج منہ ما ثبت بالقیاس یعنی وہ احکام جو ثابت بالقیاس ہیں وہ احکام بھی اس تعریف حکم سے خارج ہیں کیونکہ ان کے متعلق خطاب اللہ واقع نہیں ہے لہذا تعریف حکم جامع نہ ہوئی یہ تیسرا اعتراض ہوا۔ الا ان یقال یہ اسی ما ثبت بالقیاس کو تعریف حکم میں داخل کرنے کی صورت ہے تاکہ اشکال مذکورہ دفع ہو جائے چونکہ ان یقال بوجه ان مصدر یہ کے بحکم مصادر ہے اس حکم کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلوان المصادر یعنی مصادر کبھی قائم مقام ظرف کے واقع ہو جاتی ہیں جیسے کہا جاتا ہے آیتک طلوع الفجر جس سے مراد وقت طلوع الفجر ہوتی ہے فقوله الا ان یقال من هذا القبیل یعنی ان یقال بھی مصدر واقع بمقام ظرف ہے اور یہ استثناء مفرغ ہے من قولہ ویخرج منہ ما ثبت بالقیاس یعنی ما ثبت بالقیاس جمیع اوقات میں خارج از حکم تعریف ہے الا وقت قولہ فی جواب الاشکال یدرک بالقیاس یعنی قیاس کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اس حکم قیاسی میں بھی وارد ہے لانه ثبت بالقیاس یعنی وہ حکم قیاس کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا بلکہ قیاس یہ ظاہر کرتا ہے کہ جو خطاب مقیم علیہ میں وارد ہے وہی اس مسئلہ قیاسی میں بھی وارد ہے تو مثبت خطاب ہوا قیاس صرف مظہر حکم ہوا لہذا اب مسائل قیاسیہ تعریف حکم میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہ بھی خطاب اللہ میں درج ہیں۔

ایضاً یخرج نحو امنوا یہ حکم کی تعریف مذکورہ پر چوتھا اعتراض ہے کہ امنوا اور فاعلہ اور باوجود احکام شرعیہ ہونے کے اس تعریف سے خارج ہو رہے کیونکہ آپ کی تعریف میں بافعال کی قید انہیں خارج کر رہی ہے کیونکہ افعال سے مراد جوارح اور ظاہری اعضاء کے افعال مراد ہیں اور وجوب تصدیق جو آمنوا سے مراد ہے اور وجوب اعتبار جو فاعلہ سے مقصود ہے یہ افعال جوارح نہیں ہیں بلکہ ان کا تعلق قلب سے ہے لہذا یہ خارج ہیں تعریف جامع نہ ہوئی ولیق التکرار بین العملیۃ انہ حکم کی تعریف مذکورہ پر پانچواں اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حکم کی تعریف مذکورہ کو تسلیم کر لیا جائے توفیق کی تعریف میں تکرار واقع ہو جائے گا کیونکہ فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ ہے اور حکم کی تعریف میں افعال المكلفین کا ذکر ہے جو کہ یہ بھی احکام عملیہ ہیں اور پھر فقہ کی تعریف میں عملیہ کی قید جو

افعال کا ہم معنی ہے لہذا افعال المكلفین اور عملیہ ان دونوں کے ذکر سے تکرار واقع ہو جائے گا تو تعریف فقہ اس صورت میں یہ ہوگی العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقة بافعال المكلفین العملیہ فقیح التکرار خطابات اللہ تعالیٰ الخ یہ لفظ احکام کی تفسیر ہے جو کہ حدفقہ میں واقع ہے اس تکرار کی موجب حکم کی تعریف مذکورہ ہے۔ الا ان يقال لغنی الخ یہ اشکال بالتکرار کے دفع کرنے کی توجیہ ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ افعال سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح ہو یا فعل قلب اور لفظ عملیہ جو کہ حدفقہ میں واقع ہے اس سے مراد صرف افعال جوارح ہیں توجب افعال اور عملیہ کا مفہوم ایک نہ رہا تو موجب تکرار نہیں ہوگا تو اس مراد افعال سے جیسے تکرار کا اشکال دفع ہو جاتا ہے اسی طرح جو پہلے آمنوا اور فاعتربا کے خروج کا اعتراض کیا گیا تھا اس کا جواب بھی نکل آیا کہ جب حکم کی تعریف میں افعال سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح ہو یا فعل قلب تو حکم کی تعریف آمنوا اور فاعتربا کو شامل ہو جائے گی کیونکہ یہ افعال قلب ہیں لہذا افعال المكلفین میں درج ہو جائیں گے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ بعضہم عرف ذکر فی بعض المختصرات یعنی بعض مختصر کتابوں میں تعریف حکم کے متعلق یوں کہا گیا ہے الحكم خطاب اللہ تعالیٰ الخ یعنی الحكم کو مطلق رکھا گیا ہے اس کے ساتھ شرعی کی قید نہیں کی گئی لیکن ان کے نزدیک الحكم کی لام عہد کی ہے اور معہود حکم شرعی ہے تو یہ تعریف درحقیقت حکم شرعی کی ہوتی۔ وصحح فی کثیر من الکتب الخ یعنی بہت سی کتب اشاعہ میں خبر تصریح کر دی گئی ہے الحكم الشرعی خطاب اللہ تعالیٰ تو یہاں شرعی کی قید بالتصریح مذکور ہے فتوہم المصنف الخ یعنی مصنف کو وہم ہوا کہ بعض کے نزدیک یہ حکم مطلق کی تعریف ہے اور بعض کے نزدیک یہ حکم شرعی کی تعریف ہے حالانکہ ایسے نہیں ہے بلکہ یہ تمام اشاعہ کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے۔ تو ہم مصنف کا اعتراض درحقیقت ساقط ہے ہم پہلے شرح منہاج کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں "اجاب بعضهم بان المحدود الحكم الشرعی الذی ہو فوقہ ای المتعلق بالجوارح لا مطلق الحكم الشرعی انتہی کلامہ فہذا یؤید المصنف بانہم اختلفوا۔ من التوشیح۔"

قال المصنف اذا کان هذا الخ یعنی مصنف نے کہا کہ اگر یہ تعریف مذکورہ حکم مطلق کی تعریف ہو تو قطعاً الشرعی پھر لفظ شرعی جو فوقہ کی تعریف العلم بالا حکام الشرعیہ میں مذکور ہے تو اس کا معنی ما یتوقف علی الشرع ہوگا کو جو ب الصلوٰۃ والصوم اور ماورد بہ خطاب الشرع نہیں ہوگا ورنہ تو قید شرعیہ بے فائدہ ہو جائے گی کیونکہ جب حکم مطلق کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے تو یہی ماورد بہ خطاب الشرع ہے اگر شرعیہ کا لفظ جو فوقہ کی تعریف میں واقع ہے اس کا معنی بھی یہی ہو تو پھر یہ قید فضول اور

بے فائدہ ہو جائے گی اور جب شرعیہ کا معنی ہو مایتوقف علی الشرع تو پھر یہ قید مفید ہوگی اور وجوب ایمان اور تصدیق بالنبی جو حکم بمعنی خطاب اللہ میں درج تھے ان کو تعریف فقہ سے خارج کر دے گی کیونکہ ایمان اور تصدیق بالنبی موقوف علی الشرع نہیں ہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے لہذا یہ اس قید کے ساتھ خارج از فقہ ہو جائیں گے۔ واذکان تعریفنا للحکم الشرعی یعنی جب خطاب اللہ تعالیٰ حکم شرعی کی تعریف ہو تو فمعنی الشرعی یعنی لفظ شرعی جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس کا معنی اس وقت ماورد بہ خطاب الشرع ہوگا لامایتوقف علی الشرع فالانکان الحد اعم الیٰ ورنہ تو حکم شرعی کی تعریف جو خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی ہے یہ عام من المحدود ہو جائے گی محدود سے مراد حکم شرعی ماخوذ فی تعریف الفقہ ہے۔ لتناولہ مثل وجوب الایمان یعنی حد جو خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی ہے وہ وجوب ایمان وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ خطاب اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ وارد ہے۔ مع ان المحدود یعنی حکم شرعی جو ماخوذ فی الفقہ ہے اگر اس کا معنی مایتوقف علی الشرع ہو تو یہ وجوب ایمان کو شامل نہیں ہے کیونکہ وجوب ایمان موقوف علی الشرع نہیں تو محدود یعنی حکم شرعی ماخوذ فی الفقہ بمعنی مایتوقف خاص ہو جائے گا اور حکم شرعی کی حد خطاب اللہ تعالیٰ اس سے عام ہو جائے گی تو لکان الحد اعم من المحدود۔

قوله فالحدکو علی هذا علی تقدیر یعنی جب حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ ہو تو مطلق حکم کی تعریف اسناد امیرالی آخر ہوگی اور خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف نہیں ہوگی ورنہ توفیق کی تعریف میں الاحکام کے ساتھ جو شرعیہ کی قید ہے مکرر ہو جائے گی کیونکہ جب حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ ہو تو اس وقت شرعی کا معنی ماورد بہ خطاب الشرع لامایتوقف علی الشرع تو یقیناً فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیہ میں شرعیہ کا ذکر مکرر ہو جائے گا کیونکہ یہی مفہوم حکم کا ہے اور یہی مفہوم شرعیہ کا فان قیل حاصل سوال یہ ہے کہ اس وقت احکام شرعیہ فقہیہ میں وجوب ایمان وغیرہ داخل ہو جائیں گے حالانکہ یہ احکام شرعیہ فقہیہ میں سے نہیں قلنا کے ساتھ جواب دیا کہ آگے عملیہ کی قید جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس کے ساتھ یہ خارج ہو جائیں گے۔ قوله والفقہاء یعنی اصطلاح فقہاء میں حکم حقیقاً ثابت بالخطاب کو کہا جاتا ہے جیسے وجوب وحرمت الگچہ یہ لفظ مجاز ہے کیونکہ لغوی لحاظ سے یہ اطلاق المصدر علی المفعول یعنی اطلاق الحکم علی المحکوم بہ ہے لیکن اصطلاح فقہ میں یہ حقیقت ہوگا قولہ یرد علیہ حکم کی تعریف یہ چند اعتراضات میں مصنف نے بعض سے جواب دیا ہے اور بعض سے نہیں۔

الاول ان المقصود ان یعنی مقصود اصلی اس حکم کی تعریف تھی جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور وہ ما ثبت بالخطاب کو حکم کہتے ہیں جیسے وجوب و حرمت جو فعل مکلف کی صفات ہیں فقہاء حضرات نفس خطاب جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اس کو حکم نہیں کہتے خلاصہ یہ کہ جو مقصود تھا اس کی تعریف نہیں کی گئی جس کی تعریف کی گئی ہے وہ مقصود نہیں ہے۔

اجیب عنہ بوجود الاول انه كما اريد ان یعنی جیسے ما ثبت بالخطاب پر حکم کا اطلاق مصدری مفہوم میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ما حکم بہ ہے اسی طرح حکم کی تعریف میں لفظ خطاب سے مراد ما خوطب بہ ہے للقینة العقلية یعنی عقل شاہد ہے کہ تعریف فقہ میں جو لفظ حکم مذکور ہے اس سے مراد وجوب و حرمت ہے اور وجوب و حرمت نفس خطاب کا نام نہیں ہے بلکہ ما خوطب بہ کا نام ہے لہذا خطاب سے مراد ما خوطب بہ ہوگا۔ الثالث ان المحکوة خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ حقیقتاً حکم وجوب حرمت کا نام نہیں بلکہ ایجاب و تحریم کا نام ہے جو صفات الہیہ میں سے ہیں لہذا اس کی تعریف میں لفظ خطاب اللہ استعمال کرنا صحیح ہے اور ما خوطب بہ کے معنی میں کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور وجوب و حرمت پر اطلاق حکم بنا بر مسامحت ہے چونکہ حکم بمعنی ایجاب اور تحریم کا یہ اثر مرتب ہیں لہذا مجازاً انہیں حکم کہہ دیا گیا ہے۔ الثالث ان المحکوم خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حکم خود خطاب اللہ کا نام ہے کیونکہ ایجاب میں ہے قول افعل کا لیکن فعل مکلف کے لئے اس قول سے کوئی صفت حقیقیہ قائمہ بالفعل نہیں اور چونکہ یہ قول متعلق بالمعدوم ہے اس لئے اس کے متعلق یعنی فعل مکلف کے لئے کوئی صفت قائمہ ماخوذہ من القول نہیں ہے بس یہی قول خطاب بعینہ حکم ہے جب اس کی نسبت الی الحاکم ہو تو اسے ایجاب کہتے ہیں جب اس کی نسبت اس فعل کی طرف ہو جس کے بارہ میں یہ قول واقع ہوا ہے تو اسے وجوب کہتے ہیں تو وجوب و ایجاب ذاتاً ایک ہی شئی ہیں کیونکہ یہ دونوں بعینہ قول افعل کا نام ہیں اور مختلف بالاعتبار ہیں یعنی اس اعتبار سے کہ اس قول کی نسبت الی الحاکم ہو تو ایجاب اگر اس کی نسبت الی فعل مکلف ہو تو اس کا نام وجوب ہے بہر حال حقیقتاً یہ نفس خطاب کا نام ہے لہذا ما خوطب بہ کی تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔ فلذلك یعنی چونکہ ایجاب و وجوب میں ذاتاً اتحاد ہے اس لئے یہ حضرات اقسام حکم کبھی وجوب و حرمت اور کبھی ایجاب و تحریم اور کبھی وجوب و تحریم قرار دیتے ہیں جیسے اصول ابن حاجب میں ہے۔

الثالث انہ غین منعکس تعریف حکم پر یہ دوہرا اعتراض ہے یعنی یہ تعریف جامع لجميع الافراد نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں افعال مکلفین کا لفظ موجود ہے وہ احکام جو غیر مکلفین کے افعال کے

ساتھ متعلق ہیں مثلاً جو احکام افعال صبیان کے ساتھ متعلق ہیں وہ اس تعریف سے خارج ہو رہے ہیں حالانکہ وہ بھی افرادِ حکم میں ہیں۔ فالاولیٰ ان یقتال تو بہتر یہ تھا کہ افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد کہنا چاہئے تھا۔ وقد اجیب عن ذلک فی کتبہ صریحاً کتب الاشاعره بان الاحکام یعنی وہ احکام جن کے متعلق یہ خیال گذرتا ہے کہ یہ فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ حقیقتاً فعل صبی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جیسے ولی پر ہی واجب ہے کہ وہ مال صبی سے حقوق ادا کرے اور ولی تو مکلف ہے لہذا متعلق بافعال المكلفین ہو گئے۔

وردہ المصنف اذ لا مصنف نے اولاً اس جواب کو باین طور رد کیا کہ صبی کی بیع کا جائز ہونا جب کہ اس کو ولی سے اذن حاصل ہو۔ صحۃ اسلامہ یعنی اسلامی اعمال کا مع الاقرار ادا کرنا کما صو مذکورہ معنی الاسلام فی الحدیث اسی طرح صحت صلوة اور اس کا مندوب ہونا یہ تمام امور ایسے ہیں جو براہ راست صبی کے ساتھ متعلق ہیں اور ان امور میں ولی کو کوئی دخل بھی نہیں ہے تو تعلق بفعل ولی کا جواب کیسے صحیح ہو سکتا ہے وثانیاً یعنی ثانیاً اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا تعلق الحق بمال الصبی اور تعلق حق بذمہ صبی یہ ایک ایسی شئی ہے جس کا تعلق صبی کے ساتھ ہے اور پھر اس کے بعد ولی کا ادا کرنا ایک ایسا حکم ہے جو اس پر مرتب ہے اس کا عین نہیں ہے تو اعتراض ان امور کے متعلق تھا جن کا تعلق صبی سے ہے لہذا ان کے متعلق تعلق بفعل ولی کا جواب درست نہیں ہے۔

ولایتیٰ ہذا السؤال شارح یہاں سے رد علی المصنف کر رہا ہے کہ فعل صبی کا سوال سرے سے ان اشاعره پر واقع ہی نہیں ہوتا جنہوں نے حکم کی تعریف مذکور کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوئی حکم متعلق بالصبی ہے ہی نہیں بجز ادار الحق من مالہ کے اور یہ ادارت حق ولی کے ذمہ ہے نہ کہ بذمہ صبی لہذا تعریف حکم پر اعتراض بفعل الصبی بے فائدہ ہے۔

ثلاً یعنی پھر یہ بھی مخفی نہیں ہے کہ تعلق الحق بمالہ و ذمہ کسی صورت میں حکم ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اس کا تعلق بالافعال نہیں ہے اگرچہ المكلفین کے بجائے العبادے آئیں تو داخل فی الحکم نہیں ہو سکتا جب یہ افراد محدود سے نہیں ہے تو اس کو داخل تحت الحد کر نیکی سعی فضول و عبث ہے و بان الصحۃ و الفساد مصنف نے جواز بیع و صحۃ اسلام صبی کے متعلق کہا تھا کہ اس کا تعلق بفعل ولی نہیں ہے تو اس کے متعلق شارح رد کر رہا ہے کہ صحت و فساد سرے سے احکام شرعیہ میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ احکام عقلیہ ہیں کیونکہ صحت کا مفہوم کون الماٰتی بہ موافقا لما ورد بہ الشیخ ہے یعنی جو چیز لائی گئی ہے اور ادا کی گئی اگر یہ موافق شریعت ہے تو اس کا نام صحۃ ہے اگر مخالف ہے تو

اس کا نام فساد ہے اب ایک امر کا شریعت کے موافق و مخالف ہونا یہ مددک بالعقل ہے لہذا یہ احکام عقلیہ میں سے ہیں نہ احکام شرعیہ سے لہذا ان کا احکام شرعیہ سے خارج رہنا ہی مناسب ہے جیسے ایک شخص کا مصلی ہونا یا تارک صلوٰۃ ہونا احکام شرعیہ میں درج نہیں ہے بلکہ یہ احکام عقلیہ یا حبیبہ ہیں اور جواز بیع کا معنی صحت بیع ہے جو کہ احکام عقلیہ میں سے ہے شرعیہ میں سے نہیں و معنی کون صلاۃ مندوبہ صبی کی صلوٰۃ کا مندوب ہونا یہ بھی فعل صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہے یعنی ولی مامور ہے کہ صبی کو صلوٰۃ کی ادائیگی پر تخریض ترغیب کرے اور اس کو امر کرے نماز کے ادا کرنے کا یہی معنی ہے کون صلوٰۃ الصبی مندوبہ کا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مروم بالصلوٰۃ و ہم ابنا ربیع۔ شارح نے جو مصنف پر رد کیا ہے یہ تمام کا تمام مبنی علی التعسف ہے۔ اولاً جو کہا کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں کیونکہ ادائے حقوق از مال صبی ولی پر واجب ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ادار الحق من مال الصبی کا وجوب یہ مسوق ہے بشبوت الحق فی مالہ او ذمتہ یعنی اولاً ادائے حقوق ذمہ صبی اور مال صبی میں واجب ہوگا تو پھر ادائیگی ہوگی جب وجوب اولاً بذمہ صبی ہے تو ہمدار بھی اولاً صبی پر واجب ہوگی البتہ شریعت نے ولی کو نائب فی الاداء قرار دیا ہے تو نیا یہ ادا وہی کرے گا تو اصالہً اور اولاً خطاب کا تعلق فعل صبی سے ہوگا چونکہ وہ مکلف نہیں ہے اور مکلفین کا لفظ اس کو شامل نہیں لہذا عباد کا لفظ ہوتا کہ اس کو شامل ہو سکے۔

ثانیاً یہ کہ فعل صبی کے ساتھ جو خطاب متعلق ہے اگرچہ حکم تکلیفی میں داخل نہ ہو تو اس سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ اطلاق صبی یعنی صبی کسی دوسرے شخص کے مال کو تلف کر دے تو یہ سبب ہے وجوب ضمان کا تو اس صورت میں حکم وضعی کے اندر داخل ہوگا تو بھی بجائے مکلفین کے عباد ہوتا کہ یہ حکم وضعی حکم کی تعریف میں داخل ہو سکے پھر شارح نے جو یہ کہا ہے کہ تعلق حق بمالہ و بذمہ حکم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا تعلق بالافعال نہیں ہے یہ بھی تصسف من الشارح ہے کیونکہ تعلق حق بمال الصبی و بذمہ یہ ایسے ہی ہے جیسے تعلق حق بمال البالغ ہوتا ہے مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ شریعت حکم دیتی ہے کہ اس کے مال سے اتنا مقدار ادا کی جائے لہذا یہ حکم شرعی تو ہوا لیکن مکلفین کا لفظ اس کو تعریف میں داخل نہیں ہونے دیتا اس لئے لفظ عباد کا لانا بہتر ہے۔ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ صحت و فساد احکام شرعیہ میں سے نہیں بلکہ یہ احکام عقلیہ میں سے ہے یہ بھی مبنی بر تصسف ہے کیونکہ عقل کے ساتھ یہ معلوم کرنا کہ مآتی بہ موافق شرع ہے یا مخالف یہ حکم بعد ورود الشرع ہو سکتا ہے لہذا موافقت و مخالفت کا فیصلہ دینا موقوف علی الشرع

ہوا تو یہ حکم شرعی ہو گا نہ کہ عقلی ثانیاً یہ کہ صحت و فساد کا جو مفہوم شارح نے پیش کیا ہے یہ مذہب متکلمین پر ہے نہ کہ مذہب فقہاء پر حالانکہ یہاں مفہوم اصطلاح فقہاء والا معتبر ہے اور امام مذہب الفقہاء من الشافعیۃ فصحة الفعل عبارة عن كونہ مسقطاً للقضائر والفساد خلافہ وهذا امر شرعی بلاشبہ کیونکہ مسقط قضائر ہونا یا نہ ہونا اس کی معرفت شریعت سے حاصل ہوتی ہے لہذا یہ احکام شرعیہ میں درج ہے نہ کہ عقلیہ میں۔ اس کے بعد شارح نے جو صلوة صبی کے مندوب ہونے کا مفہوم پیش کیا ہے کہ ولی مامور ہے کہ اسے ترغیب دے یہ بالکل تصسف ظاہر ہے کیونکہ مندوب کا معنی استحقاق ثواب ہے تحریریں ولی اس سے ایک امر خارج ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے بچپن میں اسلام لانے پر فرخ کیا کرتے تھے اور ثانیاً یہ کہ ایسا صبی جو میز ہے اس کا کوئی ولی اور متولی نہیں ہے اور نہ کسی نے اسے ترغیب و ترغیب کی ہے اگر لوگوں کو دیکھ کر وہ صلوة و صوم ادا کرتا ہے تو ندب اس میں موجود ہے یہاں ولی کا کوئی تعلق بھی نہیں ہے اس کے متعلق شارح کیا جواب دے گا بہر حال مکلفین کی بجائے لفظ عباد بہتر ہے۔

الثالث ان التعریف غیر متناول للحکم الثابت بالقیاس حکم کی تعریف مذکور پر تیسرا اعتراض ہے کہ یہ تعریف اس حکم کو شامل نہیں ہے جو ثابت بالقیاس ہے کیونکہ قیاسی حکم میں خطاب اللہ واقع نہیں ہے اور حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے اجاب حاصل جواب یہ کہ قیاس منظر حکم ہوتا ہے مثبت حکم نہیں ہوتا یعنی قیاس یہ امر ظاہر کرتا ہے کہ جو نص مقیس علیہ میں واقع ہے یہ قیاسی حکم اسی کے تحت درج ہے اور قیاس کا منظر حکم ہونا فی الواقع ہوتا ہے یا فی زعم المجتہد اگر مجتہد مخطی ہو تو لا ینحی علیہ یعنی یہی سوال صرف حکم ثابت بالقیاس میں نہیں بلکہ ثابت بالسنة والاجماع میں بھی ہے کیونکہ خطاب اللہ ان میں بھی واقع نہیں ہے تو جواب اس کا بھی یہی ہے کہ سنة واجماع ہر ایک کاشف عن خطاب اللہ تعالیٰ ہے اور معرف اور ان کے ادلہ للاحکام ہونے سے یہی مراد ہے کہ یہ کاشف اور معرف ہیں۔

الرابع انه غیر شامل چوتھا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف ان احکام کو شامل نہیں ہے جو افعال قلب سے متعلق ہیں جیسے وجوب الایمان بمعنی التصدیق اور وجوب الاعتبار والقیاس کیونکہ حکم کی تعریف میں جو افعال المكلفین کا لفظ ہے اس سے مقبدر افعال الجوارح ہیں الخامس پانچواں اعتراض یہ کہ جب تعریف حکم میں تعلق بفعل المكلف ہے تو مختص بالعملیات ہو جائے گا نظریات نکل جائیں گے کیونکہ فعل مکلف مختص بفعل الجوارح ہے لہذا تعریف فقہ میں العملیۃ کی قید لغوا اور ضائع ہو جائے گی۔ واجاب عنہما ان دونوں اعتراضوں سے یعنی رابع وخامس سے جواب دیا کہ فعل مکلف سے مراد عام ہے خواہ

فعل قلب ہو یا جوارح لہذا وجوب ایمان اور وجوب اعتبار داخل تحت الحکم ہو جائیں گے اور عملیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو مختص بالجوارح ہیں لہذا عملیہ کی قید لغو نہیں ہوگی بلکہ تعریف فقہ سے وجوب ایمان وغیرہ جو متعلق بفعل الجوارح نہیں ہیں انہیں خارج کر دے گی۔

ولفائل ان یقول اذا حمل الحکم مصنف نے عملیہ کی قید کو تکرار سے بچانے کے لئے جو جواب دیا ہے قائل کا یہ اعتراض اسی پر ہے خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں اگر لفظ حکم کو اصطلاحی معنی یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق پر محمول کیا جائے تو عملیہ کی قید یقیناً مکرر ہے کیوں کہ وجوب ایمان شرعیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا کیونکہ جب حکم اصطلاحی مراد ہو تو اس وقت شرعیہ کا معنی مانتو قف علی الشرع تھا مگر سابقاً اور ایمان اور تصدیق بالنبی علیہ الصلوٰۃ والسلام چونکہ موقوف علی الشرع نہیں ہیں لہذا یہ قید شرعیہ سے خارج ہو جائیں گے عملیہ کی قید کو ان کے لئے مخرج بنانا تحصیل حاصل اور اخراج مخرج ہے اس صورت میں مصنف نے حکم شرعی کو دو قسم بنایا تھا ایک نظری جیسے اجماع کا حجت ہونا اور دوسرا عملی تو عملیہ کی قید کے ساتھ اس وقت احکام نظریہ کا اخراج کیا تھا تو شارح نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ مثل کی ان الاجماع حجة ۴۱ یہ خود حکم مصطلح میں داخل نہیں ہے کیونکہ حکم مصطلح میں جو قید بالاعتقار والتجیر ہے وہ اس کے لئے مخرج ہے اس لئے عملیہ کی قید کا بجز تکرار کے اور کوئی فائدہ معتد بہا نہیں لایقال یہ شارح کے رد کا جواب دینے کی کوشش ہے جس کو شارح رد کرنا چاہتا ہے حاصل یہ ہے کہ سنت اور اجماع و قیاس کے حجج ہونے کا مقصد یہ ہے کہ ان کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے لہذا یہ اقتضا ضمنی میں داخل ہو جائیں گے تو اس پر لانا نقول سے رد کر دیا کہ پھر قید عملیہ سے خارج نہیں ہوں گے کیونکہ جب ان کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہوا تو یہ احکام عملیہ میں داخل ہو جائیں گے پھر اخراج کیسے صحیح ہوگا۔

ویمکن ان یقال سے شارح نے عملیہ کو مکرر ہونے سے بچانے کے لئے یہ توجیہ کر دی کہ ہو سکتا ہے جواز الاجماع اور وجوب قیاس حکم شرعی ہیں لیکن عملی نہیں ہیں لہذا عملیہ کے ساتھ ان کا اخراج ہو سکتا ہے اور بعض حضرات نے پہلے جواب کو یعنی یہ کہ سنت اور اجماع کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہے اس کا معنی یہ لیا ہے کہ وجوب العمل بمقتضاہا سے مراد وجوب الاستدلال بہا والاقتناء بموجبہا یعنی مسائل پر ان سے استدلال کرنا واجب ہے اور اس کے موجب و مقتضا کے موافق فتویٰ دینا لازم ہے تو یہ امر عملیات سے نہیں لہذا عملیہ کی قید اس صورت میں ان کے لئے مخرج ہو جائے گی۔

قال المصنف فی التوضیح والشرعیۃ ہالا تدرک لولا خطاب الشارع فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیۃ میں چونکہ حکم کی تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ سے کی گئی تھی تو اس وقت شرعیہ سے مراد وہ احکام

ہوں گے جن کا ادراک اور علم بغیر خطاب شارع کے نہیں ہو سکتا حاصل یہ کہ شرعیہ سے مراد مابیتوقف علی الشرع ہوگا ماورد بہ خطاب الشرع نہیں ہوگا ورنہ تو حکم اور شرعیہ کا ایک مفہوم ہو جائے گا اور لفظ شرعیہ مکرر ہو جائے گا سوائے کان الخطاب برابر ہے کہ وہ خطاب بعینہ اسی حکم میں واقع ہوا ایسی صورت میں وارد ہو جس کی طرف وہ حکم محتاج ہے کا لمسائل القیاسیۃ کیونکہ مسائل قیاسیہ میں خطاب شارع بعینہ اس حکم قیاسی میں وارد نہیں ہوتا بلکہ وہ خطاب مقیس علیہ میں وارد ہوتا ہے جس کی طرف حکم مقیس محتاج ہوتا ہے اگر مقیس علیہ میں خطاب شارع وارد نہیں ہوتا تو حکم مقیس کا علم و ادراک نہ ہو سکتا لہذا احکام قیاسیہ بھی احکام شرعیہ ہیں۔ فیدخل فی حد الفقه یہ فقہ کی تعریف مذکورہ پر اعتراض ہے کہ اس وقت اُن حضرات کے نزدیک جو حسن و قبح عقلی کی نفی و انکار کرتے ہیں تو ہر شی کا حسن اور قبح تعریف فقہ میں داخل ہو جائے گا اعلو ان عندنا یہ اسی اعتراض مذکور کی تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی احناف جو ماترید یہ کہلاتے ہیں ان کے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن و قبح عقلی ہے یعنی ان کا حسن و قبح کا علم و ادراک شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ ان کا ادراک و علم عقل کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے حسن تواضع وغیرہ وبعضھا لا یعنی بعض افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن و قبح عقل کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکتا بل یوقوف علی خطاب الشارع جیسے تیسویں رمضان کے صوم کا واجب اور حسین ہونا اور یکم شوال کے صوم کا قبیح ہونا معلوم بالعقل نہیں اس کا علم اور ادراک صرف شریعت سے ہوتا ہے۔

فالاول لا یكون من الفقه پہلے قسم کے افعال جن کا حسن و قبح عقل سے معلوم ہوتا ہے یہ علم الفقہ میں درج نہیں ہیں بلکہ یہ علم الاخلاق کہلاتا ہے والثانی هو الفقہ یعنی دوسرے قسم کے افعال جن کا حسن و قبح عقلی نہیں بلکہ شرعی ہے یہ ہے فقہ اصطلاحی تو اس مذہب کے لحاظ سے فقہ کی حد صحیح اور جامع مانع ہو جائے گی۔ واما عند الاشعری واتباعہ كالشوافع فحسن کل شیء الا یعنی اشاعروہ کے نزدیک ہر شی کا حسن و قبح شرعی ہے یعنی موقوف علی الشرع ہے اور عقلی نہیں ہے تو یہ دونوں قسم کے افعال ان کے نزدیک فقہ میں درج ہوں گے۔ مع ان حسن التواضع یعنی تواضع وجود کا حسن اور ان کے اضداد کا قبیح یہ فقہ اصطلاحی میں کسی کے نزدیک درج نہیں ہیں لیکن اشاعرہ کے نزدیک چونکہ یہ احکام شرعیہ ہیں عقلیہ نہیں ہیں اس لئے ان کے مذہب پر فقہ اصطلاحی میں داخل ہو جائیں گے لہذا مذہب اشعریہ پر یہ تعریف فقہ صحیح نہیں ہوگی۔ ولاییناد علیہ ای علی حد الفقہ المصطلح۔ التی لا یعدو کو نہا من الدین ضرورۃ یعنی فقہ اصطلاحی کی تعریف مذکور پر التی لا یعلم ان کی قید کا اضافہ

اس غرض کے ماتحت کہ علم بالصلوٰۃ والصوم فقہ اصطلاحی سے خارج ہو جائے کیونکہ ان کا من الدین ہونا بجاہت معلوم ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بعض احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا۔ اعلو ان ہذا القید اس کے اضافہ نہ کرنے کی مزید تفصیل کر رہا ہے اصل میں اس کا ذکر امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں کیا ہے تاکہ وہ مسائل جن کا دین سے ہونا بجاہت ہر شخص کو معلوم ہے ان کا علم فقہ اصطلاحی سے خارج ہو جائے اگر یہ قید نہ کی جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ وہ شخص جو ان کے وجوب کا عالم ہے وہ فقہ ہو جائے حالانکہ وہ فقہ نہیں ہے۔

فاقول ہذا القید ضائع یہ مصنف اس قید کے اضافہ پر رکر رہا ہے خلاصہ یہ کہ یہ قید بالکل ضائع ہے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لانا لانسو یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ انہ لو لم یخرج یعنی یہ قید ذکر کر کے اگر اسے خارج نہ کیا جائے تو ان کے وجوب کا عالم فقہ ہو جائے گا ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے لان المراد اس لئے کہ مراد بالاحکام بعض تو نہیں ہیں وان قل اگرچہ قلیل ہوں کیونکہ ایک شخص سو مسائل کو ادلہ سے جانتا ہے خواہ ان کا دین سے ہونا بجاہت معلوم ہو یا نہ ہو جیسے کتاب الزہن کے غریبہ مسائل کو جانتا ہو یہ بھی فقہ نہیں ہو سکتا تو صوم و صلوٰۃ کے عالم کو فقہ کیسے کہا جاسکتا ہے لہذا اس عذر فاسد کی بنیاد پر اس قید کا اضافہ کر کے علم بوجوب الصوم والصلوٰۃ کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ ضائع اور بلا ضرورت ہے۔ مصنف کے قول وان قل پر یہ وہم کیا گیا ہے کہ اس کی بجائے وان کثر ہوتا یعنی اگرچہ کثیر مسائل کا اسے علم ہو تو بھی فقہ نہیں ہوگا تو اس وہم کا دفع یوں کیا جاتا ہے کہ اس کو ظاہر پر محمول کرنے سے وہم پیدا ہوتا ہے حالانکہ یہ اپنے ما بعد کے ساتھ مل کر دلیل بنتا ہے مقصد یہ ہے کہ عالم بماتہ مسألۃ من ادلتہا بھی فقہ نہیں ہو سکتا فکیف یكون العالم بمسائل قلیتہ فقہا گویا کہ وان کو بمعنی کیف کر دیا گیا معنی ہو کیف یكون العالم بالقلیل فقہا۔ تو اعلو انہ لایراد فقہ کی تعریف مذکور پر اعتراض ہے کہ احکام سے کتنا مقدار مراد ہوگی حاصل یہ ہے کہ احکام سے کل من حیث الكل یعنی مجموع احکام جو الی یوم القیامہ ہونے والے ہیں یہ تو مراد نہیں ہو سکتے۔ لان الحوادث لا تکاد تتناہی یعنی یہ ہونے والے حوادث تو کہیں رکتے ہی نہیں روز مرہ نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے تو ان تمام کو علم انسان محیط نہیں ہو سکتا۔ ولا ضابطہ یعنی کوئی ضابطہ کلیہ بھی نہیں ہے جو ان تمام کو جمع کرے تاکہ اس ضابطہ کے ساتھ ان کا علم حاصل ہو سکے لہذا یہ شیء تو صحیح نہیں ہے ولا یراد کل واحد یعنی ہر ایک ایک مسئلہ جو مجتہد کے زندگی میں اس کے سامنے آئے اس کا علم مراد ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مجتہدین کو اپنی زندگی میں ایسے مسائل پیش آتے ہیں جن کے جواب میں انہوں

نے لا ادری کہا ہے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ شق بھی صحیح نہیں ہے ولا بعض لہ نسبة یعنی بعض جس کو نسبتہ معینہ الی الکل ہو مثلاً کل مسائل کی نصف وثلث وغیرہ یہ بھی مراد نہیں ہو سکتی اور اسی طرح اکثر مسائل مراد لینا بھی صحیح نہیں کیونکہ جب مقدار کل مجہول ہے تو اس کا بعض معین یا اکثر مراد لینا صحیح نہیں ہو سکتا۔ ولا التھیث للکل یعنی کل مسائل کے جاننے کا تھیث یعنی صلاحیت و استعداد بھی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ تھیث بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تھیث قریب مجہول ہے اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے لہذا یہ شق بھی صحیح نہیں ہے ولا یلدا نہ یکون بحیث الہ اور یہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کہ اجتہاد کے ساتھ ہر ایک مسئلہ کا حکم جان لیوے کیونکہ علماء مجتہدین ایسے بھی ہیں کہ زندگی بھر بعض احکام معلوم نہیں کر سکے۔ کاجی حنیفہ لویدرالدھر یعنی جب کوئی شخص کہتا ہے کہ واللہ لا اکلمہ الدھر تو الدھر سے کننا مدت مراد ہے تو امام ابوحنیفہ تمام زندگی اس کا حکم معلوم نہ کر سکے اس لئے اس مسئلہ میں توقف فرمایا واللغطاء فی الاجتہاد اور اجتہاد میں غلطی اور خطا کا امکان ہے ولان حکم اور بعض حوادث کے احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر اجتہاد کی مساعی و گنجائش نہیں ہوتی تو پھر اجتہاد کے ساتھ کیسے معلوم کیا جا سکتا ہے وایضا لایلیق فی الحد اور حد و تعریف میں مناسب اور لائق نہیں ہے کہ لفظ علم ذکر کر کے اس سے تھیث مخصوص لیا جائے کیونکہ لفظ علم تھیث مخصوص پر دلالت نہیں کرتا جب یہ تمام شقوق باطل ہوئے تو ضروری ہے کہ فقہ ایک جملہ احکام متناہیہ اور مضبوط کا علم ہو فقال۔

قال الشارح فی التلخیص قوله والشرعیة مالایدرک لولا خطاب الشارع بنفس المحکم یعنی خطاب شارع خواہ نفس حکم میں وارد ہو یا اصل حکم میں ایسا اصل جو حکم کے لئے مقیس علیہ کا درجہ رکھتا ہے تو جو خطاب مقیس علیہ میں وارد ہے اسی کا درود حکم مقیس میں معتبر قرار دیا جاتا ہے تو جو احکام اس قسم کے خطاب پر موقوف ہیں اور ان کے بغیر ان احکام کا ادراک نہ ہو سکے تو اسے شرعیہ کہا جاتا ہے اور قید شرعیہ کے ساتھ فقہ کی تعریف سے وہ احکام نکل جائیں گے جو موقوف علی الشرع نہیں ہیں مثل وجوب الایمان۔ ویدخل مثل کون الاجماع یعنی اجماع اور قیاس کا حجت ہونا بشرطیکہ یہ احکام ہوں یہ شرعیہ میں داخل رہیں گے وانما لویفسر الشرعیة یعنی شرعیہ کی تفسیر ماورد بہ خطاب الشرع کے ساتھ نہیں کی وجہ اس کی یہ ہے کہ جب حکم کا معنی خطاب اللہ تعالیٰ مراد ہے تو یہ ہم معنی ماورد بہ خطاب الشرع کے ہے اگر شرعیہ کا مفہوم بھی یہی ہو تو پھر شرعیہ کی قید مکرر ہوگی اور اس کا کوئی فائدہ معتد بہا نہیں ہوگا۔ وعند الاساعرة یعنی اشاعرہ کے نزدیک چونکہ حسن و

قیح عقلی تو ہے نہیں اس لئے ان کے نزدیک درک احکام میں عقل کی کوئی مجال و طاقت نہیں ہے لہذا احکام کا جاننا بدون الشریعت نہیں ہو سکتا بلکہ تمام احکام موقوف علی الشریعت ہیں جن احکام کے ساتھ خطاب شرعی وارد ہوگا تو وہ حکم ہے اگر خطاب الشرع جہاں وارد نہیں ہے تو اشاعرہ کے نزدیک وہاں کوئی حکم نہیں لہذا اشاعرہ کے نزدیک ماوردیہ خطاب الشرع بمعنی مالاید رک لولا خطاب الشارع ہے۔ فلو کان خطاب اللہ اگر خطاب اللہ تعالیٰ تعریف حکم مطلق کی ہو اور حکم شرعی کی نہ ہو تو تعریف فقہ میں احکام کے ساتھ شرعیہ کی قید بہر حال موجب تکرار ہے خواہ شرعیہ کی تفسیر ماوردیہ خطاب الشرع کریں یا لاید رک لولا خطاب الشارع کریں۔

قولہ فیدخل ینید ان تعریف الفقہ الذی وہی اعتراض ہے جو مصنف نے اشاعرہ پر کیا ہے کہ یہ تعریف فقہ مانع از دخول غیر نہیں خلاصہ یہ ہے کہ حسن تواضع اور حسن وجود یعنی ان کا وجوب و ندب اور اسی طرح بخل و تکبر کا قیح یعنی ان کی حرمت و کراہت اور اس جیسے اور اخلاقیات اشاعرہ کے نزدیک فقہ میں درج ہو جائیں گے اور تعریف فقہ انہیں شامل ہو جائے گی جب کہ ان کا علم حاصل من الدلیل ہو کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک یہ ایسے احکام ہیں کہ ان کا اداک بدون الشرع نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک درک احکام میں عقل کو کوئی دخل نہیں حالانکہ یہ علم الاخلاق میں سے ہیں نہ کہ علم الفقہ لہذا ان کی رائے پر یہ تعریف مانع از دخول غیر نہیں ہے۔ اقوال انما ینظم ذلک لوانت مصنف لہذا اس تعریف فقہ پر جو عدم مانعیت کا اعتراض کیا شارح اس پر رد کر رہے ہے کہ یہ اشکال اس وقت واقع ہوتا جب کہ اس قسم کے احکام عملیہ ہوں بالمعنی المذکورہ یعنی ان کا تعلق افعال جوارح سے ہو و ہو ممنوع حالانکہ ایسے نہیں ہیں اور یہ احکام عملیہ نہیں ہیں بلکہ امور مذکورہ اخلاق ملکات نفسانیہ ہیں اور مصنف ان کے حسن و قبح کے علم کو علم الاخلاق قرار دے چکا ہے اور ما سبق میں تصریح کر چکا ہے کہ فقہ کی تعریف معرفت النفس مالھا وما علیھا پر عملاً کی قید زیادہ کی جاتی ہے تاکہ علم الاخلاق خارج ہو جائے و بان معرفتہ اور اس کی بھی تصریح کی ہے کہ معرفت النفس مالھا وما علیھا جو از قسم وجدانیات ہے یعنی جو اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ ہیں ان کو علم الاخلاق کہا جاتا ہے اور جو از قسم عملیات ہے ان کو علم الفقہ کہا جاتا ہے تو چونکہ فقہ کی تعریف مذکورہ میں احکام شرعیہ کے ساتھ عملیہ کی قید مذکور ہے اگرچہ حسن وجود اور تواضع اشاعرہ کے نزدیک احکام شرعیہ میں درج ہیں لیکن عملیہ کی قید انہیں فقہ کی تعریف سے خارج کر دے گی، فکانہ گویا کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے جو سابقاً عملاً کی قید کا فائدہ پیش کیا ہے یہاں اس سے نسیان ہو گیا ہے یا عملیہ کی قید جو یہاں تعریف میں

موجود ہے اس سے مصنف کو ذہول ہو گیا ہے۔ قیل لم ینس ولم یدھل المصنف بل الشارح لم یتدبر فی کلام المصنف کیونکہ مصنف کی مراد جو اور تواضع سے اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ نہیں ہیں بلکہ ان کے آثار صادرہ مراد ہیں جو از قبیلہ افعال جوارح ہیں مثلاً عملی طور پر اظہار تواضع اور کسی غریب و یتیم کے ساتھ عملی اظہار ہمدردی اور اظہار شفقت اور لسانی حیثیت سے ان کو تسکین و تسلی دینا یہ سب عملیات ہیں لیکن یہ فقہ میں درج نہیں ہیں لیکن اشاعرہ کے نزدیک یہ سب احکام شرعیہ عملیہ ہو کر فقہ میں داخل ہو رہے لہذا تعریف مانع نہ رہی اگرچہ جوہر کے آثار میں سے صدقات مالیہ کا ادا کرنا تو فقہ میں درج ہے لیکن جسمی اعمال ہمدردانہ یہ بھی تو ان ملکات کے آثار ہیں جن سے فقہ بحث نہیں کرتی جیسے حدیث شریف میں تیمم کے سر پر دست شفقت رکھنے کی فضیلت مذکور ہے یہ بھی تو از قسم عمل ہے لیکن فقہ کے مباحث میں درج نہیں ہے اس قسم کے اعمال تعریف فقہ میں داخل ہو جائیں گے لیکن فقہ اصطلاحی نہیں ہیں تو منعیات تعریف منتقض ہو جائے گی واللہ اعلم بالصواب۔

قولہ ولا یزاد علیہ المصطلح بین الشافعیۃ ۱۶ یعنی شواہغ کی اصطلاح یہ ہے کہ علم بالا حکام کو فقہ کے نام کے ساتھ اس وقت موسوم کیا جائے گا جب اس علم کا حصول بطریق نظر و استدلال ہوجتی کہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم وغیرہ جن کا دین میں سے ہونا مشہور اور بدیہی ہے جس کو متدین وغیر متدین جانتا ہے ان کے علم کو شواہغ کے نزدیک فقہ اصطلاحی سے شمار نہیں کیا جاتا اسی وجہ سے یہ حضرات تعریف فقہ میں قید اکتساب یا استدلال ذکر کرتے ہیں امام رازی نے محصول میں التی لا یعلم کو نہا من الدین بالضرورة کی قید لگائی اور کہا کہ یہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم سے احتراز ہے کہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا بمعنی انہ لا یدخل فی مسمى الفقه یعنی یہ علم مسمى الفقه میں اصطلاحاً داخل نہیں اور ان کو فقہ سے شمار نہیں کیا جاتا علی ما صرح بہ فی قید العملیۃ جیسے قید عملیہ میں رازی نے تصریح کی کہ یہ علم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة سے احتراز ہے باوجود اس کے کہ یہ احکام شرعیہ تو ہیں لیکن ان احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا اس لئے عملیہ کی قید کے ساتھ احتراز کیا جاتا ہے اسی طرح علم بالبدیہیات کو بھی اصطلاحاً فقہ نہیں کہا جاتا اس لئے لا یعلم کو نہا من الدین بالضرورة کے ساتھ ان سے احتراز کیا جاتا ہے لا بمعنی انہ لو نہ یحتمل نہا یعنی اس قید کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ اگر اس قید کے ساتھ احتراز نہ کیا جائے تو یہ لازم آتا ہے کہ جو صرف وجوب صلوٰۃ وصوم کا عالم ہو تو وہ فقیہ ہو گا جیسے کہ مصنف نے سمجھ رکھا ہے اور اس قید پر اعتراض کر دیا ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کیونکہ فقیہ من لہ الفقه کو کہتے ہیں اور فقہ بعض احکام کے علم کو نہیں کہتے وان قل حتی کہ ایک یا دو مسئلے کے عالم کو فقیہ کہا جائے

بلکہ سو مسئلہ غریبہ استدلالیہ کے عالم کو بھی فقیہ نہیں کہا جاسکتا تو عالم بمسئلہ یا مسئلتین کو کیسے فقیہ کہا جاسکتا ہے۔ تو اذاکان اصطلاحاً پھر جب شواہح کی اصطلاح ہی یہی ہے کہ ضروریات دین کا علم فقہ میں سے شمار نہیں ہوتا تو ان کا اخراج از تعریف فقہ ان کے نزدیک ضروری ہے لہذا یہ قید مخرج ضائع نہیں ہوگی اور ایسے مسائل کو فقہ کہنا ان کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا اور اس پر ان کی اصطلاح بھی قابل اعتراض نہیں ہو سکتی۔ فلا مشاعرہ فی الاصطلاح۔

شراح نے جو مصنف پر اعتراض کیا ہے یہ بالکل صرف عن الظاہ ہے امام رازیؒ کی محصول میں یہ عبارت ہے ”انما قولنا لا یعلم کو فقہاً من الدین ضرورۃ احتراز عن العلم بوجوب الصلوٰۃ و البصوم مثلاً فان ذلک لایسی فقہاً“ اب یہ عبارت صاف دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ قید احتراز یہ ذکر نہ کی جائے تو لازم آئے گا کہ علم مذکور کو فقہ کے ساتھ موسوم کیا جائے اور انہیں فقہ کہا جائے تو اس پر مصنف کا اعتراض صحیح اور وہ ہے علاوہ ازیں جب بعض مسائل نظریہ اور استدلالیہ کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا تو بعض مسائل بدیہیہ کے علم کو تو بطریق اولیٰ فقہ نہیں کہا جائے گا تو پھر قید لگا کر دن سے احتراز کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور یہ اصطلاح کرنا کہ ان مسائل کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا کیا فائدہ ہوگا جب کہ بعض مسائل کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا خواہ نظریہ ہو یا ضروریہ تو پھر علی الخصوص ضروریہ کا اخراج اور ان کے خلاف اصطلاح رکھنے میں کیا ضرورت ہے جب کہ مسائل ضروریہ ہیں تو بعض اور علم البعض کو فقہ نہیں کہا جاتا تو یہ سب بے فائدہ اور عمل ضائع محسوس ہوتا ہے فما قال المصنف فصیح۔

ثو اعلموا نہ لایراد بالاحکام اعتراض یعنی اشاعرہ جو تعریف فقہ کی تھی کہ علم بالاحکام یہ اسی پر اعتراض ہے بان المراد یعنی احکام سے مراد اما الکل ای المجموع یعنی مجموع من حیث المجموع اما کل واحد یعنی فقیہ کے لئے لازم ہے کہ ہر ایک ایک حکم معلوم کرے۔ اما بعض لہ نسبتہ معینۃ یعنی بعض احکام مراد ہوں جن کو کل احکام کے ساتھ نسبت معینہ مخصوصہ حاصل ہو مثلاً نصف یا اکثر جیسے دو تہائی اما البعض مطلقاً یا بعض مطلق مراد ہو خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہوں والاقسام باسہا باطلۃ اور یہ تمام اقسام محتملہ مذکورہ باطل ہیں اما الاول فلان الحوادث یعنی کل مجموعی اس لئے مراد نہیں ہو سکتا کہ حوادث دنیا اگرچہ فی حد ذاتہ متناہیہ ہیں کیونکہ یہ دار التکلیف یعنی عالم دنیا خود منقضی ہے لیکن چونکہ یہ حوادث کثیر التعداد ہیں اور جب تک دنیا قائم ہے یہ منقطع نہیں ہو سکتے لہذا یہ کسی حصر حاضر اور ضبط مجتہد کے تحت نہیں آسکتے۔ ہوا المعنی بقواہ لاتکاد تتناہی یعنی مصنف کے قول لاتکاد تتناہی کی مراد یہی ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے یہ حوادث ختم نہیں ہوں گے جو کسی حصر و ضبط کے تحت نہیں آسکتے یہ مراد نہیں ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ امور حقیقتاً غیر متناہی ہیں فلا یعلم

احکامہا جن عینا یعنی ان تمام حوادث کے احکام جزئی جزئی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ کسی بشر کے احاطہ علمی میں آ ہی نہیں سکتے ولا کلیا اور نہ ان کا علم کلی تفصیلی ہو سکتا ہے یعنی یہ تمام امور کسی منابطہ کلیہ کے تحت درج ہوں جس سے ان احکام کی تفصیل معلوم کی جاسکے ایسے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حوادث میں اتنا اختلاف ہے کہ کسی ایک منابطہ کلیہ کے تحت درج نہیں ہو سکتے تو اس صورت میں پھر کوئی ایک بھی فقیہ نہیں ہو سکتا۔

واما الشافی شق ثانی یعنی ہر ایک ایک مسئلہ کا حکم وہ معلوم کرے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض حضرات جو بالاجماع فقیہ ہیں انہیں بعض احکام جو ان کے سامنے پیش ہوئے ان کا علم حاصل نہ ہو گا لکن مسئل جیسے امام مالک سے چالیس مسائل کے متعلق سوال کیا گیا تو چھتیس میں انہوں نے لا ادری کہہ دیا۔

اما الثالث یعنی بعض جس کو نسبتہ معینہ الی الکل ہو یہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ جب کل مجہول الکمیۃ اور مجہول المقدار ہے تو اب جو کسور اس کل مجہول کی طرف منسوب اور مضاف ہوں گی وہ بھی مجہول ہوں گی کیونکہ جب کل مستلزم ہوتا ہے جب کسور کو جو اس کل کی طرف منتسب ہوں گی مثلاً نصف الکل یا ثلث الکل جب تک کل کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس کا نصف و ثلث کیسے معلوم ہو سکتا ہے لہذا اکثر الاحکام بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اکثر ما فوق النصف کو کہتے ہیں جب نصف نامعلوم ہے تو اکثر کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔

واما الرابع یعنی بعض مطلق خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہوں یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا ورنہ تو ایک دو مسائل کا علم از دلیل جو شخص معلوم کرے وہ فقیہ ہو جائے حالانکہ ایسے نہیں ہے تو یہ تمام اقسام و شقوق باطل ہیں اس لئے فقہ کی تعریف مذکور محل اعتراض ہے۔ اس شق رابع کی مصنف نے یہاں تصریح نہیں کی بلکہ یہ مذکور فیما سبق ہے اور یہاں صرف لفظ ثم کے ساتھ اشارہ کیا یعنی جب بعض خواہ قلیل المقدار ہوں مراد نہ ہونے کے بعد لایراد الکل الی آخرہ۔

وہنا بحث حاصل بحث یہ ہے کہ مصنف نے جو کل الاحکام کی شق کو بمقابل کل واحد من الاحکام پیش کیا ہے یہ تقابل صحیح نہیں ہے کیونکہ ان دونوں شقوق میں تغایر نہیں بلکہ آپس میں متحد ہیں اس کی تفصیل کہتے ہوئے شارح نے کہا من الاحکام ما یصح ان یعنی بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی طور پر صحیح ہوتا ہے اور کل انفرادی یعنی کل واحد پر ان کا حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا کقولنا کل القوم مینفع هذا الحجج یعنی کل قوم بحدیث مجموع من حیث المجموع اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے لا کل واحد منہم یعنی ہر ایک ایک فرد انفرادی طور پر نہیں اٹھا سکتا و منہما ما هو بالعکس یعنی بعض احکام بالعکس ہیں یعنی ان کا حمل کل انفرادی پر صحیح ہوتا ہے اور کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوتا کقولنا کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام یعنی یہ طعام لوگوں

میں سے ہر ایک ایک کو کافی ہو سکتا ہے یعنی ایک انسان منفرداً کھائے تو اسے کافی ہو گا لاکل الناس یعنی مجموعہ لوگوں کے لئے کافی نہیں ہے و منہا ما لا یختلف یعنی بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ کل مجموعی اور کل افرادی کے لحاظ سے مختلف نہیں ہوتے بلکہ دونوں معنی کے لحاظ سے علی سبیل السویہ صحیح قرار پاتے ہیں کقولنا ضربت کل القوم او کل واحد منہم یعنی بت کل القوم میں خواہ کل مجموعی یا کل افرادی دونوں معنی یکساں طور پر صحیح ہیں کیونکہ ایسے احکام میں ان کے اندر تغایر نہیں بلکہ اتحاد ہوتا ہے مجموع من حیث المجموع افراد قوم کو مارنا یہ بعینہ ہر ایک ایک کو مارنا ہے و بالعکس تو یہاں ان دونوں میں کوئی تغایر نہیں ہے۔

و معرفۃ الاحکام من ہذا التقبیل یعنی احکام کی معرفت اس قبیل ثانی سے ہے یعنی کل مجموعی اور کل افرادی کے لحاظ سے مختلف اور متغایر المعنی نہیں ہیں بلکہ ان کے اندر اتحاد ہے کیونکہ معرفت جمیع کی کل واحد کی معرفت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور کل واحد کی معرفت جمیع کی معرفت ہے جب ان میں اتحاد ہوا تو ان کے مابین تقابل دنیا صحیح نہیں ہے و ان التزم اگر مصنف جواباً یہ التزام کرے کہ جمیع احکام کی معرفت سے مراد عام ہے خواہ کل واحد کی ہو یا فقط بعض کی جن کے ضمن میں مقصود حاصل ہو سکے تو فعدم تناہی الحوادث یعنی اس صورت میں جو عدم تناہی حوادث کو ان کی معرفت کے منافی قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ عدم تناہی معرفت کل کے منافی ہے معرفت بعض کے منافی نہیں ہے و الظاہر انہ قصد یہ اس بحث مذکور کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ کل مجموعی سے مراد مجموع احکام ماضیہ و آتیہ یعنی گذشتہ اور آئندہ آنے والے سب مراد ہیں و بسکل واحد یعنی کل واحد جو کہ کل افرادی ہے اس سے مراد ہر وہ حکم ہے جو وقوع پذیر ہو کر داخل فی الوجود ہو اور ذہن مجتہد کو بھی التفات کرنے کا موقع ملے تو اس وقت میں ان دونوں میں تغایر ہو گا اور تقابل ان کے مابین صحیح ہو گا۔ حیث علل کیونکہ اس نے اول یعنی کل مجموعی کے مراد ہونے کی تعبیل لاتناہی کے ساتھ پیش کی ہے تو لاتناہی جمیع امور ماضیہ و آتیہ کے مراد لینے میں میں ہو سکتی ہے اگرچہ صرف آتیہ مراد ہوتے تو یہ بھی غیر متناہیہ ہی بمعنی لا تقف عند حد جو کسی ضبط و حصر کے تحت نہیں آسکتے لیکن چونکہ یہاں لاتناہی حقیقی تو ہو نہیں سکتی کیونکہ یہ دار التکلیف جو محل حوادث یہ خود مقتضی اور فانی ہے لہذا مجموع احکام ماضیہ و آتیہ لزوم لاتناہی میں اظہر تھے اس لئے مجموعہ کا ذکر کر دیا۔

و الشافی یعنی کل واحد من الاحکام کے مراد نہ ہونے کی علت پیش کی ثبوت لادری کے ساتھ

تو اس سے معلوم ہوا کہ اکل واحد سے وہ احکام مراد ہیں جو عالم وقوع میں واقع ہو کر مجتہد کے سامنے پیش ہوئے اور انہوں نے لا ادری کہا تو مراد اس سے واضح ہو گئی تو اس صورت میں کل مجموعی اور کل افرادی کے مابین تغایر ثابت ہوا لہذا ان کے مابین تقابل صحیح ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ مصنف کی مراد حقیقتاً ان دونوں شقوق سے یہی تھی جو شارح نے والظاہر کے ساتھ پیش کی ہے بلا وجہ شارح نے طوالت اختیار کی پھر آخر کار ادھر ہی رجوع کیا جو حقیقتاً مراد مصنف تھی تو یہ تطویل بلا فائدہ ہے البتہ اتنا فائدہ ضرور ہوا ہے کہ کل مجموعی اور کل افرادی کے کچھ احکام واضح ہو گئے ہیں۔

ولما اجاب ابن الحاجب ابن حاجب نے اس اعتراض سے یہ جواب دیا کہ فقہ کی تعریف میں علم بمجموع الاحکام مراد ہے اور علم بمجموع الاحکام کا معنی ہے التھیؤ لذلک یعنی مجموع احکام کے معلوم کرنے کی صلاحیت اور استعداد موجود ہو ردہ المصنف مصنف نے اسے رد کر دیا کہ تھیو بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تھیو قریب غیر مضبوط ہے یعنی اس کی کوئی خاص مقدار لینا اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے کہ استعداد و صلاحیت کی کتنا مقدار کو تھیو قریب کہا جاتا ہے لہذا یہ مجہول المقدار ہے ولما فسر التھیو ابن حاجب نے اس تھیو قریب کی تفسیر کی یکن الشخص بحیث یعنی ایک شخص کا باین حیثیت و مرتبہ ہونا کہ ہر ایک ایک حادثہ کا حکم اجتہاد سے معلوم کر لے لاستجماعہ المأخذ یعنی حکم معلوم کرنے کے لئے جتنا ماخذ اور اسباب و شرائط ہیں جن کے ساتھ تحصیل احکام پر تمکن و قدرت حاصل ہوتی ہے اور ان کی طرف رجوع کرنا معرفت احکام کے لئے کافی ہو ان تمام کا وہ شخص جامع ہو۔ ماخذ اور اسباب وغیرہ سے مراد یہ ہے ان کیصل لہ من مواد الاجتہاد و اسبابہا من العربیۃ من القواعد الصرفیۃ والنحویۃ و علم القرآن والحديث و اصولہا مع تیقظ الخاطر و معرفۃ اسرار احکام الشرعیۃ۔

ردہ المصنف مصنف نے اس تفسیر کو اربعہ وجوہ کے ساتھ رد کر دیا ہے ممکن الجواب یعنی جن اربعہ وجوہ کے ساتھ رد کیا ہے ان سے جواب دینا ممکن ہے تو شارح نے ان جوابات کی تفصیل کرتے ہوئے کہا بانا الانسلہ یہ مصنف کے پہلے دو وجوہ ایک یہ کہ علماء مجتہدین کو ساری زندگی بعض احکام کا علم نہ ہو سکا۔ دوسرا یہ کہ اجتہاد میں خطا بھی ہو جاتی ہے تو تھیو قریب نے معرفت احکام کا فائدہ نہ دیا تو شارح نے ان کو رد کیا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان عدم تیسرے معرفت یعنی بعض احکام کی معرفت کا تیسرے ہونا اور خطا رفتی الاجتہاد تھیو بالمعنی المذكور کے منافی ہے اسے ہم تسلیم ہی نہیں کرتے لہذا ان یکن کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ عدم تیسرے اور خطا با وجوہ تھیو قریب

حاصل ہونے کے اس وجہ سے ہو کہ ادلہ میں تعارض ہے یا کوئی مانع عن المعرفة موجود ہو گیا ہے یا حکم معلوم کرتے وقت وہم معارض للعقل ہو گیا ہے یا حق مشاکل و مشابہ للباطل ہو گیا ہے لہذا معرفت حکم نہ ہو سکی تو ان وجوہ کی بنا پر عدم المعرفة تہیور بالمعنی المذكور کے منافی نہیں ہے۔ شارح نے مصنف پر رد کرتے ہوئے جو وجوہ پیش کئے ہیں ان میں نظر ہے کیونکہ تہیور قریب کے اندر شرائط اور اسباب و ماخذ کا جامع ہونا ضروری ہے تو شارح کا تعارض ادلہ کا بطور سند کے پیش کرنا صحیح نہیں ہے لآن تعارض الادلہ للیقنضی الجہل بالحکم کیونکہ بوقت تعارض کے کسی ایک دلیل کو ترجیح حاصل ہو جائے تو اس کے موافق حکم ثابت ہو جائے گا اگر ترجیح نہ ہو سکے تو قال الشارح فی بحث المعارضۃ فحکمہ جعل الدلیلین بمنزلۃ العدم توجب دلیلین بمنزلۃ عدم ہو گئے تو کسی اور دلیل کی تلاش کی جائے گی یا حکم بالقیاس کیا جائے گا یا کم از کم اس صورت میں توقف بھی ایک حکم ہو سکتا ہے اور وجود مانع کا عذر پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مانعیۃ شی کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس کی ضد شرط ہے توجب تہیور قریب میں اجتماع شرائط ضروری ہے تو ارتفاع موانع مندرج فی وجود جمیع الشرائط ہوگا اب جس شخص کے لئے مدت حیات زوال مانع نہیں ہو سکا تو اس کو متصف بالتہیور القریب قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ مستیع لجمیع الشرائط نہ ہوا پھر تو لازم آتا ہے کہ ایسے شخص کو فقیہ نہ کہا جائے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ کہا جاتا ہے کمال یدر ابو حنیفۃ مدۃ عمرہ حکم الدھر فی لاکلمہ دھر اور شارح کا عذر بمعارضۃ الوہم العقل والا بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ جو صاحب ملکہ راسخ ہے اور تمام شرائط اجتہاد کا جامع ہے وہ علی الدوام والا استمرار معارضہ وہم میں ایسا مبتلا نہیں رہ سکتا کہ اس کا عقل ہمیشہ مغلوب ہو جائے اور وہم غالب رہے اور ایسا کثیر الوہم انسان اجتہاد کر ہی نہیں سکتا۔ اور اسی طرح مشاکلۃ الحق بالباطل کا عذر بھی درست نہیں ہے کیونکہ اجتماع ماخذ و اسباب شرائط کے تحت یہ ذکر کیا گیا ہے کہ جمیع علوم ضروریہ میں دہارت کے ساتھ بتقط خاطر اور معرفتہ باسرار احکام الشریعت اسے حاصل ہو تو پھر ایسے شخص کے لئے یہ مشاکلہ ہمیشہ نہیں رہ سکتا جس کی وجہ سے مدۃ العمر تک حکم معلوم نہ ہو سکے یا مبتلا فی الخطا ہے۔

والانسلم ان شیئاً من الاحکام انما یہ مصنف کے قول رہا کیونکہ ممالیس للاجتہاد فیہ مساع پر رد کر رہا ہے خلاصہ رد کا یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ احکام جن میں نص اور اجماع وارد نہیں ان میں سے ایسے احکام بھی ہوتے ہیں کہ ان کے اندر اجتہاد کی مساع اور گنجائش نہ ہو بہا کی اس بات پر حدیث معاذ رضی اللہ عنہ دال ہے جب اس نے نص نہ ہونے کی صورت میں کہا تھا اعتمد علی رأیی

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تو نہیں فرمایا تھا کہ فان لم یکن محلاً للاجتہاد تو اس سے معلوم ہوا کہ نص اور اجماع نہ ہونے کی صورت میں ہر حکم محل اجتہاد ہو سکتا ہے۔ قیل فی جوابہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ لایدل علی ذلک لجواز ان یکون عدم قولہ علیہ السلام فان لم یکن للاجتہاد مسامح بناً علی ظہور مراجعۃ الیہ علیہ السلام فیما لامسامح فیہ للاجتہاد۔

ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم ان مصنف نے لفظ علم سے تہیو مخصوص مراد لینے پر جو اعتراض کیا تھا اذلا دلالة للفظ علیہ اصلاً کہ لفظ علم تہیو مخصوص پر دلالت نہیں کرتا شارح اسی کا رد کر رہا ہے کہ لا نسلم ان لا دلالة جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ لفظ علم تہیو مخصوص پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ تہیو سے مراد ملکہ ہے جس کے ساتھ جزئیات احکام کے ادراک پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور اطلاق علم اس ملکہ پر عرف میں شائع ذائع ہے جیسے علم کی تعریف و معرفت میں علم کذا و کذا کہا جاتا ہے تو محققین کے نزدیک یہی ملکہ مراد ہے جیسے صناعت بھی کہا جاتا ہے اور علم بمعنی نفس ادراک مراد نہیں ہوتا اور اسی طرح جو کہا جاتا العلم کالجیوة تو اس میں وجہ شبہ کو نہما جہتی ادراک ہے یعنی جیسے حیوة ذریعہ اور سبب ادراک ہے اسی طرح علم بھی جہتہ اور ذریعہ ادراک ہے تو اس تشبیہ میں علم سے مراد ملکہ ہے نہ کہ نفس ادراک کیونکہ جہتہ ادراک تو ملکہ ہی ہو سکتا ہے نہ نفس ادراک۔ شارح کے اس رد کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اطلاق علم علی الملکہ اس وقت شائع ذائع ہے جب لفظ علم مطلق بولا جائے اور اس کا متعلق یعنی معلوم نہ مذکور ہو نہ مقدر جب لفظ علم کے ساتھ متعلق مذکور ہو یا مقدر تو اس وقت صرف معنی ادراک علی التعمین مراد ہوتا ہے اور ملکہ مراد نہیں ہوتا اور یہاں تعریف فقہ میں علم بالاحکام کہا گیا ہے اور علم کا متعلق احکام مذکور ہے اس لئے یہاں صرف ادراک مراد ہو سکتا ہے ملکہ مراد نہیں ہو سکتا۔ العلم کالجیوة کی تشبیہ میں چونکہ علم مطلق مذکور ہے اس لئے یہاں ملکہ مراد ہو سکتا ہے۔ تعریف فقہ میں لفظ علم مطلق نہیں ہے بلکہ مقید بالمتعلق ہے اس لئے ملکہ مراد لینا صحیح نہیں ہو گا اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ العلم کالجیوة میں علم سے مراد ملکہ نہیں ہے بلکہ اصول و قواعد مراد ہیں کیونکہ یہ بھی ذریعہ اور جہتہ ادراک ہیں جیسے حیوة جہتہ ادراک ہے لہذا شارح کا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے علاوہ ازیں جو تعریف فقہ میں من ادلتہا التفضیلیہ کی قید لگائی گئی یہ بھی متعین کرتی ہے یہاں علم سے مراد ادراک ہے ملکہ نہیں ہے کیونکہ یہ تصریح کی گئی ہے کہ من ادلتہا کا تعلق علم سے ہے تو جو علم بالشیء دلیل سے حاصل ہوتا ہے وہ ادراک بالشیء ہے نہ کہ ملکہ بالشیء لہذا مصنف کی

رائے بالکل صحیح ہے کہ اس مقام پر لادالۃ للفظ العلم علی التہیور، مخصوص اصلاً اور شارح نے جتنا اعتراضات کئے ہیں وہ ساقط ہیں۔

قال المصنف فی التوضیح بل هو العلم بكل الاحکام الشرعية العملية التي قد

ظہر نزول الوحي بها، مصنف نے اپنی طرف سے یہ تعریف فقہ کی پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ پر اجماع علم کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہو چکا ہو اور جن احکام شرعیہ پر اجماع متعقد ہو چکا ہو ان تمام کا علم جو حاصل ادلہ تفصیلیہ سے ہو ایسے علم کو فقہ کہا جاتا ہے بشرطیکہ احکام کا ادلہ سے صحیح استنباط کرنے کا ملکہ بھی ہو یا فروع قیاسیہ کے استنباط من الاحکام المنصوصہ کا ملکہ ہو۔ فالاعتبار ان يعلم یعنی ان جمیع احکام سے مراد وہ ہیں جو بوقت ظہور وحی کے جمیع ہوں یعنی چونکہ وحی تو تدریجاً وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہی ہے تو جس وقت ان اوقات مختلفہ میں جتنا جمیع ہوتے گئے ان کا علم حاصل ہو۔ فالصحابہ رضی اللہ عنہم الخ یعنی صحابہ بوقت نزول وحی کے فقہار تھے اگرچہ بعض احکام بعد میں نازل ہوئے تو اس نزول بعدیہ سے پہلے جتنا احکام نازل ہو چکے تھے ان کا جاننا ضروری ہے اور بعد میں جو نازل ہوتے رہے ان کے ظہور کے بعد ان کا جاننا ضروری ہوگا۔ ثم ما لیریظہر یہ ظہر نزول الوحي بہا کی قید کا فائدہ پیش کر رہے یعنی جب تک نزول وحی کا ظہور نہ ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے۔ اور ظہور وحی سے قبل فقیہ کو علم بالا احکام النازلہ ہونا یہ ان کی فقہانہ پراثر انداز نہیں ہوگا۔ و الصحابة لعريبتهم یہ ملکہ استنباط کی قید کا فائدہ ہے یعنی صحابہ چونکہ عربی اللسان تھے اس وجہ سے احکام نازلہ کا انہیں بوجہ عربی دان ہونے کے علم ہو جاتا تھا لیکن پھر بھی ہر صحابی کو فقیہ نہیں کہا گیا بلکہ صرف مستنبطین کو کہا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ فقیہ کے لئے علم بالا احکام کے ساتھ ملکہ استنباط بھی ضروری ہے۔ و علم المسائل الاجماعیہ بشرط یعنی فقیہ کے لئے مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی ضروری شرط ہے لیکن چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجماع تھا ہی نہیں اس لئے اس دور کے فقہار کے لئے ان مسائل کا جاننا ہو سکتا ہے اور نہ مشروط ہے۔

لالمسائل القیاسیة یعنی فقیہ کی فقہانہ کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں ہے بلکہ استنباط صحیح کی شرط ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ کو فقہانہ فقیہ کا نتیجہ ہے جو فقہانہ پر موقوف ہے اگر فقہانہ ان مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہو تو پھر دور آجائے گا جو کہ باطل ہے البتہ ملکہ استنباط صحیح کا شرط ہے وہ یہ کہ استنباط صحیح کے لئے جتنا ضروری شرائط ہیں ان کے ساتھ مقرون ہو

قال الشارح في التلويح قوله بل هو العلم بتعريف مختص يعني مصنف نے یہ تعریف اپنی طرف سے اختراع کی ہے۔ بحيث ينضبط یعنی چونکہ مصنف نے شواہع کی تعریف پر اعتراض کیا تھا کہ اس کے اندر تعیین مراد نہیں ہے جس کے ساتھ اس کی معلومات منضبط ہو سکیں اس لئے مصنف نے ایسی تعریف اختیار کی جس کے ساتھ معلومات منضبط ہو جائیں تو وہ کل احکام مراد لئے جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوا اور وہ جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو البتہ ملکہ استنباط کی شرط کر دی اور کل احکام مراد لے کر بعض کو اخراج کر دیا کہ علم بالبعض کوفہ نہیں کہا جاتا۔

الا انه يدل یعنی یہ تعریف اس پر دل ہے کہ جب ایک یا دو احکام کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوا ہے اس کے علم کون الملکہ کوفہ نہیں کہا جائے گا باوجود اس کے کہ اس وقت کل احکام یہی ہیں اور جب تین احکام کو مان لے گا تو اس وقت اس کا نام فقیہ ہوگا۔ اور وجہ اعتراض یہ ہے کہ لفظ احکام جمع ہے اور جمع کے افراد کم از کم تین ہوتے ہیں۔ شارح کا یہ اعتراض صرف فرض محض پر مبنی ہے جو عادتہ متمنع ہے کیونکہ ملکہ جزئیات احکام کے ادراک مرہ بعد آخری سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ایک اور دو حکم سے اور مصنف کی یہ تعریف بلحاظ افراد واقعہ اور ثابہ کے لحاظ سے یا ایسے افراد کے لحاظ سے جو ممکنہ الوقوع ہوں اور شارح نے جو اعتراض کیا ہے یہ صرف افراد فرضیہ متمنعہ کے لحاظ سے ہے آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک حکم یا دو حکم کے علم سے ملکہ حاصل ہو جائے۔

قيد نزول الوحي بالظهور الزماني یعنی نزول وحی کے ساتھ ظہور کی قید کی ہے اس کے ساتھ احتراز کرنا چاہتا ہے ایسی صورت سے جب کہ ایک حکم کے ساتھ نزول وحی تو ہو چکی ہے و لم يبلغ دعوى یعنی مجتہد تک وہ نہیں پہنچی تو اس کی فقہانہ کے لئے ایسے حکم کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ اس وقت مجتہد اس حکم میں اجتہاد کر سکتا ہے پھر اس کے بعد اس حکم کی وحی جب اس تک پہنچے گی تو اگر اس کا اجتہاد اس کے موافق تھا تو فیہا ورنہ اس کے لئے اس اجتہاد سے رجوع الی النص واجب ہے۔ مع ملکہ الاستنباط ای العلم بما ذکر یعنی فقہانہ کے لئے احکام مذکورہ کے علم کے ساتھ ملکہ الاستنباط کا ہونا شرط ہے چونکہ لفظ الاستنباط میں الف لام عوض مضاف الیہ کے ہے اور مضاف الیہ میں دو احتمال ہیں ایک فروع قیاسیہ کا اس وقت منہا کی ضمیر مجرور راجع الی الاحکام ہوگی معنی یہ ہوگا کہ فروع قیاسیہ کو احکام منصوصہ سے استنباط کر سکے۔ اور دوسرا احتمال یہ

ہے کہ مضاف الیہ احکام ہوں تو اس وقت منہا کی ضمیر راجح الی الادلۃ ہوگا معنی یہ ہوگا کہ استنباط احکام از ادلہ کر سکے تو جو علم بالحکم سماع نص سے صرف اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ سماع کو علم باللغۃ ہے اور اس کو نظر و استدلال پر قدرت حاصل نہیں ہے تو ایسے علم کو فقہ شمار نہیں کیا جاتا۔

والاول اوجہ کیونکہ ممکن علی الفقاہتہ اسی سے حاصل ہوتا ہے کہ فروع قیاسیہ کا استنباط تعمیم علل کے ساتھ احکام منصوصہ سے کر لے پھر چونکہ لا المسائل القیاسیہ کے ساتھ تحقق فقاہتہ کے لئے مسائل قیاسیہ کو غیر ضروری بلکہ مفسد قرار دے کر انہیں خارج قرار دیا تو اس کے عوض ملکہ استنباط کی شرط کا اضافہ کر دیا تو مراد استنباط الفروع القیاسیہ من الاحکام ہوگی لا استنباط الاحکام من الادلۃ۔ لا المسائل القیاسیۃ یعنی فقہ کی تعریف میں علم بالمسائل القیاسیہ شرط نہیں ہے کیونکہ یہ فقہ کی فقاہت اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں چونکہ مسائل قیاسیہ فروع ہوتے ہیں جن کا استنباط اجتہاد کے ساتھ ہوتا ہے تو ان کا علم شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے اگر فقاہت ان مسائل پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آجائے گا اس لئے فقہ کی تعریف میں علم بالمسائل القیاسیہ مشروط نہیں ہے۔ فان قیل خلاصہ سوال یہ کہ لزوم دور اول اول قانس کے لحاظ سے تو ہو سکتا ہے کہ مسائل قیاسیہ اس کی فقاہت کا نتیجہ ہیں اگر اس کی فقاہت کو ان مسائل کے علم پر موقوف کیا جائے تو دور لازم آئے گا لیکن بعد میں جو قانسین آتے ہیں ان کے لئے مسائل قیاسیہ جو قانس سابق نے استنباط کئے ہیں ان کا علم شرط کر دیا جائے تو دور لازم نہیں آتا۔

قلنا لا یجوز حاصل جواب یہ ہے کہ مجتہد کے لئے تقلید جائز نہیں لہذا مجتہد لاحق اپنے سے سابق مجتہد کے مسائل قیاسیہ کی تصدیق نہیں کر سکتا بلکہ اس کے لئے لازم ہے کہ ان مسائل قیاسیہ میں خود اجتہاد کرے اور اس کے مطابق عمل کرے اب اگر مجتہد لاحق کے لئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط کیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں یہ مسائل مجتہد لاحق کی فقاہتہ کا نتیجہ ہو جائیں گے کیونکہ اس کے اجتہاد سے حاصل شدہ ہیں۔ نحوہ شرط یعنی مجتہد لاحق کے لئے یہ ضروری ہے کہ مجتہدین سابقین کے مسائل قیاسیہ کی معرفت حاصل کرے جو از قبیلہ علم تصوری ہے تاکہ کہیں مخالفتہ اجماع کا ارتکاب نہ ہو جائے۔ فان قیل المسائل القیاسیۃ اس اعتراض کی بنا اس پر ہے کہ قیاس منظر احکام ہوتا ہے مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ مثبت احکام وہ نصوص ہوتی ہیں جو بدرجہ مقیاس علیہ ہیں قیاس صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ نصوص ان مسائل قیاسیہ کو شامل ہیں تو اس صورت میں مسائل قیاسیہ ما ظہر بھانزول الوحی یحکا درج ہو گئے چونکہ مجتہد کے لئے ما ظہر

بہا نزول الوحی کا علم ضروری ہے لہذا ان مسائل قیاسیہ کا علم جو مجتہد سابق نے استنباط کئے ہیں مجتہد لاحق کے لئے ضروری ہے۔ قلنا نزول الوحی یہ اس اعتراض کا جواب اول ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی صرف مجتہد سابق کے لئے ظاہر ہوئی ہے لانی الواقع کیونکہ نفس الامر کے لحاظ سے مجتہد کا مصیب ہونا یقینی نہیں ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ مجتہد سابق ان مسائل میں مخطی ہو تو فی الواقع یہ مسائل مآظہر بہا نزول الوحی میں درج نہ ہوتے۔ ولاعند المجتہد الشافعی اور مجتہد ثانی کے لئے بھی ان مسائل کے ساتھ نزول وحی ظاہر نہیں ہوا کیونکہ اس کے لئے لازم ہے کہ اپنے اجتہاد پر اعتماد کرے نہ کہ اجتہاد سابق پر لہذا مجتہد ثانی کے لئے ان مسائل کی تصدیق و تقلید کرنا لازم نہیں ہے۔

و یسکن ان یسأد یہ دوسرا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد کے لئے مآظہر بہا نزول الوحی کا علم ضروری ہے بشرطیکہ ظہور نزول بتوسط قیاس نہ ہو چونکہ مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی کا ظہور بواسطہ القیاس ہوا ہے اس لئے مجتہد ثانی کے لئے ان مسائل کا علم ضروری نہیں۔
تو ہر مباحث یہاں سے شارح نے حسب عادت مصنف پر سلسلہ اعتراضات شروع کر دی ہے۔ الا قال ان المقصود انہ یہ اعتراض اول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مقصود من التعریف یہ تھا کہ فقہ جو مصطلح بین القوم ہے اس کی تعریف کی جاتی اور مصنف نے جو تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی نہیں ہو سکتی کیونکہ وہو عندہم اسم لعلم مخصوص یعنی عند القوم فقہ اصطلاحی ایک علم مخصوص اور معین کا نام ہے جیسے باقی علوم کہ وہ بھی علم مخصوص و معین کا نام ہیں۔ و علی ما ذکرہ المصنف اور مصنف نے جو تعریف ذکر کی ہے اس لحاظ سے فقہ ایک مفہوم کلی کا اسم ہے جو ایام و اعصار کے لحاظ سے بدلتا رہے گا اور دن بدن پڑھتا چلا جائے گا۔ الی اعتراض زمنہ النبی علیہ السلام کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احکام کے ساتھ نزول وحی یوماً فیوماً ہوتی رہتی تھی تو اس کے مطابق علم فقہ یوماً فیوماً تناید اختیار کرتا چلا جائے گا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انعقاد جماعات کے لحاظ سے زیادتی قبول کرتا رہے گا۔ وایضاً ینتقص بحسب النواسخ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ نسخ احکام واقع ہوتا تھا تو ایک لحاظ سے نزدیک اور پھر نواسخ کے لحاظ انتقاص ہو گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اگر اجماع خبر واحد کے خلاف ہو جائے تو یہ خبر واحد منسوخ ہو جائے گی تو اس کے نسخ کے ساتھ انتقاص واقع ہو جائے گا بہر حال مصنف کی حسب تعریف فقہ کوئی علم مخصوص اور معین نہیں رہتا حالانکہ

وہ علم مخصوص اور معین ہے۔

جواب از اعتراض اول :- شارح نے جو یہ کہا ہے کہ اسم علم مخصوص اس سے کیا مراد اگر مراد شارح تعیین شخصی ہے جو عدد معین من الاحکام میں محصور ہو جو قابل زیادة نہ ہوں تو یہ مراد صحیح نہیں ہے کیونکہ تمام علوم مدونہ علم کلی ہیں جو تلاحق افکار کے ساتھ عیناً فحیماً قابل زیادة ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اسماء علوم کو اعلام جنسہ کہا جاتا ہے علم شخصی نہیں کہا جاتا اگر تعیین سے مراد تعیین نوعی ہے یعنی ایک موضوع کے اغراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جس کی بنا پر وہ دوسرے علوم سے ممتاز ہو جاتا ہے تو اس قسم کی تعیین تبدیل بحسب الاعصار والایام کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر زیادة و نقص ہو سکتا ہے آخر وہ صحابہ جو بالاتفاق فقیہ ہیں ان کے علوم بحسب نزول الاحکام یوماً فیوماً زیادہ ہوتے رہتے تھے اور جب کوئی مسئلہ منسوخ ہو جاتا تو کمی واقع ہو جاتی تھی بہر حال زیادة و نقص تعیین نوعی کے منافی نہیں ہے علاوہ ازیں نسخ کی صورت میں علم بالناسخ والمنسوخ مجتہد فقیہ کے لئے ضروری ہے تو اس صورت میں نقص فی العلم واقع نہیں ہوگا اور زیادة فی العلوم تو ہوتی رہتی ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

الثانی ان التعریف ایہ دوسرا اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ تعریف فقہ صحابہ پر صادق نہیں آتی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا حالانکہ مصنف نے علم بالاحکام التی انعقد علیہ الاجماع کو ضروری قرار دیا ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو صحابہ فقیہ تھے ان کی فقہ پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی۔ کانہ اراد گویا کہ مصنف کی مراد یہ ہوگی کہ فقہ صرف علم بظاہر بہ نزول الوحی کا نام ہے اگر اجماع نہ ہو اور اگر اجماع ہو تو پھر علم بظاہر بہ نزول الوحی اور بما انعقد علیہ الاجماع کا نام فقہ ہوگا اور اس قسم کی تشکیکات تعریفات میں بعید ہیں۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ مصنف کی مراد یہی مفہوم ہے لکما صرح بہ فی التوضیح ولا بعد فی التعریف بمثل ہذا کیونکہ یہ امر مشہور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کے اندر فقہ اور اجتہاد موجود تھا حالانکہ اس وقت اجماع کا وجود نہیں تھا تو اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہی ہے کہ علم بما انعقد علیہ الاجماع اس وقت ضروری ہے جب اجماع موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو اس کا علم شرط نہیں ہے اس شہرت کی وجہ سے اس مراد میں کوئی بعد نہیں ہے علاوہ ازیں مصنف کا قول والتی انعقد علیہ الاجماع سے مراد ہے والتی انعقد علیہ الاجماع عند تحققہ تو اب مفہوم تعریف یہ ہوگا کہ فقہ علم ہے بظاہر بہ نزول الوحی کا درآئخالیکہ وہ مقرون ہو علم بالاحکام التی انعقد علیہ الاجماع

کے ساتھ علی تقدیر تحقق الاجماع تو اس وقت یہ تعریف فقہ صحابہ پر صادق آجائے گی۔

الثالث یہ تیسرا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ اس تعریف مصنف کے لحاظ سے علم بالادکام القیاسیہ خارج از فقہ ہو جائے گا حالانکہ عند العلماء یہی فقہ کے معظم مسائل ہیں۔ الا ان یقال سے شارح نے اس اعتراض کے جواب دینے کی کوشش کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ مسائل اس مجتہد کے نزدیک فقہ ہیں جس کا اجتہاد ان مسائل تک پہنچا ہے یہ علی الاطلاق فقہ نہیں ہیں تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ الگ ہو جائے گی جواب اس کا یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ چونکہ مجتہد کی فقہ اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں لہذا یہ مسائل داخل فی الفقہ الحقیقی نہیں ہو سکتے بلکہ ان کا خروج عن الفقہ ضروری ہے ورنہ تو دور لازم آئے گا کما مر۔ البتہ جب علم فقہ مدون و محبوب ہوا تو اس فقہ مدونہ میں اسے درج کر دیا گیا چونکہ عوام الناس اپنے اعمال تکلیفیہ میں ان کی طرف ایسے محتاج تھے جیسے مسائل فقہیہ حقیقیہ کی طرف محتاج تھے۔ خلاصہ یہ کہ فقہ حقیقی سے خارج ہیں اور فقہ مدونہ میں داخل ہیں اور فقہ مدونہ ہر مجتہد کی الگ الگ ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے جیسے فقہ حنفی فقہ شافعی اور مالکی سے الگ ہے اور اسی طرح ائمہ اربعہ کی فقہ الگ الگ ہے اس میں کوئی قباحت متصور نہیں ہوتی۔

الرابع انہ ان اریداً یہ چوتھا اعتراض ہے اور اس کا منشا ظہر بہ نزول الوجدی کا لفظ ہے کہ ظہور سے کیا مراد ہے اگر اس سے مراد ظہور فی الجملہ ہے یعنی علی البعض تو پھر بہت سے فقہاء صحابہ ان احکام کو نہیں جانتے تھے جن کے ساتھ نزول الوجدی فی الجملہ یعنی علی بعض الصحابہ ظاہر ہو چکی تھی جیسے کہ صحابہ نے بہت سے مسائل میں ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف رجوع کیا اور انہوں نے ان مسائل کو حل فرما دیا تو کیا ان صحابہ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا جو ان مسائل کو نہ جانتے تھے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ تھے اور اگر ظہور وحی سے مراد ظہور علی الاعم والاغلب ہے یعنی اکثر افراد صحابہ پر اس کا ظہور مراد ہے۔ فہو غیر مضبوط یعنی اکثری کوئی تعداد تحت الضبط نہیں آسکتی کیونکہ رواۃ کثیر التعداد ہیں جو اپنے اسفار و اشغال میں متفرق رہتے تھے پھر اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو وہ حکم جو مروی علی طریقۃ الاحاد ہے وہ فقہ میں شمار نہ ہو جب تک کہ شائع ذائع ہو کر ظاہر علی الاکثر نہ ہو۔

شارح کا یہ اعتراض رابع تو بالکل فضول ہے کیونکہ ظہور وحی سے مراد ظہور للمجتہد نفسہ ہے لیکن لا بتوسط القیاس اور ظہور وحی سے مراد نہ ظہور فی الجملہ ہے نہ ظہور علی الاعم والاغلب ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جو مجتہد اور فقیہ ہے اس پر اس کا ظہور ہو جائے۔ مراد تو یہ واضح تھی معلوم

نہیں کہ شارح پر کیسے مخفی ہو گئی۔ بالجملۃ هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال فظهر من جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خالٍ عن الاشكال والاختلال والشارح اظهر عادتہ علی خلاف المصنف فی هذا المقال۔

قال المصنف في التصحيح وما قيل ان الفقه ظني ۶ خلاصہ رسوال یہ کہ فقہ کی دار ومدار چونکہ اجتہاد و قیاس پر ہے لہذا یہ ایک ظنی امر ہے قطعی نہیں ہے تو اس پر لفظ علم کیوں اطلاق کیا گیا ہے جب کہ علم کا اطلاق صرف قطعیات پر ہوتا ہے فجوابہ اذ لا انہ مقطوع خلاصہ جواب یہ کہ ہم نے حسب تعریف جس جملہ کو فقہ قرار دیا ہے وہ قطعی ہے کیونکہ مصنف کی حسب تعریف وہ جملہ احکام جن کے ساتھ نزول و وحی ظاہر ہو چکا ہے اور وہ جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے یہ تمام احکام قطعیه میں لہذا ان کی معرفت پر علم قطعی کا اطلاق کرنا صحیح ہے و تانیاً ان العلم اس جواب ثانی کا حاصل یہ ہے کہ اطلاق علم میں تعمیم ہے کہ اس کا اطلاق جیسے قطعیات پر ہوتا ہے اسی طرح ظنیات پر بھی اطلاق علم ہوتا ہے جیسے علم طب ظنی ہونے کے باوجود اس پر اطلاق علم کیا گیا ہے اسی طرح فقہ اگرچہ ظنی ہے لیکن اطلاق علم اس پر صحیح ہے۔ ثالثاً ان الشائع یہ قول ثالث ہے حاصل یہ کہ شارح نے چونکہ احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کر لیا ہے تو گویا کہ شارح نے یوں فرمایا ہے کہ کلمہ غلب ظن المجتہد بالحکم مثبت الحکم یعنی جب کسی حکم کے متعلق مجتہد کو غلبہ ظن حاصل ہو جائے تو وہ حکم ثابت ہو جائے گا تو جب اس قسم کا حکم عند الشارح ثابت ہوا تو یہ ثبوت حکم قطعی ہو جائے گا اب یوں ہوا کہ کلمہ وجد غلبہ ظن المجتہد یکون ثبوت الحکم مقطوعیۃ تو ثبوت حکم قطعی ہوا البتہ اس حکم تک طریق وصول میں ظن ہوا لیکن جب حکم تک پہنچ گیا تو حکم قطعی ہو جائے گا جیسے ایک مظنون راستہ پر چل کر مطلوب تک پہنچ جائے تو مطلوب تک پہنچنا قطعی ہے اگرچہ راستہ وصول ظنی تھا اور یہ جواب بالکل صحیح ہے اگر ہر مجتہد کو مصیب مانا جائے۔

واما عند من لا يقول به اور جو شخص ہر مجتہد کا مصیب ہونا تسلیم نہیں کرتا بلکہ جب مجتہدین کا اختلاف ہو تو مصیب صرف ایک ہوتا ہے تو اس کے نزدیک اس جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ کلمہ غلب ظن المجتہد مثبت الحکم کا معنی ہوگا کہ یجب علیہ العمل یعنی ثبوت حکم سے مراد ہوا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے یا یہ مراد ہوگی کہ مثبت الحکم بالنظر الی الدلیل یعنی دلیل کے لحاظ سے ثابت ہے اگرچہ نفس الامر میں اور علم اللہ تعالیٰ میں یہ ثابت نہیں ہے تاہم بھی جب واجب العمل ہو یا ثابت بالنظر الی الدلیل ہوا تو بھی ثبوت اس کا یقینی ہو جائے لہذا علم کا اطلاق کرنا صحیح ہے۔

قال الشارح فی التدریج قوله فجوابه او لا مشعر ان یعنی مصنف کے جواب اول سے معلوم ہوتا ہے کہ جن احکام کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے وہ خارج از فقہ ہیں کیونکہ وہ یقیناً ظنی ہیں جواب اول کے ساتھ صرف اس جملہ کو درج فقہ کیا گیا ہے جو مقطوع ہیں کہا جاتا ہے کہ اس اشعار میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ جن احکام کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے یہ تو وہی مسائل قیاسیہ ہیں اور مسائل قیاسیہ تو خارج از فقہ ہیں کما سبق البتہ وہ قیاس جس کے اندر علیہ حکم ثابت بالنص ہے وہ قطعی ہوگا اور داخل فی الفقہ رہے گا۔ ثور ما ورد بہ النص ان جواب اول کی دوسری کمزوری کی طرف اشارہ ہے یعنی وہ حکم جس کے ساتھ نص وارد ہوتی ہے یا اجماع وہ بھی اس وقت قطعی ہو سکتا ہے جب کہ ان کا ثبوت قطعی ہو حالانکہ یہ امر یقینی ہے کہ جو احکام ان نصوص کے ساتھ ثابت ہیں جو بصورت اخبار الاحاد ہیں وہ ظنیہ میں یہ بھی خارج از فقہ ہو جائیں گے۔ قیل فی دفعہ ان النص والاجماع یفیدان القطع وان کانا قد لایفیدانہ لعارض اور ہماری کلام نص اور اجماع میں ہے مع قطع النظر عن العوارض تو اس وقت جب کہ عارض سے قطع نظر ہے تو نص اور اجماع فی حد ذاتہ مفید قطع ہیں لہذا یہ خارج از فقہ نہیں ہوں گے بلکہ داخل فی الفقہ رہیں گے۔

قوله و قال الشاھو الذی ذکری فی المحصول ان حاصل اس کا یہ ہے کہ جس حکم کو مظنون خیال کیا جاتا ہے درحقیقت یہ حکم مظنون نہیں بلکہ یہ حکم مقطوع اور یقینی ہے والظن فی طریقہ یعنی جس راستے سے مجتہد اس حکم تک پہنچتا ہے وہ راستہ اور طریق ظنی ہے یعنی مجتہد اپنے غلبہ ظن کی بنا پر اس حکم تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اور جب وصول الی الحكم ہو جاتا ہے تو یہ حکم قطعاً ثابت ہوتا ہے طریق اور راستہ کا مظنون ہونا اس حکم کو مظنون نہیں کر سکتا جیسے کوئی شخص ایک مقام تک پہنچنے کے لئے اپنے غلبہ ظن کی بنیاد پر راستہ اختیار کرتا ہے اور اس راستے سے مقام مطلوب تک پہنچ جاتا ہے تو یہ وصول الی المقام المقصود قطعی ہے اگرچہ راستہ جو اختیار کیا تھا وہ ظنی تھا تقسیمیں ۵ انہ لمدال ان توضیح اور تقریر اس کی یوں ہے کہ اجماع امت پر دال ہے کہ جس حکم کے متعلق غلبہ ظن حاصل ہو جائے اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے جیسے قاضی کو جب شاہدین کی شہادت سے مدعی کے صدق کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے تو شرعاً اس کے مطابق فیصلہ دینا واجب ہو جاتا ہے اور اخبار الاحاد بھی اس بارہ میں بالکثرۃ واقع ہیں یہاں تک کہ معنی درجہ متمواتر تک پہنچ چکی ہیں یہی مراد ہے غلبہ ظن کے معتبر عند الشارع ہونے

کی تو گویا کہ شارع سے نص قطعی ہوتی کہ جس حکم کے متعلق مجتہد کو غلبہ منظر حاصل ہو جائے وہ حکم ثابت ہوتا ہے فی علم اللہ تعالیٰ تو جو حکم مظنون عند المجتہد تھا اس کا ثبوت قطعی ہو جائے گا تو ایسے حکم کے ادراک پر اطلاق علم صحیح ہے لہذا احکام فقہیہ کے ادراک کو علم کہنا صحیح ہے۔
 ہذا علی تقدیس تصویب کل مجتہد یعنی جب ہر مجتہد کو علی الصواب تسلیم کیا جائے تو یہ جواب اسی صورت میں ہے فان قیل خلاصہ سوال یہ کہ مظنون وہ ہوتا ہے جس کے اندر احتمال نقیض ہوتا ہے اور معلوم اس کو کہتے ہیں کہ جو محتمل نقیض نہیں ہوتا اور یہ دونوں آپس میں متنافیان ہیں تو جو حکم مظنون تھا تو اس پر اطلاق معلوم کیسے صحیح ہوگا۔

قلنا حاصل جواب یہ کہ تھا تو مظنون لیکن اس قیاس اور برہان کی وجہ سے معلوم اور مقطوع ہو جائے گا اور وہ قیاس برہان یہ ہے۔ قد علم کونہ مظنوناً للمجتہد وکل ما علم کونہ مظنوناً للمجتہد علم کونہ ثابتاً فی نفس الامر قطعاً۔ تو حد اوسط حذف کرنے کے بعد نتیجہ یہ ہوگا علم کونہ حکم ثابتاً فی نفس الامر قطعاً اور یہ جواب مبنی ہے اس پر کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔

واما علی تقدیر ان المصیب واحد یعنی اس صورت پر کہ مصیب بصورت اختلاف مجتہد واحد ہو تو پھر حاصل جواب یہ ہوگا کہ نص قطعی یعنی اجاع اور اخبار الاحاد متواتر المعنی سے ثابت ہو چکا ہے کہ ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ منظر حاصل ہو وہ واجب العمل ہوتا ہے یا یوں کہتے ہیں کہ وہ ثابت بالنظر الی الدلیل ہوتا ہے اگرچہ اس کا ثبوت فی علم اللہ تعالیٰ نہ ہو تو اس صورت میں اس پر وجوب عمل یا ثبوت بالنظر الی الدلیل قطعی ہو جائے گا پھر بھی اس حکم کے ادراک پر لفظ علم اطلاق کرنا صحیح ہوگا۔

لکن یلزم علی الاول اول سے مراد کل حکم غلب علی ظن المجتہد فہو واجب العمل ہے تو اس پر یہ لازم آتا ہے کہ فقہ وجوب العمل بالاحکام کے علم کو کہا جائے حالانکہ فقہ علم بالاحکام کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ اشکال وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ وجوب العمل بالظن سے مراد یہ ہے کہ مجتہد پر واجب ہے کہ وہ جزم و یقین کر لے کہ ظن جس امر کے وجوب پر دال ہے وہ واجب اور جس کی حرمت پر دال ہے یقین کر لے وہ حرام ہے اسی طرح جس امر کے ندب و کراہت پر دال ہے یقین کر لے کہ وہ حرام ہے ہے مگر وہ ہے تو یہ علم بالاحکام ہوا کیونکہ وجوب حرمت اور کراہت و ندب یہی تو احکام ہیں اور ان ہی کے علم کو فقہ کہا جاتا باقی رہا وجوب العمل تو وہ اس یقین پر متفرع ہے کیونکہ جب اس کو یقین و جزم بالاحکام حاصل ہوا تو ان کے مطابق

عمل کرنا لازم ہو جائے گا و علمی الثانی ثانی سے مراد ہوتا ہے بالانظر الی الدلیل ہے اس پر یہ اشکال وارد کیا کہ اس شق پر یہ لازم آتا ہے کہ جو حکم دلیل ظنی کے لحاظ سے ثابت ہو جائے اگرچہ اس کے ثبوت واقعی کا علم نہ ہو تو اسے قطعی کہا جائے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ثبوت قطعی وہ ہوتا ہے جس کے اندر واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے عدم ثبوت کا احتمال نہ ہو اور یہاں ایسے نہیں بلکہ واقع میں عدم ثبوت کا احتمال موجود ہے۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں علم بالاحکام میں علم سے مراد مقابل ظن ہے یعنی حکم قطعی خواہ مطابق واقع ہو یا نہ ہو خلاصہ یہ کہ علم و تصدیق چونکہ ظن۔ جہل۔ تقلید۔ الجزم والیقین کو شامل ہوتی ہے تو یہاں علم سے مراد بمقابل ظن ہے اور ظن کے علاوہ باقی تمام اقسام کو شامل رہے گا تو حکم قطعی مطابق واقع ہو یا نہ ہو تو یہ دونوں تحت العلم درج رہیں گے یا یوں کہا جائے کہ بالانظر الی الدلیل سے مراد دلیل مجرد نہیں ہے بلکہ مع المقدمۃ الاجامیہ ہے یعنی کل حکم غلب علی ظن المجتہد فہو واجب العمل او ہوتا ہے الخ تو اس مقدمہ اجامیہ سے مل کر دلیل ظنی مفید قطع ہوجائے گی جیسے مشہور ہے کہ خبر واحد محفوف بالقرائن مفید قطع ہوجاتی ہے۔

و، غایۃ ما امکان فی ہذا المقام انتہائی اور امکانی کوشش جو ان ظنی مسائل کو علمی مسائل قرار دینے کے لئے کی گئی ہے وہ یہ ہے جو بعض محققین نے شرح المنہاج میں ذکر کی ہے و ہوان الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً یہ صغریٰ دلیل ہے کبریٰ اس کے آگے آرہے جو اس کے ساتھ مل کر منتج مطلوب ہوگا۔ لہذا لیل القاطع یہ اس صغریٰ کے ثابت ہونے کی دلیل ہے اور اس دلیل قاطع سے مراد اجماع اور اخبار احاد جو متواتر المعنی تھیں وہی مراد ہیں و کل حکم یوجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ یہ صغریٰ ثانیہ ہے و الا لہ یجب العمل بہ یہ صغریٰ ثانیہ کے ثابت ہونے کی دلیل ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب تک کسی حکم کے متعلق حکم الہی ہونے کا یقین نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ حکم جو واجب العمل ہو اس کے متعلق علم قطعی ہوتا ہے کہ وہ حکم الہی ہے۔

وکل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فہو معلوم قطعاً یہ اس صغریٰ ثانیہ کا کبریٰ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس حکم کے متعلق علم قطعی ہو کہ یہ حکم الہی ہے وہ مظنون نہیں رہ سکتا بلکہ وہ معلوم قطعی کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے فکل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم

قطعاً یہ صغریٰ ثانیہ اور اس کا کبریٰ ملنے کے بعد اسقاط حد اوسط کر کے یہ نتیجہ ہے اب اس نتیجہ کو صغریٰ اولیٰ کے لئے کبریٰ بنائیے حاصل یوں ہوگا حکم المظنون للمجتہد بحسب العمل بہ قطعاً وکل ما یجب العمل بہ قطعاً وکل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً۔ اس کا نتیجہ شارح نے ذکر کر دیا فالحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً یہ ہے نتیجہ مطلوبہ جو ہمارا مقصود اصلی تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ فالفقہ علم قطعی یعنی فقہ علم قطعی ہے ظنی نہیں ہے لہذا اس پر لفظ علم جو قطعیات کے ساتھ مخصوص ہے اطلاق کرنا صحیح ہے والظن وسیلۃ الیہ اور ظن اس تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور مطلوب جس کی طرف وصول حاصل ہو جاتا ہے وہ قطعی ہے ظنی نہیں ہے۔

و حله ان لا نسلم انہ اس حل سے شارح کی مراد اس امکانی کوشش کو رد کرنا مقصود ہے اور ایک مقدمہ مخصوصہ پر منع کر رہا ہے یعنی کل ما یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ اس کلیہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ لیس لا یجوز انہ یعنی یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ عمل قطعاً واجب ہو جائے اس حکم پر جس کے متعلق ظن قائم ہو جائے کہ وہ حکم الہی ہے تو ہر حکم واجب العمل کا معلوم قطعی ہونا ثابت نہ ہوا اور بعض محققین نے جو والام یجب العمل بہ کو اس کلیہ کے ثابت کرنے کے لئے پیش کیا تھا یہ تو عین نزاع یعنی یہ تو نزاعی دعویٰ ہے پھر اس کو بطور دلیل کے پیش کرنا مصادرة اور دور ہے۔ تو گویا صغریٰ ثانیہ کلیہ نہ رہا تو نتیجہ اس صورت میں جزئیہ آئے گا تو ہر مظنون مجتہد کا علی سبیل کلیۃ معلوم قطعی ہونا ثابت نہ ہوا حالانکہ مطلوب یہی کلیۃ تھی وان نبی ذلک الخ یہ اگر اس کی بنیاد اس پر ہو کہ ہر مظنون مجتہد قطعاً حکم الہی ہوتا ہے کہا ہورای البعض یعنی جیسے ان حضرات کی رائے ہے جو ہر مجتہد کی تصویب کے قائل ہیں تو یکون ذکر وجوب العمل ضائعاً لا معنی لہ اصلاً کیونکہ اس وقت فقہ کو علم قطعی ثابت کرنے کے لئے یہ کافی تھا کہ انہ حکم مظنون للمجتہد وکل حکم مظنون للمجتہد علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ قطعاً۔ درحقیقت اس تمام غایۃ ما امکان اور اس کے حل کی ضرورت ہی پیش نہیں آئی جبکہ شارح کے تمام اعتراضات کے جوابات سابقاً مذکور ہو چکے ہیں۔ فظہر مما ذکرنا من تحقیق الکلام ان لیس ما ذکر البعض غایۃ ما امکان فی ہذا المقام۔

قال المصنف فی التوضیح و اصول الفقہ الکتاب و السنۃ و الاجماع و الیقین

وان کان ذا ای القیاس فرعاً للثلاثۃ ای للکتاب و السنۃ و الاجماع لما ذکرنا ان اصول الفقہ یعنی چونکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اصول فقہ وہ اشیاء ہیں جن پر فقہ کا اقتناء ہے ارادان

یہاں یعنی اب یہ ارادہ کیا کہ بیان کرے کہ جن اشیاء پر فقہ کا ابتنا ہے وہ کونسی اشیاء ہیں حاصل یہ ہے کہ سابقاً جو مذکور ہوا ہے وہ اصول فقہ کی تعریف تھی اب بیان مصادیق ہے فقہاء ہذا الاربعۃ اور ان میں سے پہلے تین یعنی کتاب و سنت اور اجماع اصول مطلقہ یعنی کاملہ ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک مثبت احکام ہے واما القیاس فقہی اصل یعنی قیاس اصل کامل نہیں ہے بلکہ من وجہ اصل ہے کیونکہ نسبت حکم کے اصل ہے لیکن نسبت ثلاثہ اَدَل کے فرع ہے اذ العلة کیونکہ علتہ جامعہ فی القیاس ان اصول ثلاثہ کے موارد سے مستنبط ہوتی ہے تو حکم ثابت بالقیاس درحقیقت انہیں ادلہ ثلاثہ سے ثابت ہوتا ہے وایضاً یہ قیاس کے اصل من وجہ ہونے کی دوسری وجہ ہے خلاصہ یہ کہ قیاس مثبت حکم نہیں ہے بلکہ منظر للحکم ہے مثبت حقیقتاً وہی ادلہ ثلاثہ ہوتی ہیں جن سے علتہ جامعہ مستنبط ہوتی ہے۔ اما نظایر القیاس المستنبط من الكتاب فکقیاس حرمة اللواطۃ الخ قیاس مستنبط من الكتاب کی نظیر جیسے حرمت لواطت کو قیاس کیا گیا ہے حرمت وطی فی حالة الحيض پر جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول قُلْ هُوَ اَذَىٰ فَاَعْتَنِي لَعَلَّ اللَّيْسَاءَ فِي الْمَحِيضِ اور علتہ جامعہ یہی اذیٰ اور گندگی ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے مابین مشترک ہے۔

و اما المستنبط من السنة کی نظیر جیسے فقیر من الجص کی بیع بقفیزین من الجص کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے فقیر من الجص کی حرمت بقفیزین من الجص پر جو ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول المحنطۃ بالمحنطۃ مثلاً بمثل یداً بید و الفضل ربوا کے ساتھ بعلہ الخ والقدر و اما المستنبط من الاجماع اس کی نظیر میں کہا جاتا ہے قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمة المصاهرة جیسے ام مزنیہ کی حرمت علی الزانی کو قیاس کیا جاتا ہے علی حرمة وطی ام امتہ التي و طیبھا یعنی جو شخص اپنی لونڈی مملوکہ کے ساتھ وطی کرتا ہے تو اس مو طورہ کی والدہ و اطی پر حرام ہو جاتی ہے نہ اس کو بملک بمین وطی کر سکتا ہے نہ بالنکاح و الحسنة فی المقیس علیہ ای فی ام امتہ الموطورہ ثابتہ اجاباً لافض فیہ بلکہ نص وارد ہے اہبات النساء میں یعنی نساء منکوحات کی اہبات میں نص وارد ہے و اہبات نساگم اور یہاں اپنی منکوحہ کے ساتھ اشراط وطی بھی نہیں ہے بلکہ منکوحہ غیر مدخولہ کی والدہ بھی حرام علی النکح ہو جاتی ہے۔ قال الشایخ فی التلویح قوله و اصول الفقہ ما سبق کان بیان مفهوم اصول الفقہ یعنی ما سبق میں اصول فقہ کے مفہوم کا بیان تھا اور یہاں سے اس کے ماصدق علیہ کا بیان ہے

یعنی بیان مصادیق جو کہ بحکم استقرار منحصر فی الاربعہ ہیں۔ وجہ ضبطہ یہ دلیل حصر ہے حاصل یہ ہے کہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی شق اول پر وحی اگر متلو ہو تو وہ کتاب اللہ ہے ورنہ تو وہ سنت ہے۔

والشانی یعنی غیر وحی اگر کسی عصر و زمان میں کل امت کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس او ان الدلیل الخ یہ دوسری وجہ حصر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل ہماری طرف یا تو از جانب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام پہنچے گی یا نہ پہلی شق پر اگر اس کی نظم و عبارت کے ساتھ تعلق اعجاز ہو یعنی اس کی نظم معجز ہو جس کی مثل پیش کرنے سے جمیع انسان عاجز ہوں تو وہ کتاب اللہ ہے اگر اس کی نظم معجز نہ ہو تو وہ سنت ہے والشانی یعنی جو دلیل از جانب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نہیں پہنچی بلکہ دوسرے اشخاص کی جانب سے صادر ہوئی ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ جن اشخاص سے صادر ہوئی ہے ان کی عصمت عن الخطا شرط ہے تو وہ اجماع ہے لکن تجمیع امتی علی ضلالہ اور اگر عصمتہ عن الخطا مشروط نہیں ہے تو وہ قیاس ہے المجتہد کخطی ویصیب واما شرائع من قبلنا الخ ادلہ کو جو اربعہ میں منحصر کیا گیا ہے اس پر اشکال وارد ہوتا تھا کہ ان ادلہ اربعہ کے علاوہ شرائع من قبلنا یعنی شریعت التوراة والانبیاء جو محرف نہیں ہے وہ بھی دلیل احکام ہے اسی طرح تعامل بین العوام اور قول صحابی اور اس جیسی اور اشارہ مثلاً تحریری۔ اخذ بالظاہر۔ اخذ بالاحتیاط یہ بھی توجیح و دلائل احکام میں تو حصر فی الاربعہ صحیح نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ فرجعة الی الاربعہ یعنی یہ اشارہ ان ادلہ اربعہ کی طرف راجع ہیں یہ ان کے علاوہ نہیں ہیں کیونکہ شرائع من قبلنا اس وقت حجت ہیں جب ان کو قرآن مجید یا حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام میں ان کا ذکر بلا انکار ہوا اگر قرآن مجید میں اس کا تذکرہ ہے تو پھر یہ استدلال بالکتاب ہوا اگر اس کا تذکرہ فی الحدیث والسنۃ ہے تو استدلال بالسنۃ ہو اور تعامل راجع الی الاجماع ہے بشرطیکہ تعامل بین القرون الفاضلہ ہو بلا تکبر ولا عبرۃ بما یتعامل بہ بعد ذلک اور قول صحابی جو غیر مدبرک بالقیاس ہے وہ راجع الی السنۃ ہے ورنہ تو وہ داخل فی القیاس ہے اور تحریری وغیرہ بھی ان کی طرف راجع ہے کیونکہ تحریری کے اندر شہادت قلب ہوتی ہے تو یہ عمل بالحدیث واستفت قلبک ہے اور اخذ بالاحتیاط میں عمل باقوی الدلیلین ہوتا ہے اسی طرح اخذ بالظاہر میں بھی اخذ بظاہر الدلیل ہوتا ہے۔ وکذا المعقول نوع استدلال یہ المعقول جس کو بعض حضرات نے نوع خامس من الادلہ قرار دیا ہے اور اس کا نام الاستدلال رکھا ہے یہ بھی درحقیقت راجع ہوتا ہے تمسک بمعقول النص یا بمعقول

الاجماع کی طرف کیونکہ صرف خالص عقلی رائے کو کوئی دخل فی اثبات الاحکام نہیں ہے اور اس کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو نص اور اجماع و قیاس شرعی کے علاوہ ہے اس کے انواع میں اختلاف ضرور ہے مالکیہ کے نزدیک مصالِح مرسلہ کہا جاتا ہے حنفیہ استحسان کے نام سے موسوم کرتے ہیں ابن حاجب نے اس کو التلازم والاستصحاب کہا بہر حال ان اشیاء کا رجوع انہیں ادلہ اربعہ میں سے کسی کی طرف ضرور ہوتا ہے۔

ثلاثة الآقول التین پہلے یعنی کتاب۔ سنت۔ اجماع اصول مطلقہ یعنی کاملہ ہیں اور یہ ادلہ مستقلہ اور مثبتہ للاحكام ہیں قیاس من وجہ اصل ہے کیونکہ ظاہراً حکم اسی کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اور ایک وجہ کے لحاظ سے قیاس اصل نہیں بلکہ ثلاثہ اول کی فرع ہے کیونکہ قیاس کی بنیاد ایسی علت پر ہوتی ہے جو موارد کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتی ہے تو حقیقتاً حکم قیاسی ان اصول ثلاثہ کی طرف مستند ہوتا ہے اور اثر قیاس صرف اظہار حکم میں ہوتا ہے یا وصف حکم کی تغیر من الخصوص الی العموم کر دیتا ہے۔ من ہہنا یقال یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب و السنۃ و الاجماع چونکہ یہ تین اصول مطلقہ اور کاملہ تھے اس لئے ان کو ایک ہی عدت میں پیش کیا جاتا ہے اور قیاس کو ان سے جدا کر کے الگ فقرہ میں پیش کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے و الاصل الرابع القیاس جو تھا اصل قیاس ہے جو اصول ثلاثہ مذکورہ سے مستنبط ہے اور الگ پیش کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ظاہر ہو جائے کہ اصول ثلاثہ جیسا یہ کامل اور اصل مطلق نہیں ہے۔ و اعتراض بوجودہ الاول حاصل اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق اس کو کہتے ہیں جس پر کسی دوسری شے کا ابتناء ہو خواہ وہ کسی اور امر کے لئے فرع ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ اب کو ابن کے لئے اصل مطلق کہا جاتا ہے اگرچہ وہ جد کی فرع ہے لہذا قیاس جب حکم کے لئے اصل ہے تو اس کو اصل مطلق کہنا چاہیے اگرچہ یہ ادلہ ثلاثہ کے لئے فرع ہے۔

التالی ان السبب القریب یعنی سبب قریب للشیء اگرچہ وہ سبب بعید کا مسبب ہوتا ہے پھر بھی سبب قریب پر اسم سبب اطلاق کرنا اولیٰ اور بہتر ہے نسبت سبب بعید کے اگرچہ یہ سبب بعید کسی کا مسبب نہ ہو لہذا چونکہ حکم کے لئے قیاس سبب قریب ہے نسبت ادلہ ثلاثہ کے تو اسم سبب کا اطلاق قیاس پر اولیٰ ہوگا نسبت ادلہ ثلاثہ کے اگرچہ یہ کسی امر آخر کے لئے مسبب نہیں ہیں۔

الثالث چونکہ ہر قسمت و تقسیم میں بعض اقسام کا معنی مقسم میں نسبت بعض کے اولیٰ

ہونا لازمی امر ہے لہذا ضروری ہے کہ ہر تقسیم میں یفرد القسم الضعیف قسم ضعیف کو قوی اقسام سے الگ اور جدا گانہ پیش کیا جائے جیسے یہاں قیاس کو والاصل الربیع کے ساتھ الگ پیش کیا گیا ہے مثلاً تقسیم کلمہ میں کہا جائے الکلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحروف کیونکہ حرف بنسبت باقی اقسام کے ضعیف ہے حالانکہ ایسے نہیں کیا گیا لہذا لازم تھا کہ والاصل الربیع القیاس جدا گانہ اور انفراداً پیش نہ کیا جاتا۔

المراجع تغییر الحکماء اثر قیاس میں جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ تغیر حکم من الخصوص الی العموم کرتا ہے یہ لایمکن الا بتقریر ہذا یہ ممکن نہیں ہے جب تک وہ اس مخصوص صورت کے علاوہ دوسری صورت میں اس حکم کو ثابت نہ کرے کیونکہ خصوص سے تغیر الی العموم اسی کی متقاضی ہے۔ جب قیاس نے صورتہ آخری میں حکم کو ثابت کر دیا تو حکم کے لئے اصل مطلق ہو جائے گا و ہو معنی الاصل المطلق۔

الخاص ان الاجماع ایضاً یعنی اجماع بھی تو محتاج الی السند ہے خواہ من الکتاب ہو یا من السنة جیسے قیاس محتاج الی السند تھا پھر تواجار بھی اصل مطلق نہ ہو۔

والجواب عن الاقل ہمارا مقصود قیاس کو اصل مطلق نہ کہنے سے یہ نہیں ہے کہ عدم فرعیۃ کو مفہوم اصل میں دخل ہے لہذا سائل کا یہ قول انہ لالقی للاصل الی بیکار ہو جاتا ہے کیونکہ سائل نے یہ مفہوم اصل پیش کر دیا ہے ہم اس کے قائل ہیں فرعیۃ یا عدم فرعیۃ کو ہم دخل فی مفہوم الاصل قرار نہیں دیتے۔ بل ان الاصل الی بلکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ لفظ اصل مقول بالتشکیک ہے یعنی اس کے افراد معنی اصل کے صادق آنے میں متفاوت بالقوة والضعف ہیں آخر اصل کا وہ فرد جو معنی اصالتہ میں مستقل ہے اور ابتداء الفرع علیہ میں کسی اور امر کا محتاج نہیں ہے جیسے کتاب تو وہ اصالتہ کے بارہ میں اقویٰ ہے بنسبت اس اصل کے جو معنی اصالتہ میں شئی آخر پر مبنی ہے بایں طور کہ اس اصل کی فرع درحقیقت اس شئی آخر پر مبنی ہے جیسے قیاس کہ اس کی فرع یعنی حکم درحقیقت اس کے ماخوذ پر مبنی ہوتی ہے تو قیاس معنی اصالتہ میں ضعیف اور کمزور ہوا۔ والاضعف غیب داخل اور اضعف اصل مطلق جو کامل فی الاصلۃ ہو میں داخل نہیں ہو سکتا اور یہ واضح امر ہے اور اس ضعف فی الاصلۃ کو ظاہر کرنے کی خاطر اس کو اصل مطلق سے جدا گانہ پیش کیا گیا ہے۔ و اما الاب الی باقی رہا اب کا اشتباہ تو وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اب اپنے باپ پر وجود یعنی موجود ہونے میں مبنی ہے لیکن ابوة اور اصالتہ للولد میں مبنی نہیں ہے لہذا یہ مما نحن فیہ سے نہیں ہے۔

وعن الثاني خلاصہ یہ کہ قیاس کو سبب قریب پر قیاس کرنا مع الفارق ہے لان السبب القریب

کیونکہ سبب قریب وہ ہوتا ہے جو فرع میں مؤثر ہو اور اس کی طرف منفی ہو اور سبب بعید کا اثر فرع تک نہیں پہنچتا بلکہ اسی سبب قریب تک پہنچتا ہے جو درمیان میں واسطہ کا کام دے رہا ہے اور یہی سبب قریب مؤثر فی الفرع ہوتا لہذا بنسبت بعید کے یہی سبب قریب معنی سبب اور اصالتہ میں اولیٰ اور اقویٰ ہے بنسبت بعید کے بخلاف قیاس کے کہ یہ حکم فرع کے لئے سرے سے مثبت ہی نہیں ہے پھر ہم اس کو سبب قریب کیسے قرار دے سکتے ہیں اور اولیٰ فی معنی السبب کیسے کہہ سکتے ہیں درحقیقت حکم فرع مستند الی النص یا الی الاجماع ہوتا ہے اور قیاس صرف مظہر ہے۔

و عن الثالث حاصل جواب یہ کہ سائل نے جو اولیۃ بعض اقسام من البعض ہر تقسیم میں لازم قرار دی ہے یہ کلیہ غلط ہے۔ ہر تقسیم میں اس کا لزوم ہم تسلیم نہیں کرتے۔ ماہیات حقیقیہ کی تقسیم جو الی الانواع والا فراد ہوتی ہے اس تقسیم میں اولیۃ بعض اقسام علی البعض کیسے متصور ہو سکتی جب کہ یہ ضابطہ مسلمہ عند المحققین ہے کہ لا تشکیک فی الماہیات تقسیم حیوان الی الانسان والفرس میں تشکیک کہاں ہے۔ و لو سلو اگر غیر محقق قول کے لحاظ سے ہر قسم کی تشکیک کو تسلیم کر بھی لیا جاوے تو پھر اس کی طرف اشارہ اور تنبیہ کے لزوم کو ہم تسلیم نہیں کرتے یعنی اس اولیۃ وعدم اولیۃ کی طرف اشارہ کرنا واجب و لازم نہیں ہے غایۃ ما فی الباب جواز ہے یعنی جائز ہے کہ اشارہ کیا جائے اور نہ کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

و عن الرابع جو تغیر من الخصوص الی العموم میں کیا گیا ہے کہ صورۃ آخریٰ میں حکم ثابت بالقیاس ہوگا اگر یہ مراد ہے کہ تقریر اور اثبات حکم فی الانواع باعتبار الواقع ہوگا تو تغیر کا انحصار ہم اس میں تسلیم نہیں کرتے اور ہم نہیں مانتے کہ اس کے بدوں تغیر ممتنع ہے۔ اگر تقریر اور ثبوت حکم بحسب علمنا مراد ہو تو پھر تغیر کا یہ مفہوم صحیح ہے لیکن یہ اس کا متقاضی نہیں ہے کہ حکم کا اسناد حقیقۃً اور نفس الامر کے لحاظ سے قیاس کی طرف کیا جائے کہ اس کو اصل مطلق تسلیم کرنا لازم ہو جائے۔

و عن الخامس بعد تسلیح ما ذکر اشارۃ الی قالہ البعض من ان الاجماع قد یکون بلا سبب داع وذلک بان یخلق اللہ تعالیٰ فیہم العلم الضروریٰ فیوفقمہم للصواب ان الاجماع انما یحتاج یعنی اگر تسلیم کر لیں کہ اجماع محتاج الی الاصل ہے تو اس اصل و سند کی طرف اپنے وجود اور تحقق میں محتاج ہوتا ہے لیکن دلالت علی الحكم میں محتاج الی السند نہیں ہوتا بلکہ اس دلالت میں وہ درجہ اصالتہ رکھتا ہے اور مستدل بالاجماع معتقداً الی السنۃ نہیں ہوتا بخلاف قیاس کے کہ اس میں دال علی الحكم نص ہوتی ہے قیاس صرف مظہر ہوتا ہے اور قیاس کے ساتھ استدلال ممکن ہی نہیں جب تک کہ اصول ثلاثہ میں سے

کسی ایک اصل اور علتہ مستنبطہ من ہذا الاصل کا اعتبار نہ کریں۔ و قد یجاب اعتراض خامس کا یہ دوسرا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اجماع ایک ایسے امر زائد کو ثابت کرتا ہے جس کو سند ثابت نہیں کرتی وہ قطعیت حکم ہے یعنی اجماع کا حکم قطعی ہو جاتا ہے اور بسا اوقات سند ظنی ہوتی ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ کسی زیادہ علی السند کا مفید نہیں ہوتا بلکہ الثامینہ نقصان ہو جاتا ہے کہ حکم اصل قطعی ہوتا ہے اور حکم قیاس ظنی ہوتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ولما عرف اصول الفقہ یعنی اصول فقہ کی باعتبار مرکب اضافی کے تعریف ہو چکی اب مصنف اس کی تعریف باین اعتبار کر رہا ہے کہ وہ علم مخصوص کا لقب ہے فیقول علم اصول الفقہ یعنی اصول فقہ ایسے قواعد کا علم ہے جن قواعد کے ساتھ فقہ تک توصل اور وصول علی وجہ التحقیق ہو جائے ای العلم بالقضایا الکلیۃ یعنی قواعد سے مراد قضایا کلیہ ہیں جن کے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب حاصل ہو جائے توصل کے ساتھ قریب کی قید لگا کر مبادی سے احتراز کیا۔ کالعربیۃ یعنی علم بالقواعد العربیۃ کالصرف والنحو الکلام یعنی علم الکلام ان سے توصل قریب الی الفقہ حاصل نہیں لہذا یہ اصول فقہ سے خارج ہیں۔ و قولنا علی وجہ التحقیق احترازاً یعنی علی وجہ التحقیق سے ہمارا مقصود علم الخلاف والجدل سے احتراز کرنا ہے کیونکہ یہ علم اگرچہ ایسے قواعد پر مشتمل ہے جو موصل الی مسائل الفقہ ہیں لیکن علی وجہ التحقیق نہیں بلکہ علی وجہ الالزام ہے اور اس سے غرض صرف الزام خصم ہوتی ہے جیسے کہ وہ قواعد جو مذکورہ فی الارشاد و المقدمہ ہیں یہ دونوں اسماء کتب ہیں صرف نکت خلائیہ کو ان پر مبتنی کیا ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ و علم اصول الفقہ بعد ما تقرر یعنی جب یہ مقرر اور ثابت ہو چکا ہے کہ اصول فقہ علم مخصوص کا لقب ہے تو اس وقت لفظ علم کو اصول الفقہ کی طرف مضاف کر کے علم اصول الفقہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ صرف اصول الفقہ کہہ دینا کافی تھا الا ان ہاں مگر یہ کہ مقصود زیادہ بیان اور زیادہ توضیح ہو تو اس وضاحت کی خاطر کہ اصول الفقہ ایک علم ہے اس لئے اصافت کر دی جیسے شجر الاراک لفظ اراک پہلو کے درخت کو کہتے ہیں لہذا شجر کے مضاف کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر بقصد زیادہ توضیح اصافت کر دی گئی ہے القاعدۃ حکم کلی چونکہ لفظ القواعد جمع تھی للقاعدہ اس لئے قاعدہ کی تعریف کی اور کہا ایک حکم کلی جو اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو اور بوقت ضرورت ان جزئیات کے احکام اس حکم کلی سے معلوم کئے جا سکیں جیسے کل حکم دل علیہ القیاس فقہو ثابت اس کے ساتھ جمیع احکام قیاسی کا ثبوت حاصل ہو سکتا ہے مثلاً کہا جائے گا ہذا حکم دل علیہ القیاس کلما

دل علیہ القیاس فهو ثابت تو نتیجہ ہوگا ہذا الحکم ثابت و التوصل القریب مستفاد یعنی توصل کے ساتھ جو قریب کی قید لگائی ہے وہ تمہا کی بار سببیت سے مستفاد ہے جو سببیت قریبہ میں ظاہر و متبادر ہے دوسرا توصل الی الفقه سے کیونکہ سبب قریب ہی موصل الی الفقه ہوتا ہے اور سبب بعید موصل الی الواسطہ ہوتا ہے اور یہی واسطہ سبب قریب ہو کر موصل الی الفقه ہوتا ہے۔

فیخرج العلم بقواعد العربیة سببیت قریبہ کے ساتھ علم بقواعد العربیہ وقواعد الکلام خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ دونوں مبادی ہیں برائے اصول فقہ اور ان کے ساتھ توصل الی الفقه توصل قریب نہیں ہے کیونکہ قواعد عربیہ کے ساتھ توصل ہوتا ہے الی معرفة کیفیة دلالة الالفاظ یعنی ان قواعد سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ الفاظ کی دلالت علی مدلولاتہا الوضعیہ کس قسم کی دلالت ہے مطابقی ہے یا تضمنی والتزامی اور پھر یہ دلالت علی سبیل الفاعلیۃ ہے یا علی سبیل المفعولیۃ وغیرہا۔ و بواسطۃ ذلك اور اسی کے واسطہ سے اقتدار علی استنباط الاحکام من الکتاب والسنة حاصل ہوتا۔ وكذلك يتوصل بقواعد الکلام یعنی علم الکلام کے قواعد سے توصل الی ثبوت الکتاب والسنة حاصل ہوتا ہے یعنی ان قواعد کلامیہ سے کتاب اللہ کا کتاب اللہ ہونا اور سنتہ کا سنتہ رسول ہونا اور ان کے صدق کا وجوب حاصل ہوتا جو علم الکلام کے مطابق عقائد نہیں رکھتا تو وہ کتاب اللہ کو اور سنتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلیم نہیں کرے گا اور نہ ان کے صدق کا قائل ہوگا تو علم الکلام سے ان کا ثبوت حاصل ہوا پھر اس کے بعد ان کے ذریعہ توصل الی الفقه ہوگا تو یہ توصل قریب نہ ہو بلکہ بعید ہوا و التحقیق فی هذا المقام حاصل تحقیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عبت اور سدئی یعنی مہمل پیدا نہیں فرمایا کہ اس کے اعمال و افعال کے ساتھ کوئی حکم تعلق نہ پکڑے بلکہ انسان کے ہر اعمال کے ساتھ شارع کی جانب سے کوئی نہ کوئی حکم از قسم وجوب و ندب حرمتہ و کراہتہ وغیرہ میں سے تعلق پکڑتا ہے اور یہ حکم معلق اور وابستہ ہوتا ہے اپنی مخصوص دلیل کے ساتھ تاکہ اس سے بوقت حاجت کے استنباط کیا جائے اور اس حکم پر اس کے مناسبات کو قیاس کیا جاسکے اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب انسان کے ہر عمل کے ساتھ شارع کی جانب سے کوئی نہ کوئی حکم معلق ہے اور اپنی دلیل کے ساتھ وابستہ ہے تو جمیع احکام حاصل ہو گئے تو پھر لیستنبط و یقاس کی کیا ضرورت ہے تو اس اشکال کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ عبارت میں تقدیر ہے اور لیستنبط تعلیل مقرر اصل یوں ہے صرح ببعض ذلك الحکم لیستنبط عند الحاجة من دلیلہ و یقاس علی ذلك المصرح بہ ماینا سہ۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ بنائے اشکال یہ ہے کہ اس عبارت سے یہ وہم کیا گیا ہے کہ

جميع احكام کا حصول بالفعل مراد ہے حالانکہ یوں نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ شارع کی جانب سے انسان کے ہر عمل کے ساتھ نفس الامر میں کوئی نہ کوئی حکم متعلق ضرور ہے جو اپنی دلیل مخصوص از قسم نص و اجماع کے ساتھ وابستہ ہے تاکہ جب حاجت پیش آئے توفیقہ ان احکام کو ان دلائل ثلثہ کتاب، سنت اور اجماع سے اخذ کر سکے اگر ان اصول ثلثہ میں نہ ملے تو پھر ان کو مناسبات پر قیاس کر کے حاصل کر سکے اور اس مراد پر کوئی اشکال وارد نہیں ہو سکتا۔

لتعذر الاحاطة یہ علت ہے و یقاس علی ذلک ماینا سبہ کی حاصل یہ ہے کہ تمام احکام الی یوم الیوم الیوم الیوم کے بصورت منصوص ہونے کے موجود اور حاصل نہیں ہو سکتے تھے لتعذر الاحاطة بجمع الجزئیات اس لئے ایک اصول شریعتہ قیاس کو قرار دیا گیا تاکہ بوقت ضرورت یہ مسائل قیاسیہ حاصل ہو سکیں۔

فحصلت قضایا موضوعاتہا فیہ تفریح ہے علی قولہ ان الانسان لم یخلق جمثاً فیہ یعنی جب انسان کے ہر عمل اور فعل کے ساتھ کوئی نہ کوئی حکم از جانب شارع متعلق ہے تو اس صورت میں ایسے قضایا حاصل ہوئے جن کے موضوع افعال مکلفین ہوئے اور محمول احکام شارع علی التفصیل مثلاً الصلوٰۃ واجبة۔ الحج واجب۔ الزنا حرام وغیر ہا منہی الغلہ ہا ای باحکام الشارع المحاصل من تلافی الادلة یہ صفت علم ہے یعنی ایسا علم بالاحکام جو حاصل من الادلہ ہے اس کا نام فقہ رکھا گیا نحو نظر وافی تفصیل الادلة فیہ اصول فقہ کی ضرورت کے لئے تہمید اور وجہ احتیاج ہے یعنی پھر علماء نے ادلہ اور احکام کے تفصیلات کی طرف نظر و التفات کی اور انہیں خصوص سے عموم کی طرف لے گئے تو تمام ادلہ تفصیلیہ کا رجوع الی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس انہوں نے پایا اور احکام کا رجوع الی الوجوب والندب والاباحۃ والحرمۃ والکراہۃ واتأملوا اور انہوں نے غور فرمایا کہ ان ادلہ کے ساتھ ان احکام پر طریق استدلال کیسے ہو اور اس کی کیفیت کیا ہوگی اور یہ نگاہ اجمالاً تھی اور تفصیلی احکام اور تفصیلی ادلہ کی طرف ان کی توجہ نہیں تھی الا یہ کہ کہیں مثال کے طور پر تفصیلی دلیل ذکر کر دیں تو اور بات ہے مثلاً کہا جائے گا الامر للوجوب اور شریعت میں جتنی اوامر احکام ہیں ان کی تفصیل پیش نہیں کی جائے گی مگر بطور مثال کے مثلاً یوں کہہ دیں کہ صلوٰۃ واجب ہے کیونکہ اس کے لئے اللہ تعالیٰ کا امر اقیما الصلوٰۃ وارد ہے تو یہ تفصیل بطور مثال کے ہے۔

فحصل لہم قضایا کلیة فیہ یعنی اس نظر و تامل کے بعد ان کے لئے کچھ قضایا کلیہ حاصل ہوئے جو ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ اجمالاً استدلال کرنے کی کیفیت کے ساتھ متعلق تھے اور بیان طرق اور بیان شرائط بھی کیا گیا اور ان قضایا میں سے ہر ایک قضیہ و قانون کے ساتھ بہت سے

احکام جزئیہ کے استنباط از ادلہ تفصیلیہ تک رسائی حاصل ہو سکتی تھی پھر ان تمام امور کو ضبط کر کے تدوین کی اور ان کے ساتھ لواحق اور متمات و بیان اختلافات جو مناسب و لائق تھا ان کا اضافہ کیا اب ان قضایا کلیہ مذکورہ کے ساتھ جو علم متعلق ہے اس کا نام اصول فقہ رکھا فصار ای اصول الفقہ عبارتہ عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه اور لفظ قواعد خود شعرائی قید الاجمال ہے کیونکہ قواعد کلیہ میں جزئیات تفصیلیہ کا ذکر نہیں ہوتا بلکہ اجمالاً اس کی کلیتہ میں درج ہوتی ہیں۔ زاد المصنف قید التحقیق یعنی مصنف نے علم الخلاف سے احتراز کرنے کی خاطر قید علی وجہ التحقیق کا اضافہ کیا۔ و لفتائل ان ینع اس سے مصنف پر اس قید کے اضافہ پر اعتراض کر دیا کہ یہ تسلیم نہیں ہے کہ قواعد علم الخلاف کے ساتھ فقہ کی طرف تو وصل قریب ہے جب تو وصل قریب نہ ہوا تو یہ تو وصلاً قریباً سے خارج ہو جائے گا۔ بل انما يتوصل به الى علم الخلاف کا فائدہ عمومی بیان کر رہا ہے کہ اس کے ساتھ درحقیقت حکم مستنبط کی محافظہ یا مدافعت تک وصول ہوتا ہے اور اس کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر درجہ کی ہے فان الجدلی یعنی جدلی انسان جو علم الخلاف کے قواعد کے ساتھ تمسک اختیار کرتا ہے یا تو وہ مجیب ہوگا تو اس صورت میں اپنی مقرر کردہ وضع کی محافظت کر رہا ہوتا ہے یا معترض ہوگا تو اس صورت میں یہ مد و ضعا یعنی مخالف کی مقرر کردہ وضع کو توڑ رہا ہوگا الا ان الفقہاء یہ اس اعتراض مذکورہ کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ چونکہ فقہاء نے اس علم الخلاف میں بہت سے مسائل فقہ میں کلام کی ہے اور اس پر بہت سے نکات خلافیہ کی بنا رکھی ہے اس لئے توہم پیدا ہوتا تھا کہ اس علم کو اختصاص بالفقہ ہے اس توہم کو دفع کرنے کے لئے مصنف نے علی وجہ التحقیق کی قید لگا کر اس توہم کو دفع کیا ہے۔

قال المصنف في التوضیح و نغی بالقضایا المذكورۃ یعنی اصول فقہ جو ان قضایا

کلیہ کا علم تھا جن قضایا کے ساتھ فقہ کی طرف تو وصل قریب ہوتا تھا ان قضایا سے ہماری مراد وہ قضایا ہیں جو مسائل فقہ کی دلیل کے دو مقدموں یعنی صغری و کبری میں سے ایک مقدمہ ہوگا اور یہ مقدمہ وہی کبری دلیل ہوگا مثلاً جب آپ مسئلہ پر قیاس حملی اقرائی کی شکل اول کے ساتھ استدلال کرتے ہیں تو اس کا کبری لازمی طور پر ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا کہ قولنا ہذا الحكم ثابت یہ گویا ایک دعویٰ ہے۔ لانہ حکم یدل علی ثبوتہ القیاس و کل حکم یدل علی ثبوتہ القیاس فقہو ثابت تو یہ اس دعویٰ مذکورہ کی دلیل ہے اور مقدمہ ثانیہ جو کبری ہے یہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہے۔ و اذا استدلت یعنی جب مسائل فقہ پر قیاس شرطی استثنائی سے استدلال کریں جس کی مدار ملازمات کلیہ پر ہوتی ہے

اور وجود ملزوم سے وجود لازم ثابت کیا جاتا ہے تو ملازمات کلیہ انہی اصول فقہ کے قضایا سے ہوگا
 کقولنا هذا المحکم ثابت یہ دعویٰ ہے جس کی دلیل یہ ہے لانه کلمادل القیاس علی ثبوت
 هذا المحکم کیونکہ ہذا المحکم ثابتاً یہ ملازمہ کلیہ ہے جو اصول فقہ کے قضایا میں سے ہے۔ لکن القیاس دال علی ثبوت
 ہذا المحکم یہ استثنائے وجود ملزوم کا تو نتیجہ وجود لازم آئے گا یعنی فیکون ای هذا المحکم ثابتاً
 و اعلوانہ یکن ای یعنی ممکن ہے کہ یہ قضیہ کلیہ جس کو ہم بطور کبریٰ کے یا بطور ملازمہ کلیہ کے استعمال کریں
 ہیں بعینہا مسائل اصول فقہ میں مذکور نہ ہو لیکن کسی ایسے قضیہ کلیہ میں ضرور مندرج ہوگا جو اصول فقہ
 میں مذکور ہوگا کقولنا کلمادل القیاس علی الوجوب فی صورة النزاع یتبث الوجوب فیما یہ مقدمہ
 اصول فقہ میں اسی تفصیل کے ساتھ مذکور نہیں ہے لیکن یہ ملازمہ کلیہ مندرج ہے اس ملازمہ کے
 تحت کلمادل القیاس علی ثبوت کل حکم ہذا شانہ یتبث هذا المحکم اب وجوب و حرمتہ وغیرہ بھی توجہاً
 حکم میں جو کل حکم میں درج ہیں تو گویا اس کلیہ کی تفصیل یوں ہوئی کلمادل القیاس علی الوجوب
 یتبث الوجوب و کلمادل القیاس علی الجواز یتبث الجواز فاللازمة التي اب وہ ملازمہ جو ہم نے
 دلیل کا ایک مقدمہ بنایا تھا تو گویا وہ اصول فقہ کے مسائل میں بطریق تضمن مذکور ہوا۔

قال الشاح فی التلویح قولہ لعنی بالقضایا الكلية اعلوان المركب التامة مرکب تام
 جو محتمل صدق و کذب ہوتا ہے اس کے مختلف اعتبارات و حیثیات کے لحاظ سے مختلف نام ہیں شارح
 نے وہ ذکر کرتے ہوئے کہا من حیث اشتماله علی المحکو یعنی باین حیثیت کہ وہ مشتمل علی المحکم ہے
 خواہ بنفی ہو یا باثبات تو اس کا نام قضیہ ہے اور باین حیثیت کہ محتمل صدق و کذب ہے تو اسے خبر
 کہتے ہیں اور باین حیثیت کہ وہ افادۃ حکم کرتا ہے تو اس کا نام اخبار ہے اور باین حیثیت کہ وہ جز من
 الدلیل ہو تو اسے مقدمہ کہتے ہیں اور باین حیثیت کہ دلیل کے ساتھ اس کی طلب کی جاتی ہے تو اسے مطلوب
 کہتے ہیں اور باین حیثیت کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے تو اسے نتیجہ کہتے ہیں اور باین حیثیت کہ
 وہ واقع فی العلم ہے اور اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے تو اسے مسئلہ کہتے ہیں۔ فالذات واحدة
 ذات ایک ہے اور یہ مختلف عبارات اور آسامی جو سات تک پہنچ چکے ہیں اختلاف اعتبارات کی وجہ
 سے ہیں۔

والمحکو مر علیہ فی القضية یعنی قضیہ میں جو محکوم علیہ ہوتا ہے اسے موضوع اور
 محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں یہ قضیہ حملیہ میں ہے اگر شرطیہ ہو تو علی الترتیب مقدم و تالی کہلاتے ہیں۔
 اور مطلوب و نتیجہ کے موضوع کو اصغر و محمول کو اکبر کہتے ہیں و الدلیل یتألف اور دلیل لاجمالہ دو

مقدموں سے مرکب ہوتی ہے ان میں سے ایک مقدمہ مشتمل علی الاصغر ہوتا ہے اسے صغریٰ کہتے ہیں دوسرا مشتمل علی الاکبر ہوتا ہے اسے کبریٰ کہتے ہیں اور یہ دونوں مقدمے ایک امر متکرر پر مشتمل ہوتے ہیں اسے اوسط کہتے ہیں یہ حد اوسط اگر محمول فی الصغریٰ اور موضوع فی الکبریٰ ہو تو اسے شکل اول کہتے ہیں اگر اس کے برعکس ہو تو شکل رابع اگر حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی اگر دونوں میں موضوع ہو تو شکل ثالث کہلاتی ہے۔ مثلاً اذا قلنا الحج واجب اور اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا جائے۔ لانه مامور الشارع وکل مامور الشارع فهو واجب تو نتیجہ آئے گا الحج واجب۔ اس میں الحج اصغر ہے اور لفظ واجب اکبر ہے اور لفظ مامور الشارع اوسط ہے اور الحج مامور الشارع صغریٰ ہے اور کل مامور الشارع واجب کبریٰ اور یہ دلیل شکل اول کی صورت پر ہے کیونکہ حد اوسط محمول فی الصغریٰ اور موضوع فی الکبریٰ ہے۔

فالتقواعد التي يتوصل اليها من قواعد اصولية جن کے ساتھ فقہ کی طرف وصول ہوتا ہے وہ قضایا کلیہ ہیں جو کبریٰ بنتے ہیں صغریٰ کے لئے جو سہلۃ الحصول ہوتا ہے جس عمل و فعل کا حکم جاننا چاہتے ہیں اس کو موضوع بنائیے اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو اس کے لئے محمول بنائیے تو صغریٰ حاصل ہو جائے گا مثلاً حج کا حکم جاننا چاہتے ہیں تو لفظ الحج کو موضوع مامور الشارع کو الحج کے لئے محمول بنائیے تو ہو جائے گا الحج مامور الشارع واجب اس میں سے اس کا موضوع مامور الشارع کو الحج کے لئے محمول بنائیے تو ہو جائے گا الحج مامور الشارع یہ ہوا صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو اس کے کبریٰ بنائیے جو نتیجہ ہو گا وہ مطلوبہ حکم ہو گا تو اس صورت میں مطلوب فقہی بالقوہ سے نکل کر بالفعل کی طرف آجائے گا یہی مراد ہے توصل الی الفقہ کی لکن تحصیل القاعدة کا لیکن اس قاعدہ کلیہ کا حاصل کرنا موقوف ہے احوال ادلہ اور احکام کی بحت پر اور ان کے شرائط و قیود کی تبیین پر جو قاعدہ کے کلیہ ہونے میں معتبر اور ضروری ہیں اور جو مباحث ان امور کے ساتھ متعلق ہیں یہ تمام اصول فقہ کے مطالب ہیں جو علم بالقاعدۃ الکلیہ کے تحت درج ہیں علی ما شرحہ المصنف بما لا مزید علیہ شارح نے یہ دلیل اقتزانی کی تفصیل کی ہے مسائل فقہیہ میں بالعموم یہی جاری ہوتی ہے اور قیاس استثنائی کا ذکر نہیں کیونکہ وہ قلیل الاستعمال ہے۔

قال المصنف في التوضیح ثلث اعلوان کل دلیل من الادلة الشرعية یعنی ادلہ شرعیہ میں سے ہر ایک دلیل کے ساتھ حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ ان شرائط پر مشتمل ہوگی جن کا تذکرہ اپنے مناسب مقام میں ہے اور وہ شرائط یہ ہیں کہ دلیل منسوخ نہ ہو اور یہ کہ اس کے لئے کوئی معارض مساوی یا راجح موجود نہ ہو فیكون القیاس یعنی قیاس مجتہد ایسا ہو کہ مجتہدین سابقین میں سے

کسی کا اجتہاد اس قیاس تک پہنچا ہو اگر تمام مجتہدین کے اجماع کے ساتھ مخالف ہو تو یہ باطل ہوگا مثلاً ایک مسئلہ کے متعلق مجتہدین میں اختلاف ہوا ہے اس کے متعلق چند آراء ظاہر ہوتی ہیں تو گویا یہ اجماع مرکب ہو چکا کہ بس اس مسئلہ میں اتنا آراء ہو سکتی ہیں اب مجتہد لاحق اس مسئلہ کے متعلق اجتہاد کرتا ہے تو وہ ان آراء سابقین سے باہر نہیں جاسکتا اگر ان تمام کی مخالفت کرتا ہے تو یہ قول صحیح نہیں ہوگا لیکن یہ اس وقت ہے جب اس مسئلہ میں سابقاً اجتہاد آراء ہو چکا ہو تاکہ مخالفت اجماع سے احتراز کرے اگر اس مسئلہ کے متعلق زمان سابق میں سرے سے اجتہاد ہوا نہیں ہے یا اس میں صرف ایک مجتہد کا اجتہاد واقع ہوا ہے اس وقت میں مجتہد لاحق کے لئے اس کی مخالفت بلاشبہ جائز ہے ہذا ما قال الشارح فی التلویح۔

فالقضية المذكورة پس اصول فقہ کا قضیہ کلیہ خواہ دلیل میں بطور کبریٰ کے استعمال یا اسے ملازمہ کلیہ کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ بصورت کلیہ اس وقت صادق آسکتا ہے جب کہ ان قیود مذکورہ پر مشتمل ہو تو ان مباحث متعلقہ بھذہ القیود کا علم درحقیقت اسی قضیہ کلیہ کا علم ہے جو مسائل فقہ کی دلیل کا ایک مقدمہ یعنی کبریٰ یا ملازمہ ہوتا ہے پس یہ تمام مباحث اصول فقہ کے مسائل میں سے ہیں و قولنا یتوصل بھا یعنی اصول فقہ کی تعریف میں جو لفظ یتوصل بھا ہے ظاہر ہے کہ یہ توصل مجتہد کے ساتھ مختص ہے فان المبحوث عنھا فی ہذا العلم ای فی علم اصول الفقہ یعنی اس علم کے اندر ان قواعد کی بحث کی جاتی ہے جن کے ساتھ مجتہد کو توصل الی الفقہ حاصل ہوتا ہے۔ فان المتوصل الی الفقہ لیس یعنی متوصل الی الفقہ مجتہد کے سوا کوئی نہیں کیونکہ فقہ احکام کے اس علم کو کہتے ہیں جو حاصل من الادلہ ہو اور دلیل المقلدان ادلہ اربعہ میں درج نہیں ہے فلہذا المرید کر مباحث التقلید فی کتبنا ای فی کتب اصول الفقہ الحنفیة ولا ینجدان یتقال انه ای التوصل الی الفقہ یعلم المجتہد و المقلد یعنی مجتہد کے ساتھ مختص نہیں بلکہ توصل الی الفقہ مقلد کو بھی حاصل ہو سکتا ہے لیکن ادلہ اربعہ کے ساتھ تو صرف مجتہد کو توصل حاصل ہوتا ہے باقی رہا مقلد تو اس کے لئے دلیل قول مجتہد ہے مثلاً مقلد کہے گا کہ ہذا حکم واقع عنذی لانه ادی الیہ رای ابی حنیفہ وکل ما ادی الیہ رأی ابی حنیفہ واقع عنذی فالقضية الثانية یعنی کل ما ادی الیہ رأی ابی حنیفہ واقع عنذی یہ بھی اصول فقہ میں سے ہو جائے گا یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے مباحث تقلید اور استفتا کا کتب اصول میں ذکر کر دیا فعلی ہذا پس اس صورت میں کہ جب توصل مقلد کو بھی حاصل ہو اور مباحث تقلید اور استفتا کتب اصول میں درج ہو گئے تو اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی "العلم

بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه یعنی لفظ مسائل کا اضافہ کر دیا جائے گا و لایقال
 الى الفقه کیونکہ فقہ احکام کے ایسے علم کو کہتے جو حاصل من الادلۃ الاربعہ ہو اور مقلد کی ایسے علم تک
 رسائی نہیں ہے اور ہمارا قول علی وجہ التحقيق اس کے منافی نہیں ہے کیونکہ تحقیق مقلد ہی ہے کہ وہ
 تقلید مجتہد کرے اور مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

قال الشارح فی التلویح قوله لا یبعد ان یقال الظاهر انه بعید شارح نے اعتراض
 کر دیا کہ مصنف کا لایبعد صحیح نہیں ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ احتمال بعید ہے کیونکہ توصل کو عام کر کے
 شامل للمجتہد والمقلد کرنا لم یندہب الیہ احد یعنی کسی ایک کا مذہب نہیں ہے باقی رہے وہ حضرات
 جنہوں نے کتب اصول میں مباحث تقلید کا تعرض کیا ہے تو وہ مصرح ہیں کہ بحث تقلید بمقابلہ اجتہاد
 ہے نہ اس لئے کہ یہ مباحث اصول فقہ میں سے ہیں۔ شارح کا یہ اعتراض مصنف پر وارد نہیں ہو سکتا
 مصنف کا قول لا یبعد دال ہے کہ مصنف کے نزدیک یہ قول مرضی اور پسندیدہ نہیں ہے اور اس کی
 پہلی عبارت ”ان الظاہر ہذا ینخص المجتہد صاف دال ہے کہ یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر اور خلاف
 ظاہر ہمیشہ بعید ہوتا ہے ولہذا قال صاحب التلویح لما عثر الاستاذ ای صاحب التلویح علی ہذہ
 الدقیقۃ امر باخراج ہذا الایراد من شرحہ۔

قوله ولا یقال الى الفقه لانہ چونکہ مقلد قواعد اصول فقہ کے ساتھ مسائل فقہ تک
 پہنچتا ہے لا الى الفقه کیونکہ فقہ علم بالاحکام کا نام ہے بشرطیکہ یہ علم حاصل من الادلۃ الاربعہ ہو
 اور علم مقلد حاصل من الادلۃ الاربعہ نہیں۔

قال المصنف فی التوضیح ہذا الذی ذکرنا انما هو بالنظر الى الدلیل قضیہ کلیہ کے
 متعلق جو تفصیل ہم نے ذکر کی وہ بلحاظ دلیل کے تھی فاما بالنظر الى المدلول یعنی بنظر مدلول
 قضیہ کلیہ کا اثبات اس وقت ممکن ہے جب انواع احکام کی معرفت حاصل ہو اور اس کی معرفت
 ہو کہ کس قسم کا حکم کس نوع اول سے حاصل ہوتا ہے اور یہ خصوصیت ناشی من الحکم ہوتی ہے یعنی خصوصیت
 حکم کی بنا پر خصوصیت دلیل کا فیصلہ ہوتا ہے مثلاً ایک شئی کسی حکم کے لئے علت ہونا یہ ایک ایسا
 حکم ہے قیاس اس کا اثبات نہیں بلکہ یہ صرف نص کے ساتھ ہوگا ثمر المباحث المتعلقة بالمحکم
 بہ اور وہ فعل مکلف ہے مثلاً اس فعل کا عبادت ہونا عقوبت ہونا اور اس جیسی اشیاء یہ بھی اس
 قضیہ کی کلیتہ میں درج ہیں کیونکہ احکام افعال مکلفین کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہو جاتے
 ہیں فان العقوبات لا یمکن ایجابہا ای اثباتہا بالقیاس ثمر المباحث المتعلقة بالمحکم

علیہ اور وہ خود مکلف ہے۔ یعنی وہ مباحث جو خود مکلف انسان کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً اس کی اہلیت کی معرفت اور ان عوارض کی بحث جو اس اہلیت پر طاری ہو جاتے ہیں خواہ یہ عوارض سماویہ ہوں جن میں انسان کے فعل اور اکتساب کو دخل نہیں ہوتا یا مکتبہ ہوں جن کے اندر انسانی عمل و اکتساب کو دخل ہوتا ہے یہ تمام مباحث اس قضیہ کلیہ کے تحت درج ہیں کیونکہ محکوم علیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے احکام میں اختلاف واقع ہو جاتا اور اسی طرح وجود عوارض اور عدم عوارض کے لحاظ سے بھی احکام مختلف ہو جاتے ہیں لہذا یہ تمام مباحث قضیہ کلیہ کے ساتھ متعلق۔

فیکون ترکیب الدلیل یعنی مسائل فقہ کے اثبات پر شکل اول کے ساتھ جب استدلال کریں گے تو ان تمام مباحث کو پیش نظر رکھنا ہوگا تو ترکیب دلیل اس طرح ہوگی۔ هذا المحکو ثابت یہ دعویٰ ہے دلیل اس کی یوں ہوگی لانہ حکوہذا شانہ یہ انواع حکم کی طرف اشارہ ہے متعلق بفعل هذا شانہ یہ مباحث متعلق بالمحکوم بہ یعنی فعل مکلف کی طرف اشارہ مثلاً اس کا عبادت ہونا هذا الفعل صادر من مکلف هذا شانہ یہ اہلیت مکلف کی طرف اشارہ ہے و لم يوجد العوارض الخ یہ عوارض طاریہ کی نفی کی جا رہی ہے و يدل علی ثبوت هذا المحکو یہ نوع دلیل کا تعین ہے هذا هو الصغری یعنی یہاں تک صغری مکمل ہوا ہے۔

ثو الکبریٰ یعنی کبریٰ دلیل کا یوں ہوگا کل حکم موصوف الخ تو نتیجہ ہوگا ہذا المحکم ثابت فہذا القضية الاحیوۃ یعنی جو کبریٰ ہے اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے و بطریق الملازمۃ یعنی اگر بطریق ملازمہ یعنی قیاس استثنائی کے طور پر استدلال کریں تو یوں ہوگا کما وجد قیاس موصوف الخ اور بطور استثناء کے کہیں گے لکنہ وجد القیاس الموصوف الخ تو نتیجہ مثبت ہذا المحکم آئے گا تو کما وجد سے جو ملازمہ پیش کیا گیا ہے یہ مسائل اصول فقہ سے ہے اور یہی مراد ہے توصل قریب سے یعنی اصول فقہ کا قضیہ ہماری دلیل کا ایک مقدمہ ہو جائے۔ فعلوان جمیع المباحث الخ یعنی یہ تمام مباحث مذکورہ مقدمہ اس قضیہ کلیہ کے تحت درج ہیں جو دلیل کے لئے ایک مقدمہ بنتا ہے یعنی کبریٰ یا ملازمہ کلیہ تو جب یہ مباحث مذکورہ بعض متعلقہ بالدلیل اور بعض بالمحکم ہیں تو معلوم ہوا کہ اس علم میں یعنی اصول فقہ میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

من حیث ان الاولی ای الادلہ مثبتۃ للثانیۃ ای للاحکام تو بعض مباحث ناشی من الادلہ ہوں گے اور بعض من الاحکام تو جب ادلہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوئی تو معلوم

ہو کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں ادلہ سے بحیثیت مثبت للاحکام اور احکام سے بایں حیثیت کہ ثابت بالادلہ ہیں سے بحث کی جائے گی۔ فیبحث فیہ عن احوال الادلۃ المذكورۃ و ما يتعلق بہا یہ اصول فقہ کی حد و تعریف پر تفریح ہے لہذا فیبحث کی فامتعلق بالحد و التعریف ہوگی۔

و ما يتعلق بہا عطف علی الادلۃ یعنی و ما يتعلق کا عطف الادلہ پر ہے اور بھائی ضمیر راجح الی الادلۃ ہوگی اور اس ما يتعلق بالادلہ سے مراد وہ ادلہ ہیں جو مختلف فیہا ہیں جیسے استصحاب اور استحسان اور ادلہ مقلدہ و مستفتی و ایضا ما يتعلق الخ یعنی وہ اشیاء جو ادلہ اربعہ سے متعلق ہیں اور ان کو مثبت للحکم ہونے میں دخل ہے جیسے بحث عن الاجتہاد وغیرہ ان سے بھی بحث کی جائے گی۔ و اعلم ان العوارض الذاتیۃ الخ یہاں سے ادلہ کے عوارض مجموعہ اور ان کی کیفیت بحث کی تعیین اور تفصیل کرنا چاہتا ہے۔ ثلثۃ اقسام یعنی ادلہ کے عوارض ذاتیہ تین قسم ہیں ایک قسم وہ عوارض ذاتیہ ہیں جو ہمارے اس فن میں مجموعت عنہا ہوتے ہیں اور یہ ہیں ادلہ کا مثبت للاحکام ہونا یعنی ادلہ کا عارض ہوا ثباتاً للاحکام و عنہا ما یستلزم الخ یہ عوارض کی دوسری قسم ہے یعنی یہ وہ عوارض ہیں جن سے اس فن میں بحث تو نہیں کی جاتی لیکن عوارض مجموعت عنہا کے لحوق میں انہیں دخل ہوتا ہے جیسے ادلہ کا عام ہونا اور مشترک و خبر واحد ہونا۔ و عنہا ما لیس کذلک یہ عوارض کی قسم ثالثہ ہے یعنی ایسے عوارض ہیں کہ نہ تو خود مجموعت عنہا ہیں اور نہ مجموعت عنہا کے لحوق میں انہیں مداخلت ہے جیسے دلیل کا قدیم یا حادث ہونا۔

فالقسم الاول یہ طرقتی بحث کی توضیح ہے یعنی عوارض کی قسم اول محمول نہیں گے ان قضایا میں جو ہمارے فن کے لئے وہ مسائل ہیں۔

و القسم الثانی یعنی عوارض کا قسم ثانی ان قضایا مذکورہ کے موضوع کے لئے اوصاف و قیود نہیں گے جیسے الخیر الذی یرویہ واحد یوجب غلبۃ الظن تو الخیر موضوع ہے اور الذی یرویہ اس کی صفت اور قید ہے اور یہ قسم ثانی کبھی قضایا مذکورہ میں موضوع بن جائیں گے جیسے العمام یوجب الحکم قطعاً اور کبھی محمول بن جائیں گے جیسے النکرۃ فی موضع النقی عامہ و كذلك الاعراض الذاتیۃ للحکو ثلثۃ اقساماً یعنی حکم کے اعراض ذاتیہ بھی تین قسم ہیں الاول ما یکون یعنی پہلی قسم اعراض کی وہ ہے جو اس فن میں مجموعت عنہا ہیں کہ ان کی بحث کی جاتی ہے و هو کون الحکو یعنی حکم کا ہے ادلہ مذکورہ سے ثابت ہونا و الثانی اور دوسری قسم عوارض حکم کی وہ ہے جنہیں مجموعت عنہا عوارض

لحوق میں دخل ہے جیسے حکم کا متعلق بفعل بالغ ہونا یا بفعل صبی ہونا اور اس جیسی اشیاء حکم کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا۔ و الثالث ما لا یكون یعنی تیسری قسم وہ ہے جو نہ خود مجبوت عنہا ہے اور نہ مجبوت عنہا کے لحوق میں انہیں دخل ہے۔

الاول پہلی قسم عوارض حکم کی محمول ہوں گی ان قضایا کلیہ جو اس علم کے لئے وہ مسائل ہیں۔
والثانی اور قسم ثانی موضوع قضایا کی اوصاف اور قیود بنیں گے اور کبھی خود موضوع بنیں گے اور کبھی محمول کقولنا الحكم المتعلق بالعبادة یتثبت بخبر الواحد یہ موضوع قضیہ کے لئے وصف اور قید ہونے کی مثال ہے العقوبة لا یتثبت الا یہ موضوع قضیہ ہونے کی مثال ہے زکوة الصبی عبادة یہ محمول قضیہ ہونے کی مثال ہے۔ واما الثالث من القسمین یعنی عوارض ادلہ اور عوارض حکم ان دونوں کی قسم ثالث فمعزل یعنی وہ بالکل ہمارے اس علم کے مباحث اور مسائل مجہد ہیں ان کی بحث بالکل نہیں کی جائے گی۔

قال الشارح فی التلویح قولہ ولا یبعد ان یقال الظاہر انه بعید مصنف نے توصل الی الفقہ کے اندر تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ یہ بعید نہیں ہے کہ مجتہد اور مقلد دونوں کے لئے توصل ہو تو اس پر شارح نے یہ اعتراض کر دیا کہ الظاہر انه بعید یعنی یہ تعمیم کہ مجتہد اور مقلد دونوں کے لئے توصل کا قول کرنا بعید ہے اذ لہ یدھب الیہ ای الی ہذا التعمیم در حقیقت مصنف پر یہ اعتراض واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ مصنف نے احتمال اول کو ظاہر قرار دیا ہے اور یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر ہے جس کا مصنف کو خود اعتراف ہے اور خلاف ظاہر احتمال کو بدرجہ احتمال پیش کر دینا قابل اعتراض نہیں ہے۔ والمتعرضون لمباحث التقلید یہ جواب ہے اس اعتراض کا کہ جب اس تعمیم کی طرف کوئی بھی نہیں گیا تو پھر کتب اصول مباحث تعلید کا ذکر کیوں ہے تو اس کا جواب دیا کہ جن حضرات نے اپنی کتب میں ان مباحث کا تعرض کیا ہے ان سے تصریح موجود ہے کہ ان مباحث کا وقوع بمقابلہ اجتہاد ہے نہ بایں حیثیت کہ یہ مباحث فن ہیں۔

قولہ علمہ انہ یبحث فی هذا العلم عن الادلة الخ مصنف نے فرمایا کہ اس علم میں ادلہ اور احکام سے بحث کی جائے گی تو شارح یعنی عن احوالہما کہہ کر حذف مضاف کی طرف اشارہ کیا کیونکہ ادلہ اور احکام اس علم کے لئے موضوع ہیں اور کوئی فن اپنے موضوع کے نفس اور ذات سے بحث نہیں کرتا بلکہ موضوع کے احوال و عوارض سے بحث کرتا ہے لہذا مصنف کی مراد بھی عن احوال الادلہ والاحکام ہے اور حذف مضاف عبارت قوم میں شائع اور ذائع ہے باوجود محذوف ہونے کے معنی

مراد ہوتا ہے قولا فموضوع هذا العلم موضوع علم اس شئی کو کہا جاتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے عوارض جمع ہے عرض کی والمراد بالعرض ہہنا یہ مطلق عرض کی تعریف ہے خواہ ذاتی ہو یا عرض غریب ہو خلاصہ تعریف یہ کہ عرض شئی سے مراد وہ امر ہے جو حقیقت شئی خارج ہو اور اس پر محمول ہو یعنی الخارج المحمول وبالعرض الذاتی اور عرض ذاتی سے مراد ایسا عرض ہے جس کے لئے خود ذات شئی منشا رہے یعنی اس شئی کو لذاتہ بلا واسطہ عارض ولاحق ہو کا ادراک للانسان انسان کی ذات کو ادراک براہ راست اور بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے لہذا یہ انسان کے لئے عرض ذاتی ہے یہ عرض ذاتی کا قسم اول ہے او بواسطہ امر یساویہ یہ عرض ذاتی کا دوسرا قسم ہے یعنی وہ عرض جوشی کو بواسطہ ایسے امر کے لاحق ہو جوشی معروض کا مساوی النسبت ہے كالضحك للانسان ضحك انسان کو بواسطہ متعجب ہونے کے عارض اور لاحق ہوتا ہے اور متعجب مساوی للانسان ہے لان کل انسان متعجب وكل متعجب انسان او بواسطہ امر اعومندہ یہ عرض ذاتی کا قسم ثالث یعنی ایسا عرض جوشی کو بواسطہ ایسے امر کے لاحق ہو جو ہے تو اعم من الشئی لیکن یہ عام داخل فی حقیقۃ الشئی ہے۔

كالتحرك للانسان تحرك انسان کو بواسطہ حیوان ہونے کے لاحق ہوتا ہے اور حیوان انسان سے عام ہے اور اس کی حقیقت میں داخل ہے لان الانسان حیوان ناطق تو یہ اقسام ثلثہ عرض ذاتی کہلاتے ہیں ان کے علاوہ اعراض غریبہ علم میں موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے والمراد بالبحث یعنی اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے سے مراد یہ ہے کہ ان اعراض کو مسائل میں بطور محمول کے استعمال کریں گے جب یہ محمول ہوئے تو ان کا موضوع مسئلہ کیا ہوگا شارح نے اس کی تفصیل کی اور موضوع مسئلہ کے اربعہ اقسام بیان فرمائے۔ پہلا حملها علی موضوع العلم یعنی عوارض ذاتیہ کا حمل خود موضوع پر کیا جائے گا حاصل یہ کہ مسئلہ میں محمول عرض ذاتی ہوگا اور موضوع مسئلہ خود موضوع علم پر ہوگا جیسے الكتاب یتبئ الحكم قطعاً تو اثبات حکم ادلہ کے عوارض سے ہے تو اس کو بعبث یتبئ محمول بنایا گیا ہے اور الكتاب کو موضوع ای علی النوعہ یہ دوسرا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کو موضوع فن کے کسی نوع پر حمل کر کے محمول بنایا جائے گا کقولنا الامر یفید الوجوب الامر کتاب کا ایک نوع ہے اور یفید الوجوب عرض ذاتی ہے جو کہ محمول ہے او علی اعراضہ الذاتیہ یہ تیسرا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کو موضوع فن کے عرض ذاتی پر حمل کر کے محمول بنایا جائے گا۔

کقولنا العام یفید القطع اس میں یفید القطع جو دلیل کا عرض ذاتی ہے اس کا حمل ہو رہا ہے العام پر اور عموم بھی عرض ذاتی ہے او علی انواع اعراضہ یہ چوتھا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کا حمل عرض ذاتی کے نوع پر ہوگا کقولنا العام الذی خص منه البعض یفید الظن اس میں یفید الظن کا عرض ذاتی محمول ہو رہا ہے عام مخصوص البعض پر جو مطلق عام کا ایک نوع ہے جمیع مباحث اصول الفقہ یعنی اصول فقہ کے تمام مباحث اس طرف راجع ہیں کہ ادلہ اور احکام کے اعراض ذاتیہ کو ان کے لئے ثابت کیا جائے گا۔ من حیث اثبات الادلہ یعنی بایں حیثیت کہ ادلہ مثبتہ للاحکام ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ وہ ثابت بالادلہ ہیں یعنی ادلہ کا کام اثبات ہے اور احکام کا ثبوت بمعنی ان جمیع محمولات یعنی اس فن کے تمام محمولات مسائل از قبیلہ اثبات اور از قبیلہ ثبوت ہوں گے اور وہ بھی جن کو اس اثبات و ثبوت میں دخل ہے اور اس بارے میں نافع ہیں وہ بھی محمول مسائل ہوں گے فیکنون موضوعہ تو اس فن کا موضوع ادلہ اور احکام ہوں گے ادلہ بایں حیثیت کہ یہ اثبات للاحکام کرتی ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ یہ ثابت بالادلہ ہوتے ہیں۔

فان قلت فما بالہم حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ اجماع اور قیاس کا مثبتہ للاحکام ہونا اس کو اصول فقہ کے مسائل میں درج کر کے اس سے بحث کرتے ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اثبات للاحکام اس کو نہ مسائل میں درج کرتے ہیں نہ اس سے بحث کرتے ہیں قلت حاصل جواب یہ کہ فن میں مقصود اصلی کسبیات ہوتے ہیں یعنی وہ مسائل جو کسی اور نظری ہوں اور ثبوت میں محتاج بطرف دلیل ہوں اور بدیہی امور و مسائل مقاصد فن میں داخل نہیں ہوتے چونکہ کتاب و سنت کا حجت ہونا اصولی کی نگاہ میں بمنزلہ بدیہیات کے ہے جو کہ علم الکلام میں مقرر اور ثابت ہو چکا ہے اور شہرت بین الانام اختیار کر چکا ہے اس لئے اس کو اصول فقہ کے مسائل مجتہدہ میں درج نہیں کیا گیا۔ بخلاف الاجماع و القیاس کہ ان کا حجت مثبتہ للاحکام ہونا بدیہی نہیں تھا اس لئے اس کو مسائل مجتہدہ میں درج کر لیا گیا ہے اور اسی طرح کتاب اللہ کی قرآنہ شاذہ اور سنت میں سے خبر واحد کا مثبتہ للاحکام ہونا چونکہ بین اور بدیہی نہیں تھا اس لئے اصولی حضرات نے اس مسئلہ کے ساتھ تعرض کیا ہے اور اس کی بحث بھی کی ہے۔ قولہ و اما الثالث یعنی تیسرے قسم کے عوارض خواہ ادلہ کے ہوں یا احکام کے جو مجتہد عنہما فی ہذا العلم نہیں اور نہ ان کو مجتہد عنہما کے لحوق میں کوئی دخل ہے وہ ہمارے اس

علم سے بالکل الگ ہیں ان سے بحث نہیں کی جائے گی جیسے امکان قدم و حدوث بسیط و مرکب ہونا دلیل کا جملہ اسمیہ و فعلیہ ہونا اور اس کے مفردات کا ثلاثی اور رباعی ہونا۔ عرب اور سببی ہونا جن کو نہ دخل فی الاثبات نہ فی الثبوت ایسے عوارضات اصول فقہ میں زیر بحث نہیں آئیں گے کیونکہ یہ ہمارے فن کے ساتھ متعلق نہیں ہیں جیسے سبب جو لکڑی کا کام کرتا تو لکڑی کی سختی اور نرم ہونا اور اس کا پتلا موٹا ہونا پیڑھا ہونا اور سیدھا ہونا ان امور کی طرف تو نگاہ کرتا ہے کیونکہ یہ امور اس کی صنعت کے ساتھ متعلق ہیں اور جو امور اس کی صنعت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں مثلاً لکڑی کا نمکن ہونا اور اس کا حادث زدن اور مرکب و بسیط ہونا ان امور کی طرف وہ بالکل توجہ نہیں کرتا۔

قال المصنف فی التوضیح و یلیق ب: البحت عما یثبت بهذه الادلة وهو المحکوم
 عما يتعلق به مصنف نے اس عبارت کی تحلیل کرتے ہوئے کہا کہ یلیق بہ میں جو ضمیر مجرور ہے وہ راجع الی البحت ہے جس پر لفظ فی بحت دال ہے و قوله عما یثبت اس لفظ ملے سے پہلے تقدیر مضاف ہے مراد عن احوال ما یثبت اور ما یثبت سے مراد حکم ہے تو گویا عن احوال الحکم ہوا عما یعلق بہ میں ضمیر مجرور بسوئے حکم راجع یعنی وہ اشیا جو متعلق بالحکم ہیں وہو الحاکم یعنی متعلقات حکم یہ ہیں حاکم۔ محکوم بہ۔ محکوم علیہ۔ اعلم ان قوله و یلیق بہ یحتمل امرین یعنی بحت حکم کو جو بحت ادلہ کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے یہ دو معانی کا محتمل ہے

احدهما ان یراد انہ ایک مراد تو اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے کیونکہ ایک تو دلیل مقدم بالذات ہوتی ہے نسبت حکم کے دوسرا یہ کہ اصول فقہ میں بحت ادلہ زیادہ اہم ہے نسبت بحت احکام کے لہذا مباحث ادلہ کو مقدم کرنا چاہئے اور مباحث احکام اس سے مؤخر ہوں علی ان موضوع ۱۶ یعنی اس فن کا موضوع دونوں ہیں یعنی ادلہ اور احکام دونوں موضوع فن ہے البتہ مباحث حکم کو ملحق اور مؤخر ہونا چاہئے تو یلیق سے مراد صرف تاخیر البحت ہوگی۔ والثانی یہ دوسرا احتمال ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس علم کا موضوع تو صرف ادلہ ہیں احکام موضوع فن نہیں ہیں البتہ احکام سے بحت کی جاتی ہے بایں حیثیت کہ یہ اس علم اصول فقہ کے الحاقی اور تبعی مباحث ہیں مقصود اصلی نہیں ہیں کیونکہ اصول فقہ ادلہ فقہ کو کہا جاتا لیکن مراد ہوتی ہے علم بالادلہ بایں حیثیت کہ یہ مثبت للاحکام ہیں تو مقصود اصلی علم بالادلہ ہوگا اور وہ مباحث جو ناشیہ عن الحکم اور متعلقات حکم یہ اس علم کے مقاصد سے خارج ہوں گے اور ان کا ذکر صرف اس لحاظ سے ہوگا کہ مسائل فن کے یہ توابع اور لواحق ہیں اور اس قسم کے مسائل ہیں بھی قلیل التعداد کما ان موضوع

المنطق یہ احتمال ثانی کی نظیر ہے یعنی جیسے منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں بایں حیثیت کہ یہ موصل الی تصویر و تصدیق ہیں تو موضوع منطق موصل تصوری اور موصل تصدیقی ہو اس لئے منطق کے بیشتر مسائل احوال موصل کے متعلق ہیں لیکن علی سبیل الندرۃ والقلۃ تصور موصل الیہ کی بحث کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ماہیات قابل حد میں تو اس قسم کی بحث مقاصد فن سے نہیں ہوتی بلکہ صرف تبعاً ذکر کی جاتی ہے اسی طرح اصول فقہ میں حکم کی بحث صرف تبعاً ہے بعض کتب اصول میں مباحث حکم کو اصول فقہ کے مباحث سے شمار نہیں کیا گیا۔

ولکن المصحیح هو الاحتمال الاول یعنی یہ کہ حکم بھی موضوع فن ہے اور اس کے مباحث اصول فقہ کے مقصودہ مباحث میں درج ہیں لیکن مباحث حکم مباحث ادلہ سے مؤخر ہیں گے فان ارید بالحکم یعنی حکم سے مراد اگر خطاب اللہ المتعلق الخ ہے تو پھر یہ قدیم ہے اور اس کا ثبوت من الادلہ ہونا اس کے حدوث کو چاہتے ہیں تو مراد ثبوت الحکم سے ثبوت علمنا بالحکم ہوگا اور ہمارا علم بالحکم ادلہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ خود حکم کیونکہ حکم تو قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد خطاب نہ ہو بلکہ اثر خطاب ہو یعنی وجوب و حرمت وغیرہ تو پھر اس کا ثبوت بعض ادلہ سے یعنی کتاب۔ سنت۔ اجماع سے تو صحیح ہے لیکن قیاس کے ساتھ درست نہیں ہوگا کیونکہ قیاس مثبت للوجوب نہیں ہے بلکہ قیاس کے ساتھ وجوب کا غلبہ ظن ثابت ہوتا ہے جیسے کہا گیا ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے تو مراد بالاثبات غلبہ ظن کا اثبات ہوگا۔ وان لوقش یعنی اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز آرہی ہے کیونکہ لفظ ایک ہے اثبات الادلہ للاحکام تو اسی لفظ اثبات سے بعض ادلہ میں اثبات العلم بالحکم مراد لیا اور بعض میں اثبات غلبہ الظن بالحکم مراد لیا گیا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز صحیح نہیں ہے۔ فقہوں سے جناب دیدیا کہ تمام ادلہ کے اندر اثبات سے مراد اثبات العلم لنا و اثبات غلبہ الظن لنا ہے یعنی اس وقت علم سے مراد مطلق ادراک ہوگا خواہ جازم ہو یا راجح تو اس لحاظ سے لفظ علم قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے گا۔

قال الشارح فی التلویح قو له کما ان موضوع المنطق الخ یعنی جیسے موضوع منطق تصورات و تصدیقات ہیں بایں حیثیت کہ یہ موصل ہیں تو منطق میں مقصودہ مباحث احوال موصل یا ان امور کے احوال جن کو دخل فی الایصال ہے جیسے تصورات میں احوال تصور سے بحث کی جاتی ہے کہ یہ حد ہے اور یہ رسم ہے جو کہ ایصال الی التصور کرتی ہے یہ خود احوال موصل کی بحث ہوتی یا منطق میں یہ بحث کی جاتی ہے یہ جنس ہے یا فصل و خاصہ تو جنس و فصل سے ترکیب حد ہوتی ہے اور خاصہ رسم کے حاصل

کرنے میں کام دیتا ہے تو یہ ایسے مباحث ہیں کہ جنہیں دخل فی الایصال ہے اور اسی طرح تصدیقات میں احوال تصدیق سے بحث کی جاتی ہے بایں حیثیت کہ یہ حجت ہے جو جمہول تصدیقی کی طرف موصل ہے یا یہ بحث کی جاتی ہے کہ یہ قضیہ ہے یہ عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہے ان سے حجت کی تالیف و ترکیب ہوتی ہے بہر حال منطق کے جمیع مباحث راجح ہیں احوال موصل کی طرف یا ان امور کے احوال کی طرف جنہیں دخل فی الایصال ہے اور کبھی احوال موصل الیہ سے تبعاً بحث کی جاتی ہے لیکن یہ مقاصد فن اور مسائل فن سے نہیں ہوتے مثلاً جیسے یہ بحث کی جاتی ہے کہ اگر ماہیت بسیط ہو تو اس کی حد نہیں ہو سکتی اگر مرکب من الجنس والفصل ہو تو اس کی حد کی جائے گی اگر اس کے لئے خاصہ لازمہ بینہ ہو تو رسم ہوگی والا فلا یہ تمام مباحث بالتبع ہیں نہ بالقصد۔

ویشکن ان یجعل یہ ان مقاصد تبعیہ کو مقاصد اصلیہ میں داخل کرنے کی توجیہ ہے حاصل یہ کہ ان مباحث کو راجح الی احوال الموصل کیا جاسکتا ہے یوں کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ حد موصل الی المركب ہوگی نہ الی البسیط تو اس توجیہ کے ساتھ یہ مباحث مسائل فن سے ہو جائیں گے۔

قولہ لکن الصحیح۔ ذہب صاحب الاحکام اذہ اصول فقہ کے موضوع میں اختلاف ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کر دیا ہے صاحب الاحکام ادھر چلے گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ اربعہ ہیں اور احکام موضوع فن نہیں ہیں لہذا احوال احکام سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ صرف ان کے تصور کر لینے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ ان کے اثبات اور نفی پر تمکن اور قدرت حاصل ہو سکے یعنی یہ معلوم ہو سکے کہ کس قسم کے احکام کس نوع ادلہ سے ثابت ہو سکتے ہیں لکن الصحیح لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ لانا رجعنا یہ دونوں کے موضوع ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ کہ ادلہ کا بالعموم رجوع الی الاربعہ ہے اور احکام کا الی الخمسہ وجوب۔ ندب۔ حرمت۔ کراہت۔ اباحت پھر ہم نے اجمالاً ان مباحث کی طرف نگاہ کی جو اس امر کے ساتھ متعلق ہیں کہ اثبات الادلہ للاحکام کی کیا کیفیت ہے یعنی ادلہ جو احکام کو ثابت کرتی ہیں ان کی کیفیت اور طریق کار کیا ہے تو ہم نے بعض مباحث کا رجوع احوال ادلہ کی طرف اور بعض کا رجوع احوال احکام کی طرف محسوس کیا جیسے کہ مصنف قضیہ کلیہ جس کے ساتھ توصل الی الفقہ ہوتا ہے اس کی تفصیل و تحصیل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے جب دونوں کے احوال کے ساتھ مباحث متعلق ہیں تو پھر ایک کو موضوع قرار دے کر مقاصد فن سے شمار کرنا اور دوسرے کو صرف لواحق و توابع میں درج کرنا متحکم ہے۔ غایت مافی الباب بس اتنا ہے کہ مباحث ادلہ اکثر اور اہم ہیں

اور مباحث احکام قلیل المقدار ہیں یہ اس کا متقاضی نہیں ہے کہ ایک کو یعنی ادلہ کو اصل مستقل قرار دیندویں اور احکام کو غیر مقصود اور صرف تابع قرار دیدیویں بلکہ دونوں اصالتاً اور استقلالاً موضوع فن ہیں۔

قولہ ان ارید بالحق حکم هذا الکلام شرح نے حسب عادتہ مصنف پر اعتراض کر دیا کہ انہوں نے جو کہا کہ ثبوت الحکم سے مراد ثبوت العلم بالحکم ہے یہ ایسی کلام ہے جس کے تحت کوئی طائل اور فائدہ نہیں ہے بلکہ فضول اور بے فائدہ کلام ہے لان الادلۃ الشرعیۃ کیونکہ ادلہ شرعیہ صرف معرفات اور امارات یعنی علامات ہوتی ہیں جن سے علم بالشیء حاصل ہوتا ہے نہ کہ نفس شیء ولو سلوا انہا اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ امارات نہیں بلکہ ادلہ حقیقیہ ہیں تو بھی دلیل کا معنی ہی یہ ہوتا ہے کہ جو مفید ہو علم بثبوت الشئی کی یا علم بانتفاز الشئی کی غایۃ مافی الباب یعنی زیادہ سے زیادہ یہ کہ علم بثبوت الشئی میں علم سے مراد ادراک ہو گا خواہ جازم ہو یا مانح تاکہ علم قطعی اور ظنی کو شامل ہو کر جمیع ادلہ اربعہ میں صحیح ہو سکے اس میں قدم حکم یا حدوث حکم سے کوئی فرق نہیں آتا۔ آخر کار مصنف بھی اسی تعمیم کی طرف مضطر ہوا۔

ولیس معنی الدلیل اور دلیل کا معنی یہ نہیں کہ جو ثبوت شیء کا فائدہ دیوے یہ تو صرف علل خارجیہ میں ہوتا ہے نہ کہ ادلہ میں اگرچہ حکم حادث بھی ہو تو پھر بھی دلیل سے علم بثبوت الحکم کا فائدہ ہو گا نہ نفس ثبوت کا۔

شرح کا یہ اعتراض کہ مصنف کی یہ عبارت لا حاصلہ ولا طائل۔ یہ اعتراض صحیح نہیں بلکہ یہ کلام مفید ہے اور حامل فائدہ ہے کیونکہ جب مصنف نے کہا ویلحق بہ البعث عما ثبتت بھذہ الادلۃ وهو الحکم تو اس عبارت کا مقصد ظاہر یہ ہے کہ حکم ان ادلہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس پر معترض کا یہ اعتراض ظاہر الوجود ہے کہ اگر حکم سے مراد نفس خطاب ہے تو یثبت بھذہ الادلہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم بمعنی الخطاب قدیم ہے اور قدیم ان ادلہ سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ثابت من الغیر حادث ہوتا ہے تو اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ثبوت حکم سے مراد ثبوت العلم بالحکم لیا جاوے تاکہ اعتراض مذکور منفع ہو جائے کیونکہ ثبوت علم القدیم بالادلہ میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب ہو یعنی وجوب وغیرہ تو پھر اس کا ثبوت بالادلۃ الثلاثہ تو صحیح ہے لیکن قیاس میں صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مثبت الحکم نہیں ہے بلکہ مظہر ہے زیادہ سے زیادہ قیاس کے ساتھ غلبۃ الظن بالحکم ثابت ہوتا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ ان دونوں وجہین میں اثبات القیاس

للحکم سے مراد اثبات غلبۃ الظن بالحکم ہوگا لہذا ضروری ہے کہ اثبات العلم بالحکم میں علم سے مراد صرف الاعتقاد المجازم مراد نہیں ہوگا جو علم کا حقیقی معنی ہے کیونکہ یہ ادلہ ثلثہ میں تو صحیح ہے لیکن قیاس میں صحیح نہیں وہاں اثبات العلم سے مراد اثبات غلبۃ الظن ہو جائے گا جو مجازی معنی ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گی جو صحیح نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ عموم المجاز مراد لیا جائے یعنی الاعتقاد جازماً کان اور اجا اور یہ عموم المجاز جمع ادلہ میں صحیح ہو سکے گا۔

قال المصنف فی التوضیح و اعلوانی لما وقعت فی مباحث الموضوع الی مصنف نے موضوع اور مسائل کے متعلق مباحث ثلثہ پیش کئے ہیں اگرچہ اس فن کے ساتھ متعلق تو نہیں لیکن چونکہ محصل اور طالب علم ان مباحث سے مستغنی نہیں ہو سکتا اس لئے یہ مباحث بغرض افادہ پیش فرمادیئے۔ منها انهم قد ذکر وان العلم الواحد الی یعنی علمار نے ذکر کیا ہے اور ان میں یہ امر شہرہ یافتہ ہے کہ قد یکون لہ اکثر من موضوع واحد یعنی ایک علم کے موضوع ایک سے زیادہ ہو سکتے ہیں یعنی علم ایک ہو اور موضوع اس کے متعدد ہوں یہ صحیح ہے کالطبع مثلاً جیسے علم الطب ایک علم ہے لیکن موضوع اس کے متعدد ہیں کیونکہ اس علم کے اندر بدن انسان کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اور اسی طرح احوال ادویہ وغیرہ سے بھی بحث کی جاتی ہے تو اس فن کے دو موضوع ہیں ایک بدن انسان دوسرا ادویہ اس لئے ان دونوں کے احوال زیر بحث آتے ہیں مصنف نے اس کے متعلق فرمایا ہذا عین صحیح کہ یہ بات تعدد موضوع والی صحیح نہیں ہے۔ والتحقیق یعنی اس مسئلہ میں تحقیق حقیق یہ ہے کہ اگر کسی علم کے اندر اضافہ شئی الی آخر سے بحث کی جائے جیسے اصول فقہ میں کہ اس کے اندر اثبات الادلۃ للحکم یعنی ادلہ کا حکم کو ثابت کرنا یہ زیر بحث آتا ہے اور جیسے منطق میں کہ ایصال تصور الی تصور و ایصال تصدیق الی تصدیق سے بحث کی جاتی ہے تو اس صورت میں وہ عوارض جن کو مبعوث عنہ کے ساتھ دخل اور تعلق ہے ان میں سے بعض عوارض ناشی عن احد المضامین ہیں اور بعض عوارض دوسرے سے ناشی ہیں جیسے اصول فقہ میں کہ بعض عوارض ناشی عن الادلہ ہیں اور بعض عن الحکم اور منطق میں بعض ناشی عن الموصل ہیں اور بعض عن الموصل الیہ تو اس صورت میں دونوں مضامین موضوع ہوں گے اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں و ان لم یکن المبعوث عنہ الاضافۃ الی اگر اس فن میں مبعوث عنہ اضافت نہیں ہے تو ایسے علم واحد کے لئے ایشیا کثیرہ موضوع نہیں ہو سکتیں۔ لان اتحاد العلوم الی یہ دلیل ہے اس کی کہ علم واحد کے لئے تعدد موضوع نہیں ہو سکتا حاصل

اس کا یہ ہے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم کی دارومدار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات پر ہے اور معلومات بیکرا مسائل ہیں اور اختلاف موضوع کی وجہ سے معلومات اور مسائل مختلف ہو جاتے ہیں لہذا اختلاف موضوع کی بنا پر اختلاف علم واجب اور لازم ہے لہذا ایک علم کے لئے مختلف موضوع نہیں ہو سکتے۔

وان اريد ان ارباب کی مراد یہ ہو کہ ہماری اصطلاح ہے کہ ہم ایسے علم کو جس میں اگرچہ کوئی معنی موجب وحدہ نہ ہو تو بھی ہم اسے علم واحد قرار دیتے ہیں تو ایسی اصطلاح کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ یہ اصطلاح معتبر ہو سکتی ہے۔ علی ان الخ یعنی پھر تو ہر ایک شخص کے لئے صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اصطلاح مقرر کر لے کہ علم الفقه اور علم الهندسہ ایک ہی علم ہے۔ اور موضوع اس کے دو ہیں ایک فعل مکلف دوسرا مقدار تو جیسے یہ اصطلاح غیر معتبر ہے اسی طرح تمہاری اصطلاح بھی معتبر نہیں ہے وما اور دو من النظیر اور جو انھوں نے علم طب کو بطور نظیر کے پیش کیا تھا کہ یہ علم واحد ہے اور موضوع اس کے دو ہیں ایک بدن انسان دوسرا ادویہ فجو ابہ تو جواب اس کا یہ ہے کہ موضوع طب صرف بدن انسان ہے اور ادویہ سے ہم بایں حیثیت بحث کرتے ہیں کہ بعض ادویہ سے بدن انسان صحیح اور تندرست ہو جاتا اور بعض سے مریض ہو جاتا ہے تو درحقیقت یہ بھی بدن انسان کے عوارض و احوال سے بحث ہوئی تو موضوع صرف بدن انسان رہا اور جمیع مباحث طب اسی کے احوال سے متعلق ہوئے۔ قال الثارح فی التلویح تولى واعلم هذه ثلاثة الخ موضوع کے متعلق یہ تین مباحث ہیں جن کے اندر مصنف نے جمہور محققین کی مخالفت کی ہے اور جو شخص کلام قوم سے اس مقام میں واقف ہے وہ مصنف پر تعجب ہی کرے گا۔

الاول ان اطلاق الخ یعنی عام طور پر جو یہ قول کیا جاتا ہے کہ ایک فن کے لئے تعدد موضوع جائز ہے اگرچہ موضوع فوق الاثنین ہی کیوں نہ ہو لیکن یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ بل التعقیق بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں مجبوت عنہ یا تو اضافہ بین الشئین ہوگی۔ اولاً یعنی یا اضافہ نہیں ہوگی و علی الاول پہلی شق پر یعنی اس پر کی زیر بحث اضافہ بین الشئین ہو تو پھر دیکھا جائیگا یا تو وہ عوارض جن کو مجبوت عنہ میں دخل ہوگا بعض ناشی عن احد المضافین ہوں گے بعض ناشی عن المضاف الآخر یا یوں نہیں ہوگا اول صورت میں یعنی جب دونوں مضافین سے ناشی عن العوارض کو دخل ہو تو اس وقت دونوں مضافین اس علم کے لئے موضوع ہوں گے کیونکہ کسی ایک کو نظر انداز کرنے میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ایک کو دوسرے کی طرف راجع کرنے میں

تکلف ہے جیسے اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے اثبات الادلۃ للاحكام سے اب وہ احوال جن کو مجتہد عنہ میں دخل ہے بعض ناشی عن الدلیل ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا یا مشترک ہونا اور متواتر ہونا اور بعض احوال ایسے ہیں جو ناشی عن الحكم ہیں لکن عبادۃ اور عقوبۃ تو اس فن کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہوں گے واما اذا لم یکن اور جب کسی علم میں مجتہد عنہ اضافہ نہ ہو جیسے فقہ کہ فعل مکلف کے وجوب و حرمتہ وغیرہ سے بحث کرتی ہے یا مجتہد عنہ اضافہ تو ہے لیکن احوال ناشیہ عن احد المضامین کو مجتہد عنہ میں کوئی دخل نہیں ہے جیسے منطق کہ تصور و تصدیق کے ایصال الی التصور والتصدیق سے بحث کرتی ہے لیکن تصور و تصدیق موصل الیہ کے احوال کو دخل نہیں ہے تو ان صورتوں میں موضوع علم صرف ایک ہو سکتا ہے متعدد نہیں ہو سکتے کیونکہ اختلاف موضوع اختلاف مسائل کا موجب ہوتا ہے اور اختلاف مسائل موجب ہوتا ہے اختلاف علم کا کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ اختلاف معلومات کے ساتھ علم مختلف ہو جاتا ہے اور معلومات مسائل علم کو کہتے ہیں۔ فیہ نظر حاصل نظر یہ ہے کہ اختلاف مسائل سے مراد اگر صرف تکثر مسائل ہے تو فلا نسلم انہ بوجیب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف بمعنی تکثر المسائل اختلاف علم کا موجب ہے۔ اور یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ علم واحد کے مسائل تو کثیرہ ہوا کرتے ہیں اور اس کے باوجود علم واحد ہوتا ہے۔ وان اریب عدم تناسبها اور اگر اختلاف مسائل سے مراد ان کا عدم تناسب ہے یعنی مسائل ایسے مختلف ہوں کہ ان کے مابین تناسب نہ ہو تو اس قسم کا اختلاف مسائل اختلاف علوم کا موجب ہوتا ہے لیکن فلا نسلم ان مجرد تکثر الموضوعات الخ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف تکثر موضوعات اس قسم کے اختلاف کا موجب ہے وانما یلزم ذلك یعنی اس قسم کا اختلاف اس وقت لازم آتا ہے جب کہ موضوعات کثیرہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت نہ رکھتے ہوں والقوم صارحوا الخ حالانکہ قوم اہل علم نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ اس وقت علم واحد کا موضوع بن سکتی ہیں جب ان میں تناسب موجود ہو ووجه التناسب اور وجہ تناسب کی تشریح یہ ہے کہ اشتراكهانی ذاتی یعنی وہ موضوعات متعددہ کسی امر ذاتی میں مشترک ہوں جیسے علم الهندسہ کے موضوع خط۔ سطح۔ جسم تعلیمی ہیں یہ امور متعدد ہو کر المقدر یعنی کم متصل قار الذات میں اشتراک رکھتے ہیں جو ان کے لئے جنس ہے اور جنس امر ذاتی ہوتا ہے یا کسی عرضی میں اشتراک رکھتے ہوں کبدن الانسان اور اس کے اجزاء اور غذائیں وادویہ اور اس کے ارکان یعنی اخلاط اربعہ اور مزاج وغیرہ یہ سب موضوعات طب ہیں اور یہ صرف علم طب کی غایت یعنی صحت و تندرستی کے

تحصیل میں مشارک ہیں تو صحت ایک امر عرضی ہے جس میں انھیں اشتراک حاصل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قوم نے موضوعات متعددہ میں رعایت تناسب کو نظر انداز نہیں کیا جو وحدۃ علم کی موجب ہوتی ہے۔

دان لیس لاحد اور یہ بالکل جائز نہیں ہے کہ کوئی ایک اصطلاح کر لے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہے لیکن موضوع اس کے دو ہیں ایک فعل مکلف دوسرا مقدار جس کا مصنف نے الزام دیا ہے جب کہ ان کے اندر کوئی تناسب موجود نہیں ہے تو یہ علم واحد نہیں ہو سکتے لہذا الزام مصنف صحیح نہیں ہے۔ ثمانہ فیما اور دالخو یہ بھی مصنف پر اعتراض ہے کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں خود اپنے آپ کے ساتھ مناقض ہے کیونکہ اصول فقہ کا موضوع اشیاء کثیرہ ہیں کیونکہ اصول فقہ کا موضوع صرف مفہوم دلیل تو نہیں ہے کیونکہ محمولات مسائل مفہوم دلیل کے اعراض ذاتیہ نہیں بلکہ یہ کتاب - سنت - اجماع - قیاس کے اعراض ذاتیہ ہیں بعض علی الافراد بعض علی التشارک تو اس کا موضوع امور اربعہ ہو گئے اور اسی طرح تصور اور تصدیق جو موضوع منطقی ہیں یہ بھی امور متعددہ ہیں۔

شارح نے مصنف پر حسب عادت جو اعتراض کئے ہیں ان کی حقیقت کچھ نہیں شاح نے جو یہ کہا ہے کہ اختلاف مسائل سے کیا مراد ہے تكثر مسائل یا عدم تناسب فیما بین المسائل تو اس کا جواب یہ ہے کہ صرف تكثر مسائل مراد نہیں ہے بلکہ عدم تناسب مراد حاصل بات یہ ہے کہ حقیقت علم مسائل ہو کرتے ہیں اگر مسائل آپس میں غیر متناسب ہیں تو یہ ایک ایسا اختلاف ہے جو اختلاف علم کا موجب ہے اور جب مسائل ہی حقیقت علم ہوتے تو مسائل دو اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں ایک موضوع مسئلہ دوسرا محمول اور موضوع مسئلہ کا رجوع موضوع علم کی طرف ہوتا ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ موضوع مسئلہ یا موضوع علم ہو گا یا اس کا نوع وغیرہ اور محمول مسئلہ کا رجوع موضوع فن کے اعراض ذاتیہ کی طرف ہوتا ہے اگر مسائل کے مابین ان دونوں اجزا میں تناسب ہو تو ایسے مسائل کے مابین اتحاد ہوا جو اتحاد علم کا موجب ہے اگر ان دونوں جزئین میں سے کسی ایک میں اختلاف ہو خواہ اختلاف فی الموضوع ہو یا فی المحمول تو یہ مسائل مختلف قرار پائیں گے اور مسائل کا ایسا اختلاف یہ موجب ہوتا ہے۔ اختلاف علم کا تو جس وقت محمولات مسائل راجع ہوں اضافہ مخصوصہ کی طرف کہ بعض ناشی عن احد المضامین ہوں اور بعض ناشی عن الآخر تو اس وقت موضوع متعدد ہو گا لیکن علم واحد قرار پائے گا کیونکہ کسی ایک مضامین کے حالات کو نظر انداز کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اور ایک کے

حالات کو توڑ موڑ کر دوسرے کی طرف راجع کرنے میں تکلف ہے اس لئے یہ دونوں مضامین موضوع فن ہوں گے لیکن اس کے باوجود علم اور فن واحد ہوگا کیونکہ جب اضافہ زیر بحث ہے تو ان تمام مسائل میں تناسب مذکور موجود ہوگا۔ کیونکہ اس وقت موضوعین کے درمیان اضافہ واحد جامع قرار پائے گی اور اسی طرح محمولات میں تناسب موجود ہوگا کیونکہ ایک ہی اضافہ کے مضامین کے احوال میں اور جب زیر بحث اضافہ نہ ہو تو اس وقت تناسب مذکور قائم نہیں ہو سکتا ایسی صورت میں ایک علم کے موضوع متعدد نہیں ہو سکتے بلکہ تعدد موضوع موجب ہوگا تعدد علوم کا اس کے بعد شارح نے وجہ تناسب پیش کرتے ہوئے کہا ہے اشتراک اللفظی ذاتی کا لفظ الخ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کیونکہ اس وقت وہی ذاتی جو مشترک بین الانواع ہے یہی موضوع فن ہوگی نہ کہ انواع متعددہ جیسے علم ہندسہ اس کا موضوع کم متصل قارا لذات ہے یعنی مقدار باقی رہے خط۔ سطح۔ اور جسم تعلیمی وغیرہ تو یہ اس موضوع کے انواع ہیں نہ کہ خود موضوع اور فن میں جیسے موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔ اسی طرح الواع موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث کی جاتی ہے یہ درحقیقت موضوع فن کے عوارض ہوتے ہیں بواسطہ النوع مثلاً جیسے نحو کا موضوع کلمہ ہے اور انواع کلمہ اسم۔ فعل۔ حرف کے حالات سے بحث کی جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نحو کا موضوع اسم۔ فعل۔ حرف ہے بلکہ موضوع فن کلمہ ہے اور ان اقسام کے عوارض کلمہ کے عوارض ہیں بہر حال علم ہندسہ کا موضوع مقدار یعنی کم متصل ہے جو امر واحد ہے۔ اور آگے جو شارح نے کہا ہے۔ ادخا عرضی یہ تناسب بھی کوئی تناسب تام نہیں ہے جس کی بنا پر متعدد موضوعات صرف اشتراک فی العرضی کی وجہ سے علم واحد کا موضوع ہو سکیں کیونکہ عرضی سے کیا مراد ہے اگر اس سے عرض مطلق مراد ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہو کیونکہ موضوع فقہ فعل مکلف ہے اور ہندسہ کا موضوع مقدار ہے دونوں عرض ہونے میں مشترک ہیں کیونکہ فعل مکلف جو ہر نہیں ہے بلکہ عرض ہے اسی طرح مقدار بھی کم متصل ہو کر عرض ہے اگر عرض سے مراد کوئی خاص قسم کا عرض ہے جیسے شارح نے علم طب کے متعلق کہا کہ بدن انسان اغذیہ۔ ادویہ۔ یہ صحت کے بارہ میں اشتراک رکھتے ہیں جو کہ غایت فن ہے تو یہ بھی نہ کافی ہے ورنہ تو پھر لازم آتا ہے کہ تمام علوم عربیہ صرف۔ نحو۔ اشتقاق۔ عروض یہ تمام علم واحد ہوں کیونکہ ان تمام کا موضوع الفاظ ہیں اور غرض وغایت ان تمام کی احتراز عن الخطا اللفظی ہے اور حالانکہ یہ علم واحد نہیں تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا تناسب وحدۃ علم کے لئے

کافی نہیں ہے۔ پھر اس کے بعد شارح نے مناقضہ کا اعتراض کیا کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں خود اپنے آپ کے ساتھ مناقض ہے کیونکہ اصول فقہ کے موضوعات امور کثیرہ ہیں کیونکہ اصول فقہ میں جو مجموعات مسائل ہیں وہ دلیل شرعی کے مفہوم کے اعراض نہیں ہیں بلکہ وہ کتاب و سنت اور اجماع وغیرہ کے اعراض ہیں۔ شارح کا یہ اعراض بھی لغو ہے کیونکہ جو بھی موضوع فن ہوتا ہے اس کے مفہوم کے عوارض زیر بحث نہیں آتے بلکہ اس کا جو مصداق ہوتا ہے اس کے عوارض زیر بحث لائے جاتے ہیں جیسے کلمہ نحو اس کے مفہوم کے عوارض سے بحث نہیں کرتی بلکہ اس کا مصداق اسم۔ فعل۔ حرف ہے ان کے عوارض سے بحث کی جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تمام امور موضوع کہلائیں اسی طرح اصول فقہ کا موضوع دلیل شرعی ہے البتہ اس کے مصداق اربع کتاب۔ سنت۔ اجماع۔ قیاس ہیں ان کے عوارض سے بحث کرنا دلیل شرعی کے عوارض سے بحث کرنا ہے جو کہ موضوع اصول ہے اسی طرح منطق کا موضوع موصل الی المجهول ہے جو کہ امر واحد ہے پھر عام ہے کہ خواہ یہ موصل تصوری ہو یا تصدیقی حقیقتاً تعدد موضوع نہیں ہے بلکہ موضوع امر واحد ہے البتہ اس کے انواع متعدد ہیں بہر حال مصنف کی تحقیق لائق تحسین ہے الحق الحق بالاتباع۔

قال المصنف في التوضيح ومنها انه قد تذكر المحيثة به بحث ثانی ہے چونکہ موضوع فن کسی نہ کسی حیثیت کے ساتھ میث ہوتا ہے تو یہ بحث اسی حیثیت کی تحقیق کے ساتھ متعلق ہے تو کہا لهما معنیان یعنی حیثیت سے دو معانی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ احدہما ان الشئ الخ یعنی وہ شئی میث اس حیثیت کے ساتھ مل کر موضوع فن ہوتا ہے یعنی حیثیت بھی موضوع کا ایک حصہ اور جز ہوتی ہے جیسے شئی میث موضوع کا حصہ ہے کما يقال الوجود من حيث یعنی جیسے کہا جاتا ہے کہ موجود من حیث انہ موجود علم الہی کا موضوع ہے تو یہ حیثیت داخل فی الموضوعیۃ ہے تو اس صورت میں ان اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائیگی جو موجود کو اسی حیثیت موجودیت سے لاحق ہوں گے جیسے وحدۃ و کثرتہ وغیرہ ہیں اور خود اسی حیثیت کو زیر بحث نہیں لایا جائیگا کیونکہ علم میں موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے خود ذات موضوع اور اس کے اجزا سے بحث نہیں کی جاتی مشہور مقولہ ہے کہ موضوع فن اور اس کے اجزا مفروض عنہا فی ہذا الفن اور مبعوث عنہا فی فن آخر ہوتا ہے۔ دثانیہما اور حیثیت کا دوسرا معنی یہ ہوتا ہے کہ یہ حیثیت موضوع کے اعراض ذاتیہ مبعوثہ کا بیان ہوتی ہے کیونکہ ایک شئی کے اعراض ذاتیہ

متنوع یعنی مختلفہ النوع ہوتے ہیں اور ایک علم میں موضوع کے ایک نوع اعراض کی بحث ہوتی ہے اور حیثیت اسی نوع مجوشہ کا بیان ہوتی ہے جیسے کہ ان کا قول ہے کہ موضوع طب بدن انسان ہے من حیث انه یصم ویسرن اور موضوع ہیئت اجسام العالم من حیث ان لها شکل ہے تو یہ حیثیت ان اعراض ذاتیہ مجوشہ عنہا کا بیان ہے۔

یوادبہ المعنی الثانی یعنی انہا بیان للاعراض المبحوشة لا الاول یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ یہ موضوع کی جز ہو کر داخل فی الموضوعیۃ ہے یہی وجہ ہے کہ طب میں خود صحت اور مرض سے بحث کی جاتی ہے اور ہیئت میں شکل سے بحث کی جاتی ہے۔ فلوکان المراد هو الاول یعنی اگر یہ حیثیت جزر موضوع ہوتی تو پھر واجب تھا کہ طب و ہیئت میں ان اعراض سے بحث کی جاتی جو ان حیثیتیں مذکورہ تین کے واسطے سے لاحق ہوتے اور خود ان حیثیتیں سے بحث نہ کی جاتی والواقع خلاف ذلك یعنی نفس الامر میں لیے نہیں ہے بلکہ خود ان حیثیتیں سے بحث کی جاتی ہے۔

قال الشارح فی التلویح قوله معنا انه قد تذکر الحیثیۃ یہ مصنف کی جانب سے مبحث ثانی ہے جس میں اس حیثیت کی تحقیق ہے جو موضوع فن کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مثالیوں کہا جاتا ہے کہ اس علم کا موضوع هو ذلك الشئ من حیث كذا یعنی اس فن کا موضوعا فلاں شئ ہے بحیث فلاں و لفظ حیث یعنی حیث کا لفظ اس کا وضعی معنی تو مکان کا ہے یعنی یہ ظرف مکان ہے اور اس مقام پر اس کا استعارہ کیا گیا ہے جہتہ شئی اور اعتبار شئی کے لئے يقال الموجود من حیث هو موجود تو اس سے مراد ہوتی ہے کہ موجود موجود ہونے کی جہتہ و اعتبار کے ساتھ ملحوظ ہے موجودیت کے علاوہ اور کسی جہتہ کی لحاظ نہیں ہے۔ والحیثیۃ المذكورۃ فی الموضوع یعنی جو حیثیت مذکور فی الموضوع ہوتی ہے کبھی تو یہ ان اعراض میں داخل نہیں ہوتی جو اس علم میں مجوشہ ہوتے ہیں۔ کقولہم موضوع العلم الالہی الباحث لفظ الباحث علم الہی کی صفت ہو کر بمنزلہ اس کی تعریف کے ہے یعنی علم الہی وہ علم ہے جو موجودات مجردہ کے احوال سے بحث کرتا ہے بایں حیثیت کہ وہ موجود ہے اور بیان لفظ مجردہ سے مراد مجرد عن القیود ہے یعنی موجودات مطلقہ اور مجردہ سے مراد مجرد عن المادۃ نہیں ہے کیونکہ علم الہی مطلق موجود سے بحث کرتا ہے خواہ مجرد عن المادۃ ہو یا مقترن بالمادۃ ہو تو یہاں اس حیثیت سے مراد یہ ہے کہ ہم ان احوال سے بحث کریں گے جو الموجود کو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوتے ہیں۔ لا من حیث

یعنی ان حالات سے بحث نہیں کریں گے جو الوجود کو بحیثیت جوہر یا عرض ہونے کے یا بحیثیت جسم ہونے کے یا بحیثیت مجرد عن المادة ہونے کے لاحق ہوتے ہیں ان سے ہم بحث نہیں کریں گے بلکہ ان حالات سے بحث کریں گے جو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوتے ہیں۔

کالعلیۃ والمعلولیۃ یعنی جیسے علت ہونا یا معلول یا واجب اور ممکن ہونا قدیم و حادث ہونا یہ سب حالات ایسے ہیں جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوتے ہیں اور خود حیثیت وجود یہ زیر بحث نہیں لائی جاسکتی کیونکہ اس کا کوئی معنی ہی نہیں ہے کہ موجود کے لئے اثبات وجود کیا جائے اور بحیثیت موجود ہونے کے اس کو لاحق قرار دیا جائے ورنہ تو لحوق المشئی بواسطہ۔

نفسہ لازم آجائیکا۔ وقد تکون من الاعراض المبحوث عنها یہ حیثیت کی دوسری قسم ہے یعنی حیثیت مذکورہ مع الموضوع کبھی اعراض مبحوثہ فی العلم میں سے ہوتی ہے یعنی حیثیت کو بھی زیر بحث لایا جاتا ہے اور اس کا اثبات للموضوع کیا جاتا ہے۔

کقولہم موضوع الطب الخ جیسے کہا جاتا ہے کہ موضوع طب بدن انسان ہے من حیث انہ یصح و یرض یا یہ کہ فن طبعی کا موضوع جسم ہے من حیث انہ یتحرک ولیکن تو فن طب صحیحہ و مرض سے بحث کرتا ہے تو یہ حیثیت اعراض مبحوثہ میں خود درج رہی۔ فذهب المصنف تو مصنف کا مذہب اس بارہ میں یہ ہے کہ پہلے قسم کی حیثیت موضوع کی جز ہے لہذا وہ بوجہ جز موضوع ہونے کے زیر بحث نہیں لائی جاتی۔

دفعی الثانی یعنی وہ حیثیت جو فن میں زیر بحث لائی جاتی ہے وہ جزر موضوع نہیں ہے بلکہ اعراض ذاتیہ مبحوثہ فی العلم کا بیان ہوتی ہے تو گویا اعراض مبحوثہ میں خود درج ہوئی اس لئے زیر بحث لائی جاتی ہے۔ اذ لو کانت جزءاً اگر یہ قسم ثانی بھی جزر موضوع ہوتی جیسے قسم اول میں ہے تو علم کے اندر اس سے بحث کرنا صحیح نہ ہوتا اور اسے محمولات مسائل بنانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ علم میں اجزائے موضوع سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے ولقائل ان یقول یہ اعراض ہے علی المصنف خلاصہ یہ کہ ہم اول صورت میں حیثیت کا جزر موضوع ہونا تسلیم نہیں کرتے بل قید لموضوعیتہ بلکہ موضوع بننے کے لئے قید ہے بمعنی ان البعث یہ قید ہونے کا مفہوم واضح کیا کہ قید ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان اعراض سے بحث کی جائیگی جو موضوع کو اسی حیثیت اور اسی اعتبار کے لحاظ سے لاحق ہوں گے۔ وعلیٰ هذا لوجعلنا الخ یعنی اسی طرح قسم ثانی میں بھی حیثیت کو قید للموضوع قرار دیا جائے اور مصنف کے

نیال کے موافقت نہ کرتے ہوتے اسے بیان للاعراض الذاتیہ نہ بنایا جائے تو بھی اس
 نیشیت سے بحث کرنا ممکن ہو جائے گا اور یہ بحث عن اجزاء الموضوع نہیں ہوگی اور اس
 صورت بیان میں مصنف پر جو تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار الازام
 پیش آتا ہے وہ ہمارے اوپر وارد نہیں ہوگا۔ مصنف چونکہ قسم ثانی میں حیثیت کو بیان
 للاعراض قرار دیتا ہے اور موضوع کے ساتھ اس کا تعلق قید یا جز ہونے کا تسلیم نہیں کرتا تو
 جب ایک ہی شئی ایسی دو حیثیتوں کے ساتھ محیث ہو کر دو علموں کا موضوع ہو جائیں تو اس
 صورت میں دو علموں کا موضوع شئی واحد ہو جائیگی جو واحد بالذات بھی ہے اور بالاعتبار
 بھی جیسے اجسام عالم جو علم الہیۃ کے لئے من حیث الشکل موضوع بنتے ہیں اور علم السما
 والعالم کا من حیث الطبیعیۃ موضوع بنتے ہیں تو یہ حیثیت عند المصنف بیان اعراض کے
 لئے ہے کیونکہ ان علمین کے اندر حیثیت مذکورہ زیر بحث لائی جاتی ہے۔ تو یہ بیان اعراض
 کے لئے ہوگی جز نہیں ہوگی اور نہ قید تو اس وقت ان دونوں علموں کا موضوع شئی واحد
 ہوئی جو ہر اعتبار سے واحد ہے خواہ بالذات ہو یا بالاعتبار۔

اور شارح چونکہ اس قسم کی حیثیت کو قید للموضوع قرار دیتا ہے اس لئے ان قیدین
 کی وجہ سے تغایر بالا اعتبار باقی رہیگا مصنف پر شارح نے جو اعتراض کیا ہے اس کی بھی کچھ
 حقیقت نہیں ہے مصنف نے قسم اول میں جو حیثیت کو جز موضوع کہا ہے اس کی مراد یہ ہے
 کہ یہ حیثیت موضوع کی وصف عنوانی میں معتبر ہوگی بایں طور کہ جو عوارض موضوع کو لاحق
 ہوں گے ان کے اندر اتصاف بذلک الوصف معتبر رہیگا اور وہی عوارض زیر بحث لائے جائیں
 گے جیسے الہی کا موضوع موجود من حیث انہ موجود ہے اور یہ حیثیت موجود ہونے کی وصف
 عنوانی موضوع میں داخل ہے اور وہی عوارض زیر بحث لائیں گے جن کا لحوق باعتبار اسی وصف
 موجودیت کے ہوگا اور یہ معنی جز ہونے کا قید للموضوع عینہ کے منافی نہیں ہے جیسے کہ ناطق جز
 للانسان ہے اور قیدیت انسانیت کے بھی منافی نہیں ہے باقی رہا تشارک علمین فی موضوع
 واحد تو مصنف کی تحقیق جو بحث ثالث میں آرہی ہے اس کے موافق صحیح ہے اور امتیاز
 علمین باعتبار امتیاز عوارض نوعیہ کے ہوگا جو کہ محمولات فی المسائل ہوں گے اور ان محمولات
 کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف فی المسائل ہوگا جن کی وجہ سے وہ علمین مختلفین قرار پائیں گے
 کما سیاتی فی البعث الثالث نعم بدالاشکال المشہور الحدیث یہ اعتراض قسم ثانی میں حیثیت کو

قید للموضوعیۃ قرار دینے پر واقع ہے جیسے کہ شارح کا زعم ہے: خلاصہ اشکال یہ کہ جب یہ قید للموضوعیۃ ہے پھر یہ حیثیت اعراض مجبوزہ فی العلم سے نہیں ہو سکتی کیونکہ قید ہونی کا مفہوم یہ پیش کیا ہے کہ ان عوارض سے بحث کی جائیگی جو موضوع کو اسی جہت حیثیت سے عارض و لاحق ہوں گے اور یہ حیثیت موضوع کے لئے من جہت نفسہا عارض نہیں ہو سکتی ورنہ تو واسطہ فی العراض ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگی اور عارض و لاحق ہونے کے لحاظ سے مؤخر ہوگی لازم تقدم الشئ علی نفسه ضرورة ان ما به الذی تقدم الشئ علی نفسه کے لازم آنے کی دلیل ہے یہ یہی امر ہے کہ جس شئی کے سبب جو چیز عارض بنتی ہے تو اس سبب کا تقدم علی العارض ضروری ہوتا ہے مثلاً فن طب میں صحت و مرض سے جو بحث کی جاتی ہے ان کا عارض بدن الانسان من حیث یصح و یمرض کے لحاظ سے نہیں اسی طرح حرکت و سکون کا عارض للجسم من حیث انه یتحرک و یسکن کے لحاظ سے نہیں ہو سکتا ورنہ تو تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ والمشهور فی الجواب یعنی مشہور فی الجواب یہ ہے کہ من حیث یصح و یمرض سے مراد نفس صحت نہیں ہے بلکہ امکان الصحت و المرض ہے اور اسی طرح من حیث انه یتحرک و لیکن میں امکان الحركة و السکون اور یہ امکان اعراض مجبوزہ میں سے نہیں ہے والتحقیق اشارہ کیا جواب مشہور صرف مشہور ہے جو خلاف تحقیق ہے صرف تکلف پر مبنی ہے۔

خلاصہ تحقیق یہ ہے کہ موضوع چونکہ وہ امر ہوتا ہے جس کے اعراض سے علم میں بحث کی جاتی ہے تو اس کو حیثیت کے ساتھ مفید کر دیتے ہیں اور مراد یہ ہوتی ہے عوارض سے بحث کی جائیگی باعتبار ہذہ الحیثیت و بالنظر الیہا یعنی اعراض مجبوزہ میں یہ حیثیت پیش نظر رہے گی اور تمام مباحث میں حیثیت کا مفہوم کلی ملحوظ اور معتبر رہے گا اور یہ مراد نہیں ہوتی کہ جمیع عوارض مجبوزہ کا لحوق اسی حیثیت کے واسطہ سے ہوگا۔ اور خلاصہ تحقیق ادھر ہی راجع ہے کہ یہ حیثیت عوارض مجبوزہ کی تبیین و توضیح کرے گی کہ اس قسم کے عوارض زیر بحث آسکتے ہیں یہ وہی مفہوم ہے جو مصنف نے پیش فرمایا تھا کہ حیثیت اعراض ذاتیہ مجبوزہ کا بیان ہوتا ہے آخر شارح اسی توجیہ کی طرف مضطر ہو چکا ہے جو مصنف نے اختیار فرمائی تھی شارح نے صرف اعتراض کرنیکی اپنی عادت پوری کی ہے ورنہ تو مصنف کی رائے بالکل صحیح اور متوازن تھی۔

قال المصنف فی التوضیح ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا یکون موضوعاً للعلم

یہ بحث ثالث ہے یعنی مشہور یہ چلا آ رہا ہے کہ شئی واحد دو علموں کا موضوع نہیں ہو سکتی۔
اقول ہذا غیر ممتنع بل واقع مصنف نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ یہ یعنی ایک شئی کا موضوع
للعلمین ہونا ممتنع نہیں ہے بلکہ نفس الامر میں یہ واقع ہے۔

فان الشئی الواحد الخ یہ عدم امتناع یعنی جواز کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ شئی واحد کیلئے
اعراض متنوعہ یعنی مختلف بالنوع ہو سکتے ہیں تو ایک نوع اعراض کے لحاظ سے ایک فن کا
موضوع اور دوسرے نوع اعراض کے لحاظ سے دوسرے فن کا موضوع ہو سکتا ہے۔
فان الواحد الحقیقی ایک شئی واحد کے اعراض ذاتیہ مختلف بالنوع ہو سکتے ہیں یہ اس کی دلیل
ہے خلاصہ یہ کہ واحد حقیقی یعنی واجب الموصوف بصفات کثیرہ ہے دلائل یعنی اس میں کوئی
حرج و ضرر نہیں ہے بلکہ صحیح ہے کہ بعض اوصاف حقیقہ ہیں جیسے حیوانہ وجود اور بعض
اضافہ جیسے خلق ایجاد اور بعض ایجابیہ ہیں جیسے اللہ قیوم اور بعض سلبیہ ہیں جیسے اللیس
بجوہر ولا عرض اور یہ تمام اوصاف ایک دوسرے کے ساتھ مختلف بالنوع اور مختلفہ الحقیقہ
ہیں یہاں تک اعراض کا تنوع ثابت ہو اب ان اعراض متنوعہ کا دائرہ ہونا ثابت کرتا ہے
اور کہا ولا شئی منها یعنی کوئی شئی ان اعراض میں سے واحد حقیقی کو لاحق بواسطہ الجبر نہیں ہو
سکتی کیونکہ واحد حقیقی بسط ہے لعدم جزئہ جب جزئہ نہیں تو جز کے واسطہ سے لاحق کیسے
ہو سکتا ہے۔ فلحق بعضھا یعنی اس وقت بعض صفات کا لاحق لذاتہ ہوگا یعنی ذات کو
براہ راست بلا واسطہ لاحق ہوں گے قطعاً للتسلسل فی المبدأ یہاں سے اس کی نفی کرنا چاہتا
ہے کہ لاحق بعض صفات بواسطہ البعض الآخر ہوگا اگر ایسے ہو تو ایک صفت کا لاحق
بواسطہ صفت آخری کے ہو اور اس صفت آخری کا لاحق بواسطہ الاخری بلہم جبراً تو تسلسل
فی المبادی لازم آتیگا کیونکہ ایک صفت بمبدأ لاحق برائے آخری ہو رہی ہے اس تسلسل کو
قطع کرنے کے لئے لاحق بعض لذاتہ یعنی بلا واسطہ ہوگا فہو المطلوب کہ عرض ذاتی ثابت ہو گیا۔
فلحق البعض الاخر اس سے دوسرا نوع عرض ذاتی ثابت کر رہا ہے یعنی پہلی شق میں ایک نوع
ثابت ہوا یہ دوسری وجہ ہے اور نوع ثابت کر رہا ہے تاکہ یہ اعراض مختلفہ النوع ثابت ہو جائیں
خلاصہ یہ کہ اس بعض کا لاحق اگر لذاتہ ہو تو فہو المطلوب کہ دوسرا عرض ذاتی ثابت ہو گیا اور اگر
اس دوسرے بعض کا لاحق لغیرہ ہو تو نتکلم فی ذلك الغیر اس غیر میں کلام کریں گے کہ یہ جز تو ہو
نہیں سکتی کیونکہ واحد حقیقی کی جز ہے نہیں اگر یہ غیر صفت ہو تو پھر تسلسل لازم آتیگا آخری ہی الی

ذاتہ قطعاً للتسلسل فی المبدأ ولانہ یلزم استکمالہ یہ دوسری دلیل ہے اس کی کہ لحوق صفات
 لغیرہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ اپنی صفات کمالیہ میں محتاج الی الغیر ہو جائیگا
 فیلزم استکمالہ من غیرہ جو کہ باطل ہے۔ فاذا ثبت ذلك الخ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی
 کے صفات مختلفہ النوع ہو سکتے ہیں اور ان کا لحوق بھی لذاتہ ہے تو ایسی شئی واحد و علمین
 کا موضوع ہو سکتی ہے۔ ویکون تمیزها یعنی موضوع واحد ہونے کے باوجود ان علمین کی ایک
دوسرے سے تمیز بحسب الاعراض المبعوضۃ عنها ہوگی کہ ایک علم میں اعراض ذاتیہ کی ایک
نوع زیر بحث آئیگی اور دوسرے علم میں دوسرے نوع کے اعراض ذاتیہ مبعوث عنہا ہوں
 لدن اتحاد العلمین یہ اس کی دلیل ہے کہ جیسے موضوع کے اتحاد و اختلاف سے اتحاد
 علم اور اختلاف ہو سکتا ہے اسی طرح اتحاد اور اختلاف اعراض مبعوضہ کے ساتھ بھی ہو سکتا
 ہے۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ علمین کا اتحاد اور اختلاف باعتبار اتحاد معلومات اور اختلاف
 معلومات کے ہوتا ہے اور معلومات مسائل علم ہوتے ہیں نکما ان المسائل تتحد الخ جیسے
 مسائل اتحاد موضوع اور اختلاف موضوع کے ساتھ متحد اور مختلف ہوتے ہیں تو اس اتحاد و
 اختلاف کا رجوع الی الموضوع ہوا تو اسی طرح مسائل کا اتحاد اور اختلاف بحسب المحمولات بھی
 ہوتا ہے اور یہ محمولات وہی اعراض مبعوضہ ہوتے ہیں لہذا ان اعراض مختلفہ النوع کی وجہ سے
 امتیاز بین العلمین قائم رہ سکتا ہے وان ارید ان الاصطلاح یعنی اگر آپ کا ارادہ یہ ہے کہ
 اصطلاح جاری ہو چکی ہے کہ اختلاف اور اتحاد علوم میں صرف موضوع کا اختلاف و اتحاد
 معتبر ہے اور محمول کا نہیں تو فلا مشاحة فی ذلك تو پھر ہمارا آپ کے ساتھ کوئی جھگڑا نہیں
 ہے آپ اسی اصطلاح کی پابندی کریں لیکن یہ واقع کے خلاف ہے جس کو واضح کرتے
 ہوئے کہا علان قولہم الخ یعنی حکما جو یہ کہتے ہیں کہ علم الہیئۃ کا موضوع اجسام عالم ہیں۔
 من حیث لہا شکل یعنی بایں حیثیت کہ ان کے لئے شکل ہے اور طبعی میں سے علم السماء والعالَم
 کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں من حیث لہا طبیعۃ قول بان موضوعها واحد یہ خود قول و اعتراض
 ہے اور تسلیم کرنا ہے کہ ان دونوں علموں کا موضوع واحد ہے لکن اختلافہما لیکن ان دونوں علموں
 کا امتیاز صرف باعتبار محمول کے ہے لان الہیئۃ فیہما اس لئے کہ ان دونوں علموں کے اندر
 حیثیت اعراض مبعوضہ کا بیان ہے جزء موضوع نہیں ہے ورنہ تو لازم تھا کہ ان دونوں علموں میں
 اس حیثیت سے بحث نہ ہوتی کیونکہ جزء موضوع زیر بحث نہیں لائی جاتی بلکہ ان اعراض سے

بحث کی جاتی جو بواسطہ اس حیثیت کے لاحق للموضوع ہوتے والواقع خلاف ذلک
یعنی واقع اور نفس الامر اس کے خلاف ہے کیونکہ یہ حیثیت ان دونوں علموں میں مبحث سے تو
معلوم ہوا کہ یہ بیان اعراض مبحث کے لئے ہے جو معمول فی المسائل ہوگی تو علمین مذکورین کا موضوع
امرواحد ہوا فرق صرف باعتبار محمولات مسائل کے ہے جنہیں یہ حیثیت بیان کر رہی ہے۔
قال الشارح فی التلویح قولہ ومنہا ان المشہور بالمبحث الثالث یہ مبحث ثالث ہے
اس بارہ میں کہ علوم مختلفہ ایک موضوع میں متشارك ہو سکتے ہیں جو واحد بالذات والاعتبار
ہو کما خالف القوم الخ جیسے مصنف نے قوم کے ساتھ جواز تعدد موضوع لعلم واحد میں
مخالفت کی ہے یعنی قوم کا قول یہ تھا کہ ایک علم کے موضوع متعدد ہو سکتے ہیں مصنف نے
اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس جواز کو صحیح قرار نہیں دیا اسی طرح خالفہم فی امتناع الخ
یعنی قوم نے علوم متعددہ کے لئے وحدۃ موضوع کو ممتنع کہا مصنف نے اس کی مخالفت کرتے
ہوئے داعی جوازہ بل دقوعہ اس کے جواز کا دعویٰ کیا بلکہ اس کا وقوع ثابت کیا اما الجواز
یعنی جواز ثابت کرتے ہوئے کہا فلانہ یصح ان یکون یعنی صحیح اور درست ہے کہ ایک شئی
کے اعراض ذاتیہ متنوعہ ہوں یعنی مختلف بالنوع ہوں ایک علم میں ان کے بعض انواع اعراض
ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دوسرے علم میں اعراض ذاتیہ کے دوسرے نوع کی
بحث کی جائے تو ان علمین کا آپس میں تمایز ان اعراض مبحث عنہا کی وجہ سے ہوگا۔
اگرچہ ان علوم کا موضوع واحد ہو۔ ذلک لان اتحاد العلماء وجہ اس کی یہ ہے اتحاد علم اور اختلاف
علم باعتبار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات کے ہوتا ہے اور معلومات علم مسائل علم
کو کہا جاتا ہے یعنی اتحاد مسائل کی وجہ سے علم واحد ہو جاتا ہے اور اختلاف مسائل کی وجہ
سے علوم مختلف ہو جاتے ہیں کما یتحد المسائل باتحاد موضوعاتھا اور مسائل کا اتحاد جیسے اتحاد
موضوعات کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی مسائل کے جتنا موضوعات ہوتے ہیں ان تمام کا رجوع موضوع
علم کی طرف ہوتا ہے اور اختلاف مسائل اختلاف موضوعات سے ہوتا ہے کذلک یتحد بانحاد
محمولاتھا اسی طرح اتحاد مسائل اتحاد محمولات سے ہوتا ہے یعنی یہ کہ تمام محمولات مسائل کا
رجوع موضوع کے اعراض ذاتیہ کے ایک ہی نوع کی طرف ہوگا اور اختلاف مسائل اختلاف
محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ نکما اعتبار اختلاف العلوم توجس طرح اختلاف علوم اختلاف
موضوعات کی وجہ سے اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح اختلاف محمولات کی وجہ سے بھی اختلاف
علوم معتبر ہونا چاہئے۔ بان یوخذ موضوع واحد یعنی موضوع جو واحد بالذات والاعتبار ہے

اسے اخذ کر کے اس کے بعض اعراض ذاتیہ کی بحث کو ایک علم قرار دیا جائے اور دوسرے قسم کے اعراض ذاتیہ کی بحث کو دوسرا علم قرار دیا جائے تو یہ دونوں علم متشارك فی الموضوع ہوں گے اور متمایز باعتبار محمول کے ہوں گے۔

واما الوقوع یعنی مصنف کا دعویٰ جو وقوع تھا اس کے متعلق انھوں نے ذکر فرمایا کہ فلانہم جعلوا اجسام العالم وہی البسائط اجسام عالم سے مراد بسائط ہیں یعنی اقلک و عناصر یہ علم الهيئة کا موضوع بنتے ہیں من حیث الشكل اور علم السماء والعالم کا موضوع بنتے ہیں من حیث الطبيعة اور حیثیت ان دونوں میں اعراض ذاتیہ مجموعہ کا بیان ہے جزر موضوع نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں علموں میں شکل اور طبیعتہ زیر بحث لائی جاتی ہے اگر جزر موضوع ہوتی تو ان علمین میں اس کی بحث نہ ہوتی جیسے گزر چکا ہے کہ موضوع فن اور اس کے اجزاء سے اس فن میں بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

فموضوع کل منہما یعنی ان علمین میں سے ہر ایک کا موضوع اجسام العالم علی الاطلاق ہیں ہیئتہ میں ان کے اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں ان کے طبائع سے فلہما علمان مختلفان الخ تو یہ دو علم ہیں جن کا آپس میں اختلاف و امتیاز باعتبار اختلاف محمولات کے ہے باوجود اس کے کہ موضوع ان دونوں کا ایک ہے و علم السماء والعالم علم یعرف فیہ شارح نے یہ علم السماء کی تعریف پیش کر دی ہے کہ علم السماء وہ علم ہے جس میں احوال اجسام کی معرفت ہوتی ہے وہ اجسام جنہیں ارکان عالم کہا جاتا ہے وہی السموات و ما فیہا اور عناصر اربعہ اور ان کی حرکات اور ان کے مواضع اس جیسے حالات معلوم ہوتے ہیں و يعرف المحکمة اور ان کے وضع اور تنضید یعنی ترکیب و ترتیب بلا فصل بینہما میں جو حکمت ہے وہ بھی معلوم ہوتی ہے یہ علم صعبی کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ الباحث عن احوال الخ یہ علم طبعی کی صفتہ کاشفہ ہے جو کہ تعریف کے قائم مقام ہے یعنی علم طبعی وہ ہے جو احوال اجسام سے من حیث التفریح بحث کرتا ہے اور اس کا موضوع جسم محسوس ہے من حیث ہو متعرض للتغیر یعنی بایں حیثیت کہ وہ تغیر فی الاحوال اور ثبات فی بعض الاحوال کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس علم کے اندر ان اعراض سے بحث کی جاتی جو جسم محسوس کو بحیثیت تغیر کے لاحق و عارض ہوتے ہیں کذا ذکرہ ابو علی بن سینا ولا یخفی ان الحیثیۃ فی الطبعی مبعوث عنہا اور یہ حیثیت مذکورہ

فن طبعی میں زیر بحث لائی جاتی ہے تو مصنف کے نزدیک یہ حیثیت بیان اعراض کے لئے ہے اور شارح کے نزدیک قید للمعروض ہے کما صرح بہ القوم وابن سینا۔ دھنا نظر اما اولاً الخ شارح نے مصنف پر اعتراضات حسب عادت شروع کر دیئے ہیں اولاً یہ کہ مصنف کا امتیاز بین العلمین باوجود وحدت موضوع اختلاف محمولات پر مبنی کرنا یہ اس پر مبنی ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے کہ حیثیت کبھی جزو موضوع ہوئی جو زیر بحث نہیں لائی جاتی اور کبھی اعراض ذاتیہ مبوضہ کا بیان ہوتی ہے اسی حیثیت کو بیانہ بنانے کی وجہ سے اعراض مبوضہ فی الفن مختلف بحسب النوع ہو کر اختلاف محمولات اور اختلاف مسائل کی وجہ بنا کر اختلاف علمین کا باعث قرار دیا گیا ہے وقد عرفت ما فیہ یعنی اس میں ایک تو مصنف پر یہ الزام دیا تھا کہ تشارک علمین فی موضوع واحد لازم آجاتا ہے اور حالانکہ یہ امر کوئی باعث اشکال نہیں ہے جب کہ ان علمین کے مابین حیثیت بیانہ اور اختلاف محمول کی وجہ سے امتیاز قائم ہے پھر شارح نے جو قید للموضوعیہ بنائی تھی اس پر اشکال کے جواب میں جو تکلف اختیار کیا تھا وہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہے واما ثانیاً خلاصہ اس اعتراض کا یہ ہے کہ اہل حکمت نے جب اعیان موجودات یعنی موجودات خارجیہ کے احوال معلوم کرنے کی قصد کی تو ان حقائق کے کچھ انواع اور اجناس مقرر کئے اور ان کے اعراض ذاتیہ کا جہاں تک وہ علمی حیثیت سے احاطہ کر سکے بحث کی فحصلت لہم مسائل کثیرہ تو اس صورت میں ان کے لئے مسائل کثیرہ حاصل ہوئے جو اس بارہ میں متحد تھے کہ ایک ہی موضوع کے احوال کی بحث ہے اگرچہ ان کے محمول مختلف تھے اسی وحدۃ موضوع کے اعتبار سے اس کو علم واحد قرار دے کر اس کی تدوین اور تسمیہ میں منفرد قرار دیا وجوزد الکل واحد پھر ہر ایک کے لئے جائز قرار دیا کہ اس موضوع کے جتنا احوال پر مطلع ہوں اس کے ساتھ اضافہ کرتے چلے جائیں فان المعتبر فی العلم کونہ ہر علم کے اندر یہ معتبر ہوتا ہے کہ اس علم کے موضوع کے جتنا عوارض ذاتیہ جہاں تک طاقت انسانیہ محیط ہو سکتی ہے ان جمیع سے بحث کی جائے اس لئے ہر ایک کو اجازت ہوتی ہے کہ جتنا احوال پر اطلاع حاصل ہوتی جائے ان کا اس علم میں وہ اضافہ کرتا چلا جائے۔ فلا معنی للعلم الواحد اب علم واحد کا مفہوم ومعنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ کسی ایک شئی کو یا چند اشیاء متناسبہ کو بطور موضوع کے متعین کر لیا جائے اور ان کے جتنے اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں تمام کی بحث کی جائے از تمام کو طلب اور تلاش کر لیا جائے۔

ولامعنی لتمايز العلوم الخ اور تمايز علوم کا معنی ہی یہی ہے کہ ایک علم ایک مخصوص شئی کے احوال و اعراض میں نگاہ رکھتا ہے اور دوسرا علم دوسری مخصوص شئی کے احوال میں اور ان دو اشیا جن کے احوال علمین کی نظر میں ہیں ان کے اندر ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ یا تو مغایر بالذات ہوں یا بالاعتبار بان یوعد فی احد العلمین مطلقاً یہ مغایر باعتبار ہونے کی صورتیں ہیں یعنی ایک علم میں وہ شئی ماخوذ بالاطلاق ہو اور دوسرے میں مقید بالقید ہو یا ہر ایک میں الگ الگ قید کے ساتھ مقید ہو اور یہی موضوع ہے جو موجب امتیاز ہے۔

وتلك الاحوال وہ احوال و اعراض جو مسئلہ میں محمول بنتے وہ تو امور مجہولہ ہوتے ہیں جن کی طلب ہوتی ہے بخلاف موضوع کے کہ یہ معلوم اور بین الوجود ہوتا یہی امر معلوم ہی صلاحیت رکھتا ہے کہ سبب امتیاز ہونہ وہ احوال مجہولہ مطلوبہ جن کو مصنف نے موجب امتیاز قرار دیا ہے۔ شارح کی جانب سے یہ تمام تطویل بلا طائل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ موضوع ایک ذات ہوتی ہے جس کے لئے اثبات صفات مطلوب ہوتا ہے تو اسی کو سبب امتیاز ہونا چاہئے اگر شارح کی مراد یہ ہے امتیاز علوم بالموضوعات اولیٰ اور انسب ہے تو پھر یہ بات مسلم ہے لیکن یہ اس کی متقاضی نہیں ہے کہ باعتبار اعراض کے جو صفات محمول ہوتی ہیں موجب امتیاز نہ ہو سکیں بلکہ تمايز صفات کے ساتھ بھی امتیاز قائم رہ سکتا ہے اگر اس کی مراد یہ ہے کہ امتیاز صرف تمايز موضوعات کے ساتھ ہوتا ہے تو یہی دعویٰ ہے جو کہ عین نزاع ہے پھر اس کا اعادہ مقید مطلوب نہیں ہو سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ موضوع معلوم ہے اور احوال اعراض مجہول ہیں موجب امتیاز امر معلوم ہو سکتا ہے نہ کہ مجہول اس کا جواب یہ ہے کہ نفس محمول جو کہ عرض ذاتی ہے وہ بھی موضوع جیسا معلوم ہے البتہ عرض ذاتی کی تفصیل جو منتسب الی الموضوع ہوتی ہیں یہ مجہول ہیں اور عرض ذاتی فی حد ذاته مجہول نہیں ہے لہذا یہ موجب امتیاز ہو سکتا ہے اور اسی طرح تو تفصیل موضوع بھی بحیثیت مثبت لہا ہونے کے مجہول ہیں کیونکہ موضوع مسائل صرف موضوع فن نہیں ہوتا بلکہ موضوع فن کے انواع اور اعراض ذاتیہ اور اعراض ذاتیہ کے انواع بھی موضوع مسائل ہو سکتے ہیں تو جیسے تفصیل محمول مجہول ہیں اسی طرح تفصیل موضوع بھی مجہول ہیں اگر یہ جہالت امتیاز کے منافی ہے تو یہ موضوع و محمول دونوں میں برابر درجے کی موجود ہے پھر موضوع بھی موجب امتیاز نہیں

ہو سکتا فہو جوابکم فہو جوابنا۔

داما ثالثاً یہ مصنف پر تیسرا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ ایسا کوئی علم نہیں ہیں جس کا موضوع اعراض ذاتیہ متنوعہ یعنی مختلف بالنوع پر مشتمل نہ ہو فلکل واحد پس ہر ایک کیلئے جائز ہو سکتا ہے کہ اعراض ذاتیہ متنوعہ کی وجہ سے اس علم واحد کو علوم متعددہ قرار دے دیوے مثلاً يجعل البحث عن فعل یعنی فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور یہ اعراض ذاتیہ متنوعہ پر مشتمل ہیں کیونکہ بعض اعراض من حیث الوجوب سے لاحق ہوتے ہیں اور بعض من حیث الحرمة اب ایک علم وہ جس کے اندر فعل مکلف من حیث الوجوب ہے بحث کی جائے اور دوسرا علم وہ ہو جس کے اندر فعل مکلف من حیث الحرمة سے بحث کی جائے تو ان علوم کا موضوع واحد ہوگا اور ان کے درمیان امتیاز باعتبار اعراض مبعوثہ کے ہوگا کہ ایک میں اعراض من حیث الوجوب دوسرے میں من حیث الحرمة کی بحث ہوگی تو اس لحاظ سے علم فقہ متعدد علوم ہو سکتے ہیں فلذا یَنْضَبَطُ پھر اس صورت میں اتحاد علم اور اختلاف علم منضبط نہیں ہو سکتا۔ شارح کے اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تنوع اعراض اختلاف علوم کو اس وقت تقاضا کرتا ہے جب وہ اعراض کسی ایسی جنس میں مشترک نہ ہوں جو مقصود بالبحث ہے جیسے نحو میں کلمہ کے اعراض متنوعہ ہیں رفع ونصب وجر لیکن یہ علوم متعدد نہیں ہیں کیونکہ یہ اعراض جنس اعراب میں مشترک ہیں اس جنسی اشتراک کی وجہ سے علم واحد ہے اسی طرح فعل مکلف کے اعراض وجوب وندب اور حرمة وکراہتہ کی وجہ سے متنوع ہونے کے باوجود الحکم جو ان کے لئے جنس ہے اس میں تمام مشترک ہیں لہذا فقہ کا موضوع فعل مکلف من حیث الحکم ہے لہذا فقہ علم واحد قرار پائیگا علاوہ ازیں ہم شارح کی بات تسلیم کرتے ہیں کہ حیثیت بیان اعراض نہیں ہے بلکہ قید موضوعیہ اور قید بحث ہے پھر ہم کہتے ہیں کہ فعل مکلف من حیث الوجوب ایک موضوع ہے اور من حیث الحرمة دوسرا موضوع اور من حیث الکراہتہ تیسرا موضوع تو اس لحاظ سے موضوع متعدد ہو گئے تعدد موضوع کی وجہ سے شارح کے نزدیک علوم متعدد ہو سکتے ہیں تو شارح کی حسب تحقیق بھی فقہ علوم متعددہ بن سکتا ہے فہو جوابکم فہو جوابنا۔ قولہ وانما قلنا استدلال الخ یعنی مصنف نے شئی واحد کے اعراض متنوعہ اور مختلف النوع ہونے پر استدلال پیش کیا ہے بان الواحد الحقیقی الذی لا کثرہ فی ذاته الخ یعنی واحد حقیقی جس کے درجہ ذات میں کثرہ بالکل نہیں یعنی واجب تعالیٰ یتصف بصفات

کثیرۃ الخ یعنی وہ صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہے بعض حقیقی ہیں کالقدرۃ اور بعض صفات
اضافی ہیں کالخلق اور بعض سلبی جیسے تجرد عن المادة یعنی لیس لہ مادہ والمتصف بصفاً
کثیرۃ متصف باعراض ذاتیۃ متنوعۃ یعنی جو متصف بصفات کثیرۃ ہوتا ہے وہ درحقیقت
اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے ان صفات کا مختلفہ النوع ہونا تو ظاہر ہے
کیونکہ صفات حقیقیہ اور صفات اضافیہ کی حقیقت الگ الگ ہے اور صفات سلبیہ کی
حقیقت ان سے مختلف ہے اب ضرورت اس کی ہے یہ اعراض ہیں ذاتیہ تو اس کو ثابت
کرنے کے لئے کہا ضرورۃ انہ لاشئی من تلك الصفات لاحقاله لجن طہ الخ یہ ان اعراض
مختلفہ کے ذاتیہ ہونے کی وجہ پیش کر رہا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ان صفات مختلفہ
کالحوق بواسطۃ الجزر تو ہونہیں سکتا کیونکہ واحد حقیقی کی کوئی جز ہے ہی نہیں وہ تو ذہن یا اور
خارجاً بسیط ہے کسی قسم کی اس میں ترکیب نہیں ہے یہ ویسے بیان واقع ہے ورنہ توجو عارض
بواسطۃ جز کے لاحق ہوتا ہے وہ عرض ذاتی کہلاتا بواسطہ جز مساوی کے تو بالاتفاق اور بواسطہ
جز عام کے عند الشارح عرض ذاتی ہے۔

دلائل مبائن اور ان صفات کالحوق بواسطہ المبائن بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد حقیقی کا
اپنے صفات میں محتاج الی الامر المبائن المنفصل ہونا ممتنع اور باطل ہے وکان ینبغي مصنف
پر اعتراض کر دیا کہ اس امر مبائن کا ذکر کرنا مناسب تھا لیکن مصنف نے اسے ترک کر دیا
ہے جو کہ غیر مناسب ہے جواب میں کہا جاتا ہے کہ امر مبائن کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں
ہے کیونکہ عرض ذاتی سے مراد وہ عارض ہے جو محمول ہو سکے چونکہ مبائن خود محمول نہیں
ہو سکتا لہذا دوسرے کے محمول ہونے کے لئے واسطہ مؤثرہ فی الحمل نہیں بن سکتا علاوہ ازیں
مصنف نے عرض ذاتی کا نوع آخر کے ثابت کرنے کے لئے جو کہا ہے وان کان لغيرہ نکلّم
فی ذلک الغير الخ یہی تو تعرض بالمبائن ہے اور اس کا تعلق بکلام الوجہین ہے نہ کہ صرف
آخری وجہ سے لہذا شارح کا اعتراض صحیح نہیں جیسے کہ شارح نے اسی قول کے آخر میں
خود اسے تسلیم کیا ہے کما سیأتی وحينئذ اما ان یکون لحوق کل منها الخ یعنی جس وقت
لحوق صفتہ بواسطہ جز اور مبائن نہ ہو تو پھر یا تو لحوق بواسطہ صفتہ آخری ہوگا اور پھر اس
آخری کا بواسطہ صفتہ آخری تو تسلسل فی المبادی لازم آجائے گا یعنی ایسی صفات میں جو ہر ایک
صفتہ دوسری صفتہ کے لئے مبدا لحوق بنتی چلی جائیگی اور تسلسل محال ہے اور اس کے

محال ہونے پر برابر میں موجود اور مذکور فی علم الکلام میں۔ او کیوں بعضہا لذاتہ یا ان بعض کا لائق لذاتہ ہوگا یعنی بلا واسطہ براہ راست ذات کو عارض ہوں گے تو ایک نوع عرض ذاتی کا ثابت ہو گیا جو ہمارا مطلوب تھا۔ وحینئذ فالبعض الآخر تو اس وقت دوسرے نوع کی صفت جو کہ عارض ہے اس کے اندر کلام کی جائیگی کہ اس کا لائق کیسے ہے یا تو بواسطہ جز کے ہوگا اور یہ جائز اور صحیح نہیں ہے لہذا لا جزء للواحد الحقیقی پھر یا تو اس کا لائق لذاتہ ہوگا تو عرض ذاتی کا دوسرا نوع ثابت ہو گیا وهو المطلوب اور لغیرہ یعنی اس کا لائق لذاتہ نہیں ہوگا بلکہ بواسطہ الغیر ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے کہ یہ غیر جو واسطہ بن رہا ہے مبائن ہو۔ بلکہ یہ صفت ہوگی من صفاتہ تو ضرور اس کی انتہا اس پر ہوگی کہ کسی نہ کسی صفت کا لائق لذاتہ تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ تو تسلسل فی المبادی لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ فان قيل يجوز ان ينتهي الخ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی انتہا ایسے عرض پر نہ ہو جس کا لائق لذاتہ ہو بلکہ اس کا انتہا ایسے عرض ذاتی پر ہو جو اول شق میں ثابت ہو چکا ہے اس وقت میں تعدد اعراض ذاتیہ ثابت نہیں ہوگا بلکہ صرف پہلا تو عرض ذاتی ہوا اور یہ ثانی جو اول کے واسطہ سے لاحق ہوا ہے عرض تو ہوگا لیکن ذاتی تو نہیں ہوگا۔ ولو سلم یعنی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ثانی بھی عرض ذاتی ہے اس کے ساتھ صرف تعدد اعراض ذاتیہ تو ثابت ہوگا تنوع یعنی مختلف بحسب النوع ہونا ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مطلوب یہی تنوع تھا نہ صرف تعدد قلنا یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ جو بواسطہ عرض ذاتی کے لاحق ہوتا ہے وہ بھی عرض ذاتی ہوتا ہے لہذا یہ عرض ثانی جو بواسطہ عرض ذاتی اول کے لاحق ہوگا وہ بھی عرض ذاتی ہوگا فیلزم التعدد باقی رہا تنوع تو وہ بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ والصفات المتعددة فی محل واحد متنوعۃ یعنی ایک ہی محل میں جو صفات متعدد ہوں وہ لامحالہ متنوع ہوتی ہیں یعنی مختلف بالنوع ہوتی ہیں متحد بحسب النوع نہیں ہو سکتی کیونکہ ضرورۃ ان اختلاف اشخاص الخ یہ بدیہی ہے ایک ہی نوع صفات کے اشخاص و افراد کا تعدد اختلاف محل سے ہوتا ہے تو جب یہ صفات ایک ہی محل میں متعدد ہو رہی ہیں تو یہ مختلف بحسب النوع ہوں گی اگر ان کی ماہیتہ نوعیہ ایک ہوتی اور تعدد صرف اشخاص کا ہوتا تو محل ان کا ایک یعنی واحد حقیقی نہ ہوتا بلکہ ان کے محل مختلف ہوتے کیونکہ ایک ہی نوع صفات کے اشخاص کا تعدد تعدد محل سے ہو کرتا ہے۔ قوله ولانه يلزم عطف یعنی اس کا عطف کلام سابق کے مضمون پر ہے یعنی اگر صفت کا لائق لغیرہ ہو تو وہ باطل ہے کیونکہ ایک تو تسلسل لازم

آجاتا ہے دوسرا ولانہ یلزم استکمالہ من غیرہ یعنی یہ لازم کر پکڑتا ہے کہ واحد حقیقی اپنے صفات میں مستکمل بالغیر ہو اور یہ محال ہے کیونکہ یہ نقصان فی ذاتہ کا موجب ہے یعنی واحد حقیقی اپنے درجہ ذات میں باکمال نہیں ہے بلکہ اپنی کمالات میں محتاج الی الغیر ہے اور یہ باطل ہے۔
 و فیہ نظر خلاصہ نظریہ ہے کہ اس غیر سے کیا مراد ہے اگر امر منفصل مراد ہو فظا ہر انا غیہ لازم کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ یہ غیر امر منفصل ہو لہذا ان یكون کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس بعض کا لحوق بواسطہ صفتہ اخری ہو اور اگر غیر سے مراد عام ہو خواہ امر منفصل ہو یا صفتہ فلا نسلم الخ یعنی پھر ہم یہ شق اختیار کر سکتے ہیں یہ غیر امر منفصل نہیں ہے بلکہ صفتہ ہے اور بعض صفات کا احتیاج الی البعض موجب نقصان ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کیف والخلق کیسے تسلیم کیا جائے حالانکہ خلق و ایجاد کی وصف علم اور قدرتہ واردہ پر موقوف ہے اور یہ موجب نقصان نہیں ہے ویسکن ان یجعل الخ جو سیدھی بات تھی شارح نے اب کہی ہے اور مراد مصنف یہی تھی جو اب پیش کی ہے جس کے ساتھ نظر واردہ اور اعتراض سابق کہ مصنف نے مبائن اور امر منفصل کا تعرض نہیں کیا دونوں مندرج ہو جاتے ہیں۔
 خلاصہ اس جواب کا یہ ہے اس غیر سے مراد صرف امر منفصل ہو یعنی مبائن اسی شق میں استکمال بالغیر اور نقص فی حد ذاتہ کا استکمال لازم آتا ہے اور اس سے جو سابقاً مذکور ہوا ہے وہ مختص ہو غیر منفصل کے ساتھ یعنی ایک صفتہ کا لحوق بواسطہ صفتہ اخری ہو اس صورت میں تسلسل فی المبادی لازم آتا ہے فیتم بمجموعها المطلوب اعنی اثبات عرض ذاتی آخر۔

قال المصنف فی التوضیح فنضع الكتاب علی قسمین پس ہم نے اس کتاب کی وضع دو قسموں پر رکھی ہے القسم الاول پہلی قسم اولہ شریعہ میں ہے اور یہ ارکان اربعہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ اولہ چار ہیں کتاب۔ سنتہ۔ اجماع۔ قیاس۔

الركن الاول فی الكتاب ای القرآن لفظ القرآن یہ تفسیر ہے الكتاب کی بلفظ اشھر وهو ما نقل الینا الخ یہ القرآن کی تعریف ہے بین دفعتی اسی جانبی المصاحف مصاحف سے مراد وہ مصاحف ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جمع کرائے پھر ان کے بعد جو ان کے موافق مکتوب ہو کر پھیلے تو اترا اور منقول بنقل متواتر ہو فخرج سائر الكتب الالہیة كالتوراة والانجیل والاحادیث الالہیہ كالا حدیث القدیمہ والنبویہ ای اقوال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ تمام کے تمام خارج از تعریف ہو گئے کیونکہ یہ منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہیں والقرأت الشاذة کیونکہ ان کی نقل بالتواتر نہیں بلکہ یہ بعض مصاحف مخصوصہ میں ہیں جیسے مصحف ابن مسعود یا ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ ان کی نقل بالتواتر نہیں ہے بلکہ باخبار الاحاد ہے وقد اورد ابن المحاسب ابن حاجب نے اعتراض وارد کیا ہے کہ ان هذا التعريف دوری یہ تعریف مشتمل علی الدور ہے لانہ عرف القرآن یہ لزوم دور کی دلیل ہے حاصل یہ کہ قرآن کی تعریف ما نقل فی المصحف کی گئی ہے تو معرفت قرآن معرفت مصحف پر موقوف ہو گئی لہذا معرفت مصحف ضروری ہے ورنہ تو ماہیت قرآن واضح نہیں ہوگی دان سئل اور اگر مصحف کی معرفت کے متعلق سوال کیا جاتے اور کہا جائے ما المصحف تو لامحالہ جواب یہی ہوگا الذی کتب فیہ القرآن تو معرفت مصحف معرفت قرآن پر موقوف ہو گئی تو یہی دور ہے یعنی توقف الشئی علی ما یتوقف علی ذلک الشئی تو یہاں بھی ایسے ہے کہ معرفت قرآن موقوف علی معرفت المصحف ہوئی اور معرفت مصحف موقوف علی معرفت القرآن ہوئی بل ہذا الادور فاجبت عن هذا بقولی دلادور یعنی قرآن کی تعریف مذکور مشتمل علی الدور نہیں ہے کیونکہ قرآن کی معرفت تو موقوف علی معرفت المصحف ہے لیکن مصحف کی معرفت موقوف علی معرفت القرآن نہیں ہے لان المصحف معلوم فی العرف یعنی لوگوں کے عرف میں مصحف معلوم اور متعارف ہے اور لوگ جانتے پہچانتے اس لئے یہ محتاج الی التعریف نہیں ہے جو کہ الذی کتب فیہ القرآن کے ساتھ کی گئی ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ فنضع تفریع علی قولہ فیبحث الخ یعنی فنضع کی تفریع یبحث پر ہے یعنی چونکہ اس فن میں اولہ اور احکام سے بحث ہوتی ہے اس لئے ہم اپنی کتاب کی وضع دو قسموں پر کر رہے ہیں قسم اولہ میں ہوگی اور قسم ثانی احکام میں اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اس کتاب میں بحث تعریف اور مبحث موضوع بھی درج ہے جو ان قسموں کے علاوہ ہے تو پھر مجموع کتاب کی وضع صرف قسمیں پر تو نہیں ہے پھر یہ نضع علی قسمیں کیسے صحیح ہوگا تو شارح نے مقاصدہ کا لفظ ذکر کر کے اس اعتراض کو مرتفع کیا یعنی مقاصد کتاب قسمیں میں منحصر ہیں نہ کہ مجموع کتاب کیونکہ مبحث تعریف و موضوع کتاب میں داخل ہے اور قسمیں سے خارج ہے تو حصر فی القسمین نہ رہا تو اس کا جواب دیا لکنہ غیر داخل فی المقاصد یعنی یہ مقاصد میں سے نہیں اور ہم نے مقاصد کتاب کو قسمیں پر موضوع کیا ہے لہذا ان مباحث

کو مقاصد کتاب سے خارج رہنا چاہیئے لہذا مقاصد کتاب کی وضع علی القسین رہی البتہ مجموع کتاب میں تو درج میں القسم الاول مرتب الخ قسم اول چار ارکان پر مرتب ہے جو اولہ اربعہ میں ہیں پہلا کتاب میں پھر سنتہ پھر اجماع پھر قیاس میں جو بالذات اور بالشرف مقدم تھی ذکر او وضعاً اسی کو مقدم کیا گیا ہے باقی رہے آخری دو باب ایک باب الترہیح دوسرا باب الاجتہاد یہ اولہ سے الگ مبحث نہیں بلکہ رکن قیاس کا یہ تتمہ اور ترمیم ہے یعنی قیاس کا ذیل اور دامن ہیں لہذا یہ دونوں باب درج فی القیاس میں قولہ الرکن الاول فی الكتاب دھوا می الكتاب فی اللغة اسم للمکتوب لغت میں تو کتاب نام ہے مکتوب اور لکھی ہوئی کا اور عرف شریعت میں اس کا غلبہ استعمال کتاب اللہ العزیز پر ہو چکا ہے جو مثبت فی المصاحف ہے جیسے اہل عربیۃ یعنی اہل نحو کے عرف میں کتاب کا غلبہ استعمال سیبویہ کی کتاب پر ہو چکا ہے۔

والقران فی اللغة اور لفظ قران لغت کے اعتبار سے تو مصدر بمعنی القراءة ہے لیکن عرف عام میں اس کی غالب استعمال کلام اللہ کے اس مجموعہ معین پر ہو چکا ہے جو مفرد علی السنۃ العباد ہے۔ دھو فی هذا المعنی اور لفظ قران اس عرفی معنی میں بنیبت لفظ کتاب کے زیادہ مشہور اور اظہر ہے اس لیے مصنف نے القران کو لفظ کتاب کی تفسیر بنا کر کہا امی القرآن لہذا کہا جاتا ہے کتاب هو القرآن المنزل علی الرسول کے زیادہ مشہور کی تفسیر بنا کر کہا امی القرآن لہذا کہا جاتا ہے کتاب هو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف الخ تو القرآن تفسیر ہے کتاب کی اور باقی حصہ یعنی المنزل علی الرسول الخ یہ القرآن کی تعریف ہے جو اس کے لئے باقی مقرواشیا سے باعث امتیاز اور ممیز عن الاغیا ہے۔ لان المجموع یعنی یہ مجموع عبارات القرآن سے لیکر الی آخرہ کتاب کی تعریف نہیں ہے ورنہ تو ذکر محدود فی الحد لازم آجائے گا کیونکہ القرآن بعینہ کتاب کا دوسرا نام ہے اور اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ لفظ القرآن بمعنی المقرو کر کے کلام اللہ اور غیر کلام اللہ کو شامل کر کے صحت تعریف کی کوشش کی جائے جیسے کہ تو صم البعض کیونکہ یہ تاویل اگرچہ لغتہ تو صحیح ہے لیکن عرف کے مخالف اور بعید عن الفہم ہے۔

والمشایخ دان كانوا الخ اگرچہ مشایخ متقدمین کی عبارات میں اس قسم کے مناقشات نہیں کئے جاتے کیونکہ ان کی نگاہ صرف مقاصد پر ہوتی تھی عبارت کے نشیب و فراز کی طرف زیادہ توجہ نہیں ہوتی تھی لیکن پھر بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کی کلام کو اسی ضعیف اور محتاج الی التاویل مفہوم پر محمول کیا جاوے باوجودیکہ وجہ صحیح ظاہر ہے وہ یہ کہ لفظ القرآن تفسیر ہو لفظ کتاب کی اور باقی حصہ تعریف ہو القرآن کی اسی غلط وہم کے ازالہ کے لئے مصنف نے حرف تفسیر کی

تصریح کرتے ہوئے کہا اسی القرآن وهو ما نقل الینا الخ

تمکل من الکتاب والقران یطلق عند الاصولیین یعنی اصول فقہ والوں کے نزدیک بخلاف علم الکلام کے کہ ان کی اصطلاح میں القرآن کا اطلاق اس وصف قدیم پر ہوتا ہے جو غیر مخلوق ہے اور اصولیین کے نزدیک ان کا اطلاق مجموع من حیث المجموع اور ہر ہر جز پر جو دلیل علی الحکم ہو سکے ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرات کتاب اللہ سے بحیثیت دلیل علی الحکم ہونے کے بحث کرتے ہیں اور آیت آیت دلیل کا کام دیتی ہے نہ صرف مجموع من حیث المجموع فاحتاجوا تو یہ اصولیین اس طرف محتاج ہوئے کہ صفات مشترکہ بین الكل والجزء کی جستجو کریں تاکہ انھیں تعریف میں استعمال کریں جو کہ مجموع پر اور جز پر صادق آسکے مثلاً معجز ہونا منزل علی الرسول ہونا مکتوب فی المصاحف ہونا منقول بالنقل المتواتر ہونا یہ ایسے صفات ہیں جو علی السویۃ کل اور جز میں مشترک ہیں بعض حضرات نے بقصد توضیح ان جمیع صفات کو تعریف و تفسیر میں اعتبار کیا اور بعض حضرات نے صرف انزال اور اعجاز کو اہم کیا کیونکہ قرآن مجید کے ہر دور میں یہی صفات لازمہ ہیں بخلاف کتابت و نقل کے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن مجید مکتوب فی المصاحف اور منقول الینا کے بغیر متحقق تھا لہذا یہ صفات غیر لازمہ ہیں ان کو تعریف میں استعمال نہ کیا جائے وبعضہم الانزال والکتابہ والنقل لان المقصود یعنی قرآن مجید کی تعریف سے مقصود اصلی ان لوگوں کے لئے تعریف کرنا ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا تو وہ لوگ قرآن مجید کو نقل اور کتابت فی المصاحف سے جانتے ہیں اور ان کے زمانہ میں یہ لوازم غیر منفکہ ہیں تو یہ ان کے لئے اہم اللوازم ہیں اور دلالت علی المقصود میں اوضح ہیں لہذا ان کے لئے ان لوازم کے ساتھ تعریف کرنا مفید ہے بخلاف الاعجاز الخ بخلاف اعجاز کے کہ یہ ان لوگوں کے لئے لوازم بیہنہ سے نہیں ہے کیونکہ معرفت اعجاز تو مخصوص علماء کا کام ہے جو ماہر فی علم المعانی والبیان ہوں۔ ولا الشاملۃ اور یہ ہر جز کو بھی شامل نہیں کیونکہ معجز تو صرف سورۃ ہے یا اس کی مقدار کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فاتوا بسورۃ من مثله اسی پر دال ہے۔

والمصنف اقتصر علی ذکر الخ مصنف نے نقل فی المصاحف تو اتر کے ذکر پر اکتفا کیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ مقصد تعریف پورا ہو جاتا ہے اور جمیع ما بعد القرآن سے احتراز حاصل ہو جاتا ہے لان سائر الکتب السماویۃ الخ کیونکہ قرآن مجید کے علاوہ باقی تمام کتب سماویہ وغیر

اور احادیث الھیة قدسیہ اور منسوخ التلاوة آیات اور احادیث نبویہ ان میں سے کوئی بھی منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہے لانه اسم لهذا المعهود الخ کیونکہ قرآن مجید اس معبود اور متعین مجموعہ کا نام ہے جو معلوم اور متعارف عند الناس ہے حتیٰ کہ صبیان و اطفال بھی اسے جانتے پہچانتے ہیں اور تمام مذکورات اس مصحف متعارف میں منقول نہیں ہیں۔
والقرات الشاذة اور قرأت شاذہ تو ترکی قید سے خارج ہو جائیگی کیونکہ ان کا نقل اگرچہ بعض مخصوص مصاحف میں ہوا ہے لیکن یہ نقل بطریق اہاد سے جیسے وہ قرآن جو حضرت ابی بن کعبؓ کے مصحف کے ساتھ مختص ہیں یا ان کا نقل بطریق شہرہ ہے جیسے وہ قرأت جو مختص بمصحف ابن مسعودؓ نہیں بہر حال ان کا نقل بالتواتر نہیں ہے لہذا یہ خارج ہو جائیگی۔
 فلاحاجة الى ذكر الانزال الخ اس وقت وصف انزال اور اعجاز کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح بلا شبہ کا لفظ تاکید تو ترکی خاطر ذکر کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ ان کے بدون مقصود تعریف یعنی احتراز عن جمیع ماعد القرآن حاصل ہے۔

اما التسمية فالمشهور الخ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مشہور جو اکثر کتب متقدمین میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید کی جز نہیں ہے بجز اس تسمیہ کو جو سورۃ نمل میں ایک آیت کا بعض حصہ ہے۔ ان من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم یہ تو قرآن مجید کا حصہ ہے اور وہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے وہ جز قرآن نہیں ہے۔

الان المتأخرین اور متاخرین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امام کے نزدیک وہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے وہ قرآن مجید کی صرف ایک آیت ہے اور اس کا نزول فصل بین السؤ کی خاطر ہے۔ بدلیل انہا دلیل اس کی یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید میں بخط قرآن لکھی گئی ہے اور اس پر سلف میں سے کسی سے بھی انکار اور نیکر منقول نہیں حالانکہ تجرید القرآن عن غیر القرآن کا حکم تاکید ہی ہے تو معلوم ہوا کہ تسمیہ جز من القرآن ہے وعدم جواز الصلوة چند مسائل سے تسمیہ کے متعلق عدم قرآنیہ کا شبہ ہوتا تھا یہ ان کا دفع کر رہا ہے ایک مسئلہ یہ کہ نماز میں اگر تسمیہ پر اکتفا کیا جائے تو نماز صحیح نہیں ہوتی حالانکہ امام کے نزدیک فریضہ قرآن کے ادا ہونے کے لئے ایک آیت کافی ہے اس کا جواب دیا انما هو للشيعة الخ یعنی عدم جواز صلوة کی وجہ یہ ہے کہ اس کے آیت تامہ ہونے میں شبہ ہے یعنی تسمیہ مکمل آیت نہیں ہے اس لئے اس سے مقدار فریضہ ادا نہیں ہوگا دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ جنب اور حائض کے لئے

اس کی تلاوت جائز ہے حالانکہ قرآن مجید کی تلاوت حائض اور جنب کے لئے جائز نہیں ہے تو اس کا جواب دیا انما هو علی قصد التیمن والتبرک جائز ہے لا علی قصد التلاوة جیسے الحمد للہ رب العالمین علی قصد الشکر جنب و حائض کے لئے جائز ہے اور علی قصد التلاوة ناجائز ہے۔ وعدم تکفیر یہ تیسرا مسئلہ ہے کہ اگر تسمیہ جزء من القرآن ہے تو جو اس کے قرآن ہونے کا انکار کرے اس کی تکفیر کیوں نہیں کی جاتی حالانکہ سورہ نمل کے اندر جو بسم الرحمن الرحیم آیت کا بعض ہے اس کے منکر قرآن ہونے کی تکفیر کی جاتی ہے تو جواب دیا کہ تسمیہ جو اوائل سورہ میں ہے اس کی قرآنیت میں شبہ ہے اور آئمہ کا اس میں اختلاف ہے جس نے اس شبہ کو قوی کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس کی قرآنیت مقام وضوح سے نکل کر حیرت انگیز اشکال و اشتباہ میں پہنچ چکی ہے اور اس جیسا شبہ مانع عن التکفیر ہوتا ہے۔ فان قبل خلاصہ سوال یہ ہے کہ متاخرین حنفیہ کے حسب مختار کہ تسمیہ جزء قرآن ہے کیا اس کے باوجود فریقین میں یعنی احناف اور شوافع کے مابین اختلاف باقی رہیگا یا کہ نہیں۔

قلنا نعم ہاں اختلاف باقی ہے کیونکہ تسمیہ شوافع کے نزدیک ہر سورۃ کی جز اور ایک آیت ہے چونکہ قرآن مجید کی کل سورۃ ایک سو چودہ ہیں اور سورۃ برآۃ کی شروع میں تسمیہ نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک قرآن مجید کی یہ ایک سو تیرہ آیات ہیں جیسے فباصی آلاء ربکما تکذبان سورۃ الرحمن کی متعدد آیات ہیں اور عند الحنفیہ قرآن مجید کی یہ صرف ایک آیت ہے اس کا تکرار اوائل سور میں صرف فصل بین السور اور تبرک کی خاطر ہے اور یہ کسی سورۃ کی آیت نہیں ہے اور اس کا تکرار اوائل سور میں اس لئے جائز ہے کہ اس کا نزول اسی خاطر ہے اور سلف سے ایسے منقول ہے بخلاف من اخذ الخ یعنی تسمیہ کے علاوہ بقصد تبرک وغیرہ کسی اور آیت کا تکرار اوائل سور میں جائز نہیں مثلاً کوئی ہر سورۃ کے اول میں بقصد تبرک الحمد للہ رب العالمین لکھنا شروع کر دے یہ قطعاً جائز نہیں ایسے شخص کو زندیق یا مجنون شمار کیا جائیگا۔

فعلی ما هو المناسب یہ مصنف کی تعریف پر ایک قسم کا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ اصولی آدمی چونکہ کتاب اللہ تعالیٰ سے استدلال علی الاحکام کرتا ہے اور اس کیلئے قرآن مجید کا ہر بعض استعمال ہوتا ہے یعنی آیت یا اس کے مقدار سے عموماً استدلال کرتا ہے مجموع من حیث المجموع کو استدلال میں پیش نہیں کرتا اس لئے اصول کی غرض کے ساتھ مناسب یہ ہے کہ ما نقل بین

دفتی المصاحف سے مراد عام ہو جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہو تو پھر اس عموم کے لحاظ سے یہ تعریف قرآن مجید کے ہر حرف اور ہر کلمہ پر صادق آجائے گی حالانکہ عرف شرع میں اسے قرآن نہیں کہتے تو گویا حد غیر محدود پر صادق آگئی جو اس کے طرد کے منافی ہے اگر ما نقل سے علی الخصوص کلام تام مراد ہو تو پھر وہ جو کلام تام نہیں ہے خارج از حد ہو جائے گی لیکن اسے قرآن کہا جاتا ہے کیونکہ محدث کے لئے اس حصہ کو مس کرنا اور جنب کا تلاؤہ کرنا حرام ہے تو محدود اس کو شامل ہے اور حد شامل نہ ہوئی تو یہ عکس تعریف کے منافی ہے۔

وعلیٰ ما دل علیہ سیاق الہ لیکن مصنف کے نزدیک جیسے کہ اس کی کلام دال ہے ما نقل سے مراد مجموع من حیث المجموع ہے لانه جعلہ تعریفاً کیونکہ مصنف نے اس کو مجموع شخصی کی تعریف قرار دیا ہے اور مجموع کلی جو کہ صادق علی کل والبعض آسکتا ہے اس کی تعریف نہیں بناتا تو اس لحاظ سے اس اشکالین سابقین میں سے کوئی اشکال وارد تو نہیں ہو سکتا لیکن یہ اصول کی عرض کے ساتھ مناسب نہیں ہے خلاصہ یہ کہ ما نقل سے مراد اگر مفہوم کلی ہو جو کل اور بعض دونوں پر صادق آئے تو پھر طرد یا عکس منتقص ہو جاتا ہے اگر ما نقل سے مجموع من حیث المجموع مراد ہو جو کہ شخصی درجہ ہے تو پھر یہ اصولی کی عرض کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد ما نقل سے مجموع من حیث المجموع شخصی ہے آپ کا اعتراض کہ یہ اصولی کی عرض کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اصولی جو آیت آیت سے استدلال کرتا ہے وہ بایں حیثیت کرتا ہے کہ انہما من الكتاب لا من حیث انہما نفس الكتاب وعینہ یعنی یہ آیت مستدل بہا کتاب کا حصہ اور جز ہے نہ یہ کہ یہ کتاب اللہ کا عین ہے اگر مفہوم کلی مراد لیا جائے جو صادق علی کل والبعض ہے تو بھی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ اصولی کی عرض استدلال علی الاکام ہے لہذا اصولی کتاب اللہ یا سنت کے احوال سے من حیث کو نہاد دلیلاً شرعیاً سے بحث کرتا ہے اور دلیل ما یمكن التوصل بصیح النظر فیہ الی مطلوب خبری کو کہتے ہیں اس لحاظ سے ضروری ہے کہ وہ کلمہ دالہ ہو لہذا یہ اسم فعل حرف کو شامل ہو جائے گی یہی وجہ ہے کہ اصولی احوال خاص عام اور مشترک و حقیقہ و مجاز اور امر و نہی سے بحث کرتا ہے جو اسے استدلال کا کام دیتے ہیں لہذا ما نقل کا بعض کو شامل ہونا تعریف میں خلل نہیں ڈالتا کیونکہ دلیل کا جو مفہوم پیش کیا گیا ہے ما یمكن التوصل بصیح النظر فیہ اس صحیح النظر مراد یہ ہے کہ اس کے احوال ثابت

صیححہ کا جائزہ لیکر مطلوب خبری تک پہنچنے کی کوشش کی جائے جیسے عالم کو دلیل علی وجود الصانع بنایا جاتا ہے تو عالم کے حالات صیححہ کا جائزہ لیکر کہا جاتا ہے العالم متغیر اور کبریٰ کل متغیر حادث ملا کر مطلوب خبری العالم حادث تک پہنچتے ہیں پھر کہا جاتا الحادث لہ حادث اسی صانع تو ثابت ہو جاتا ہے العالم لہ صانع اسی طرح اصولی ہر کلمہ اسم و فعل و حرف کے حالات از قلم عموم و خصوص و اشتراک اور حقیقہ و مجاز اور امر و نہی جیسے حالات کا جائزہ لیکر استدلال علی الاحکام کرتا ہے تو اس کے لئے ایک ایک کلمہ مناسب مقصود ہے اس لئے اس کو قرآن کہنا اس کی غرض کے لحاظ سے صحیح ہے۔

فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى اى بالمعنى الصادق على الكل والبعض بل يصمم تفسيره بالقرآن جب کہ قرآن تو کل من حیث الكل کو کہا جاتا ہے کیا ایک کتاب بالمعنى الكل کی تفسیر ہو سکتا ہے۔ قلنا نعم کیونکہ قرآن کا اطلاق علی البعض حقیقی ہے جیسے کل میں حقیقہ ہے اس لئے یہ کتاب کی تفسیر ہو سکتا ہے فان قيل فلزم عموم المشترك کیونکہ جب بعض کے لئے بھی حقیقہ اور کل پر بھی اس کا اطلاق علی سبیل الحقیقہ ہے تو ان دونوں معنی کے لئے موضوع ہو اور مشترک بین المعنیوں ہو گیا اور ایک ہی اطلاق میں مشترک کے جمیع معانی مراد لینا یہ عموم فی المشترك ہے جو کہ ممنوع ہے کیونکہ لا عموم فی المشترك کے مشہور ضابطہ کے خلاف ہے۔

قلنا ليس معنى كونه حقيقة الخ یہ اس سوال کا جواب ہے یعنی اس کا بعض میں حقیقت ہونا جیسے کل میں حقیقت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کی علی الخصوص صرف بعض کے لئے وضع ہے جیسے کل کے لئے علی الخصوص وضع ہے جس سے حمل علی الكل والبعض سے عموم مشترک لازم آتے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ اس کی ایک وضع علی الخصوص صرف کل کے لئے ہے اور دوسری وضع اس سے عام ہے جو کل و بعض دونوں کو شامل ہے اعنى الكلام المنقول فی المصحف تو اترا تو اس صورت میں بوضع واحد کل و بعض میں حقیقت قرار پائے گا۔ اور ہماری مراد یہی عمومی معنی ہے اسی لحاظ سے الكتاب بالمعنى الكل کی تفسیر ہو سکتا ہے۔ ولا يكون من عموم المشترك فی شئی کیونکہ مشترک کے معنی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوا جو کہ عمومی ہے۔

قال المصنف في التوضيح ثم اردت تحقیقانی هذا الموضع الخ اس مقام تعریف میں کچھ تحقیق کرنا چاہتا ہوں کہ یہ جو قرآن کی تعریف کی گئی ہے انواع تعریف میں سے یہ کس قسم کی

تعریف ہے فان اتمام الجواب یعنی جو دور کے دفع کرنے کے لئے جواب دیا گیا ہے اس کا اتمام موقوف علیٰ هذا التحقیق و لیس هذا تعریف ماہیۃ الکتاب یعنی ہم نے جو تعریف کی ہے اس سے مقصود ماہیۃ اور حقیقت کتاب کو واضح کرنا مقصود نہیں ہے بل تشخیصہ بلکہ ہمارا مقصود کتاب کی تشخیص و تعیین ہے جسے ہم سے کوئی سوال کرے اسی کتاب ترید تو اس کے جواب میں ایک مخصوص اور مقصودہ کتاب کی تعیین کی جاتی ہے کہ اس کے مشخصات پیش کئے جاتے ہیں تاکہ باقی کتب غیر مقصودہ سے پوری طرح ممتاز ہو جائے۔ و لا القران اور نہ ہمیں ماہیۃ قران واضح کرنا مقصود ہے بلکہ اس کی تشخیص و تعیین کرنے کے لئے کہا گیا هو ما نقل الینا ^۱ یہ خواہ تعریف کتاب ہو یا تعریف قران ہو اس کے ساتھ مقصود ماہیۃ کتاب کی تعریف کرنا نہیں بلکہ اسی کتاب ترید کے جواب میں تعیین اور تشخیص کتاب مقصود ہے اور اگر یہ تعریف قران ہو تو تب بھی ماہیۃ قران کی تعریف کرنا مقصود نہیں بلکہ تعیین اور تشخیص کرنا مطلوب ہے باقی رہا یہ سوال کہ تعیین و تشخیص تو وہاں کی جاتی ہے جہاں احتمال تعدد ہو قران مجید میں تو اس قسم کا تعدد ہو نہیں سکتا تو اس کو دفع کرنے کیلئے کہا لان القران یطلق علی الکلام یعنی قران مجید کا اطلاق کلام ازلی قدیم پر بھی ہوتا جو اللہ تعالیٰ کی صفت قائمہ ہے جو ہماری لسان کی دسترس میں نہیں آسکتی اور قران کا دوسرا اطلاق اس نظم پر ہوتا ہے جو مقرباً باللسانہ ہے تو اس تعریف ما نقل کے ساتھ ان دو احتمالوں میں سے ایک کی تعیین کرنی ہے یعنی یہ کہ ہماری مراد مقربہ ہے کیونکہ ما نقل اسی کی وصف ہے نہ کلام ازلی کی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ وصف ازلی ہماری طرف منقول نہیں ہے۔

فان القران تو لفظ قران مشترک بین المنین ہے اس کا اطلاق کلام ازلی قدیم پر ہوتا ہے جو حق تعالیٰ عز و علا کی صفت ہے اور اس کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے جو مقرباً علی لسان العباد ہے یعنی کلام لفظی فہذا یعنی یہ تعریف ما نقل الینا والی تعیین احد محتملیہ یعنی قران مجید کے جو دو معانی محتمل پیش کئے گئے ہیں تعریف مذکورہ کے ساتھ ان دو میں ایک محتمل کی تعیین مقصود ہے اور وہی مقربہ کے احتمال کو متعین کرتی ہے کیونکہ ہماری طرف منقول وہی ہے نکاتہ قبل گویا کہ یوں کہا گیا ہے کہ ان دو معانی مذکورہ میں آپ کس معنی کا ارادہ رکھتے ہیں فقال ما نقل الینا یعنی جواب میں کہا کہ ہماری مراد ما نقل الینا ہے یعنی وہی جو مقرباً

ہے تو اس صورت میں دور لازم نہیں آتا کیونکہ اس کے اندر صرف تعیین احد المحتملین ہے اس کے اندر تعریف کی ہر جز کی توضیح حقیقہ ضروری نہیں ہے۔

وان اريد تعريف ماهية القران الخ یعنی دور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ماہیت قرآن کی تعریف کلم مقصود مراد ہو کیونکہ اگر ماہیت قرآن کی تعریف المکتوب فی المصحف کے ساتھ کی جائے تو اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت ضروری ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ ماہیت قرآن کی جز ہو جائیگی جب تک ماہیت جز کی معرفت نہ ہو ماہیت کل کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ولا یکن حیثیۃ اور اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت اس کے بعض وجوہ اور عوارض سے مثلاً اشارہ وغیرہ سے نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ عوارضات صرف تعیین اشیا کا فائدہ دیتے معرفت ماہیت کا فائدہ نہیں کر سکتے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ ماہیت مصحف کو واضح کرنی کی خاطر کہنا پڑے گا۔ ماکتب فیہ القران تو ماہیت مصحف موقوف ہو گئی ماہیت قرآن کی معرفت پر اب دور لازم آجائیگا تو اس لئے ہمارا مقصود تعریف قرآن سے وہی تعیین و تخصیص ہے تعریف ماہیت مراد نہیں ہے اور تعیین کی خاطر معرفت ماہیت ضروری نہیں ہوتی۔

قال الشارح فی التلویح قولہ فان اتمام الجواب یشوق علی هذا الخ یعنی تعریف مذکورہ ما نقل الینا بین دفتی المصاحف اگر لفظ کتاب اور قرآن کی تفسیر ہو اور اس سے مقصود صرف کتاب اور قرآن کی باقی کتب سے یا کلام ازلی سے تمیز مقصود ہو تو اس وقت دور لازم نہیں آتا کیونکہ اس وقت معرفت مصحف میں عرف اور اشارہ پر اکتفا صحیح ہو جائیگا اور ماہیت مصحف کی معرفت ضروری نہیں ہوگی لہذا دور لازم نہیں آئیگا۔ وان جعل تعریفنا الخ اگر یہ ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف ہو تو پھر ماہیت مصحف کی معرفت ضروری ہو جائیگی۔ کیونکہ جب کسی ماہیت کی تعریف کی جائے تو اس تعریف کے تمام اجزا کی ماہیت کا جاننا ضروری ہو جاتا ہے تو اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت کے لئے ماکتب فیہ القران کہنا پڑے گا تو ماہیت مصحف موقوف ہو گئی علی ماہیت کتاب والقرآن تو اس وقت دور لازم آجائے گا۔ لا یقال فالدر انما یلزم الخ اس دور سے بچنے کے لئے یوں نہیں کہا جاسکتا کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جب ما نقل البتائین دفتی المصاحف ماہیت القران کی تعریف ہو کیونکہ معرفت مصحف موقوف ہے ماہیت قرآن کی معرفت پر اگر یہ تعریف مذکور ماہیت کتاب کی تعریف بنالی جائے تو دور لازم نہیں آتا کیونکہ ماہیت مصحف کی معرفت

ماہیت کتاب کی معرفت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصحف کی تعریف ماکتب فیہ القرآن ہے نہ کہ ماکتب فیہ الکتاب لہذا معرفت مصحف معرفت کتاب پر موقوف نہیں ہوگی تو اس صورت میں دور لازم نہ آیا لانا نقول سے اس کو رد کر دیا کہ ماہیت کتاب اور ماہیت قرآن بعینہا ایک ہی شے ہیں کیونکہ ایک ہی ماہیت کے یہ دو نام ہیں لہذا مصحف کا ماہیت قرآن پر توقف بعینہ توقف علی ماہیت الکتاب ہے لہذا دور لازم آجائے گا اسی طرح اندفاع دور اس کے ساتھ بھی نہیں ہو سکتا کہ مصحف کی تعریف بجائے ماکتب فیہ القرآن کے ما جمع فیہ الوحی المتلوکی جاتے کیونکہ وحی متلو مراد ہے کتاب و قرآن کا اس لئے مصنف نے تصریح کر دی ہے کہ یہ تعریف نہ ماہیت کتاب کی ہو سکتی ہے نہ ماہیت قرآن کی تو اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ ان دونوں صورتوں میں لزوم دور کے اندر کوئی فرق نہیں آتا ثم قال یعنی مصنف نے شروع میں کہا ہے "ولیس ہذا تعریف لماہیت الکتاب ولا القرآن" پھر آگے چل کر کہا "وانما یلزم الدوران ارید تعریف ماہیت القرآن" تو اس ثانی عبارت میں لفظ الکتاب ذکر نہیں کیا تو اشارہ کیا کہ ماہیت کتاب اور ماہیت قرآن ایک ہی ہے پس ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے مستغنی کر دے گا اس لئے ما نقل الینا والی تعریف خواہ ماہیت کتاب کی ہو یا ماہیت قرآن کی دونوں صورتوں میں لزوم دور کا اشکال برابر درجے کا موجود ہے۔

فان فیل یفسر المصحف بما جمع فیہ الصحائف مطلقاً یہ دور کے دفع کرنیکی ایک اور صورت پیش کی جا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصحف کی تعریف ماکتب فیہ القرآن نہ کی جائے جو موجب دور ہے یہ تعریف تو عربی تھی اس کو ترک کر کے مصحف کی لغوی تعریف کی جائے ما جمع فیہ الصحائف مطلقاً علی ما هو موضوع اللغۃ یعنی جیسے لفظ میں اس کی وضع اسی معنی کے لئے ہے اور صحائف سے مطلق صحائف مراد ہوں جو جمع کو شامل ہے خواہ مصحف عثمانی ہو یا صحیفہ ابن مسعود یا ابی بن کعبؓ یا اور کسی صحابیؓ کی طرف منسوب ہو سب مراد ہوں تو اس وقت معرفت مصحف معرفت قرآن پر موقوف نہیں ہوگی البتہ اس پر یہ اشکال لازم آئے گا کہ یہ تعریف منسوخ التلاوة کو بھی شامل ہو جائیگی کیونکہ ان صحائف میں منسوخ التلاوة بھی مکتوب تھیں جیسے مثلاً مصحف ابی بن کعب میں حالانکہ منسوخ التلاوة کا اخراج از تعریف قرآن ضروری ہے۔

تو اس کا جواب دیا ویخرج منسوخ التلاوة یعنی منسوخ التلاوة تو ترک کی قید سے خارج

ہو جائیں گے کیونکہ ان کی نقل علی سبیل التواتر نہیں ہے تو اس صورت میں دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ تو شارح نے اس کے رد کر دیا اور کہا کہ عدد دل عن الظاهر الخ یعنی آپ اس تعریف کو اختیار کرنے میں ظاہر سے خفی کی طرف عدول کر رہے ہیں کیونکہ عرف شریعہ میں مصحف کا اطلاق اسی مصحف معروف جس میں قرآن مجید مکتوب ہے علی سبیل الحقیقہ ہے تو آپ کی تعریف میں حقیقت شریعہ سے عدول الی المجاز ہے کیونکہ عرف شرع میں ما جمع فیہ الصیغہ مجاز ہو سکتا ہے۔ حقیقی مفہوم نہیں کیونکہ بر اصطلاح میں اس کا اپنا اصطلاحی مفہوم متبادر اور حقیقی ہوتا ہے اور تعریفات میں عدول عن الحقیقہ الی المجاز صحیح نہیں ہوتا۔

فان قبیل تعریف الاصولی الخ دور کے دفع کرنے کے لئے یہ ایک اور تاویل ہے خلاصہ یہ کہ اصولی قرآن مجید کے مفہوم کلی کی تعریف کرنا چاہتا ہے جو مجموع من حیث المجموع اور بعض حصہ پر صادق آئے اور اس کی تعریف میں جو لفظ مصحف ذکر کیا گیا ہے اس کی معرفت قرآن مجید کے مفہوم کلی پر موقوف نہیں بلکہ مجموع شخصی پر موقوف ہے جو لوگوں کے نزدیک متعین اور معلوم ہے جس کو حفظ کرتے اور آپس میں تدارس کرتے ہیں جو ان پر مشتبہ کسی کتاب کے ساتھ نہیں ہے جب موقوف اور موقوف علیہ مفہوما متغایر ہو گئے تو فلاور شارح نے اس تاویل کو رد کرتے ہوئے کہا و لوسلم معرفة المجموع یعنی اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مجموع شخصی کی معرفت حقیقہ بغیر معرفت مفہوم کلی کے ہو سکتی ہے بلکہ شخصی کی حقیقت کو جاننا کلی کی حقیقت پر موقوف ہے تو قرآن کا مفہوم موقوف علی المصحف ہوا اور مصحف کی معرفت موقوف ہوئی قرآن موجودہ کے مفہوم شخصی پر اور یہ شخصی پھر موقوف ہو معرفت مفہوم کلی پر دور تو لازم آئیگا۔

فمبنی کلام المصنف یدور سرارد ہے تاویل مذکور کا یعنی مصنف کی کلام اس پر مبنی ہے کہ تعریف مذکور قرآن مجید کے مجموع شخصی کی ہے تو یہ موقوف علی المصحف ہوگا اور مصحف موقوف ہوگا علی المجموع شخصی تو دور صریح لازم آئیگا۔ قولہ بل تشخصہ امی تمیزہ بخواہ یعنی تشخص سے مراد اس کی تمیز بالخواص ہے کیونکہ کلمہ امی کے ساتھ ایسی شی مطلوب ہوتی ہے جو مقصودہ امر کو ایسی تمیز دے جو اس کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ امر شخصی ہو یا غیر شخصی۔

قولہ یطلق علی الکلام الاذنی یعنی قرآن مجید کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق تو یہاں قرآن کا اطلاق

کلام انزلی پر ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جس کے متعلق کہا ہی صفة قدیمة جو سکونت یعنی خاموشی کے منافی ہے اور آفت یعنی گنگے ہونے کے بھی منافی ہے جو حرف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے جو امر اور نہی و اخبار کی طرف منقسم نہیں ہے اور ماضی و حال استقبال کے ساتھ اس کا تعلق صرف باعتبار اضافات اور تعلقات کے ہوتا ہے جیسے علم و قدرۃ کے ماضی اور حال و استقبال کے لحاظ مختلف نہیں ہے البتہ تعلق بالمعلومات و مقدرات کے لحاظ سے ماضی حال استقبال کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہے و هذا الکلام اللفظی اور یہ کلام لفظی جو ان حرف و اصوات سے مولف ہے جو اپنے اپنے محل سے قائم ہیں یہ حادث ہے اس پر بھی کلام اللہ تعالیٰ اور قرآن کا اطلاق ہوتا ہے بایں معنی کہ یہ کلام لفظی اس معنی قدیم کی تعبیر اور عبارت ہے۔

الان الاحکام الذی چونکہ اصولی کی نگاہ میں احکام اسی کلام لفظی کے ساتھ منوط اور وابستہ تھے نہ کہ کلام انزلی کے ساتھ کیونکہ اس کے احکام تو مثلاً امر و نہی کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان کی طرف منقسم ہونیوالی کلام لفظی تھی نہ کہ کلام انزلی جعل القرآن اسما لہ اسی للكلام اللفظی اور اس کی تعریف میں ایسے صفات کا اعتبار کیا جو کلام لفظی کو کلام نفسی انزلی سے امتیاز دیدیوں لایقال التیذ یعنی یہ سوال کہ تمیز تو صرف ذکر نقل کے ساتھ ہو سکتی ہے کیونکہ منقول الینا صرف کلام لفظی ہے نہ کہ انزلی تو پھر باقی قیود کے ذکر کرنیکی ضرورت نہ تھی تو اس کا جواب دیا لانا نقول یعنی تعریف سے مقصود اگر تمیز ہوتی ہے لیکن تعریف کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے معرف کے ساتھ مساوی ہو تو باقی قیود کا ذکر تحصیل مساوات کی خاطر ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ثم الادان یبین ان القرآن الذی یعنی مصنف یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ قرآن مجید سرے سے قابل حد بھی نہیں ہے بلکہ اس کی صرف تشخیص و تعیین ہو سکتی ہے حد حقیقی ہو ہی نہیں سکتی۔ علی ان الشخصی لا یجد یعنی قرآن مجید ایک شخصی شئی ہے اور شخصی امر قابل حد نہیں ہوتا کیونکہ حد ایک قول ہوتا جو شئی کی معرفت کا افادہ کرے اور اسی کے اجزا پر مشتمل ہو ایسی حد سے معرفت شخصیات حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ امر شخصی کی معرفت کے لئے مشخصات کا جاننا ضروری ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کی تشخیص و تعیین ہو جائے اور حد اس کا افادہ نہیں کر سکتی۔ بل لابد بلکہ اس کے لئے تو ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی طرف اشارہ یا اس جیسی کوئی اور چیز کی جائے جس کے ساتھ علی التبعین اس کی شخصی

معرفت حاصل ہو جائے واذعرفت ذلك اس کے ساتھ قرآن مجید کے شخصی امر مونیکی وضاحت
 فرما رہے ہیں فاعلم ان القران لما نزل به جبریل کہ قرآن مجید جب جبریلؑ لے کر اترے تو
 اب بعینہ وہی الفاظ جو لسان جبریل کے ساتھ قائم تھے اگر قرآن مجید نام اسی نظم بعینہ کا ہے
 جو صرف لسان جبریل کے ساتھ قائم تھے اور ادا ہوئے تو پھر قرآن مجید پوری طرح امر شخصی
 ہے جو تعدد کو بالکل قبول نہیں کر سکتا بلکہ وہ صرف لسان جبریل کے ساتھ قائم ہے تو پھر
 قرآن مجید شخصی حقیقی ہے لہذا یہ قابل حد نہیں ہو سکتا وان لم یکن عبارة یعنی اگر قرآن مجید اس
 شخصی نظم جو لسان جبریل کے ساتھ قائم تھی صرف اسی کا نام نہ ہو بلکہ ان کلمات مخصوصہ جو
 مرکبہ ترکیب مخصوص میں خواہ انھیں جبریل پڑھے یا زید و عمر پڑھے ان کا نام قرآن ہو تو پھر
 یہ شخص حقیقی تو نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اس وقت قابل تعدد ہے کیونکہ لسان جبریل نے جسے
 ادا کیا وہ بھی قرآن اور جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے ادا کیا اسی طرح زید و
 عمر نے اور قیامت تک جو لسانیں ان ہی کلمات مخصوصہ کو ادا کرتی رہیں گی سب قرآن مجید
 ہے اور حق بھی یہی ہے کہ یہ سب قرآن مجید ہے تو اس وقت قرآن مجید حقیقی شخصی نہ ہوا تو اس
 وقت علی ان شخصی لایحد کا کیا معنی ہو گا تو اس کا بیان کرتے ہوئے فرمایا فقولنا علی ان
الشخصی لایحد له تاویلان احدہما ایک تاویل تو یہ ہے کہ ہماری مراد شخصی ہونے سے
 یہ نہیں ہے کہ یہ حقیقی شخصی ہے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ قرآن مجید چونکہ ایک کلام مرکبہ ترکیب
 خاص کا نام ہے تو ایسی مخصوص شئی بھی قابل حد نہیں ہے لما ان شخصی جیسے کہ شخصی حقیقی
 قابل حد نہیں ہوتا فکون الشخصی لایحد یعنی جو لفظ علی ان الشخصی لایحد اطلاق کیا گیا ہے
 یہ قرآن مجید کے قابل حد نہ ہونے کی دلیل ہے کیونکہ جیسے حقیقی شخصی کی معرفت اشارہ وغیرہ
 کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کی حد حقیقی نہیں ہوتی اسی طرح قرآن مجید کی معرفت بھی حاصل نہیں
 ہوتی جب تک کہ یہ کلمات مخصوصہ اول سے آخر تک پڑھ کر یہ نہ کہا جائے کہ قرآن مجید ان
 ہی کلمات مخصوصہ مقروہ کا نام ہے تو اس صورت میں شخصی کی طرح یہ بھی قابل حد نہ ہوا بلکہ
 موقوف علی الاشارہ ہو گیا وثانیہما ان نقول یہ دوسری تاویل ہے شخصی ہونے کی یعنی شخصی ہونے
 سے ہماری مراد یہ ہے کہ قرآن مجید نام ہے ان مخصوص کلمات کا جن کے ساتھ وہ خصوصیات بھی
 معتبر ہیں جن کو اسی ترکیب مخصوصہ میں دخل ہے اگرچہ یہ حقیقی شخصی تو نہیں ہے لیکن ہماری
 اصطلاح میں یہ شخصی ہے فلا مشاہدہ فی الاصطلاح فان الاعراض الم کیونکہ اعراض اپنے

مشخصات اور خصوصیات کی وجہ سے اس حد تعین تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے تعدد اور اختلاف کو قبول ہی نہیں کرتے۔ بل باعتبار محالها فقط بلکہ صرف اختلاف محل کی بنا پر تعدد قبول کر سکتے ہیں کہ یہ کلمات ایک محل کے ساتھ قائم ہیں تو مختلف ہیں اپنے آپ کے ساتھ باعتبار اس کے کہ وہ دوسرے محل کے ساتھ قائم ہیں۔ كالقصيدۃ المعینہ جیسے ایک معین اور مخصوص قصیدہ جس کا قائل اور شاعر متعین ہے کہ یہ تعدد کو قبول نہیں کرتا مگر صرف تعدد محل کی وجہ سے قبول کرتا ہے مثلاً اس کو زید پڑھ رہا ہے اور ثانیاً عمرو پڑھ رہا ہے صرف اس تعدد قاری کی وجہ سے اس کو متعدد کہا جاسکتا ہے اس کے علاوہ متعدد ہونی کی اور کوئی وجہ نہیں ہے تو ایسے قصیدہ کو ہم شخصی کہتے ہیں اور شخصی بایں معنی بھی حد کو قبول نہیں کرتا تو ہماری مراد قرآن مجید کے شخصی ہونے سے یہی ہے۔ فانہ اذا سئل عن القران یعنی جب قرآن مجید کے متعلق سوال کیا جائے کہ قرآن مجید کسے کہتے ہیں تو اس کا جواب اس کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا کہ اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ قرآن مجید ان ہی کلمات مخصوصہ مفروضہ کو کہا جاتا ہے تو اسی کو ہم شخصی کہتے ہیں جو یہ بھی قابل حد نہیں بلکہ صرف اشارہ وغیرہ کے ساتھ اس کی تعین ہو سکتی ہے۔

وقد عرف ابن الحاجب یعنی ابن الحاجب نے اسی دور سے بچنے کی خاطر قرآن مجید کی تعریف یوں کی ہے بانہ الکلام المنزل للعاجز بسورة منه تو اس کے اندر لفظ مصحف استعمال نہیں کیا بلکہ کہا کلام منزل جس کی چھوٹی سی سورۃ یا اس کی مقدار متصف بالاعجاز ہے یعنی جن وانس اس کی مثل بنا لینے سے عاجز ہیں۔ فان حادل اگر ابن حاجب کی مراد ماہیت قرآن کی تعریف کرنا ہے تو دور سے نہیں بچ سکتا کیونکہ اس صورت میں ماہیت سورۃ کا جاننا ضروری ہو جائیگا تو جب اس کے متعلق سوال کیا جائے اور کہا جائے ما السورۃ تو لا محالہ کہنا پڑے گا کہ بعض من القران تو دور لازم آگیا کہ ماہیت قرآن موقوف ہوئی علی ماہیت السورۃ وبالعکس اور اسی کا نام دور ہے دان لم یحادل الخ یعنی اگر ابن حاجب کی مراد ماہیت قرآن کی تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ تشخیص و تعین مراد ہے اور سورۃ سے اس کی مراد یہ معبود اور متعارف حصہ بین الناس ہے جیسے ہماری مراد مصحف سے مصحف معبود اور متعارف تھا تو دور کا اشکال نہ اس پر وارد ہے نہ ہمارے اوپر تو ابن حاجب کا تعریف مشہور سے عدول کر کے اس غیر معروف تعریف کو اختیار کرنا بلا فائدہ ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ علی ان الشخصی لا یجد لان معرفتہ شخصی امر قابل حد نہیں ہوتا کیونکہ امر شخصی کی معرفت میں ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی تعیین کی جائے خواہ یہ تعیین اشارہ کے ساتھ ہو یا یہ کہ اس کو اسم علمی کے ساتھ تعبیر کیا جائے تاکہ سامع کے نزدیک اس کی تعیین شخصی ہو جائے اور حد اس قسم کی تعیین و تشخیص کا فائدہ نہیں دے سکتی لان غایتہ الحد التام کیونکہ حد کے معاملہ میں انتہائی مقام حد تام کو حاصل ہے وہو اسی الحد التام انما یشتمل یعنی حد تام اس شئی محدود کے مقومات یعنی اجزائے تقویمیہ پر مشتمل ہوتی ہے مشخصات یعنی تعیین دہندہ امور پر مشتمل نہیں ہوتی لہذا حد تام سے بھی شخصی امر کی تعیین مستفاد نہیں ہو سکتی اب ناقص سے تو یہ بطریق اولیٰ حاصل نہیں ہو سکتی ولقائل ان یقول امر شخصی کی حد کا جو انکار کیا گیا ہے یہ اس پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ امر شخصی ایک مرکب اعتباری ہوتا ہے کیونکہ شخصی شئی میں ماہیت اور شخص ان دونوں کا اعتبار ہوتا اور شخص ایک امر اعتباری ہے اگرچہ ماہیت امر اعتباری نہیں اور جو شئی مرکب من الاعتباری وغیر الاعتباری ہو وہ اعتباری ہو جاتی ہے کیونکہ مرکب اخس جز کے تابع ہو جاتا ہے۔

فلم لا یجوز ان یجد پس یہ کیوں ناجائز ہے کہ اس کی حد ایسی کی جائے جو ان دونوں امرین کی مفید ہو تو اسی طرح اس کی حد ممکن سے لایقال یعنی اس اعتراض کے جواب میں یہ نہیں کہا جائیگا کہ مرکب اعتباری کی تعریف تو لفظی ہو کر تی ہے اور ہماری گفتگو تو حد حقیقی میں ہے تو تعریف لفظی کے جواز سے حد حقیقی کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا تو شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا لانا نقول لوسلم یعنی پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کلام حد حقیقی میں ہے بلکہ مطلق تعریف میں ہے۔ اگر اسے تسلیم کر بھی لیں تو مجموع قران امر شخصی ہو کر مرکب اعتباری ہے تو پھر یہ کہہ دینا کافی تھا کہ مرکب اعتباری کی حد حقیقی نہیں ہو سکتی باقی مقدمات کی پھر کیا ضرورت تھی اور جو اس کے شخص کے بارے میں تکلفات پیش کئے گئے ان کی ضرورت بھی نہیں تھی۔

قد یقال یہ جواب ہے اس اشکال کا جو فہم لایجوز ان یجد الخ سے پیش کیا گیا تھا خلاصہ اس کا یہ ہے امر شخصی کی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف شخصی میں اگر صرف مقومات ماہیتہ پر اکتفا کیا جائے تو یہ مختص بالشخص نہیں ہوگی مثلاً زید کی تعریف میں صرف ماہیتہ انسانیہ کے مقومات حیوان ناطق پر اکتفا کیا جائے تو یہ زید کے ساتھ مختص نہیں بلکہ زید کے علاوہ

دیگر افراد انسان پر بھی صادق ہے فلم یفد التیذ تو اس قسم کی تعریف شخص محدود کو فائدہ تمیز عن الاغیار کا بھی نہیں دے سکتی جو تعریف کا اقل اور کم سے کم مرتبہ ہے تو لہذا یہ تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

وان ذکر معها العرضیات المتخصه یعنی تعریف شخص میں اگر مقومات ماہیہ کے ساتھ عرضیات متخصه کا بھی ذکر کر دیا جائے جو اس کے ساتھ مختص ہوں اور مفید تمیز ہوں تو ان کا صدق علی الشخص المحدود واجب علی سبیل الروام نہیں سے لامکان زوالها کیونکہ ان عرضیات کا زوال ممکن ہے مثلاً ہم زید کی تعریف اس کے زمان شباب کی کرتے ہیں تو اس وقت جو اس کے عرضیات شبایہ پیش کئے جائیں گے وہ حالت شیب اور بڑھاپے میں زائل ہو جائیں گے تو وہ سابقہ حد اس پر اس حالت شیب میں صادق نہیں آئیگی فلا یكون حدّاً لان صدق الحد علی المحدود واجب والحال انه لا یصدق فی بذہ الحالہ یہ واضح رہے کہ یہاں حد سے مراد حد اصولیین کی ہے یعنی معروف جامع و مانع حد منطقیین مراد نہیں ہے جو صرف ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ جو تعریف عرضیات پر مشتمل ہو وہ حد نہیں ہو سکتی۔ نیہ نظر اس نظر کے اندر شق ثانی اختیار کی یعنی عرضیات متخصه کا بھی ذکر فی الحد کیا جائیگا۔ اور جب یہ عرضیات زائل ہوں تو محدود بھی زائل ہو جائے گا یعنی وہ شخص جو عرضیات متخصه شبایہ کا معرض تھا تو جب اس سے بحالت شیب یہ عرضیات زائل ہوں گی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص محدود بھی زائل ہو جائیگا یعنی شخص شباب زائل ہو چکا ہے اب یہ دوسرا شخص ہے جو متصف بالشیب ہے لہذا اس وقت حد کا صادق نہ آنا کوئی ضرر رساں نہیں ہے بلکہ واجب ہے کہ جب محدود زائل ہو چکا ہے تو سابقہ حد اس وقت صادق نہ آئے۔ یہ ایک الزام ہے اور تحقیق حق فی الجواب یہ ہے۔

والحق ان الشخصی الخ یعنی حق بات یہ ہے کہ شخصی کی ایسی حد ہو سکتی ہے جو اس کو جمیع اغیار سے امتیاز بحسب الوجود کا افادہ کرے لایما یفید تعینہ الخ یعنی شخصی کی ایسی حد ممکن نہیں ہے جو اس کی پوری تشخیص و تعیین کر دے یہاں تک کہ اس کا اشتراک بین الکثیرین بحسب العقل ممکن نہ ہو یہ نہیں ہو سکتی کیونکہ آپ جتنا ہی عرضیات متخصه اشارہ کے بغیر ذکر کریں گے تو وہ تمام عند العقل مفہومات کلید ہیں جن کا صدق علی الکثیرین ممکن ہے اگرچہ باعتبار وجود خارجی کے صدق علی الکثیرین نہ ہو لیکن عند العقل اس کا صدق علی اکثرۃ

ممکن ہے مثلاً مَنْ زَيْدٌ کے جواب میں یوں کہا جائے الذی جاہک الیوم وحدہ قبل کل احد یعنی زید وہ شخص ہے جو آج دن آپ کے پاس سب سے پہلے اکیلا آیا تھا تو باعتبار وجود خارجی کے ایسے دو شخص نہیں ہو سکتے لیکن عقلاً اس تشخیص کے باوجود اس میں تعدد ممکن ہے اور صدق علی اکثرین عند العقل ممتنع نہیں ہے عقلاً اس قسم کی تعیین و تشخیص صرف اشارہ کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے۔

قولہ علی ان الحق هذا یعنی حق یہی ہے کہ قرآن مجید اسی مولف مخصوص کا نام ہے جو متلفظین اور پڑھنے والوں کے مختلف اور متعدد ہونے سے مختلف و متعدد نہیں ہوتا۔ للقطع یعنی یہ یقینی اور قطعی ہے کہ اس مولف مخصوص کو ہم میں سے جو شخص بھی پڑھے یہ وہی قرآن مجید ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بلسان جبریل نازل ہوا تھا۔ ولو کان عبارة القرآن مجید صرف وہی جزئی مخصوص کا نام ہوتا ملسان جبریل علیہ السلام قائم تھا تو پھر یہ قرآن مجید جو ہم پڑھتے ہیں بعینہ وہی نہیں ہوگا بلکہ اس کا مماثل اور مشابہ ہوگا۔

ضردرة ان الاعراض الخ یعنی اعراض کا پورا تعیین اور تشخیص اس وقت ہوتا ہے جب اس کا محل متشخص و متعین ہو اور تعدد محال کے ساتھ اعراض متعدد ہو جلتے ہیں اب قرآن مجید کے تشخیص میں تشخیص محل یعنی قیام بلسان جبریل بھی شامل کر دیا جائے تو جو اور اُسند ادا کرتی ہیں تو یہ تعدد محل ہوا پھر تو قرآن مجید متعدد اور مختلف ہو جائیں گے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ ہم سب وہی قرآن مجید تلاوت کرتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بواسطہ جبریل نازل ہوا تھا تو معلوم ہو کہ تشخیص محل کا اعتبار نہیں ہے۔ وکن الکلام فی کل کتاب او شعرا یعنی اسی طرح کلام ہوگی ہر کتاب و شعر کے بارے میں جو کسی ایک شخص کی طرف منسوب ہے کہ وہ بھی اسی مولف مخصوص کا نام ہے خواہ اس کے پڑھنے والا زید ہو یا عمر و بکر وغیرہ و اذا تحقق هذا فالعلوم جب یہ متحقق ہو کہ کتاب و شعر کے اندر کلمات مخصوصہ با ترکیب و ترتیب مخصوصہ کا اعتبار ہوتا ہے اور تعیین محل کا اعتبار نہیں ہوتا تو جو علوم مخصوصہ ہیں وہ بھی اسی طرح کے خصوصیت کے حامل ہیں مثلاً علم النجومی قواعد اور قوانین مخصوصہ کا نام ہوگا خواہ اس کا عالم اور جاننے والا زید ہو یا عمر الحاصل یہ کہ ان تمام امور میں وحدۃ محل کے علاوہ باقی تمام امور میں وحدۃ معتبر ہے بہر حال ان اشیاء کو تعدد محل کی وجہ سے اشیاء مختلف قرار نہیں دیا جاتا بلکہ جس جس محل کے ساتھ قائم ہو کہا جاتا کہ یہ وہی مخصوص شعر ہے اور مخصوص

علم و کتاب ہے تبدیلی محل کے ساتھ ان امور کے تبدیل ہونے کا قول نہیں کیا جاتا فعلى هذا التقدير الحق اب اس تقدیر اور تحقیق حق کے لحاظ قرآن مجید اس شخصی حقیقی کا نام نہیں جو صرف لسان جبریل علیہ السلام کے ساتھ قائم تھا بلکہ جس لسان کے ساتھ قائم ہو اس کا نام قرآن مجید ہے تو پھر جو مصنف نے کہا علی ان الشخصی لا یجد کا کیا معنی ہو گا جب کہ قرآن مجید شخصی حقیقی تو ہے نہیں تو فرمایا لہ تاویلان احد ہما ان الشخصی الحقیقی الخ خلاصہ یہ کہ ان الشخصی لا یجد محمول علی التشبیہ ہے یعنی جیسے شخصی حقیقی قابل حد نہیں ہے کیونکہ شخصی کی معرفہ حقیقت بدون ال اشارہ یا اس جیسی کوئی اور تعیین و تشخیص کرنیوالی شئی کے علاوہ نہیں ہو سکتی اسی طرح قرآن مجید کی معرفت حقیقت بھی اس کے بغیر نہیں ہو سکتی کہ اول سے آخر تک پر لڑھ کر کہا جائے کہ قرآن مجید ان ہی کلمات مخصوصہ ہاں ترتیب مخصوص کا نام ہے اور یہ قابل حد نہیں ہو سکتا کیونکہ حدود اس قسم کی تعیین شخصیت نہیں کر سکتے۔

و ثانیہما یہ شخصی ہونے کی دوسری تاویل ہے خلاصہ یہ کہ ایک مؤلف بتالیف مخصوص جس کا تعدد بغیر تعدد محل کے نہ ہو سکتا ہو تو ہم اپنی اصطلاح میں اس کو شخصی قرار دیتے ہیں یعنی اگر یہ مؤلف مخصوص شخصی حقیقی تو نہیں ہے لیکن یہ اصطلاحاً شخصی ہے و یکم بانہ لا قبل الحد یہ اصطلاحی شخصی بھی قابل حد نہیں کیونکہ اس قسم کے امر شخصی کی معرفت حقیقت اشارہ کے بغیر نہیں ہو سکتی اول سے آخر تک قراۃ کر کے کہا جائے کہ قرآن مجید اسی مقرو و مخصوص کا نام ہے۔

لا یخفی ان الکلام یہ ما قبل کا تتمہ ہے کہ قرآن مجید جب امر شخصی ہوا تو اس کی معرفت حقیقت تحدید کے ساتھ نہیں ہو سکتی بلکہ قراۃ اور اشارہ ضروری ہے ہاں اگر معرفت حقیقت مقصود من التحدید نہ ہو بلکہ مقصود صرف تمیز عما عداء ہو تو یہ تمیز ممکن بالتحدید ہے بان یقال یعنی اس کی تحدید میں یوں کہا جائے کہ قرآن اس مجموعہ کا نام ہے جو منقول بین دفنی المصاحف ہے تو اتراً تو اس حد و تعریف کے ساتھ ممتاز عما عداء ہو جائیگا جیسے کہا جاتا ہے کہ کشاف ایک کتاب ہے جس کو جارا اللہ ز محشری نے تفسیر قرآن کے بارہ میں تصنیف فرمایا ہے یا کہا جاتا ہے کہ نحو ایک علم ہے جس کے اندر کلم کے احوال باعتبار اعراب و بنا کی بحث کی جاتی ہے تو اس قسم کی تعریف کے ساتھ تمیز حاصل ہو سکتی ہے۔

قولہ فان الاعراض تنھی یعنی اعراض اپنے مشخصات کی وجہ سے ایسے مرتبہ تعیین

پر پہنچ جاتے ہیں کہ ان کے اندر تعدد ختم ہو جاتا ہے صرف امر واحد پر صادق آتے ہیں البتہ
 ان کے اندر تعدد محل کی وجہ سے تعدد ہو سکتا ہے کقول امرئ القیس مثلاً جیسے امرئ
 القیس کا قول فضانیک من ذکرئ حبیب ومنزل الی آخر القصیدۃ اب یہ قول اپنے مشخصاً
 یعنی تالیف مخصوص جو ان حروف و کلمات مخصوصہ اور ابیات مخصوصہ کے درمیان ہے
 پھر ان کی ہیئت مخصوصہ جو حرکات و سکنات مخصوصہ سے اسے حاصل ہے ان کی وجہ
 سے ایسے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے کہ اس میں تعدد اور صدق علی الکثیر ممکن نہیں ہے۔
الایتعداد اللافظ یعنی صرف تعدد لافظ کی وجہ سے تعدد ہو سکتا ہے یعنی اگر زید اسے
 تلفظ کرے اور عمر و بکر تو ان تلفظ کنندگان تعدد کی وجہ سے تعدد ہو سکتا ہے اور اگر اس
 کے ساتھ تنخص لافظ بھی منضم ہو جائے یعنی صرف وہ قصیدہ جو لسان امرئ القیس کے
 ساتھ مخصوص وقت میں قائم تھا تو پھر یہ شخص حقیقی ہو جائیگا کہ اس کے اندر تعدد اصلاً
 ممکن نہیں رہے گا فالمصنف اصطلاح مصنف کی اصطلاح یہی ہے کہ اس قسم کے مؤلف
 مخصوص کو بغیر تشخیص محل کے اور بدوں تعیین لافظ کے امر شخصی کہتا ہے جو قابل حد نہیں
 ہے۔ قولہ وقد عرف ابن المحجب ظہرانہ یعنی ظاہر یہ ہے کہ ابن حاجب نے یہ تعریف
 مجموع شخصی کی پیش کی ہے مفہوم کلی کی نہیں ہے اور وجہ ظہور لفظ من ہے جو من میں موجود
 ہے کیونکہ یہ من تبعیضہ ہے اور ضمیر مجرور راجع الی الکلام المنزل ہے تو وہ کلام جس کی سورۃ
 معجز ہو وہ کلی مجموعی ہو سکتی ہے کیونکہ سورۃ کی کوئی تعیین نہیں ہے بلکہ اتی سورۃ کانت سب
 معجز ہیں جو مختص بالبعض نہیں ہے بلکہ مجموع قرآن کی جو سورۃ ہو سب معجز ہیں تو اس
 لحاظ سے یہ تعریف مجموع من حیث المجموع پر صادق آئے گی الاذان بقال یہ مفہوم کلی کی تعریف
 بنائیکی کوشش ہے یعنی اگر سورۃ منہ سے مراد سورۃ من القرآن نہ ہو بلکہ سورۃ من جنس ہو یعنی
 جیسے قرآن فصیح اور بلیغ ہے وہ سورۃ اسی طرح فصیح و بلیغ ہو تو پھر یہ مفہوم کلی کی تعریف ہو سکتی
 ہے اور دور کسی سورۃ میں لازم نہیں آتا اول صورت میں یعنی جب مجموع شخصی کی تعریف
 ہو تو دور کا لازم نہ ہونا ظاہر ہے کما بینہ المصنف اگر مفہوم کلی کی تعریف ہو تو پھر بھی دور لازم
 نہیں آتا ہے کیونکہ لاسم توقف معرفة مفہوم السورۃ یعنی اس صورت میں معرفت قرآن مجید
 تو موقوف علی معرفت مفہوم السورۃ ہو جائے گی لیکن مفہوم سورۃ کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف
 نہیں ہے کیونکہ سورۃ کا مفہوم یہ ہے بعض مترجمانہ یعنی بعض حصہ کلام منزل کا جس کا اول

اور آخر توفیقاً مُبَیِّنٌ ہو یعنی اس کی اول اور آخر کی تبیین من الشارح ہو اور خواہ یہ بعض حصہ قرآن منزل کا ہو یا توراہ و انجیل کا تو اس صورت میں معرفہ سورۃ معرفہ قرآن پر موقوف نہیں ہوتی چونکہ سورۃ کا یہ عمومی مفہوم مراد تھا تو اس لئے ابن حاجب نے کہا سورۃ منہ امی من الکلام المنزل اگر سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن معتبر ہوتی یعنی سورۃ کا مفہوم بعض من القرآن ہوتا تو "منہ" کے کہنے کی ضرورت نہیں تھی بدلیل سورۃ الانجیل یہ سورۃ کے عموم مفہوم کی دلیل ہے یعنی سورہ انجیل و زبور میں بھی ہیں تو معلوم ہوا کہ سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن مجید معتبر نہیں ہے لہذا مفہوم کلی کی اگر تعریف ہو تو بھی دور لازم نہیں آتا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ شارح نے جو سورۃ کا مفہوم عام پیش کر کے دور کو دفع کر نیسکی

کوشش کی ہے یہ بالکل عدول عن الظاہر ہے کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کے اصطلاحی مفہوم معتبر ہوتے ہیں جو اہل اصطلاح کے نزدیک حقیقہ کا درجہ رکھتے ہیں تو اصطلاح شریعیہ میں سورۃ کا وضعی اصطلاحی مفہوم بعض من القرآن المترجم اولہ و آخرہ توفیقاً ہے یہی وجہ ہے کہ کشاف اور باقی تفاسیر معتبرہ میں سورۃ کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے الطائفة من القرآن المترجمۃ الہ لہذا شارح کا یہ عمومی مفہوم مراد لیتا عدول من الظاہر الی الخفی ومن الحقیقۃ الی المجاز العرفی ہے تو مفہوم کلی کی تعریف ہو تو دور لازم آتا ہے علی تعریف ابن الحاجب اگر مجموع شخصی کی تعریف و تمیز ہو تو پھر دور لازم نہیں آتا کما بینہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال المصنف فی التوضیح ونورد ابحاثہ امی ابحاث الکتاب فی بابین الاول فی افادۃ المعنی اعلم الخ یعنی کتاب اللہ کی عرض اصلی تو حکم شرعی کا افادہ ہے لیکن حکم شرعی کا افادہ اس پر موقوف ہے کہ نظم مفید معنی ہو تو معنی کے سمجھنے کے بعد حکم معلوم ہو سکتا ہے تو فلا بد من البحت یعنی کتاب اللہ کا مفید معنی ہونا اس کے متعلق بحث کرنا ضروری ہو جاتا ہے اس لئے باب اول افادہ معنی کی بحث کے متعلق ہے تو اس باب میں خاص عام و مشترک اور حقیقت و مجاز وغیرہ کی بحث بایں حیثیت کی جائے گی کہ یہ مفید معنی ہیں۔ والثانی فی افادۃ المحکم الشرعی باب ثانی میں کتاب اللہ کا مفید برائے حکم شرعی ہونا اس کے متعلق بحث کی جائے گی تو امر کی بحث اس حیثیت سے کی جائے گی کہ وہ مفید و خوب ہے اور نہی میں بایں حیثیت کہ وہ موجب حرمت ہے اور وجوب و حرمت حکم شرعی ہے۔ قال الشارح قولہ نورد ابحاثہ یعنی ہم اس کے اقسام بیان کریں گے اور وہ احوال

بیان کریں گے جو افادۃ معانی اور اثبات احکام کے ساتھ متعلق ہوں گے اور جو کتاب کی تعریف کے متعلق کلام تھی وہ اس بحث سے خارج ہے۔ والمراد بالابحاث ابحاث متعلقہ بافادۃ المعانی سے وہ ابحاث مراد ہیں جن کو افادۃ احکام کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور علوم عربیہ میں ان کی تبیین بالتمام والکمال نہیں ہوئی کالخصوص جیسے خصوص وعموم اور اشترک وغیرہ لاکلا اعراب الخ یعنی اعراب و بنایا تعریف و تنکیر جن کے مباحث علوم عربیہ میں ہو چکے ہیں اگرچہ ان کو افادۃ معانی کے ساتھ تعلق تو ہے لیکن اصول فقہ میں ان کی بحث نہیں کی جائے گی۔ لایقال خلاصہ سوال یہ کہ مراد تو یہ ہے کہ ہم وہ مباحث لائیں گے جن کا تعلق کتاب اللہ کے مفید معنی ہونے کے ساتھ ہوگا حالانکہ جو مباحث پیش کئے گئے ہیں ان کا تعلق صرف کتاب اللہ سے نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ کے علاوہ سنت کے ساتھ بھی متعلق ہیں۔ لانا نقول یہ تسلیبی صورت جواب ہے کہ مباحث جو باب اول میں پیش کئے گئے ہیں اور اسی طرح جو باب ثانی میں ہیں وہ ایسے ہیں کہ ان کا تعلق صرف نظم کتاب کے ساتھ نہیں بلکہ سنت کے ساتھ بھی ان کا تعلق ہے اس لئے ان کا حق یہ تھا کہ کتاب و سنت دونوں سے ان کو مؤخر کیا جاتا لیکن چونکہ نظم کتاب محفوظ اور متواتر تھی اور نظم سنت ایسے نہیں تھی اس لئے یہ مباحث نظم کتاب کے ساتھ زیادہ البیق اور وابستہ تھے تب تو اس کے بعد اس کو ذکر کیا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح الباب الاول لما کان القرون نظاما دالا الخ چونکہ قرآن مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے اس لئے قسم اللفظ بالنسبہ الی المعنی اربع تقسیمات لفظ کی معنی کے لحاظ سے یہ چار تقسیمات ہیں نظم و لفظ ایک ہی شئی ہے چونکہ قرآن مجید پر لفظ کا اطلاق کرنا اس میں ایک قسم کا سوراہب ہے کیونکہ لفظ کا لغوی مفہوم اسقاط شئی من الفم کا نام ہے۔ یعنی کسی شئی کو منہ سے پھینکنا قرآن مجید کے اوپر اس معنی مذکور کے لحاظ سے اطلاق کرنے میں سوراہب تھا۔

فلهذا اختار النظم اسی وجہ سے نظم کو بجائے لفظ کے اختیار کیا وقد روی عن ابی حنیفۃ الخ امام ابو حنیفہ کی اس روایت مذکورہ سے یہ وہم ہوتا تھا کہ قرآن مجید صرف معنی کا نام ہے اور نظم و عبارت کو اس میں دخل نہیں ہے اس لئے اس روایت کی وضاحت کر دی اور کہا کہ امام کے نزدیک صرف جواز صلوة کے بارہ میں نظم رکن لازمی نہیں ہے

بلکہ انھوں نے صرف معنی کو جوازِ صلوة کے بارہ میں فریضہٴ قرآۃ کے ادا ہو جانے کے لئے کافی سمجھا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص غیر عربیت میں بلا عذر نماز کے اندر قرآۃ کر لے تو صلوة جائز ہو جائیگی واما قال خاصة یعنی جوازِ صلوة کی تخصیص اس لئے کی کہ نماز کے علاوہ باقی احکام میں نظم کو لازمی قرار دیا ہے کقرآۃ الجنب والمجانن یعنی جنب اور جانن کے لئے جو قرآۃ قرآن ممنوع ہے یہ وہی عربی نظم کی قرآۃ ممنوع ہے اگر قرآن مجید کی ایک آیت فارسی میں پردہ لیں تو ان کے لئے جائز ہے کیونکہ یہ حقیقاً قرآن نہیں کیونکہ نظم عربی اس کے ساتھ شامل نہیں ہے اس لئے فارسی لسان میں ترجمہ کو قرآن نہیں کہا جائیگا لکن الاصح لیکن صحیح یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ کا اس قول سے یعنی اس سے کہ نظم بحق جوازِ صلوة رکن لازم نہیں ہے رجوع ثابت ہے اس لئے متن تنفیح میں اس قول کا ذکر نہیں کیا بل قلت بلکہ متن میں کہا کہ قرآن مجید نظم دال علی المعنی سے عبارت و تعبیر ہے مشائخ نے جو کہا کہ قرآن مجید نظم اور معنی کا نام ہے ان کی مراد بھی نظم دال علی المعنی ہے۔

باعتبار وضعہ لہ هذا هو التقسیم الاول یعنی تقاسیم اربعہ میں سے تقسیم اول لفظ کی باعتبار وضع للمعنی کے ہے تو کلام باعتبار وضع کے منقسم ہوتی ہے خاص اور عام و مشترک کی طرف اسی کو فخر الاسلام نے اپنے اصول میں کہا الاول فی وجہ النظم صیغۃ و لغۃ ثم باعتبار استعمالہ فیہ یعنی ثانی تقسیم لفظ کی باعتبار استعمال اللفظ فی المعنی کے ہے فینقسم اللفظ یعنی لفظ باعتبار استعمال کے منقسم ہوگا اسکی طرف کہ لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں کما سیجی ثم باعتبار ظهور المعنی الہ فی لفظ کی تیسری تقسیم ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہے یا خفی اور مراتب ظہور و خفا بھی بیان کئے جائیں گے و هذا ما قال فخر الاسلام یعنی اسی تقسیم ثالث کو فخر الاسلام نے ثانی تقسیم قرار دیا جس کے متعلق کہا ہے الثانی فی وجہ البیان بذلک النظم انما جعلت هذا التقسیم ثالثا میں نے اس تقسیم کو ثالث اور باعتبار استعمال کو تقسیم ثانی قرار دیا اور فخر الاسلام کی ترتیب کا عکس اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ استعمال مقدم علی الظہور والخفا ہے یعنی لفظ پہلے مستعمل فی المعنی ہوتا ہے پھر معلوم ہوتا ہے کہ اس کا معنی ظاہر ہے یا خفی۔ ثم فی کیفیۃ دلالتہ علی المعنی یہ وہی تقسیم رابع ہے جس کے متعلق فخر الاسلام نے کہا والرابع فی وجہ الوقوف علی احکام النظم تو تقسیم ثانی کے لحاظ سے لفظ منقسم ہوگا الی الحقیقۃ والمجاز وغیرہما اور تقسیم ثالث کے لحاظ سے منقسم ہوگا ظاہر و نص و خفی و مشکل وغیرہا کی طرف

اور تقسیم رابع کے لحاظ سے منقسم ہوگا دلالت النص و بجاۃ النص وغیرہا کی طرف۔
 قال الشارح فی التلویح قولہ لماکان القرآن یریدان اللفظ الخ مصنف نے قسم
 اللفظ بالنسبۃ الی المعنی کہا اگر لفظ معنی سے مراد موضوع لہ ہو تو پھر مجاز کو ہی تقسیم سے خارج
 ہونا چاہئے کیونکہ مجاز میں معنی موضوع لہ مراد نہیں ہوتا اس لئے شارح نے تشریح کرتے
 ہوئے کہا یریدان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لا بدلہ من وضع للمعنی تو اس عبارت میں
 شارح نے من وضع کے اندر لفظ وضع کو نکرہ کر دیا تاکہ لفظ وضع شخصی اور نوعی کو شامل ہو
 جائے اور من وضع للمعنی میں المعنی سے عام معنی مراد ہے جو موضوع لہ اور غیر موضوع لہ
 کو شامل ہے تو اس لحاظ سے تقسیمات اربعہ اس میں مندرج ہو سکتی ہیں یا یوں بھی کہا
 جاسکتا ہے کہ معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہو اور باعتبار وضع کے اندر با ملاء بترہ کی ہو اور
 تقسیم متلبس باعتبار الاستعمال مجاز کو شامل ہو جائے گی۔ اور تلبس باعتبار الوضع تقسیم رابع
 جو عبارة النص اور اشارۃ وغیرہ کی طرف ہے اس کو بھی شامل ہو جائے گی جیسے دلالت لفظیہ
 وضعیہ تضمنی اور التزامی کو شامل ہے حالانکہ معنی تضمنی اور التزامی لفظ کا موضوع لہ نہیں
 ہے صرف اعتبار وضع کے ساتھ ان کو تلبس ہو سکتا ہے بہر حال لفظ جو دال علی المعنی
 بالوضع ہوتا ہے اس کے لئے ایک تو وضع برائے معنی کا ہونا ضروری دوسرا اس معنی میں
 لفظ کی استعمال تیسرا اس معنی پر دلالت لفظ اگر تقسیم باعتبار وضع للمعنی کے ہو تو یہ تقسیم اول
 ہے اگر باعتبار استعمال فی المعنی کے لحاظ سے ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اگر تقسیم لفظ باعتبار دلالت
 علی المعنی کے ہے اگر اس کے اندر ظہور معنی اور اس کے اخفا کا لحاظ ہے تو یہ تقسیم ثالث
 ہے والا فهو الرابع۔

وجعل الامام فخر الاسلام یعنی امام فخر الاسلام نے ان تمام اقسام کو اقسام نظم اور
 معنی قرار دیا ہے اور انہوں نے پہلی تقسیمات ثلاثہ کے اقسام یعنی خاص و عام وغیرہ حقیقہ و
 مجاز وغیرہ اور ظاہر و خفی وغیرہ کو صفت لفظ قرار دیا اور وہ اقسام جو تقسیم رابع سے برآمد ہوئے
 یعنی عبارة النص و اشارۃ النص وغیرہ کو ایک بار تعبیر کیا استدلال بالعبارة وبالاشارۃ وباللہ
 وبالاقتضا اور کبھی یوں تعبیر کی استدلال بالعبارة وبالاشارۃ یعنی ان کے ساتھ لفظ استدلال
 استعمال کیا اور ثابت بالدلال والاقتضا یعنی ان کے ساتھ لفظ ثابت استعمال کیا دتا چاروں
 کے ساتھ لفظ وقوف کا استعمال کیا جو واقفیت سے ماخوذ ہے کہا الوقوف بعبارة النص لآخرہ

و ذکر فی تفسیر ہا اور ان کی تفسیر میں ایسے امور ذکر کئے جو صفت للمعنی ہونے پر دال ہیں کا ثابت
 بالنظم مقصوداً یعنی ان کا اثبات نظم سے بالقصد وبالذات ہو یا وہ مقصوداً بالذات نہیں
 بلکہ ان کا اثبات بالتبع ہے یہ عبارت النص و اشارۃ النص کی طرف اشارہ ہے والثابت
 بمعنی النظم یہ دلالت النص ہے والثابت زیادة علی النص یعنی بعض احکام کے اثبات
 کے لئے زیادة علی النص کرنی پڑتی اور یہ زیادتی صحیحہ نص کے لئے شرط کے درجہ میں
 ہوتی ہے اس کے بغیر مفہوم نص صحیح نہیں ہو سکتا یہ اقتضاء النص ہوتا ہے فذہب
 بعضهم اس لئے بعض حضرت کا یہ خیال ہے کہ تقسیم رابع کے اقسام معنی کے اقسام ہیں۔
 اور بواقی اقسام ثلثہ نظم کے اقسام ہیں اور بعض کا خیال یہ تھا کہ صرف دلالت النص اور اقتضاً
 النص اقسام معنی ہیں اور بواقی اقسام نظم ہیں وصرح المصنف مصنف نے تصریح فرمادی
 ہے کہ یہ تمام اقسام نظم بالنسبۃ الی المعنی کے اقسام ہیں۔

اخذاً بالحاصل الخ یعنی ایک تو مشائخ کی عبارات کا جو الحاصل اور خلاصہ تھا اس
 کو لے لیا و میلذاً الی الضبط اور اس صورت میں چونکہ ضبط اقسام درست ہو جاتی ہے اس
 لئے میلان الی الضبط کیا اور جمیع کو اقسام نظم قرار دیا لیکن چونکہ تقسیم رابع کے اقسام میں ثابت
 بالنص یا وقوف بعبارة وغیرہ کے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں یہ تو اقسام نظم نہیں ہو سکتے کیونکہ
 ثبوت یا وقوف بالعبارة یہ تو اوصاف معنی ہیں اوصاف نظم نہیں ہیں تو شارح نے اس سوال
 کو مرتفع کرتے ہوئے کہا فاقسام التقسیم الرابع هو الخ یعنی تقسیم الرابع کے اقسام کی یہ تعبیر اختیار
 کر لی الدال بطریق العبارة والاشارة اور دلالت صفت لفظ ہے اس لئے ان اقسام کا تعلق نظم
 سے ہو سکتا ہے مشائخ کی عبارات مختلفہ کی طرف التفات نہیں کی بلکہ حاصل معنی کو لے لیا
 کیونکہ اختلاف عبارات یہ مشائخ کی عادت ہے لیکن مقصود ایک ہوتا ہے اس لئے
 ضروری ہے کہ اختلاف عبارات کو ترک کر کے وحدۃ مقصود کی طرف التفات ہونی چاہئے
 تو ان عبارات مختلفہ کا حاصل یہی ہے کہ یہ نظم بالنسبۃ الی المعنی کی تقسیم اور اقسام ہیں۔ بحسب
 قولہم الخ یعنی مشائخ کے اس قول سے کہ یہ نظم اور معنی کے اقسام ہیں یہ مراد نہیں ہے کہ
 بعض اقسام نظم ہیں اور بعض اقسام معنی بلکہ اس قول کی مراد بھی یہی ہے کہ یہ نظم دال
 علی المعنی کے اقسام ہیں۔ کما قالوا القرآن هو النظم والمعنی جیسے اس قول میں النظم والمعنی سے
 دو الگ الگ چیزیں معتبر نہیں ہے بلکہ مراد وہی نظم دال علی المعنی ہے اسی طرح اقسام

النظم والمعنى میں بھی نظم دال علی المعنى مراد ہے۔
 لقطع یہ دلیل ہے اس کی کہ القرآن هو النظم والمعنى میں مراد نظم دال علی المعنى ہے
 خلاصہ دلیل یہ کہ قرآن مجید کی تعریف میں جو کہا گیا ہے عربی ہونا اور مکتوب فی المصاحف
 اور منقول بالتواتر یہ تمام صفات لفظ دال علی المعنى کی ہیں اور مجموعہ لفظ و معنی کی نہیں ہیں
 فكذا الاعجاز اور اسی طرح اعجاز قرآن جو بلاغت کی ایک مدہ متعلق بالبلاغة ہے اور بلاغت
 ان صفات میں سے ہے جن کا رجوع لفظ کی طرف ہے بایں اعتبار کہ وہ مفید معنی ہے
 فانہ اذا قصدت یہ اس کی توضیح ہے کہ بلاغت صفتہ راجعہ الی النظم الدال علی المعنى ہے یعنی
 جب ایک معنی کو کسی ترکیب کے ساتھ ادا کرنا مقصود ہو تو اغراض مختلفہ پیدا ہو جاتے ہیں
 جو مخصوص کیفیات اور خصوصیات کی مقتضی ہوتی ہیں جن کا نظم میں اعتبار کرنا ضروری ہو
 جاتا مثلاً انکار مخاطب تاکیدیہ مقتضی ہے اور اگر حصر کرنا مقصود ہو تو وہ تقدیم وغیرہ کی خصوصیات
 کو تقاضا کرتا ہے جب ان خصوصیات کی بقدر طاقت بشریہ مناسب طریقہ پر رعایت کی
 جائے تو کلام بلیغ ہو جاتی ہے جب ایسی حد تک پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو جائے
 تو یہ کلام معجز ہو جاتی ہے فالاعجاز تو اس صورت میں صفت نظم ہے بایں اعتبار کہ وہ مفید
 معنی ہو مجموعہ نظم و معنی کی صفت نہیں ہے بہر حال قرآن مجید کے متعلق جو النظم والمعنى جمیعا
 کہا جاتا ہے اس سے مراد النظم الدال علی المعنى ہے۔

وقد يقال یہ اس پر معارضہ ہے کہ بلاغت صفتہ لفظ ہے۔ خلاصہ یہ کہ قرآن کا معنی و
 مفہوم بنفس خود معجز ہے کہ معنی قرآن پر پوری اطلاع حاصل کرنا طاقتہ بشریہ سے خارج ہے
 کما يقال جیسے کہا جاتا ہے کہ فاتحہ کی تفسیر علم کے کئی اوقار ہیں یعنی اس کی تفسیر اتنا کثیر ہے
 جو بہت سے اونٹوں کا بوجھ ہو جائے گا تو معلوم ہوا کہ اعجاز صفت معنی ہے۔ والجواب ان هذا
 خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ بھی نظم کا اعجاز ہے کہ نظم قرآن اتنا کثیر معانی کی حامل ہے کہ اس
 کے علاوہ دوسری عبارات والفاظ اتنا معانی کے حامل نہیں ہو سکتے۔ ومقصود المشائخ
 یعنی مشائخ نے قرآن مجید کے متعلق هو النظم والمعنى جمیعا کہا ہے اس سے مراد نظم دال علی
 المعنى ہے مجموعہ نظم و معنی مراد نہیں ہے لیکن مشائخ نے یہ لفظیں بول کر اس توہم کو دفع کیا جو امام
 کے قول بجواز القراءة الفارسیة فی الصلوة سے پیدا ہوتا تھا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے نظم کو
 کوئی دخل نہیں تو مشائخ نے دفع توہم کی خاطر النظم والمعنى جمیعا کہہ دیا اور مراد وہی نظم دال

علی المعنی ہے۔

قولہ المراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال ان مصنف نے جو کہا کہ نظم سے مراد لفظ ہے تو سائل نے اس پر اعتراض کر دیا کہ محققین کے تفسیر کے مطابق نظم ترتیب الفاظ مترتبہ المعانی یعنی معانی کی ترتیب کے موافق الفاظ کو ترتیب دینا متناسقۃ الدلالات یعنی ان کی دلالت متناسب ہوں جیسے مقتضا حال ہو اس کے موافق ہو۔ للتوا الیہائی النطق یعنی نظم اس کا نام نہیں ہے کہ صرف الفاظ لگاتار بولتا جائے اور بعض کو بعض کے ساتھ کیفیت ما اتفق ضم کرتا چلا جائے اور تناسب و مقتضا حال کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کو نظم نہیں کہتے وهو اللفاظ المترتبة یا نظم ترتیب یافتہ الفاظ جن کے اندر اعتبار مذکور کا لحاظ کیا گیا ہو حتیٰ کہ قفانبک من ذکر می حبیب و منزل کے اندر نبک قفا من حبیب ذکر می کہہ دیا جائے تو یہ لفظ ہوگا نظم نہیں ہوگی کیونکہ ترتیب بگڑ گئی ہے تو ان تفاسیر کے لحاظ سے نظم کا ہم معنی لفظ ہونا معلوم نہیں ہوتا بلکہ ترتیب الفاظ یا الفاظ مترتبہ کا نظم ہونا ظاہر ہوتا ہے تو پھر النظم هو اللفظ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔

لانا نقول خلاصہ جواب یہ کہ اس مقام تقسیم میں نظم کا اطلاق لفظ مفرد پر کیا گیا ہے حيث يقسم کیونکہ اس کی تقسیم بطرف خاص و عام و مشترک کی گئی ہے تو یہ لفظ مفرد کے اقسام ہیں اس لئے اس مقام پر نظم سے غیر اللفظ المفرد مراد نہیں ہو سکتا۔ اللهم الا ان يقال یہ ایک تاویل ہے اس کی کہ یہ اقسام نظم بمعنی الترتیب وغیرہ کے ہو جائیں خلاصہ یہ کہ لیا کہا جائے کہ اقسام نظم سے مراد وہ اقسام ہیں جن کا نظم کے ساتھ تعلق ہے بایں طور کہ وہ اقسام صفت ہوں نظم کے مفردات کی اور ان الفاظ کی جو واقع فی النظم ہیں اگرچہ نفس نظم کی صفت نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ خاص و عام کے ساتھ عرفاً لفظ موصوف ہوتا ہے نہ کہ نظم اس لئے یہ اقسام نفس نظم کے تو نہیں ہو سکتے البتہ ان کا تعلق بالنظم ہے اس لئے تاویل مذکور کے ساتھ ان کو اقسام نظم کہا جا سکتا ہے۔ فان قيل خلاصہ سوال یہ ہے کہ جیسے لفظ کا اطلاق رمی پر آتا ہے تو اس کا اطلاق قرآن مجید کی عبارت پر سو ادب تھا اسی طرح نظم کا اطلاق شعر پر آتا ہے اور شعر کا اطلاق قرآن مجید پر بھی تو سو ادب ہے تو نظم کو اختیار کرنا درست نہیں ہے لہذا اس سے بھی احتراز مناسب تھا۔ فلنا خلاصہ جواب یہ کہ نظم حقیقتاً بمعنی شعر کے نہیں ہے بلکہ نظم کا حقیقی معنی جمع اللوئی السلك یعنی موتیوں کو تلگے میں پرونا اسی مناسبت سے شعر پر بھی اطلاق ہوتا ہے علی سبیل المجاز و الاستعارہ اور لفظ کا خود حقیقی معنی

الرمی ہے اس مناسبت سے تکلم کو لفظ کہتے ہیں جو رمی عن الفم پر مشتمل ہے۔ فاوشر النظم
تو لفظ نظم کو اختیار کیا کہ اس کا حقیقی مفہوم جمع اللؤلؤ ہے تو اس کے اندر حسن ادب بھی ہے اور
ادھر اشارہ بھی کہ کلمات قرآن مجید بجز لفظ دُرّ اور موتیوں کے ہیں تو اس میں حسن ادب ہے۔

قولہ بل اعتبر المعنى یعنی امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے بحق جواز صلوة معنی قرآن کا اعتبار
کیا ہے لان مبنى النظم على انه کیونکہ نظم کی بنا تو سعت اور وسعت پر ہے اس لئے کہ مقصود
اصلی تو مفہوم اور معنی ہوتا ہے لفظ تو صرف وسیلہ ہے ادائے معنی کے لئے اس لئے لفظ
مقصود بالاتباع ہوا اور معنی مقصود اصلی علی الخصوص حالت صلوة میں جو کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجا
ہے تو اس حالت میں معنی جو مقصود اصلی تھا اس کا اعتبار کیا تو اس حالت میں ترک نظم کے
متعلق رخصت اسقاطیہ ہو جائیگی یعنی نظم کو ساقط عن ذمۃ المصلیٰ کر دیا گیا ہے اور رخصت
اسقاط مختص بالعذر نہیں ہوتی لہذا اس رخصت میں معذور اور غیر معذور دونوں برابر ہیں
ذکر فیم اور یہ رخصت مخصوص شرائط کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ وہ شخص متہم بالبدعت
نہ ہو دوسری یہ کہ ایک کلمہ یا زیادہ جن کے ساتھ تکلم بغیر العربیہ کرتا ہے وہ از قسم مؤول نہ ہو
کیونکہ تاویل معنی قطعی نہیں ہوتا اور قرآن تو قطعی ہے اور وہ کلمہ معانی متعدد کا بھی محتمل نہ ہو۔
اس وقت کوئی معنی جو فارسی میں تعبیر کیا جائیگا وہ بھی قطعی نہیں ہو سکتا وقیل اور بعض نے
مزید یہ شرط بھی کی ہے کہ ترجمہ میں نظم اور ترتیب مختل نہ ہو اگر ترجمہ لفظی کے بجائے نماز
میں تفسیر فی الفارسیہ کا پڑھنا شروع کر دے تو نماز باطل ہو جائیگی۔

وقیل من غیر تعد یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ تعداً وبالقصدا ایانہ کرے بلکہ اس کی لسان پر
بے ساختہ جاری ہو جائے۔ والا یعنی اگر تعداً ایسے کرتا رہتا ہے تو وہ شخص یا مجنون ہوگا اس
کا علاج کیا جائے اور ندیقاً فیقتل واما الکلام یعنی جب قرآن مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے
تو پھر نظم کا پڑھنا یہ رکن الصلوۃ ہے پھر اس کو لازم فی جواز الصلوۃ نہ کہنا کیسے ہو سکتا ہے اس
کا جواب دینا سببی امی فی کلام المتأخرین لقیام الرکن المقصود اعنی المعنی یعنی چونکہ مقصود اصلی معنی
ہے لہذا جواز صلوة کے لئے کافی ہے۔ فان قیل منشأ سؤال بل اعتبر المعنی فقط والا قول ہے
خلاصہ سوال یہ کہ اگر قرآن مجید صرف معنی کا نام ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ نظم کو تعریف قرآن مجید میں
اعتبار نہیں کرنا چاہئے اور پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ قرآن مجید کی حد یعنی تعریف جو کی گئی ہے المتقول
بین دفتی المصاحف تو اثر "یہ بھی قرآن مجید پر صادق نہ آئے کیونکہ منقول بالتواتر تو نظم ہے جب

نظم معتبر نہ ہوئی تو تعریف کیے صادق آسکتی ہے۔ ان ہم یکن قرآن اگر معنی مجرد کا نام قرآن نہیں ہے بلکہ نظم کا ہونا ضروری ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ امام کے نزدیک قرآن نماز میں فرض نہ ہوئی کیونکہ نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا بلکہ اکتفا علی المعنی کیا گیا ہے جو کہ اس صورت میں وہ قرآن نہیں ہے۔ قلنا جواب کے اندر شق اول اختیار کی گئی ہے یعنی معنی مجرد کا نام قرآن ہے تو پھر یہ اشکال کہ لازم آتا ہے کہ نظم کا اعتبار قرآن مجید نہیں ہونا چاہئے حالانکہ ایسے نہیں ہے کیونکہ اعتبار نظم قرآن میں لازمی ہے بعض کے نزدیک نظم عین قرآن ہے اور بعض کے نزدیک جزء قرآن لہذا سے غیر معتبر تو نہیں کیا جاسکتا دوسرا اشکال یہ تھا حد قرآن المنقول الحد صادق نہ آئے کیونکہ منقول تو نظم ہے اور قرآن صرف معنی مجرد کا نام ہے تو یہ دونوں اشکال اس وقت واقع ہو سکتے تھے جب امام نظم کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیتا یعنی نہ نظم عربی نہ اس کے قائم مقام کا جو اس کا خلف ہو جائے تو امام نے نظم فارسی کو قائم مقام قرار دے کر بطور خلف کے اعتبار کیا ہے لہذا نظم مرعی ہو گئی اور اسی نظم فارسی کو منقول بین دفعتی المصاحف تقدیر کہا جائیگا اگر تحقیقاً نہیں ہے لہذا آپ کے دونوں اشکال مندرج ہیں۔ اور بعض کے نزدیک یہ جواب باختیار شق ثانی ہے یعنی معنی مجرد قرآن نہیں بلکہ نظم لازم ہے تو اس وقت عدم فرضیتہ قرآن کا اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ امام نے نظم فارسی کو قائم مقام نظم عربی کا قرار دیا ہے لہذا قرآن جو فرضیتہ معادہ اسی نظم فارسی کے ساتھ ادا ہو جائیگا۔

او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من غير حرج يعني مجرد معنی کا نام قرآن نہیں بلکہ اصولی کی نگاہ میں نظم لازم ہے لیکن امام نے فاقرؤا ما تيسر من القرآن میں قرآن سے مراد وہ قرآن نہیں لیا جو محدود فی علم الاصول ہے بلکہ اس آیت کو رعایت معنی پر محمول کیا ہے لہذا علی رعایتہ النظم واللفظ لدلیل لاح له بعض حضرات نے اس دلیل کو یوں پیش کیا کہ فاقرؤا ما تيسر من القرآن میں من تبعضیہ ہے یعنی بعضاً من القرآن اور بعض دو قسم ہے ایک بعض ترکیبی کا آیت و نحوہا کیونکہ مجموع قرآن کا بعض ترکیبی ہے جس کے اندر نظم بمع معنی معتبر ہے اور دوسرا بعض بسیط یعنی صرف معنی بدون النظم پس ان میں سے ہر بعض خواہ ترکیبی ہو یا بسیط وہ جائز القراءۃ فی الصلوۃ ہے من غیر عجز۔ لعموم البعض لہما کلہما اور اس عموم بعض کے لئے لفظ تيسر قرینہ ہے کیونکہ تيسر اسی میں ہے۔ فان قيل علی الاول الخ یعنی جواب اول میں جو آپ نے عبارت فارسیہ کو نظم عربی کا جواز صلوۃ میں قائم مقام قرار دیا فاقرؤا ما تيسر من القرآن میں لفظ قرآن کے

مراد میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آجائینگے لان القرآن حقیقۃ الخ یعنی نظم عربی پر قرآن کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہے اور غیر عربی پر علی سبیل المجاز توجب اپنے نظم عربی کے ساتھ نظم فارسی کو بھی قرآۃ قرآن کے فریضہ میں جائز قرار دے دیا تو لفظ قرآن سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی بیک وقت مراد ہوئے۔ بذات جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی اطلاق واحد و ذالایک يجوز قلنا ممنوع خلاصہ جواب یہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا لازم آنا ممنوع ہے یہ تب آتا کہ دونوں معانی من جہت واحدہ معتبر ہوتے بلکہ یہاں نص میں قرآن سے صرف حقیقی معنی معتبر ہے اور مجازی معنی منصوصاً نہیں بلکہ قیاساً مراد ہے یا حقیقت بطریق عبارتۃ النص اور مجاز بطریق دلالت النص مراد ہے لہذا الگ الگ اعتبار میں لہذا جمع لازم نہیں آتی یا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ قرآن سے عموم المجاز مراد ہے یعنی التظم الدال مطلقاً اسی سوا کہ ان عربیہ او غیر عربیہ فلا یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ قولہ بغیر العربیۃ یہ اشارہ ہے کہ جواز صلوة کے بارہ میں صرف نظم فارسی کی خصوصیت نہیں بلکہ عربی کے علاوہ خواہ فارسی ہو یا غیر فارسی سب برابر درجہ میں جائز ہیں۔ قیل بعض حضرات کے نزدیک یہ خلاف صرف فارسی کے متعلق ہے غیر فارسی کے متعلق نہیں ہے بلکہ غیر فارسی کے اور عجمی السنۃ کے ساتھ قرآۃ قرآن نمازیں جائز نہیں ہے لان الفارسیۃ قریبۃ من العربیۃ فی الفصاحة وقیل لانہا لسان اہل الجنة کالعربیۃ۔

قولہ ولو قرآۃ ایۃ اشارۃ اس میں ادھر اشارہ ہے کہ جب اور جائز کے لئے قرآۃ بالفارسیہ پر مداومت کرنا اور اس کی عادت بنا لینا جائز نہیں ہے بلکہ متظہر کے لئے بھی مداومت اور اعتیاد جائز نہیں ہے لان فیہ اخلاً لا بتعظیم القرآن فان قیل المتأخرون منشار سوال لفظ خاصۃ ہے خلاصہ سوال یہ کہ متأخرین فقہاء تو اس پر متفق ہیں کہ قرآۃ فارسیہ کی وجہ سے سجدہ تلاوت لازم ہو جائینگا اور جو قرآن فارسی لسان میں لکھا ہوا ہے غیر متظہر کے لئے اس کا مس کرنا جائز نہیں ہے تو ان مسائل میں بھی نظم عربی کو غیر لازم قرار دیا گیا ہے بلکہ یہ احکام معنی مجرد پر وارد کئے گئے ہیں لہذا یہ قول لم یجعل التظم رکناً لازماً فی حق جواز الصلوة خاصۃ کیسے صحیح ہوگا۔ قلنا خلاصہ جواب یہ کہ مصنف اپنے قول خاصۃ کی بنا پر رائے متقدمین پر مبنی کی ہے۔ متقدمین میں سے مسائل مذکورہ کے متعلق کوئی نص موجود نہیں البتہ متأخرین نے بنا بر احتیاط ان مسائل مذکورہ میں رائے مذکورہ کو اختیار کیا ہے کیونکہ رکن مقصودہ یعنی معنی

چونکہ قائم اور موجود ہے اس لئے احتیاطاً اس پر احکام قرآن مترتب کر دیئے۔
 قولہ لکن الاصح لیکن اصح اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ امامؒ نے اس میں رجوع الی
 قول الصاجین کیا ہے یعنی قرأ القرآن بغیر العربیہ نماز کے جواز کے لئے کافی نہیں ہے یہی روایت
 کیا ہے نوح بن مریم ابو عصمہ قاضی المرونی۔ قال فخر الاسلام لان ما قالہ یہ وجہ رجوع کا
 بیان ہے استدلال علی الرجوع نہیں ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت بالروایت ہے تو پھر استدلال
 کی ضرورت نہیں ہے رجوع ثابت نہیں ہے تو یہ استدلال مفید مقصود نہیں ہے کیونکہ قرآن
 مجید کی وصف جیسے منزل عربی کے ساتھ ہے ایسے غیر عربی کے ساتھ کی گئی ہے جیسے انہ
 لفی زبر الاولین تو زبر اول میں اس کا وجود ثابت ہو رہا ہے یہ عربی لسان میں نہ تھا بلکہ غیر عربی
 میں تھا تو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا اطلاق غیر عربی پر بھی ہو سکتا ہے۔ وقال ابو الیسر۔ ابو الیسر
 فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ بڑا مشکل ہے اور خارج از فہم کیونکہ ابو حنیفہؒ کا یہ قول کسی کے لئے
 واضح نہیں ہو سکتا۔ کرنی نے اس مسئلہ میں ایک تصنیف طویل لکھی ہے لیکن دلیل ثانی
 اس میں بھی نہیں ہے۔

قولہ باعتبار وضعہ لہ بیان للتقسیمات الاربع یعنی مصنف نے تقسیمات اربعہ کا بیان
 اجمالی پیش کر دیا ہے۔ وذا لفظہم یعنی تقسیم ثانی وثالث وغیرہ میں جو لفظ ثم کا اطلاق کیا ہے
 اس میں اشارہ ہے کہ ترتیب علی الوجه المذكور فی المتن یہی درست ہے چونکہ فخر الاسلام
 کی تقسیمات میں یہ ترتیب نہیں ہے اس لئے اشارہ کیا کہ ترتیب مذکور فی المتن بنسبت ترتیب
 فخر الاسلام کے زیادہ صحیح ہے۔ لان السابق الخ وجہ اس ترتیب مذکور کی یہ ہے کہ لفظ کے بارہ
 میں اول اور سابق ہے وضع للمعنی پھر ثانیاً مرتبہ ہے استعمال فی المعنی پھر اس کے بعد معلوم
 ہوتا ہے کہ لفظ سے مستعمل فیہ معنی ظاہر ہے یا خفی اس کے بعد یہ بحث ہوتی ہے کہ لفظ کی
 دلالت علی المعنی المستعمل فیہ کس کیفیت کی ہے یعنی عبارة النص کے درجہ میں یا اشارۃ النص
 تو ترتیب تقسیمات بھی اسی طریق مذکور پر ہونی چاہئے جیسے مصنف نے کیا ہے۔

وفخر الاسلام قدم التقسیم باعتبار ظہور المعنی الخ یعنی فخر الاسلام نے تقسیم باعتبار الاستعمال
 کو مؤخر کر دیا اور تقسیم باعتبار ظہور المعنی و خفاءہ کو اس سے مقدم کر دیا علی عکس ما فعلہ للمصنف
 نظر الی ان التصرف فی الکلام الخ یہ فخر الاسلام کی ترتیب کی وجہ ہے کہ انہوں نے ادھر نظر فرمائی
 کہ کلام کے اندر تصرف کرنیکی دو قسمیں ہیں ایک تصرف فی اللفظ وہ ہے جعل اللفظ بحیث

یہیہ منہ المعنی یعنی لفظ کو اس طرح متعین کرنا کہ اس سے معنی سمجھ میں آجائے یہ وہی وضع اللفظ ہے۔ یعنی جعل اللفظ موضوعاً و سراً قسم ہے تصرف فی المعنی یعنی معنی کو بایں طور معین اور مخصوص کرنا کہ لفظ سے وہ سمجھ آجائے بالظہور والخفا یعنی اسی تصرف معنوی میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ یہ معنی اپنے لفظ سے علی سبیل الظہور سمجھ آئیگا یا علی سبیل الخفا یہی مراد ہے معنی کو موضوع لہ بنا نیکی یعنی جعل المعنی موضوعاً اور یہ دونوں تصرف متعلق بالوضع ہیں اور وضع مقدم علی الاستعمال ہے کیونکہ استعمال مترتب علی الوضع ہے لہذا تقسیم بحسب الاستعمال کو ان دونوں سے مؤخر ہونا چاہئے حتیٰ کہ لفظ لفظ الخ یعنی گویا کہ ظہور معنی اور خفا اولاً ملحوظ ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق وضع کے ساتھ ہے اور استعمال اس کے بعد ملحوظ ہوتی ہے اس لئے تقسیم بحسب الاستعمال کو تقسیم باعتبار ظہور المعنی سے مؤخر ہونا چاہئے اصل بات یہ ہے کہ مصنف نے ظہور اور خفا معنی بالفعل اور فی ظرف الخارج اعتبار کیا ہے اور یہ یقیناً بعد الاستعمال ہے اور فخر الاسلام نے ظہور معنی اور خفا بالقوة اور فی ظرف الذہن والملاحظہ کا اعتبار کیا ہے اور یہ قبل الاستعمال ہے ولکن وجہ صہومولہا۔

فاللفظ بالنسبة الى المعنى الخ یعنی لفظ بالنسبة الى المعنى تقسیم اول کے لحاظ سے یعنی تقسیم باعتبار وضع کے چار قسم ہے خاص۔ عام۔ مشترک۔ مآول یہ تقسیم عند القوم ہے مصنف نے اس تقسیم میں مآول کو اعتبار نہیں کیا اور اس کو ساقط عن درجۃ الاعتبار کر دیا۔ لانه ان دل یہ وجہ تقسیم ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ لفظ اگر معنی واحد پر دال ہو تو پھر یا تو یہ معنی علی الافراد مراد ہوگا یا علی سبیل الاشتراک بین الافراد۔ پہلا قسم خاص ہے دوسرا عام۔ دان دل علی معان اگر اس لفظ کی دلالت معانی متعدده پر ہو اگر ان میں سے کوئی معنی ترجیح علی البعض حاصل کر لے تو مآول اگر کوئی معنی ترجیح حاصل نہ کرے بلکہ تمام متساوی المراد ہوں تو مشترک۔ مصنف نے اس تقسیم میں مآول کو اعتبار نہیں کیا اس کے عوض جمع منکر کو شمار کر لیا ہے۔

التقسیم الثانی دوسری تقسیم جو باعتبار استعمال کے تھی اس کے لحاظ سے اقسام اربعہ یہ ہوں گے حقیقہ۔ مجاز۔ صریح۔ کتابیہ لانه ان استعمال الخ یہ وجہ تقسیم ہے کہ لفظ اگر اپنے موضوعاً معنی میں مستعمل ہو تو حقیقہ اگر غیر موضوعاً لہ میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہے یہ ہر دونوں اگر ہر ایک کی مراد ظاہر ہو تو صریح ہے اور اگر اس کی مراد مستتر اور مخفی ہو تو اس کو کتابیہ کہتے ہیں۔

و بالتقسیم الثالث اور تیسری تقسیم کے لحاظ سے منقسم ہوگا ظاہر نص مفسر محکم اور ان کے مقابلات خفی۔ مشکل وغیرہ کی طرف لانہ ان ظہر معناه الخ یہ وجہ تقسیم و حصہ ہے کہ اگر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو پھر اس کے اندر احتمال تاویل ہوگا یا نہیں فان احتمال التاویل اگر اس کے اندر احتمال تاویل ہے پھر اگر اس کا ظہور معنی صرف اور محض صیغہ سے ہے تو اس کو ظاہر کہتے ہیں ورنہ تو نص دان لم یجتمعا اگر احتمال تاویل نہ ہو تو پھر اگر قابل نسخ ہو تو وہ مفسر سے اگر قابل نسخ نہ ہو تو وہ محکم ہے دان خفی معناه یہ تقسیم الی المقابلات ہے یعنی اگر اس لفظ کا معنی ظاہر نہیں ہے بلکہ خفی ہے تو فاما ان یکون یعنی اس کا خفا صیغہ کی وجہ سے ہوگا پھر فان امکان ادراکہ یعنی غور فکر کے ساتھ یا تو اس معنی کا ادراک ممکن ہوگا تو اسے مشکل کہتے ہیں والا یعنی غور فکر کے ساتھ اگر ادراک معنی ممکن نہیں ہے تو فان کان البیان پھر اگر تبیین اور توضیح معنی کی امید درجہ ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں اگر امید بیان نہیں ہے تو اس کو متشابه کہتے ہیں و بالتقسیم الرابع یعنی تقسیم رابع کے لحاظ سے لفظ منقسم ہوگا اربعہ اقسام کی طرف ایک دال بطریق العبارة دوسرا دال بطریق الاشارة تیسرا قسم دال بطریق الدلالة چوتھا دال بطریق الاقتضاء۔ یہ وہی مشہورۃ اقسام ہیں عبارة النص۔ اشارة النص۔ دلالة النص اور اقتضاء النص لانہ ان دل علی المعنی بالنظم یہ وجہ تقسیم و حصہ ہے خلاصہ یہ کہ لفظ اگر دال علی المعنی بالنظم ہے پھر اگر وہ اسی معنی مدلول کی خاطر مسوق ہے اور سیاق کلام اسی معنی کے لئے ہے تو اسے عبارة النص کہتے ہیں اگر اس کی خاطر مسوق نہیں ہے تو اسے اشارة النص کہتے ہیں۔ فان دل علیہ بالمفہوم یعنی اگر اس لفظ کی دلالت بالنظم واللفظ نہیں ہے بلکہ اس کی دلالت باعتبار مفہوم لغوی کے ہے تو وہ دلالة النص والاقتضاء اسی اقتضاء النص والعمدة اصل شئی تو ان اقسام کے متعلق استقرام ہے جو مذکور ہے۔

فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ تقسیم سے جو اقسام پیدا ہوتے ہیں ان میں ضروری ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ مختلف اور متباہن ہوں جو آپس میں جمع نہ ہو سکیں۔ نحو منتف اور یہ چیز ان اقسام میں منتفی ہے کیونکہ یہ اقسام ایک دوسرے پر صادق آتے ہیں جیسے لفظ عین مشترک بھی ہے اور عام بھی قلت خلاصہ جواب یہ کہ یہ کوئی ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ بحسب الاعتبارات المختلفة یہ تقسیمات متعددہ ہیں یعنی ہر ایک تقسیم دوسری سے الگ ہے لہذا ان تقسیمات کے جمیع اقسام میں تباین اور اختلاف کا ہونا ضروری نہیں البتہ ہر ایک ایک تقسیم

سے جو اقسام نکلتے ہیں ان کے مابین تباہین ہونا ضروری ہے اور یہ ہماری ہر ایک تقسیم میں موجود ہے۔ ہذا کا تری یہ ایک نظیر پیش کر کے ماقبل کو واضح کیا حاصل یہ کہ ایک تقسیم کے لحاظ سے اسم منقسم الی المعرب والمبني ہوتا ہے اور دوسری تقسیم کے لحاظ سے معرفہ اور نکرہ کی طرف تقسیم ہوتا ہے حالانکہ معرفہ اور نکرہ دونوں یا معرب ہوتے ہیں یا مبني البتہ ایک تقسیم سے جو اقسام نکلتے ہیں وہ آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔

علیٰ انہ لوجعل یہ جواب ثانی ہے خلاصہ یہ کہ اگر جمیع تقسیمات کے جمیع اقسام کو متقابل کرنا پیش نظر ہو تو پھر اختلاف حیثیات و اعتبارات ان کو مختلف کرنے میں کافی ہوگا یعنی اختلاف حیثیات اعتبار کیا جائیگا تو اس وقت جمیع اقسام متباہین ہو جائیں گے کافی اقسام مثلاً تقسیم اول کے اقسام سے لفظ عین کو دیکھئے بائیں لحاظ کہ بمعنی باصرہ ہو کر جمیع افراد باصرہ کو شامل ہے تو عام ہے اگر بائیں حیثیت دیکھئے کہ اس کی وضع باصرہ کے لئے اور چشمہ سونا گھٹنا وغیرہ کے لئے ہے تو اس لحاظ سے مشترک ہے نہ عام اسی طرح یہ اقسام حیثیات کے ساتھ دوسرے کے متباہین اور مختلف ہو جاتے ہیں لہذا التقسیم الثانی وغیرہ۔

قولہ وهذا ما قال عبتر فخر الاسلام عن التقسیم الاول یعنی تقسیم اول کے متعلق فخر الاسلام کی تعبیر و عبارات یوں ہے الاول فی وجوه النظم صیغۃ ولغة فقیل بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ صیغۃ ولغة مترادف اور ہم معنی ہیں جیسے کہا گیا ہے لغت سے لفظ کا مادہ ترکیبہ مراد ہوتا اور صیغۃ سے اس کی ہیئت جو حرکات سکناات کی وجہ سے ہوتی ہے اور ان ہی کی وجہ سے لفظ دال علی المعنی ہوتا ہے لہذا مقصود تقسیم النظم باعتبار نفس المعنی ہے جس میں متکلم اور سامع کو کوئی دخل نہیں ہے جیسے کہ بعض تقسیمات ظہور معنی یا خفا معنی باعتبار المتکلم والسامع ہوتا ہے۔ والاقرب ما ذکرہ المصنف فخر الاسلام کی اس تعبیر مذکور کی تفسیر جو مصنف نے اپنے الفاظ باعتبار وضع لہ کے ساتھ کی ہے یہ اقرب ہے تو مقصود تقسیم اللفظ باعتبار الوضع ہے۔ لان الصیغۃ یہ اس مراد پر دلیل ہے خلاصہ یہ کہ صیغۃ اس ہیئت کا نام ہے جو لفظ کو باعتبار حرکات و سکناات اور باعتبار ترتیب حروف یعنی بعض کو بعض پر مقدم کرنے کے لحاظ سے عارض ہوتی ہے۔ واللغة لغت لفظ موضوع کو کہتے ہیں لیکن اس مقام پر لغت سے مراد مادۃ لفظ اور جوہر حروف ہے یعنی وہ حروف جس سے لفظ کی ترکیب و تالیف ہے۔ بتقرینۃ انضمامہ یعنی لفظ لغت کو لفظ صیغۃ کے ساتھ منضم کر کے ادھر ہی اشارہ کیا کہ لغت سے مراد مادہ ترکیبہ ہے چونکہ صیغۃ سے مراد ہیئت عارضہ

تھی تو اس کے بالمقابل لغت سے مراد مادہ ترکیبہ ہوگا۔ وضع نے ضرب کے حروف ترکیبہ کو مخصوص معنی زدن کیلئے وضع کیا ہے اس طرح اس کی ہیئت جو حرکات ثلثہ سے حاصل ہے کو معین اور وضع کیا برائے معنی یعنی گزرا ہوا زمانہ۔ فاللفظ لا یدل لفظ اپنے معنی پر بغیر وضع مادہ اور ہیئت کے اپنے معنی پر دال نہیں ہو سکتا۔ فعبر لہذا لفظ صیغۃ ولغت کے ذکر سے مراد وضع اللفظ ہے۔

وعدبر عن التقسیم الثانی اور فخر الاسلام نے تقسیم ثانی کو بایں الفاظ تعبیر کیا التقسیم الثانی فی وجہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان مراد اس سے طرق استعمال ہیں کہ لفظ اگر اپنے موضوع لہ میں استعمال ہے تو حقیقہ اگر غیر موضوع لہ میں ہے تو مجاز ہوگا اور وجہ الجریان سے مراد یہ کہ نظم معنی کے بیان اور اظہار میں کس طریق پر جاری ہے اگر تبیین معنی بطریق الوضوح ہے تو یہ صریح ہوگا اگر بطریق الاستتار ہے تو کنایہ ہوگا۔ وعن الثالث اور تیسری تقسیم کو تعبیر کیا اپنے قول فی وجہ البیان بذلک النظم جس سے مراد ہے معانی کے طرق اظہار اور اس ظہور کے مراتب اور چوتھی تقسیم کے متعلق کہا فی معرفۃ وجہ الوقوف علی المراد والمعانی یعنی سامع کا مراد متکلم اور معانی کلام پر واقفیت اور اطلاع حاصل کرنے کے طریقے کہ اطلاع بطریق عبارۃ ہے یا اشارہ وغیرہ۔

قال المصنف فی التوضیح التقسیم الاول ای الذی باعتبار وضع اللفظ للمعنی یعنی یہ پہلی تقسیم ہے جو باعتبار وضع لفظ کے تھی تو تقسیم کو پیش کرتے ہوئے کہا اللفظ ان وضع للكثیر یعنی اگر لفظ کی وضع کثیر معانی کے لئے ہو وضع متعدد ہے بایں طور کہ ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع ہے۔ مشترک تو اسے مشترک کہتے ہیں کالعیین جیسے لفظ عین کہ اس کی ایک وضع باہر آنکھ کے لئے ہے اور دوسری ذہب سونے کے لئے تیسری عین المیزان یعنی ترازو کی وہ جز جس کے ساتھ اس کی استقامت اور وزن کی صحت معلوم ہوتی ہے۔

اد وضا واحدا یعنی اس لفظ کی وضع معانی کثیرہ کے لئے باوضاح کثیرہ متعددہ نہیں بلکہ بوضع واحد معانی کثیرہ کے لئے موضوع ہے والکثیر غیر محصور اگر یہ معانی کثیرہ جن کے لئے لفظ کی وضع واحد ہے۔ غیر محصور ہوں یعنی کسی حصر و احاطہ کے تحت محصور نہ ہوں فعام تو عام ہے بشرطیکہ جمع مایصلح لہ کو مستغرق ہو یعنی جن افراد پر صادق آئیگی صلاحیت رکھتا ہے ان جمع کو مستغرق اور شامل ہو والا اگر جمع مایصلح لہ کے لئے مستغرق نہیں ہے۔

نجمع منکر تو وہ جمع منکر ہے۔ فالعام لفظ تو عام ایسے لفظ کا نام ہے جس کی وضع بوضع واحد

کثیر معانی کے لئے ہوا ایسے کثیر جو غیر محصور ہوں اور یہ لفظ جمع مابصلحہ لہ کو مستغرق اور شامل ہو وضعاً و حداً عام کی تعریف میں قیوداً احترازیہ کو واضح کیا جا رہا ہے یعنی وضع کے ساتھ جو واحد کی قید کی گئی ہے اس کے ساتھ مشترک کو خارج کرنا مقصود ہے کہ اس کے اندر وضع واحد نہیں ہوتی بلکہ اوضاع کثیرہ ہوتی ہیں۔ والکثیر یخدرج اور لفظ کثیر کے ساتھ اس کو خارج کیا گیا ہے جس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے جیسے زید و عمر وغیرہ وغیرہ محصور اور اس قید کے ساتھ ان الفاظ کو خارج کیا گیا جن کی وضع کثیر کے لئے تو ہے لیکن وہ غیر محصور نہیں بلکہ محصور ہیں جیسے اسما و العدد مثلاً لفظ مائتہ اس کی وضع کثیر کے لئے ہو وضع واحد ہے اور جمع مابصلحہ لہ کے لئے مستغرق بھی ہے لیکن یہ محصور اس لئے خارج از تعریف عام ہو جائیگا و قولہ مستغرق جمع مابصلحہ لہ یہ قید جمع منکر کو خارج کرتی ہے جیسے رأیت رجلاً ایہی مراد ہے والأفجع منکر کی یعنی اگر جمع مابصلحہ لہ کو مستغرق نہیں ہے تو وہ جمع منکر ہے و قولہ نحو یعنی نحو الجمع المنکر جیسے جماعۃ من الرجال یہ بھی عام کی تعریف سے خارج ہے کیونکہ یہ بھی مستغرق نہیں ہے۔

فعلى قول من لا يقول دراصل اس میں اختلاف ہے کہ جمع منکر میں عموم ہے یا نہیں ہے بعض حضرات جمع منکر میں عموم کے قائل نہیں ہیں مصنف کا نظریہ بھی ان کے موافق ہے تو ان حضرات کے نزدیک جمع منکر واسطہ ہوگی بین الخاص والعام نہ عام ہوگی نہ خاص بلکہ بین بین ہوگی و علی قول من يقول بعمومه بعض حضرات جمع منکر میں عموم کے قائل ہیں اور اس کو عام میں داخل کرتے ہیں تو ان کے قول کے مطابق پھر مصنف کے قول الأفجع منکر میں جمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہوگی جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو کہ یہ عموم کے لئے نہیں تو پھر یہی جمع منکر واسطہ بین العام والخاص ہوگی نحو رأیت الیوم رجلاً کیونکہ اس جگہ قرینہ موجود ہے کہ یہاں رجال سے عموم مراد نہیں ہے فان من المعلوم کیونکہ یہ یقیناً معلوم ہے جمع رجال مرئی نہیں پھر علی الخصوص الیوم یعنی آج کے ایک دن میں تو اس قسم کی جمع منکر واسطہ ہوگی بین العام والخاص۔ وان کان ای الکثیر محصوراً اگر وہ کثیر معانی محصور ہیں کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد یا اس لفظ کی وضع ایک معنی کے لئے ہے فخاصی یہ دونو خاص ہیں ایک لفظ موضوع للکثیر المحصور اور دوسرا موضوع للمعنی الواحد سواء کان الواحد باعتبار الشخص یعنی خواہ اس واحد میں وحدۃ شخصیت ہو کہ اس کا صدق علی الافراد الکثیرہ نہ ہو سکے کزید اور باعتبار النوع یعنی اس کے اندر وحدۃ نوعیہ ہو جو اس نوع کے افراد کثیرہ پر صادق آسکتی ہے جیسے رجل اور فرس یا اس کے اندر وحدۃ جنسیت ہو جیسے انسان یہ تمام

خاص ہیں پہلا خاص الشخص دوسرا خاص النوع تیسرا خاص الجنس ہے۔

تم المشترك یعنی اگر مشترک کے معانی متعددہ میں سے کوئی ایک معنی برائے مجتہد ترجیح حاصل کر چکا ہے تو اس کو ماؤل کہا جاتا ہے۔ واصعبنا یعنی ہمارے اصحاب حنفیہ نے لفظ کی تقسیم باعتبار صیغہ و لغت کے یعنی باعتبار وضع کے ان چار قسموں خاص۔ عام۔ مشترک۔ ماؤل کی طرف کی ہے وانما لم اورد الماؤل یعنی مصنف نے اپنی اس تقسیم مذکور میں ماؤل کا قسم درج نہیں کیا لانہ لیس باعتبار الوضع یعنی یہ قسم ماؤل باعتبار وضع کے نہیں ہے بلکہ باعتبار رائے مجتہد کے ہے اس لئے اس تقسیم میں جو باعتبار وضع کے تھی ماؤل کو شمار نہیں کیا۔

قال الشارح فی التلویح قولہ التقسیم الاول تقسیم اول جو باعتبار وضع کے تھی تو اس لحاظ سے لفظ موضوع یا تو اس کی وضع کثیر معانی کے لئے ہوگی یا ایک معنی کے لئے الاول یعنی وہ لفظ جس کی وضع معانی کثیرہ کے لئے تھی بوضع کثیر ادلا یعنی ان کثیر معانی کے لئے اس لفظ کی وضع یا تو بوضع کثیر ہوگی یا نہ بلکہ بوضع واحد وضع ہوگی فان كان بوضع کثیرا اگر وضع کثیر ہے تو اس لفظ کو مشترک کہا جاتا ہے۔ والا یعنی اگر بوضع کثیر نہیں بلکہ بوضع واحد موضوع للکثیر ہے فاما ان يكون الکثیر محصورا یعنی اگر یہ کثیر محصور فی العدد المعین ہے بحسب دلالة اللفظ یعنی یہ محصور فی العدد المعین خود لفظ کا مدلول ہے قراتن خارجیہ کی بنا پر حصرتن ہو ادلا یا وہ کثیر عدد معین میں محصور نہیں ہوگا فان لم یکن محصورا اگر وہ معانی کثیرہ محصور فی العدد المعین نہیں ہے تو پھر فان كان اللفظ مستغرقا اگر وہ لفظ جمیع ما یصلح له کے لئے مستغرق ہے یعنی اس کثیر کے جتنا افراد واحد پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اگر ان جمیع کو مستغرق ہے فهو العام تو وہ عام کہلاتا ہے۔ والا فهو الجمع المنکر اگر جمیع ما یصلح له کو مستغرق نہیں ہے تو وہ جمع منکر ہے ونحوه یعنی جو جمع منکر کے مماثل ہے فان كان محصورا اگر وہ کثیر معانی محصور فی العدد المعین ہے جیسے اسماء عدد فہو من اقسام الخاص تو خاص کے اقسام میں درج ہے عام نہیں ہے حاصل یہ کہ وہ لفظ جو کثیر معانی کے لئے موضوع ہے اگر بوضع کثیر ہے تو یہ مشترک ہے اگر بوضع کثیر نہیں ہے بلکہ بوضع واحد ہے تو اگر یہ کثیر محصور فی العدد ہے تو یہ اقسام خاص سے ہے اگر وہ کثیر محصور نہیں ہے تو پھر یہ لفظ اگر جمیع ما یصلح له کو مستغرق ہے تو وہ عام ہے ورنہ بوضع منکر ہے۔

والثانی یعنی وہ لفظ جس کی وضع معنی واحد کے لئے ہے خواہ یہ واحد شخص ہو یا نوعی یا جنسی تو یہ بھی خاص ہے جیسے محصور فی العدد خاص تھا۔ یتخصر اللفظ تو اس تقسیم کے لحاظ سے

لفظ محصور ہوا ان اقسام میں۔ مشترک۔ عام۔ خاص۔ اور جمع منکر جو واسطہ بین العام والخاص ہے فالمشترک تو مشترک وہ لفظ ہوا جس کی وضع معانی کثیرہ کے لئے باوضاع کثیرہ ہے اور کثیرہ معانی سے مراد کثیرہ مانوق الواحد ہے تو جو صرف دو معنی میں مشترک ہے وہ بھی داخل رہیگا اور کثیرہ سے مراد مقابل قلة نہیں جو کم از کم تین پر صادق آتی ہے ورنہ تو مشترک میں المعینین خارج ہو جائیگا۔

وهذا التعريف یہ مصنف پر اعتراض ہے کہ مشترک کی تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ اسمائے جنس جن کی وضع اولاً معانی جنسیہ کے لئے ہوتی ہے پھر انہیں معانی علمیہ کی طرف کسی مناسبت کی وجہ سے نقل کیا جاتا ہے جیسے اعلام منقولہ میں یا بلا مناسبتہ نقل کیا جاتا ہے جیسے اعلام مرتجلہ میں بل لجمع الالفاظ المنقولة تمام الفاظ منقولہ جو لغت میں ایک معنی کے لئے وضع ہے لیکن ایک اصطلاح نے دوسرے معنی کی طرف نقل کر لیا ہے جیسے صلوة و زکوٰۃ کہ لغت میں ان کی وضع دعاء اور نساء کے لئے ہے لیکن اصطلاح شریعت نے اپنے مخصوص معنی میں نقل کر لیا ہے۔ والالفاظ المنقولة فی اصطلاح اسی طرح وہ لفظ جو ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لئے نقل کئے گئے ہیں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لئے نقل کئے گئے ہیں جیسے فعل و دوران کہ فعل لغتہ حدث پر اطلاق ہوتا ہے جو مصدر کا مفہوم ہے اصطلاح نحو میں کلمہ مستقل بالمعنی مقترن بالزمان اور اصطلاح منطق میں مقولات عرضیہ میں ایک مقولہ ہے اور دوران لغتہ حرکت فی السکک یعنی گلی کوچوں میں پھرنا اور حرکت کرتا اور اصطلاح مناظرہ میں ترتب الاثر علی العلة وجوداً و عدماً اور تعریف مشترک ان تمام کو شامل ہے کیونکہ ان کے معانی کثیرہ باوضاع کثیرہ ہیں لیکن یہ مشترک نہیں ہیں علی ما صرح بہ البعض۔

جواب اولاً یہ کہ یہ تمام الفاظ از قبیلہ مشترک ہیں اور تعریف ان کو شامل ہے تو ٹھیک ہے کہ یہ جمعیت تعریف ہے اور جو بعض نے تصریح کی ہے کہ یہ مشترک نہیں ہیں یہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور نہ کوئی حجت ہے ثانیاً یہ کہ یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں اور تعریف مشترک بھی ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ وضع سے مراد وضع لغوی ہے کیونکہ لفظ وضع سے متبادر یہی وضع ہے چونکہ الفاظ مذکورہ وضع لغوی میں معانی کثیرہ کے لئے الگ الگ وضع نہیں ہے لہذا مشترک نہیں ہوں گے۔ ثالثاً یہ کہ وضع سے مراد وہ وضع ہے جہاں تخیل نقل نہ ہو آپ نے جو الفاظ پیش کئے ہیں ان میں بواسطہ نقل کے اوضاع متعددہ ہوئی

میں۔ رابعاً یہ کہ وضع للكثير من وضع واحد ہو خواہ واحد شخصی ہو جیسے وضع اللغۃ یا واحد نوعی ہو جیسے اصطلاح طائفہ مخصوصہ تو الفاظ مذکورہ کی وضع للكثير من وضع واحد نہیں ہے فلا اعتراض۔
 قولہ فالعام لفظ وضع وضعا واحداً یعنی عام ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس کی وضع معانی کثیرہ غیر محصور کے لئے ہو وضع واحد ہو اور جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہو فقوله وضعا واحداً یعنی وضع واحد کی قید کے ساتھ مشترک کو خارج کرنا مقصود ہے یعنی مشترک بنسبت معانی متعدّدہ کے خارج از تعریف ہے کیونکہ یہ وضع باوَضاع کثیرہ ہے نہ بوضع واحد واما بالنسبة الى افراد معنی واحد یعنی جب مشترک کے ایک معنی کو ملحوظ کیا جائے تو وہ معنی کے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کو عام کہا جائیگا اور یہ مندرج تحت الحد ہے کیونکہ اس وقت بوضع واحد کثیر غیر محصور کو شامل ہے جیسے لفظ عین بمعنی چشمہ جار یہ جمیع افراد عیون کو شامل ہے اس لحاظ سے عام ہے۔ والاقرب یعنی اقرب اور بہتر یہ ہے کہ وضع واحد کی قید کو احترازیہ نہ بنایا جائے بلکہ تحقیق مقام اور ایضاً مرام کے لئے ہو لان المشترك کیونکہ مشترک بنسبت اپنے معانی متعدّدہ کے مستغرق نہیں ہے علی ما سیجئ فی بحث المشترك من انہ لا عموم فی المشترك لہذا مشترک کے اخراج کے لئے قید استغراق کافی ہے جو اب کہا جاتا ہے کہ جب دو قیود میں سے ہر ایک مخرج ہو سکے تو نسبتہ اخراج قید اول کی طرف اولی ہوتی ہے بنسبت اس کے کہ ثانی کی طرف کریں۔

فان قبیل یہ بصورت سوال شارح کے اعتراض مذکورہ یعنی یہ کہ مشترک کو قید استغراق کے ساتھ خارج کیا جائے نہ وضع واحد کے ساتھ جواب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ استغراق سے مراد عام ہے خواہ استغراق علی سبیل الشمول ہو یعنی یکساں کی دفعۃً واحداً جمیع کو شامل ہو جائے۔ کمافی صیغ الجمع جیسے صیغہ جمع میں مثلاً رجال میں اور قوم۔ رہط میں یا استغراق علی سبیل البدل ہو یعنی ایک کو شامل ہو پھر اس کو چھوڑ کر دوسرے کو شامل ہو جائے کہذا کمافی مثل من دخل داری اولاً فلہ کذا یہ ہر اس شخص کو علی سبیل البدل شامل ہو سکتا ہے جو اولاً داخل ہو خواہ زید ہو یا عمرو ہو یا بکر کسی کی تعیین نہیں بلکہ ہر ایک ہو سکتا ہے تو مشترک بنسبت اپنے جمیع معانی کے مستغرق علی سبیل البدل ہو سکتا ہے اگرچہ علی سبیل الاجتماع نہیں ہے تو لہذا قید استغراق مخرج نہیں ہو سکتی۔ قلنا فینشد خلاصہ جواب یہ کہ استغراق کے اندر یہ تعمیم صحیح نہیں ہے ورنہ تو پھر نکرہ مثبتہ جو کہ عام نہیں ہے وہ عام میں شامل ہو جائیگا کیونکہ

یہ بھی جمع ما یصلح لہ کو مستغرق علی سبیل البدل ہے یعنی ہر ہر فرد کو علی سبیل البدل شامل ہے۔ فان قيل یہ شارح کے قلنا کا رد ہے کہ اگرچہ نکرہ مثبتہ علی سبیل البدل مستغرق ہے لیکن اس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے لہذا یہ قید کثیر اسے تعریف عام سے خارج کر دے گی۔

قلنا لو سلم یعنی ہم پہلے تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی وضع للكثیر نہیں ہے اگر تسلیم کر بھی لیں تو آپکا یہ جواب صرف نکرہ مفردہ کے متعلق ہو سکتا ہے۔ دون الجمع النکر جمع منکر کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتا اس کی وضع کثیر کیلئے ہے اور یہ تمام احاد و افراد کو مستغرق علی سبیل البدل ہے وہ حضرات بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں جو جمع منکر کے عموم کے قائل نہیں ہے تو یہ جمع منکر عام میں داخل ہو جائیگی حالانکہ منکرین عموم کے نزدیک عام نہیں ہے۔ والمراد بالوضع للكثیر الوضع لكل واحد الہ چونکہ مصنف نے وضع للكثیر کے اندر مشترک اور عام و اسماء العدد کو درج کر دیا ہے تو یہ تمام وضع للمعانی الکثیرہ کے اندر کیے درج ہو سکتے جب کہ اسماء عدد کی وضع معانی کثیرہ کے لئے نہیں بلکہ ایک معنی کے لئے ہے مثلاً ثلثہ تین کے عدد اور مائتہ یکصد کے لئے وضع ہے یہ ایک ہی معنی یعنی معین عدد کیلئے وضع ہے تو شارح نے اس کی توجیہ کی تاکہ یہ تمام امور وضع للكثیر میں درج ہو جائیں خلاصہ توجیہ یہ کہ وضع للكثیر میں لام جارہ وضع کا صلہ اور اس کے متعلق نہیں ہے جس کا معنی یہ ہوتا کہ معانی کثیرہ کے لئے اس کی وضع کی گئی ہو بلکہ لام عاقبتہ اور صیورہ کا ہے معنی یہ ہوگا کہ وہ لفظ وضع کیا گیا ہے تاکہ معانی کثیرہ حاصل ہو پڑیں خواہ اس کی وضع وحدان کثیر میں سے ہر ایک ایک کے لئے وضع ہو جیسے مشترک یا اس کی وضع ایک ایسے امر کے لئے ہو جس میں وحدان کثیر داخل ہوں جیسے معرف باللام اور کل افرادی یا اس کی وضع مجموع وحدان تین حیث المجموع کے لئے ہو جیسے اسم العدد مثلاً لفظ مائتہ یکصد اکائیوں کے مجموع من حیث المجموع کے لئے وضع ہے اور جیسے مجموع جس کے اندر عموم ہو اور ایسے کل مجموعی یہ بھی عام میں درج ہیں نیکون کل واحد الہ یہ شقوق ثلثہ مذکورہ پر علی طریق اللف والنشر تفریع ہے یعنی پہلی شق کے لحاظ سے ہر واحد وحدان کثیر میں سے اس لفظ کا عین موضوع لہ ہوگا۔ مشترک اسی شق میں درج ہے۔ ادجزئاً یا ہر واحد عین موضوع لہ تو نہیں ہوگا بلکہ موضوع لہ کے جزئیات میں سے ایک جزی ہوگا جیسے معرف باللام اور کل افرادی ہر ایک ایک فرد موضوع لہ کی جزی ہوتا ہے یہ عام اسی شق ثانی میں درج ہے۔ اوجزاً من اجزائہ یعنی ہر واحد واحد موضوع لہ کا نہ عین ہوگا اور نہ جزی بلکہ اس کے اجزاء میں سے ایک جز ہوگا۔

اس شق میں اسم عدد درج ہے جیسے مائتہ ایک ایک اکائی مجموعہ مائتہ کی جز ہے اور اسی طرح مجموع اور کل مجموعی عام ہو کر اسی شق ثالث میں درج ہیں یندرج فیہ المشترك باعتبار الشق الاول والعام اسی المعروف باللام والکل الافرادى یندرج فیہ باعتبار الشق الثانى واسماء العدد یندرج باعتبار الشق الثالث ومن العام المجموع والکل المجمعى ایضا یندرج فی ہذا الشق الثالث فالعام بعضہ اندرج فی الشق الثانى وبعضہ اندرج فی الشق الثالث فان قيل یندرج فیہ مثل زید الخ وضع للكثیر کے اندر جو تعمیم کی ہے یہ اسی پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ پھر تو زید اور رحیل و فرس وغیرہ بھی اس تعمیم کے لحاظ سے وضع للكثیر میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان کے اندر کثرۃ بحسب الاجزاء والاعضاء موجود ہے تو شق ثالث میں درج ہو جائیں گے قلنا المعتبر خلاصہ جواب یہ کہ کثیر بحسب الاجزاء میں وہ اجزاء معتبر ہیں جو متفق فی الاسم ہوں کاحاد المائتہ کہ اس کے اجزایک صد اکائیاں ہیں اور ہر ایک اکائی کے نام سے موسوم ہے اور ہر ایک اکائی پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من المائتہ تو اس لحاظ سے فانها تناسب جزئیات الخ یعنی اس وقت یہ اجزاء مناسب جزئیات ہو جائیں گی جیسے کہ ہر فرد انسان پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من الانسان اسی طرح ہر اکائی پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من المائتہ تو اس اعتبار سے معنی واحد جو کہ متحد بحسب المقہوم ہے اس کے جزئیات کے ساتھ ان اجزاء کو تناسب حاصل ہو جائیگا بخلاف زید و عمر کے کہ ان کے اندر اس قسم کی کثرۃ اجزاء نہیں ہے لہذا وہ کثیر المعنی سے خارج ہوگا فان قيل حاصل یہ ہے کہ نکرہ منفیہ کو اصولی حضرات عام کہتے ہیں حالانکہ اس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے تو یہ عام میں کیسے درج ہو سکتا ہے جب کہ عام میں وضع للكثیر ضروری ہے۔

قلنا الوضع اعم من الشخصى شخصى وضع جیسے ایک لفظ کی مخصوص معنی کے لئے وضع ہو جیسے زید کی برائے مسمی مخصوص اور ضرب کی برائے زدن جو معنی مخصوص ہے والنوعى نوعى وضع کے اندر کوئی لفظ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ یہ وضع ایک قاعدہ کلیہ کی صورت میں ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ہر وہ لفظ جو علی وزن فاعل ہو تو وہ ایسی ذات کے لئے ہوگا جس کے ساتھ معنی فعل قائم ہو تو یہاں ہمارى مراد وضع سے عام ہے خواہ شخصى ہو یا نوعى تو نکرہ منفیہ کی وضع کثیر کے لئے وضع نوعى ہے۔ وقد ثبت من استعمالهم نکرہ منفیہ کے اندر وضع نوعى ثابت کرنے کے لئے استنباط قاعدہ کیا جا رہا ہے خلاصہ یہ کہ علماء حضرات جو نکرہ منفیہ کی استعمال

کرتے ہیں اس سے ثابت ہوتا کہ حکم منفی عن اللکثیر الغیر المحصور ہے اور نکرہ منفیہ کا لفظ اس حکم نفی میں ہر ہر فرد کو مستغرق اور شامل ہے یعنی نکرہ منفیہ عموم نفی کا مفید ہوتا ہے اگر یہ لفظ مفرد ہوا تو نفی اس مفرد کے ہر ہر واحد کو شامل ہوگی اگر یہ لفظ جمع ہوا تو نفی ہر ہر مجموع کو عام اور شامل ہوگی اور نکرہ منفیہ نفی عموم کے لئے نہیں ہوتی جسے سلب شمول کہتے ہیں یعنی یہ مراد نہیں ہوتی کہ اس کا حکم جمیع کو تو شامل نہیں ہے یعنی بعض کو شامل ہے اور بعض کو نہیں یہ مفہوم نکرہ منفیہ کا نہیں ہوتا اس استعمال سے ثابت ہوا کہ ہر نکرہ منفیہ عموم نفی کا مفید ہوتا ہے تو یہی وضع نوعی ہے۔ دکن عمومہا یعنی چونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کے لئے ہے اور عقل کہتا ہے کہ فرد مبہم کی نفی ہر ہر فرد کے انتفاء کے بغیر نہیں ہو سکتی تو یہ عموم نفی نکرہ کے اندر بجا ہر عقلی کے ساتھ ثابت ہوئی تو یہ وضع نہ ہوئی بلکہ عقلی ہوئی تو جواب دیا کہ یہ وضع نوعی کے منافی نہیں ہے کیونکہ وضع نوعی جس قاعدہ کلیہ کے تحت ہوتی ہے وہ قاعدہ عقلاً ہی مستنبط ہوتا ہے لہذا یہ وضع نوعی میں درج ہونے کے منافی نہیں ہے۔ لایقال النکرۃ المنفیۃ بجاز یعنی نکرہ منفیہ کا عموم تو مجاز ہے اور تعریف جو کی گئی ہے وہ عام حقیقی کی ہے لہذا نکرہ منفیہ جو کہ عام مجازی ہے وہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔

لانا نقول لا نسلم یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ مجاز ہے۔ کیف ولم تستعمل یعنی مجاز کیسے کہا جاسکتا ہے جب کہ نکرہ منفیہ کی استعمال تو موضوع لہ بالوضع شخصی میں ہے وہ فرد مبہم یعنی وضع کے لحاظ سے فرد مبہم اس کا موضوع لہ معنی ہے اور عموم جو ہے وہ مستفاد ہے وقوع تحت النفی سے توجہ اپنے موضوع لہ شخصی میں مستعمل ہوا تو حقیقت ہوگی البتہ اس کا عموم اس سے مستفاد ہوا کہ نفی فرد مبہم کی یجز انتفاء ہر ہر فرد کے نہیں ہو سکتی تو گویا کہ واضح نے یوں کہا ہے کہ ہر نکرہ جو تحت النفی واقع ہو تو وہ ہر ہر فرد کی نفی کے لئے ہوگا تو اس ضابطہ کے لحاظ سے وضع نوعی ہوتی وقد صرح المحققون یہ ما قبل کی تائید ہے کہ اصول ابن حاجب کے محققین شراح نے تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ کی استعمال فی العموم مبنی برحقیقہ ہے لہذا اسے مجاز نہیں کہا جاسکتا۔ ومعنی کون اللکثیر الی یعنی کثیر کا غیر محصور ہونا اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ میں عدد معین کے اندر منحصر ہونے پر کوئی دلالت موجود نہ ہو ورنہ تو اس کائنات میں جتنا بھی اشیاء کثیرہ موجود اور متحقق ہیں سب محصور اور متناہی ہیں لیکن چونکہ لفظ میں عدد معین میں منحصر ہونے کی کوئی دلالت نہیں ہوتی لہذا وہ عام

ہوتا ہے جو کثیر غیر محصور کو مستغرق ہوتا ہے لایقال المراد بغير المحصور یہ قائل غیر محصور کا دورہ
 معنی کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ غیر محصور سے ایسی اشیاء ہیں جو ضبط و شمار کے تحت درج نہ
 ہو اس کو غیر محصور کہا جاتا ہے لانا نقول سے اس کو رد کر دیا کہ اگر یہی معنی مراد تو فینئذ نیکون
 لفظ السموات یعنی اس وقت لفظ السموات جمع معروف باللام موضوع برائے محصور ہو جائیگی
 کیونکہ سموات صرف جمع ہیں جیسے قرآن مجید میں تصریح ہے تو پھر اس صورت میں لفظ السموات
 عام نہیں رہتا حالانکہ یہ بالاتفاق عام ہے اور دوسری قباحت یہ ہے کہ اس معنی کے لحاظ
 سے لفظ الف الف کثیر غیر محصور کے لئے موضوع ہو کیونکہ اہل عرب امة امة امة حق جو حساب و
 کتاب نہیں جانتے تھے تو اتنا بڑا عدد ان کی شمار میں نہیں آسکتا تھا تو پھر یہ عام ہو جائے
 حالانکہ یہ اسم عدد ہے جو عام نہیں بلکہ عام کا قسیم تھا۔ لایقال هذا القید مستدرک یعنی غیر محصور والی
 قید زائد از ضرورت اور فضول ہے کیونکہ اسی قید کے ساتھ عدد سے احتراز کرنا مقصود ہے
 حالانکہ عدد استغراق لما یصلح لہ کی قید سے خارج ہو جائیگا کیونکہ اسم عدد مثلاً لفظ المائتہ یہ مائتہ کی
 جزئیات پر تو صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی سیکڑے سیکڑے پر صادق آنے کی
 صلاحیت رکھتا ہے اور ان احاد و اکائیوں پر صادق آنی کی صلاحیت نہیں رکھتا جو اس عدد کے
 ضمن میں ہیں کیونکہ لفظ مائتہ ایک ایک اکائی پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے
 استغراق لما یصلح لہ کے قید کے ساتھ اسم عدد خارج از عام ہو جائیگا لہذا لفظ غیر محصور کی شرط
 نہیں ہے لانا نقول سے اس کو رد کر دیا ہے اور کہا اداد بالصلوح یعنی صلاحیت سے مراد
 اس قسم کی صلاحیت ہے جیسے اسم کلی اپنی جزئیات پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے
 اوالکل لاجزاءہ یلجیسے کل اپنے اجزاء پر صادق آتا ہے اب کل ایک ایک جز پر تو محمول نہیں
 ہوتا بلکہ مجموعہ اجزاء کو کل کہا جاتا ہے۔ فاعتبر الدلالة یعنی یہ لفظ جن کے لئے صلاحیت رکھتا
 ہے ان پر دال ہو خواہ بدلاتہ مطابقیہ یا تضمینہ تو لفظ مائتہ میں صلاحیت کل للاجزاء والی اور
 دلالت بدلاتہ تضمینہ علی الاجزاء موجود ہے۔

وبهذا الاعتبار صارت صیغ الجمع اور اسی اعتبار کے لحاظ سے صیغ جمع جیسے
 المسلمون والرجال اور اسماء جمع جیسے رھط و قوم اپنے افراد کی نسبت مستغرق لجمع ما یصلح
 ہیں کیونکہ ان کے اندر بھی نسبت احاد کے صلاحیت وہی صلاحیت صدق الكل علی الاجزاء
 کی ہے اور دلالت بھی تضمینہ ہے تو اس لحاظ سے فدخلت ای العدد تو اس صورت میں عدد

داخل ہو جائیگا تو اس کے اخراج کے لئے غیر محصور کی قید ضروری ہے قولہ مسنفق یعنی لفظ مستغرق مرفوع ہو کر لفظ کی صفت ہے اور استغراق سے مراد یہ ہے کہ تمام افراد جن کے لئے وہ صلاحیت رکھتا ہے بحسب الدلالة ان تمام کو متناول اور شامل ہو قرائن خارجیہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ قولہ والآن جمع منکر یعنی اگر وہ لفظ جمع مایصلح لہ کو مستغرق نہیں تو پھر یہ جمع منکر ہوگی۔ المعتبر فی العام الخ یعنی فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام میں صرف یہ معتبر ہے کہ مسمیات کی ایک جماعت کو شامل باعتبار ایک امر مشترک کے ہو یعنی ایسے امر کے لحاظ سے اس جماعت میں برابر درجے کا اشتراک رکھتا ہے سواء وجد الاستغراق یعنی خواہ اس کے اندر استغراق جمع مایصلح لہ کو ہو یا نہ ہو فان جمع المنکر عند ہم عام یعنی جمع منکر خواہ مستغرق ہو یا نہ ہو ہر صورت میں ان مشائخ کے نزدیک عام ہے۔

والمصنف لما اشترط یعنی مصنف نے چونکہ عام کی تعریف میں استغراق کی شرط لگا دی ہے جیسے کہ محققین کا مختار بھی یہی ہے تو ان حضرات کے نزدیک جمع منکر واسطہ بین العام والخاص ہوگی عند من یقول بعدم استغراقه دعاما عند من یقول باستغراقه اور جو لوگ جمع منکر میں استغراق کے قائل ہیں ان کے نزدیک جمع منکر عام ہوگی واسطہ بین العام والخاص نہیں ہوگی علیٰ هذا التقدير پر جب کہ ان حضرات کے نزدیک جمع منکر عام ہے تو مصنف کے قول والآن جمع منکر میں جمع منکر وہ مراد ہوگی جہاں قرینہ موجود ہو کہ یہ مستغرق نہیں ہے جیسے رأیت الیوم رجالا یا فی الدار رجال یہاں قرینہ موجود ہے کہ رجال مستغرق لجمع افراد الرجال نہیں کیونکہ ایک ہی دن میں جمع رجال کو دیکھنا ممکن نہیں ہے اور نہ جمع رجال دار میں آسکتے ہیں لہذا اس وقت یہ واسطہ بین العام والخاص ہو جائیگی۔

الآن هذا غیر مختص یہ مصنف پر اعتراض ہے کہ قول بالواسطہ بین العام والخاص صرف اسی جمع منکر کے ساتھ مختص نہیں رہتا بلکہ ہر وہ عام جو مقصور علی البعض ہو خواہ اس کا قصر علی البعض بدلیل العقل ہو یا اس کے علاوہ اور کسی وجہ سے مثلا استثناء سے تو یہ بھی واسطہ ہو جائیگا خواہ یہ جمع منکر ہو یا اس جیسی کوئی اور شئی کیونکہ مصنف کا قول وان لم یستغرق فجمع منکر ونحوہ اس کو شامل ہے فسادہ بین کیونکہ یہ عام ہے نہ کہ واسطہ بین العام والخاص اجیب ان فسادہ لیس بین کیونکہ مصنف نے خود تصریح کر دی ہے کہ وہ عام جس سے بعض افراد مخصوص کئے گئے بدلیل عقل یا بالاستثنا وہ باقی افراد میں حقیقت ہوتا ہے یعنی یہاں وہ اپنے

حقیقی معنی میں مستعمل ہے لہذا وہ عام ہو گا نہ کہ واسطہ بین العام والخاص قولہ ادباعتبار النوع کرجل وفسر اشارة النہ یعنی ان دو مثالوں کے اندر مصنف نے اشارہ کیا کہ عرف شریعت کا نوع یعنی نوع شرعی کبھی وہی نوع منطقی ہوتا ہے جیسے فرس اور کبھی وہ نوع منطقی نہیں ہوتا جیسے رجل فان الشرع کیونکہ شریعت رجل اور مرأة کو نوعین مختلفین قرار دیتی ہے۔ نظر الی اختصاص^{۱۱} یعنی شریعت کی نگاہ میں اختلاف انواع کی مدار اختلاف اغراض پر ہے چونکہ رجل کی پیدائش کے اغراض یہ ہیں کہ وہ نبی ہو اور امامت کبریٰ و صغریٰ اور شہادۃ فی الحدود والقصاص یہ امور مختص بالرجل ہیں اور عورت یہ احکام نہیں رکھتی اس لئے ان خصوصیات کے اختلاف کی وجہ سے رجل الگ نوع ہے اور عورت الگ نوع ہے۔

قولہ ثم المشترك فخر الاسلام وغیرہ نے نظم کے اقام با اعتبار صیغہ و لفظ کے چار ذکر کئے ہیں خاص۔ عام۔ مشترک۔ مآول۔ وفسر المآول تفسیر کرتے ہوئے فرمایا مشترک کے وجوہ اور معانی میں سے بعض کو غالب رأسی کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مآول کہلاتا ہے اور علیہ اور ان کی اس تفسیر کے اوپر اولاً یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ مآول ہمیشہ مشترک میں سے ہو بلکہ کبھی غیر مشترک میں سے بھی ہوتا ہے اور ثانیاً یہ کہ بعض وجوہ کی ترجیح کبھی غالب رأسی کے علاوہ دوسری اشیاء سے بھی ہو جاتی ہے اور وہ بھی مآول ہے۔ کما ذکر فی المیزان جیسے میزان میں مذکور ہے کہ خفی اور مشکل اور مشترک و مجمل جب ان کی تبیین و بیان دلیل قطعی کے ساتھ حاصل ہو جائے تو یہ مفسر کہلاتا ہے اور ان کا خفا کسی ایسی دلیل سے زائل ہو جائے جس میں شبہ کی گنجائش ہو جیسے خبر واحد یا قیاس تو اس کو مآول کہا جاتا ہے تو مآول مشترک کے علاوہ خفی و مشکل وغیرہ سے بھی ہو جاتا ہے اور ترجیح غالب رائے کے علاوہ خبر واحد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے و اجیب عن الاول پہلے اشکال سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تفسیر مطلق مآول کی نہیں ہے بلکہ اس مآول سے مراد وہی مآول ہے جو مشترک میں سے ہو کر اس کے بعض وجوہ ترجیح حاصل کر جائیں۔

و عن الثانی اور اشکال ثانی سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ کہ غالب رأسی سے ہماری مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا تأمل فی الصیغہ سے جیسے بھی ہو اس کو غالب رائے کہا جاتا ہے اسی غالب رائے کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مآول ہو جائیگا۔ کافی ثلثة قروہ جیسے ثلثہ قروہ میں عنینہ نے جو ہر کلمہ میں تأمل کیا کہ اس لفظ کی

وضع معنی اجتماع کے لئے ہے جیسے قرأۃ کہ اس میں بھی اجتماع حروف کلمات ہوتا ہے اور یہ معنی مناسب حیض ہے کہ مدت طہر میں جمع ہوتا رہتا ہے بعد الا اجتماع اس کا خروج ہوتا ہے اور شافعیہ نے لفظ ثلثہ کی تلے تائید پر نگاہ رکھی کہ اس کی تمیز حسب ضابطہ مذکور ہونی چاہئے اور یہ طہر ہے لہذا فریقین کے نزدیک یہ مآول ہے۔

ومعنی کونہ من اقسام النظم چونکہ مآول اجتہاد کے بعد حاصل ہوتا ہے کیونکہ غالب رائے تو مجتہد ہی قائم کر سکتا ہے جب اجتہاد مجتہد کے ساتھ اس کا تحقق ہوا تو یہ اقسام نظم صیغہ ولغۃ سے نہیں ہو سکتا اس لئے شارح نے جواباً کہا کہ چونکہ حکم بعد از تاویل بھی منسوب الی صیغہ اللفظ رہتا ہے تو اس لئے اس کو تعلق نظم کے ساتھ باعتبار صیغہ لغتہ کے ہو گیا تو اس لئے اس کو اقسام نظم میں شمار کرنا صحیح ہوگا۔ قیل المراد بغالب الرأی الذیہ اس سابق اشکال جو قید اشتراک اور قید ترجیح بغالب الرأی پر وارد کیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ مآول کی جو یہ تعریف کی گئی ہے "ما ترجیح من المشترك بعضہ بغالب الرأی" یہ اس مآول کی تعریف ہے جو نظم صیغہ ولغۃ کے اقسام سے ہے اور ان اقسام میں سے ہونے کیلئے یہ دونوں شروط ضروری ہیں ایک قید اشتراک دوسری ترجیح بالاجتہاد والتأمل فی نفس الصیغہ یہ وہی ترجیح بغالب الرأی کی تفسیر ہے۔ فان المشترك یہ قید اشتراک کے ضروری ہونے کی وجہ ہے یعنی چونکہ مشترک معانی متعددہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور ہر معنی کا علی سبیل البدل احتمال رکھتا ہے تو جب کسی ایک معنی پر صیغہ میں غور فکر کر کے محمول کیا جائے تو یہی لفظ موضوع کا معنی متعین کرنا ہوا تو اب اس وقت یقیناً اقسام نظم صیغہ ولغۃ میں درج رہیگا اس سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس کا تعلق لفظ سے باعتبار وضع کے ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مشترک کہ کسی ایک معنی پر دلیل قطعی کی وجہ سے محمول کیا جائے تو یہ اس کی تفسیر ہوگی تاویل نہیں ہوگی اگر خبر واحد یا قیاس کی وجہ سے کسی ایک معنی پر محمول کیا جائے تو یہ نظم صیغہ ولغۃ کے اقسام سے نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت لفظ کی وضع ملحوظ نہیں ہے اور اسی طرح جب لفظ مشترک نہیں ہے بلکہ خفی مشکل۔ مجمل ہے تو جب اس کا خفا و دلیل قطعی یا ظنی کے ساتھ زائل ہو تو اس میں وضع کو دخل نہ ہوا لہذا یہ بھی نظم لغتہ و صیغہ کے اقسام سے نہیں ہو سکتا اس وقت صیغہ ولغۃ جس سے وضع مراد ہے اس کو دخل نہ ہوا لہذا یہ اس تقسیم مذکورہ کے اقسام میں داخل نہیں ہوگا لہذا قید اشتراک اور ترجیح بغالب الرأی کی قید

ضروری ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ثم ههنا تقسیم آخر الخ لفظ کی باعتبار وضع کے یہ دوسری تقسیم ہے اس کی معرفت اور اس سے حاصل شدہ اقسام کی معرفت ضروری ہے۔ دایضاً الاسم الظاهر الخ ضمائر اور اسما اشارات کو خارج کرنے کی خاطر اسم ظاہر کی قید کی حاصل تقسیم یہ ہے کہ اسم ظاہر کا معنی اور مفہوم اگر بعینہ وہی ہے جو مفہوم مشتق منہ یعنی مصدر کا تھا اور اس کے ساتھ مشتق کے اوزان میں سے کوئی وزن بھی ہو تو فصفة اسے صفتہ کہتے ہیں والایعنی اگر اس اسم کا معنی بعینہ معنی مشتق منہ والا نہیں ہے خواہ اس کا مشتق منہ سرے سے نہ ہو جیسے جو امدا یا اس کا مشتق منہ تو ہو لیکن معنی بعینہ نہیں ہے بلکہ کچھ تفاوت ہے فان تخص معناه اگر اس کا معنی متشخص اور متعین ہے فعلم تو وہ علم ہے والا اگر تشخص و تعین نہیں ہے تو فاسم جنس وہ اسم جنس ہے اور یہ علم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی غیر مشتق ثم کل من الصفة الخ یعنی صفتہ اور اسم جنس کا جو معنی اور معنی ہے اگر وہ بلا قید مراد ہے تو اسے مطلق کہتے ہیں اگر کسی قید کے ساتھ معتبر اور مراد ہے تو اسے مقید کہتے ہیں اد اشخاصه یعنی اس صفتہ اور اسم جنس کے اگر اشخاص و افراد جن پر وہ صادق آتے ہیں مراد ہوں تو اگر اشخاص کل کے کل مراد ہیں فعام تو وہ عام ہے اد بعضا بعض افراد مراد ہوں تو اگر یہ بعض معین ہے فعمود تو اسے معبود کہتے ہیں اد منکرا یعنی بعض افراد لا علی التعین مراد ہیں۔ فمکره تو اسے مکرہ کہتے ہیں فھی ماد وضع لشیء الخ تو یہ مکرہ ایک ایسا اسم ہے جس کی وضع شئی غیر معین کے لئے ہوئی ہے عند الاطلاق للسامع یعنی جس وقت اس کا اطلاق سامع کی خاطر کیا جائے تو سامع کے لئے یہ غیر معین پر دال ہوتا ہے اسے مکرہ کہا جائیگا والمعرفة اور معرفہ وہ اسم ہے جس کی وضع شئی معین کے لئے ہو عند الاطلاق للسامع وانما قلت عند الاطلاق یہ عند الاطلاق کی قید کیوں کی گئی ہے اذ لا فرق کیونکہ بوقت وضع معرفہ اور مکرہ میں تعین و عدم تعین کا فرق نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ فرق عند الاطلاق ہوتا ہے اور ہوتا بھی للسامع ہے اس لئے سامع کی قید بھی کر دی لانہ انا قال کیونکہ جب کوئی قائل کہتا ہے جارنی رجل تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل متکلم کے نزدیک متعین ہو لیکن سامع کے نزدیک غیر متعین تو اسے مکرہ کہا جائیگا اگرچہ متکلم کے نزدیک متعین ہے۔

فعلم من هذا یعنی اس تقسیم سے تمام اقسام یعنی صفتہ۔ اسم جنس۔ علم۔ مطلق۔ مقید۔

عام۔ معہود۔ نکرہ اور معرفہ ان تمام کی تعریفات اس تقسیم سے معلوم ہو گئی ہیں۔ واعلم ان المطلق من اقسام الخاص کیونکہ مطلق کی وضع واحد نوعی کے لئے ہوتی ہے اس لئے یہ خاص النوع میں درج ہوگا۔ واعلم انہ یجب فی کل قسم الخ یعنی ان تمام اقسام میں ہر ایک قسم کے ساتھ اعتبار حیثیت کیا جائیگا تاکہ ان کے مابین تمایز برقرار رہے اس سے معلوم ہوگا کہ ان اقسام کے اندر تنافی بالذات نہیں ہے بلکہ بالچیثیات ہے پھر بعض حیثیات ایک دوسرے کے ساتھ منافی نہیں ہیں اور بعض منافی ہیں سیاقی فی الشرح۔

وبعض الاقسام قد یجتمع الخ یعنی بعض اقسام اور بعض کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔

اور بعض ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوتے مثل قوله جرت العیون لفظ عین بایں حیثیت کہ ایک مرتبہ اس کی وضع باصرہ کے لئے اور مرۃ اخری اس کی وضع پانی کے چشمہ کے لئے ہے تو یہ مشترک قرار پائیگا اور اگر بایں حیثیت ملحوظ کریں کہ اس کی وضع عین المام کے لئے ہے تو اس معنی کے لحاظ جمیع افراد عیون الماء کو شامل ہے تو عام ہوگا تو واضح ہوگا کہ عام و مشترک کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے لکن بین العام والخاص تنافی لیکن خاص و عام کے درمیان منافات ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو اور دوسری حیثیت سے عام ہو ایسا ہونا ممکن نہیں ہے اور اسی طرح بوقی کا اعتبار کر لیا جائے فانہ سھل بعد الوقوف علی الحدود الی ذکرنا فصل الخاص۔

قال الشارح فی التلویح قوله دا یضاً الاسم الظاهر الخ اسم کے ساتھ ظاہر کی قید لگا کر مضمّر کو ان اقسام سے خارج کر دیا اور اسی طرح اسم اشارہ بھی خارج از اقسام ہے تو اسم ظاہر کہنے سے گویا کہ مراد یہ ہے کہ وہ اسم جو نہ مضمّر ہو نہ اسم اشارہ۔ والصفة بمقتضی هذا التقسیم تو اس تقسیم کے لحاظ سے صفت اسم مشتق کا نام ہے جس کا معنی بعینہ وہی معنی ہو جو مشتق منہ یعنی مصدر کا موضوع معنی اور اس کے ساتھ وزن مشتق بھی ہو۔ فالضارب تو اس تعریف کے لحاظ سے ضارب ایسا لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اور اس کا معنی وہی ضرب والا معنی ہے اور ساتھ وزن فاعل بھی ملحوظ ہے جو وزن مشتق ہے اور مضروب بھی معنی ضرب کے ساتھ وزن مفعول بھی رکھتا ہے۔ وهذا معنی قولہم الخ یعنی ان کے قول کہ صفت وہ اسم ہے جو ذات مبہمہ پر دال ہو اور ایک معنی معین پر بھی جو اس کے ساتھ قائم ہو یہی مراد ہے جو پہلے ہم نے واضح کر دی ہے واحتراز بقوله مع وزن المشتق یعنی وزن مشتق پر ہونے کی جو قید کی ہے اس

سے مقصود اسم زمان اور مکان اور اسم آلہ سے احتراز کرنا مقصود ہے یہ صفت میں درج نہیں ہیں اور اس جیسے اور مشتقات بھی اس سے خارج ہو جائیں گے مثلاً مقتل جو اسم ظرف ہے اس کا معنی قتل مع المفعول نہیں ہے اور مفتاح اسم آلہ اس کا معنی بھی فتح مع المفعول نہیں ہے اذالتعبیر کیونکہ جس سے فعل صادر ہو اس کو تعبیر بالفاعل کرنا اور جس پر فعل واقع ہو اس کو تعبیر بالمفعول کرنا تو شائع ذائع ہے اور بخلاف مکان والہ کے ان کی تعبیر بالمفعول اور بالمفعول شائع نہیں ہے۔

ولقائل ان يقول صفة کی تعریف میں مصنف کے قول مع وزن المشتق کی توجیہ کرتے ہوئے جو مع الفاعل والمفعول کی تخصیص کی ہے اسی پر یہ معترض کا اعتراض وارد کیا گیا، خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اس وقت یہ تعریف صفت جامع نہیں ہوگی کیونکہ یہ تفسیر صرف اس صفت پر صادق آسکتی ہے جو وزن فاعل یا وزن مفعول پر ہو باقی اوصاف جو ان اوزان پر نہیں ہیں صفات ہونے کے باوجود یہ تعریف ان پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ جس کے ساتھ معنی مصدری قائم ہو اس سے تعبیر صرف بالفاعل یا بالمفعول کی جاتی ہے افعال۔ فعلان۔ فاعل۔ مستفعل۔ مفعول وغیرہ سے نہیں کی جاتی حالانکہ یہ تمام صفات ہیں فلیس معنی الابيض دیکھئے کہ ابيض اور افضل کا معنی بياض اور فضل مع الافعل نہیں ہے اور عطشان کا معنی عطش مع الفعلان اور خیر کا معنی خیریت مع الفعل اور استخراج و مدحرج کا معنی استخراج مع المستفعل اور درجہ مع المفعول نہیں ہے تو یہ تمام مصادیق صفت میں لیکن تعریف صفت انھیں شامل نہیں ہے دان منع ذلك یعنی اگر اس اعتراض کا جواب بالمنع دیا جاتے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان پر تعریف صفت صادق نہیں آتی کیونکہ ان کی تعبیر اسی طرح کی جائیگی یعنی مع الافعل اور مع الفعلان وغیرہ کی جائیگی تو یمنع خروج اسم المكان الخ تو پھر ہم بھی یہ کہیں گے کہ تعریف صفت سے اسم مکان اور اسم آلہ بھی خارج نہیں ہو سکتا بلکہ یہ صفت میں درج ہو جائیں گے حالانکہ یہ صفت نہیں ہے پھر تعریف مانع نہیں رہیگی۔

للقطع بان القول یہ اسم مکان اور اسم آلہ کے عدم خروج کی سند پیش کر دی کہ یہ قول کرنا اور کہنا کہ مقتل کا معنی قتل مع المفعول ہے تو یہ کوئی اس سے زیادہ بعید نہیں ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ ابيض کا معنی بياض مع الافعل اور مدحرج کا معنی درجہ مع المفعول ہے تو دونوں مشابہ ہیں اگر وہ خارج ہوتے ہیں تو یہ بھی خارج اگر وہ داخل ہیں تو پھر جمیع داخل ہیں۔

جواب اعتراض دو طرح سے دیا گیا ہے اولاً یہ کہ وزن مشتق سے مراد صرف وزن فاعل اور مفعول نہیں ہے جیسے شارح نے مراد لیا ہے بلکہ اس سے مراد ہیئت ہے اب معنی یہ یہ ہوگا کہ اسم ظاہر جب اس کا معنی عین ما وضع نہ ہو یعنی مشتق منہ اور وزن مشتق ہو یعنی ہیبتہ مشتق خلاصہ یہ کہ اس کے اندر مادہ اور صورتہ دونوں درج فی الموضوع لہ ہیں اس وقت مع کالفظ متعلق بالوضع ہوگا اور وزن مشتق مقارن مع المشتق منہ فی الوضع ہو اور ہیبتہ جزر موضوع لہ ہوا اور یہ تعریف جمیع صفات پر صادق آئیگی کیونکہ ہر صفت میں بوقت وضع جیسے معنی مصدر معتبر ہوتا ہے اسی طرح اس میں ہیئتہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے خواہ وہ ہیئتہ فاعل ہو یا فعل و فعلان یا مفعول و مستعمل بہر حال وزن سے مراد وزن فاعل کی خصوصیت نہ ہوتی بلکہ عالم ہیئتہ مشتق ہوتی لیکن اس وقت سوال یہ ہوگا کہ پھر اسم مکان و زمان اور اسم آلہ بھی داخل فی الصفتہ ہو جائیں گے کیونکہ ان کے اندر بھی معنی مصدری کے ساتھ ہیئتہ بھی معتبر ہے حالانکہ جمہور اس کو صفت میں درج نہیں کرتے تو اس سوال کا جواب میں کہا جاتا ہے کہ مصنف کے نزدیک یہ داخل فی الصفتہ ہیں اور مصنف مقام تحقیق میں جمہور کا خلاف اختیار کر لیتا ہے۔

ثانیاً اصل سوال کا جواب یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ وزن مشتق سے مراد وزن جنس مشتق ہے اسی مشتق کا تو جمیع صفات از جنس اسم الفاعل والمفعول ہیں بخلاف زمان و مکان اور اسم آلہ کے کہ ان کے اوزان از جنس صفات مشتقہ نہیں ہیں۔ قولہ دهما ای العلم الخ یعنی علم اور اسم جنس یا تو مشتق ہوں گے جیسے حاتم علم ہو کر مشتق ہے اور مقتل اسم جنس ہو کر مشتق ہے ولا یصح التمثیل ضارب کے ساتھ مثال دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ صفت ہے اور مصنف نے صفت کو اسم جنس کا قسیم اور مقابل قرار دیا ہے لہذا ضارب اسم جنس مشتق کی تمثیل نہیں ہو سکتی اولاً یعنی علم اور اسم جنس یا مشتق نہیں ہوں گے بلکہ جامد ہوں گے علم جیسے زید اور اسم جنس جیسے رجل یہ دونوں جامد ہیں۔

والاشتقاق یفسر اشتقاق کی دو تفسیریں ہیں ایک علمی یعنی صرف اس تعریف سے علم ہوگا لیکن تصرف اور عمل نہیں ہوگا تو یہ تعریف علمی یوں پیش کی جاتی ہے ان تجد بین اللفظین تناسباً یعنی دو لفظوں کے درمیان اصل معنی اور حروف ترکیبہ میں تناسب پالیں اور محروس کر لیں اور علمی درجہ میں ایک کو دوسرے کی طرف رد کریں تو جس کو رد کر رہے ہیں یہ مشتق ہے اور جس کی طرف رد کیا گیا ہے وہ مشتق منہ ہے تو یہ صرف علمی حد تک ہے اس

کے اندر تصرف اور عمل کو دخل نہیں تو یہ اشتقاق علمی ہے دوسرا قسم اشتقاق عملی ہے اس کے اندر تصرف اور عمل کو دخل ہے اور اس کی تعریف یہ ہے ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه الخ یعنی آپ لفظ سے اخذ کریں ایک ایسا لفظ جو اس کے ساتھ حروفِ اصلیہ اور ترتیب میں تناسب رکھتا ہو اور اس لفظ ماخوذ کو دال قرار دیں ایسے معنی پر جو لفظ اول کے معنی کے ساتھ مناسبہ رکھتا ہو تو یہ لفظ ماخوذ کو مشتق کہتے ہیں اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جاتا ہے۔ ولا يخفى ان العلم یعنی علم باعتبار معنی علمی کے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے علم دال علی ذات المسعی ہوتا ہے تو اس وقت مناسبہ فی المعنی جو شرط اشتقاق ہے معتبر نہیں ہو سکتی البتہ معنی اصل جو کہ منقول عنہ ہے اس معنی کے لحاظ سے علم مشتق ہو سکتا ہے تو اس وقت معنی اصلی کے لحاظ سے یہ اسم جنس میں داخل ہو جائیگا تو مشتق حقیقتاً اسم جنس ہی ہوا اور مصنف کی مراد بھی یہی ہوگی کہ علم باعتبار معنی اصلی کے مشتق ہوتا ہے۔

قولہ ان ارید منه المسعی بلا قید الخ یعنی مصنف کی عبارت سے اشعار ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مطلق کے اندر نفس مسعی یعنی مفہوم موضوع لہ مراد ہوتا ہے دون الفرد یعنی فرد جو مصداق مطلق ہے وہ مراد نہیں ہے ولیس كذلك حالانکہ ایسے نہیں ہے بلکہ مطلق میں فرد لاعلیٰ التعمین مراد ہوتا ہے للقطع بان المراد الخ یہ فرد کے مراد ہونے کی دلیل ہے کیونکہ قطعی اور یقینی طور پر اللہ تعالیٰ کے قول تحریر رقبۃ میں رقبہ کا فرد لاعلیٰ التعمین من افراد الرقبۃ مراد ہے نہ کہ مفہوم اور مسعی رقبہ کیونکہ تحریر افراد پر وارد ہوتی ہے نہ علیٰ المفہوم البتہ فرد غیر مقید بشرطی من العوارض مراد ہے۔ اس اعتراض کا جواب اولاً یہ ہے کہ مطلق میں مقصود اصلی نفس مسعی ہوتا ہے نہ فرد لیکن پھر مقامی قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفس مسعی من حیث مسعی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا کوئی فرد مراد ہے جیسے ادخل السوق میں سوق سے مراد تو نفس مسعی ہے لیکن ادخل کے قرینہ سے فرد مراد ہے کیونکہ دخول مفہوم سوق میں نہیں ہوتا بلکہ فرد من السوق میں ہوتا ہے اسی طرح تحریر رقبۃ میں بقرینہ تحریر فرد من الرقبۃ مراد ہے کیونکہ تحریر فرد رقبہ کی ہوتی ہے نہ مفہوم رقبہ کی لہذا قرائن سے قطع نظر تو پھر مفہوم ہی مراد ہوتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ مصنف کی کلام ان حضرات کے مذہب پر مبنی ہے جو اسم جنس کو فرد منتشر کے لئے موضوع مانتے ہیں تو اس لحاظ سے مطلق کا مسعی فرد منتشر ہوگا لہذا فرد کا مراد لینا مطلق کا موضوع لہ مسعی مراد لینا ہوگا۔

قولہ فی ما وضع لما كان الخارج اسی الحاصل من التقسیم چونکہ مصنف نے تقسیم کے دوران کہا کہ بعض افراد معین مراد ہوں تو اس کو معبود یعنی معبود خارجی کہتے ہیں اور بعض افراد ملکر یعنی لاعلیٰ التعیین مراد ہوں تو نکرہ کہتے ہیں تو اس تقسیم جو کچھ خارج اور برآمد ہوا ہے یہ بعض انواع نکرہ اور معرفہ ہیں یہ تقسیم جمیع انواع کو اپنے اندر مندرج نہیں کر رہی اب وہ نکرہ جو مستعمل فی الفرد نہیں بلکہ نفس مسمیٰ میں مستعمل ہے وہ اس تقسیم میں درج نہیں ہو رہا اور اسی طرح معرفہ کے اندر معبود آیا ہے اور باقی اقسام اس کے اندر درج نہیں ہو رہے تھے اس لئے مصنف نے نکرہ کی عمومی تعریف کی ما وضع لشیء لا بعینہ اب یہ شئی لا بعینہ خواہ فرد ہو یا مفہوم جس میں کوئی تعین مقصود نہ ہو اسی طرح معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع لمعنی معین عند الاطلاق ہوتا کہ جمیع اقسام نکرہ اور معرفہ کو شامل ہو جائے۔

قولہ عند الاطلاق للسامع یدان احدھا الاطلاق وثانیہا للسامع للتعیین فی المعرفة وعدمہ فی النکرہ والاحسن یعنی مصنف کی تعریف سے یہ تعریف کہ ان المعرفة الذی یعنی معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع اس لئے کی جائے کہ اس کی استعمال کسی معین شئی میں ہو اور نکرہ وہ اسم ہے جس کی وضع اس خاطر ہو کہ اس کی استعمال شئی غیر معین میں ہو فالاعتبار یعنی معرفہ اور نکرہ میں تعین اور عدم تعین کا اعتبار صرف دلالت لفظ اور وضع کے لحاظ سے ہوتا ہے ولا عبرة یعنی اس میں وضع کے علاوہ حالت اطلاق کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی طرح متکلم کے علاوہ صرف سامع کا اعتبار کیا جائے یوں بھی نہیں ہوتا لانه اذا قال یعنی جب کوئی شخص یہ قول کرے جارنی رجل تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل کسی وجہ سے سامع کے نزدیک بھی متعین ہو جیسے متکلم کے لئے ممکن ہے تو بھی نکرہ ہوگا کیونکہ یہ تعین باعتبار دلالت لفظ کے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حالت اطلاق اور للسامع وغیرہ کا معرفہ کی تعین اور نکرہ میں عدم تعین کے متعلق کوئی دخل نہیں ہے جو اب یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی مراد بھی عند الاطلاق للسامع سے یہی استعمال ہے تو مصنف کی تعریف کا خلاصہ یہ ہوا کہ معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع میں واضح کے نزدیک اس کی تعین عند السامع معتبر ہوتی ہے حال الاستعمال اور نکرہ کی وضع ایسی شئی کے لئے ہوتی ہے کہ واضح کے نزدیک اس کی تعین للسامع بوقت استعمال معتبر نہیں ہوتی تو مصنف کی تعریف احسن ہے۔

قولہ واعلم انه يجب یرید یعنی مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ان اقسام مذکورہ کا ایک

دوسرے سے تمایز باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ بلحاظ حیثیات و اعتبارات کے ہے اور اور حیثیتیں جو باعث امتیاز ہیں کبھی ایک دوسرے کے ساتھ متنافی نہیں ہونگی کا وضع لکن کثیر جیسے معنی کثیر کے لئے وضع کثیر کا ہونا جو مشترک میں معتبر ہے اور معنی واحد کے افراد کیلئے وضع واحد کا ہونا جیسے عام میں ہوتا ہے ان دو حیثیتوں میں منافاة نہیں جیسے لفظ عیون بایں حیثیت کہ العین الجاریہ یعنی ہننے والا چشمہ کے جمیع افراد کے لئے موضوع ہو وضع واحد ہے تو عام ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھیں کہ متعدد معانی عین جاریہ - عین باصرہ اور شمس و ذہب وغیرہ کے لئے موضوع باوَضاع کثیرہ متعددہ ہے تو مشترک ہے تو اس صورت میں ایک ہی لفظ میں باختلاف حیثیتیں عام اور مشترک جمع ہو گئے وقد متناہیان اور کبھی وہ حیثیتیں جو موجب امتیاز ہیں وہ آپس میں متنافی ہوں گی ایک لفظ میں ان کا اجتماع نہیں ہو سکے گا جیسے وضع لکن غیر محصور جو عام میں ہوتی ہے اور وضع لواحد اور لکن محصور جیسے خاص میں ہوتی تھی اور عدد جس کی وضع کثیر محصور کے لئے وہ بھی خاص میں درج ہے یہ دونوں حیثیات آپس میں متنافی ہیں لہذا ایک لفظ باعتبار الحیثیتیں عام اور خاص نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ حیثیتیں متنافی ہیں ایک لفظ میں جمع نہیں ہو سکتیں دما ذکر اور جو یہ مذکور ہوا ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے تو ایک ہی لفظ میں عام و خاص جمع ہو گئے آپ نے جو لفظ اجتماع کی ہے وہ صحیح نہیں فیجی جوابہ

والکلام بعد موضع نظر یعنی باوجود اس کے کہ اس تقسیم کی تقریر اور تعیین اقسام کے بارہ میں استہتائی تکلف کرنے کے باوجود پھر بھی کلام مصنف محل نظر ہے۔ چونکہ شارح نے کوئی نظر اپنی طرف سے پیش نہیں کی لہذا جواب نظر کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

فصل خاص تک جو وفاق المدارس کا نصاب بمع تلویح و تقاودہ بفضلہ تعالیٰ ختم ہوا اس کے بعد صرف توضیح جو مقدمات اربعہ تک درج نصاب ہے اس کی تشریح کی جائیگی۔

فصل الخاص من حيث هو خاص تقسیمات سے فارغ ہونے کے بعد یہ چند فصول ہیں جو اقسام خارجہ من التقسیم کے احکام کے متعلق ہیں تو وہی کہا کہ خاص من حیث هو خاص مراد حیثیت ہے کہ اس کے ساتھ عوارض اور موانع کا اعتبار نہ ہو کوئی قرینہ موجود ہو جو ارادۃ حقیقت سے مانع ہو ایسے امور سے قطع نظر کر لینے کے بعد خاص بحیثیت خاص ہونیکے یوجب الحکم یعنی لفظ خاص حکم کو واجب کر دیتا ہے حکم سے مراد یا تو اسناد امرالی آخر ہے جیسے زید عالم اس میں زید بھی اپنے معنی اور مسمی کے لئے خاص ہے اور اسی طرح لفظ عالم بھی اپنے معنی کے لئے خاص ہے تو یہ عبارت صرف معنی علم کو صرف زید کے لئے واجب کر دے گی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم سے مراد حکم شرعی ہو کیونکہ خاص من الکتب میں کلام ہو رہی ہے تو یہ حکم شرعی کا موجب ہوگا۔ قطعاً یعنی خاص حکم قطعی کا موجب ہوگا و یجئ انہ یواد بالقطعی معنیان یعنی قطعی کے دو معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس کے اندر احتمال ناشی عن الدلیل نہ ہو دوسرا یہ کہ اس کے اندر احتمال اصلاً نہ ہو یعنی نہ ناشی عن الدلیل اور نہ ناشی بلا دلیل پہلا معنی عام ہے اور دوسرا معنی خاص ہے اور یہاں مراد وہی پہلا معنی ہے جو عام ہے اصل بات یہ ہے کہ احتمال ناشی عن الدلیل خاص مطلق ہے اور مطلق احتمال سواء کان ناشیاً عن الدلیل او بلا دلیل یہ عام مطلق ہے کیونکہ جہاں اول موجود ہوگا ثانی ضرور موجود ہوگا جہاں ثانی موجود ہو اول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ احتمال ناشی بلا دلیل میں مطلق احتمال تو موجود ہے لیکن ناشی عن الدلیل موجود نہیں ہے جب ان پر نفی عائد کی جائیگی تو یہ نقیضین ہو جائیگی اور نقیض اخص عام ہو جاتی ہے اور نقیض اعم خاص ہو جاتی ہے لہذا نفی احتمال ناشی عن الدلیل یہ معنی عام ہوگا جو یہاں مراد ہے۔

فی قولہ تعالیٰ ثلاثۃ قرء لایجمل القرء علی الطہراتہ جو خاص کا موجب قطعی قرار دیا ہے یہ اس پر چند تفریعات ہیں یہ تفریح اول ہے حاصل یہ کہ اس آیت میں لفظ ثلاثۃ خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعاً شامل ہے لہذا اس آیت میں لفظ قرء کو طہر کے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا کما صومذہب الشوافع ورنہ تو مقتضی خاص پورا نہیں ہوگا فان احتسب الطہر یعنی اگر وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی سے عدت میں اس کو شمار کیا جائے کما صومذہب الشوافع اور اس کے علاوہ دو طہر شمار کیے جائیں تو پھر واجب دو طہر اور بعض الطہر ہونے ثلاثہ کا مقتضا پورا نہ ہوا اگر اس طہر کو شمار نہ کیا جائے بلکہ تین طہر اس کے علاوہ لازم ہوں تو پھر

تین اور بعض المطہر واجب فی العدة ہوا تین کا مقتضی پھر بھی پورا نہ ہوا پہلی صورت میں تین سے کم دوسری صورت میں ثلاثہ سے زائد لازم ہوئے بخلاف اس کے کہ اگر حیض مراد ہو تو طہر جس کے اندر طلاق واقع ہوئی ہے اس کے بعد تین حیض کی مقدار بغیر کسی کمی بیشی کے مستحق ہو جاتی ہے۔

اعلم ان التمر لفظ مشترك یعنی لفظ قرء مشترک ہے اس کی وضع حیض کے لئے بھی ہے اور طہر کے لئے بھی۔ اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسن ثلاثہ قروء میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرء سے حیض مراد ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہر مراد ہے فقہن نقول ہم یعنی حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر قرء سے مراد طہر ہو تو موجب خاص باطل ہو جاتا ہے کیونکہ لفظ ثلاثہ خاص ہے اور طلاق مشروع وہ ہے جو حالت طہر میں واقع ہو نہ وہ جو حالت حیض میں ہو۔ فالطہر الذی طلق فیہ یعنی وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ تین طہر اس کے علاوہ اعتبار کئے جائیں تو یوجب ثلاثہ اطہار وبعض طہر تین طہر اور بعض طہر واجب ہوگا تو یہ ثلاثہ کی تعداد سے زائد ہو جائیگا دان احتساب یعنی اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں حساب کیا جائے جیسے کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ اس طہر کو عدت میں شمار کرتے ہیں تو یوجب طہران وبعض دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا تو بھی مقدار ثلاثہ پوری نہ ہوئی حالانکہ لفظ ثلاثہ خاص ہے جو اپنے حکم کا موجب قطعی ہے تو وہ حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے لہذا اس قرء سے مراد حیض ہی ہوگا کما صومذہب الاحناف البتہ احناف پر بھی اس قسم کا اشکال اس صورت میں واقع ہوتا ہے کہ عورت کو حالت حیض میں طلاق دی جائے تو احناف اس حیض کو عدت میں شمار نہیں کرتے بلکہ اس کے علاوہ تین کا اعتبار کرتے ہیں تو اس صورت میں تین حیض اور بعض حیض ہو جائیگا جو زائد علی الثلاثہ ہے تو اس صورت میں علی مذہب الاحناف بھی خاص کا موجب پورا نہیں ہوتا اولاً تو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ کلام طلاق مشروع میں ہے کیونکہ شریعت کی نگاہ میں امر مشروع کے احکام کو پیش کرنا مقصود بالذات ہے اور غیر مشروع امر کے احکام اجماع وغیرہ سے مستفاد ہوں گے ثانیاً یہ کہ مقتضائے ثلاثہ تو پورا کرنا ضروری ہے تو اس کی خاطر کچھ ایام حیض رابع کے ملانے پڑیں گے تاکہ پہلا حیض جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا نقص پورا کیا جائے لیکن شریعت کی نگاہ میں تجزیہ حیض واحد کا

نہیں ہوا کرتا دیکھئے کہ لونڈی کی عدت جو حرہ کی عدت کا نصف ہے تو اس لحاظ سے ڈیڑھ حیض ہونا چاہئے تھا لیکن شریعت نے تجزیہ نہیں کیا بلکہ فرمایا کہ عدۃ الامتہ حیضتان تو ثانی حیض مکمل لازم کر دیا گیا ہے اس لئے صورت متنازعہ میں بھی حیض رابع کامل واجب ہو جائیگا اور اس قسم کا جواب شوائع حضرات نہیں دے سکتے کیونکہ رابع کا نہ بعض اور نہ کل کچھ بھی واجب نہیں کرتے بلکہ بعض حصہ طہر اور اس کے علاوہ دو طہر سے عدت کو ختم کر دیتے ہیں۔

علی ان بعض الطہر یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے دھوان بقال خلاصہ سوال یہ ہے کہ آپ یہ کیوں کہتے ہیں انہ اذا احتسب کہ جب طہر اول جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو عدت میں شمار کر لیا جائے تو پھر واجب دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا تین مکمل نہ ہوے بلکہ اس صورت میں واجب تین ہوتے لان بعض الطہر طہر یہ تین ہونے کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ بعض حصہ طہر کا بھی طہر کہلاتا ہے کیونکہ طہر ادنیٰ ما یطلق علیہ الطہر کو کہا جاتا یعنی ادنیٰ مقدار جس پر طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً ایک ساعۃ طہر پر طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے لہذا اس کو طہر کہا جائیگا تو یہ بعض حصہ بھی طہر ہوگا لہذا تین طہر ہو گئے عدت مکمل ہو جائے گی فنقول یہ جواب ہے اس اشکال مذکور کا حاصل یہ کہ بعض طہر نہیں ہو سکتا۔ لانہ لوکان كذلك اگر ایسے ہو تو پھر اول طہر اور ثالث میں فرق نہیں ہوگا فکفی فی الثالث پھر تیسرے طہر کے بعض حصہ کو طہر قرار دیا جائے کیونکہ ادنیٰ ما یطلق علیہ الطہر کے لحاظ سے یہ بھی طہر ہے فینبغی انہ اذا مضی پھر تو لائق ہے کہ جب طہر ثالث سے کچھ تھوڑا حصہ گزر جائے تو آپ کے حسب قول تین طہر ہو چکے ہیں تو اس عورت کا طہر ثالث کے قلیل مقدار گزر جانے کے ساتھ اس عورت کا دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح صحیح ہو جانا چاہئے اور اس عورت کا تزوج حلال ہو۔

وهذا خلاف الاجماع حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ شوائع بھی اس نکاح کو ناجائز قرار دیتے ہیں ہذا الجواب فاطع تو یہ جواب شوائع کے شبہہ کو بالکل قطع کر دیتا ہے وقد تغردت بهذا میں اس جواب کے ساتھ متفرد ہوں قوم نے ایک اور جواب بھی دیا تھا وہ یہ ہے کہ اگر طہر مجموعہ ما یتخلل بین الدین کا نام ہے تو پھر آپ کا اشکال وارد ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس طہر میں طلاق ہوئی ہے وہ مجموعہ ما یتخلل سے کم مقدار ہے لہذا اس صورت میں عدت دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا اگر طہر مجموعہ ما یتخلل بین الدین کا نام نہیں بلکہ بعض مقدار کو بھی طہر کہا جاتا ہے تو پھر عدت صرف ایک طہر یا اس سے بھی کم مقدار کے ساتھ عدت مکمل ہو

سکتی ہے کیونکہ اس لحاظ سے ایک ہی طہر کے ساعاتِ ثلثہ کو ثلثہ اطہار قرار دیا جاسکتا ہے لہذا تین ساعات من طہر واحد سے گزر جانے کے بعد عدت ختم ہو اور اس کا نکاح زوجِ ثانی کے ساتھ صحیح ہو جائے حالانکہ ایسے نہیں ہے نہ عندنا اور نہ عند کم وقولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ الفاء لفظ خاص یعنی فاکلمہ ایک لفظ خاص ہے جس کی وضع برائے تعقیب ہے۔

وقد عقب الطلاق یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے ذکر طلاق کا فرمایا ہے اور اس کے بعد مسئلہ افتدٰ کا ذکر کیا ہے اور اسی افتدٰ کے بعد فرمایا فان طلقھا تو فاقعیبہ ہے تو اپنے اس معنی خاص کے لحاظ سے مقتضی ہے کہ افتدٰ یعنی خلع کے بعد طلاق صریح واقع ہو سکتی ہے۔ فان لم یقع الطلاق اگر خلع کے بعد طلاق صریح واقع نہ ہو سکے جیسے امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو موجب خاص یعنی فار تعقیبہ کا مقتضا اور موجب باطل ہو جائے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

تحقیقہ سے اس مسئلہ کی تفصیل کی کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق جو عقب رجوع ہے یعنی وہ طلاق جو مرتین ہو یعنی طلقتین صریحتین کا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ الطلاق مرتان فاما ک بالمعروف ثم ذکر افتداء المرأة پھر اس کے بعد عورت کے افتدٰ کا مسئلہ ذکر فرمایا فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ یعنی اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت مالی بدلہ دے کر اپنی جان ربائی گرا لے اور اللہ تعالیٰ نے فیما افتدت کے اندر صرف عورت کا فعل ذکر کیا ہے کہ وہ بدلہ مالی دیدے اور مرد کا فعل ذکر نہیں فرمایا تو اس کے اندر زوج کے فعل کو ماسبق پر مقرر کرنا وثابث رکھنا ظاہر ہے اور اس کا فعل ماسبق میں طلاق دینا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کے دونوں ذکر فرمائے ایک بغیر مال کے یہ ہے الطلاق مرتان اور دوسری قسم طلاق بالمال اس کا ذکر اپنے قول فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ میں ذکر فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ خلع ایک قسم کی طلاق ہے فسخ نکاح نہیں جیسے امام شافعیؒ اس کو فسخ قرار دیتے یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہوگی۔ کیونکہ لفظ افتدٰ مراد الی الفسخ نہیں لہذا فسخ کا مفہوم لینا اپنی جانب سے زیادتی کرنی ہے۔

بخلاف الععل علی الطلاق بخلاف اس کے کہ اگر افتدٰ کو محمول علی الطلاق کیا جائے کما صومذہب الاحناف تو زیادۃ علی الکتاب لازم نہیں آتی کیونکہ طلاق تو اول کلام میں مذکور ہے وہی مرد کا فعل ہے اپنی جانب سے کوئی زیادتی نہیں کرنی پڑتی۔

ثم قال فان طلقھا امی بعد المرتین یعنی اس افتدٰ کے بعد فان طلقھا فرمایا یعنی اگر پس وہ طلاق دیتا ہے بعد المرتین خواہ یہ بغیر المال ہوں یا بالمال تو فلا تحل الا یتہ تو فان طلقھا کو

اگر اول کلام کے ساتھ متصل کیا جائے اور مسئلہ افتدرا کو جملہ معترضہ بنا یا جائے جیسے امام شافعی کا قول ہے تو اس میں فساد ترکیب ہے کیونکہ درمیان میں فصل بالاجنسی لازم آجائے گا۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان الشافعی بموصل الیٰ یعنی امام شافعی اللہ تعالیٰ کے قول فان طلقها کو الطلاق مرتان کے ساتھ متصل قرار دیتے ہیں۔

وجعل ذکر الخلع یعنی ذکر خلع جو یہ اللہ تعالیٰ کا قول لایجل لکم ان تاخذوا الایہ میں مذکور ہے اسے جملہ معترضہ قرار دیتے ہیں اور خلع کو طلاق نہیں کہتے بلکہ خلع کو نسخ نکاح قرار دیتے ہیں۔ والایصیروا لادلان ورنہ تو دو پہلی طلاقیں یعنی الطلاق مرتان اور اس کے بعد جو خلع مذکور ہے اگر یہ بھی طلاق ہو تو اس کے ساتھ مل کر تین طلاقیں ہو جائیں گی فیصیر قولہ فان طلقها پس اس کے بعد فان طلقها یہ طلاق رابع ہو جائے گی حالانکہ یہ طلقة ثالثہ ہے وقال المختلعة اور فرمایا کہ مختلعة کا چونکہ خلع کے ساتھ نکاح فسخ ہو چکا ہے اس لئے خلع کے بعد صریح طلاق ملحق نہیں ہو سکتی کیونکہ فسخ نکاح کے بعد عورت محل طلاق نہیں رہی اس لئے فان طلقها خلع کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا اتصال اول کلام یعنی الطلاق مرتان کے ساتھ ہے اور مسئلہ افتدرا یعنی خلع جملہ معترضہ ہے۔ وجه تمسکنا مذکور فی المتن مشروحا فللا ضرورة بالاعادة وقوله تعالى ان تبستغوا باموالکم الباء لفظ خاص الیٰ یعنی باموالکم کی بالفظ خاص ہے جس کی وضع الصاق کے لئے ہے اور یہ باکا حقیقی معنی ہے اور ابتغا سے مراد طلب بالعقد ہے نہ کہ طلب بالاجارہ اور نہ بالمتمتع اور عقد صحیح مراد ہے لہذا باکا مقتضایہ ہے کہ نکاح کا عقد صحیح ملصق بالمال ہے اور مال سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ مال یعنی حق المہر نفس عقد کے ساتھ ہی واجب ہو جاتی ہے موقوف علی الوطی نہیں ہے بخلاف الفاسد یعنی جب نکاح بعقد فاسد ہو تو اس میں حق المہر نفس عقد کے ساتھ واجب نہیں بلکہ وطی اور دخول کے ساتھ واجب ہوتی ہے خلافاً للشافعی امام شافعی نفس عقد کے ساتھ واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

والخلاف ہبنانی مسألة المفوضة لفظ مفوضہ تفویض سے ماخوذ ہے جس کی استعمال نکاح بلا ذکر المہر اور نکاح علی شرط عدم المہر میں ہوتی ہے مفوضہ اگر اسم فاعل کا صیغہ ہو اور معنی یہ ہو کہ عورت جو اپنا نکاح خود کرتی ہے بلا مہر یا علی شرط عدم المہر تو احناف کے نزدیک اس کا عقد نکاح صحیح ہے بشرطیکہ عاقلہ بالغہ ہو لیکن شوافع کے نزدیک اس کا نکاح

اس صورت میں منعقد ہی نہیں ہوگا تو اس صورت میں یہ محل خلاف بین الاحناف والشوافع نہیں ہو سکتی لہذا مفوضہ بصورت اسم فاعل اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے اپنے ولی کو اذن اور اجازت دیدی ہے کہ اس کا نکاح بلا مہر یا علی شرط عدم المہر کر دے یا پھر مفوضہ صیغہ اسم مفعول کا ہونا چاہیے معنی یہ ہوگا کہ جس عورت کے ولی نے اس کو بلا مہر یا علی شرط عدم المہر عقد نکاح کے ساتھ زوج کے حوالہ کر دی ہے تو ان صورتوں میں یہ مسئلہ خلافیہ بین الفرقین ہوگا حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایسی عورت کے ساتھ اگر زوج نے وطی کر لی ہے تو حق المہر واجب ہو جائیگی عند الحنفیہ و اکثر الشافعیہ تو گویا یہ مسئلہ متفق علیہا ہوا اور اختلاف اس صورت میں ہے جب احد الزوجین قبل از دخول وفات پا جائے تو شواہع کے نزدیک کوئی مہر واجب نہیں اور احناف کے نزدیک مہر مثلی واجب ہو جائیگی چونکہ شواہع کے نزدیک مہر کا وجوب بالدخول ہوتا ہے جب دخول نہیں ہے تو مہر واجب نہیں ہوگی احناف کے نزدیک مہر واجب ہو جائیگی کیونکہ بآء الصاق کے لئے ہے لہذا ابتغایعنی عقد صحیح کے ساتھ مہر ملصق ہے۔ عقد صحیح منفک عن المہر نہیں ہو سکتا جب عقد صحیح ہو چکا ہے تو مہر مثلی اس عقد کے ساتھ لازم ہو جائے گی ورنہ تو بالصاقیہ جو لفظ خاص تھا اس کا مقتضا پورا نہیں ہوگا حالانکہ خاص موجب حکم ہوتا ہے قطعاً وقولہ تعالیٰ قد علمنا ما فوضنا اس آیت کے اندر فرض بمعنی تقدیر کے ہے اور یہ لفظ خاص ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ فرض مہر مختص بالشارع ہے کیونکہ فرضنا میں اسناد فرض الی الشارع کی گئی ہے تو لفظ فرض بحیثیت اینکہ مشتمل علی الاسناد ہے خاص ہے تو اس سے قطعاً ثابت ہو جائیگا کہ تقدیر مہر مختص بالشارع ہے فیکون اذناہ اسی ادنی المہر مقدار من الشارع اور اس ادنی مہر کی تقدیر رائے زوجین پر موقوف نہیں ہوگی خلافاً لہ امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مہر کی کوئی مقدار مقرر من الشارع نہیں ہے بلکہ رائے زوجین پر موقوف ہے جو چاہیں مقرر کر لیں احناف کہتے ہیں چونکہ فرض و تقدیر کی اسناد الی الشارع سے تو معلوم ہوا کہ تقدیر مہر مفوض الی الشارع ہے اور مہر کی مقدار اعلیٰ اور اکثر تو بالاجماع کوئی مقدار من الشارع ہے۔ وللم بین پھر چونکہ یہ مفروض شریعت میں صراحتاً مبین اور مذکور نہیں ہے اس لئے قدناہ بالبرأی والقیاس یعنی ہم نے اس کی تقدیر رائے اور قیاس کی ساتھ کی ہے۔ والقیاس بشیء یعنی ایسی شئی پر قیاس کیا جو شرعاً اس باب میں معتبر ہے یعنی عضو انسانی کے عوض ہونے میں

دو عشرۃ دراهم اور وہ دس درہم ہیں کیونکہ اس کے ساتھ سرت کے معاملہ میں قطع ید واجب ہو جاتی ہے تو یہ بھی ایک عضو ہے جیسے بضع بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا ادنیٰ عوض دس درہم سے کم نہیں ہوگا اور ویسے آثار من الصحابہ بھی موجود ہیں لامبر اقل من عشرۃ درہم .
 وعند الشافعیؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو چیز ثمن بن سکتی ہے وہی حق المہر بھی ہو سکتی ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر کوئی ادنیٰ مقدار ان کے نزدیک متعین نہیں ہے۔

وقد اور در فخر الاسلام یعنی فخر الاسلام نے اس فصل حکم خاص میں کچھ اور مسائل بھی پیش کئے تھے میں نے وہ مسائل فصل الفسخ کی اخیر میں زیادۃ علی النص کے مباحث میں پیش کئے ہیں الامسالتین مگر دو مسئلے جو فخر الاسلام نے اسی مقام پر پیش کئے تھے میں نے منافۃ التطویل کی وجہ سے بالکل ترک کر دیا ہے ایک مسئلہ ہدم یعنی ایک عورت مطلقہ بطلاق ثلثہ مغلظہ زوج ثانی کے نکاح سے فارغ ہونے کے بعد زوج اول کے لئے حلال ہے بجل جدید یعنی پہلی تین طلاق کا حکم بالکلیہ ختم ہو جائیگا اب پھر تین طلاقوں کا اس بیوی کے حق میں مالک ہو جائیگا تو اس حل جدید نے سابقہ طلاقات ثلثہ کو بالکل ہدم کر دیا یہ مسئلہ تو اتفاقاً ہے اختلاف اس صورت میں جبکہ عورت مطلقہ بدون الثلث ایک طلاق یا دو طلاق کیساتھ مطلقہ ہو یہ عورت عدت طلاق سے فارغ ہو کر زوج ثانی کیساتھ عقد نکاح کر لیتی ہے کچھ مدت کے بعد زوج ثانی سے مطلقہ ہو جاتی ہے بعد از مضي عدت زوج اول کے نکاح کر لیتی ہے کیا یہ حل جدید ہے طلاقات سابقہ کا حکم اس سے ہدم ہوگا یا نہیں تو امام شافعیؒ نکاح ثانی بزواج ثانی کو ہدم مادون الثلث کے لئے نہیں مانتے۔ بخلاف احناف کے کہ وہ طلاقات سابقہ کے لئے ہدم مانتے ہیں خواہ وہ طلاقات ثلثہ ہوں یا کم حل جدید اور ملک جدید بطلاق ثلثہ آجائے گا امام شافعیؒ اس صورت میں حل جدید نہیں مانتے بلکہ حل سابقہ کے قائل ہیں پہلے جو ایک یا دو طلاقیں دے چکا ہے وہ باقی ہیں اب اس نکاح میں زوج اول مابقی من الطلاق الثلث کا مالک ہوگا پورے ثلث کا مالک نہیں ہوگا۔ وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ لفظ حتی اللہ تعالیٰ کے قول حتی تنکح زوجاً غیرہ میں خاص ہے معنی غایتہ میں تو یہ حرمت سابقہ کی انتہا کرے گا اور حل جدید کا اثبات نہیں کرے گا۔ طلاقات ثلثہ میں چونکہ حرمت ثابت ہو جاتی ہے حتی تنکح اس کی انتہا کر دیگا مادون الثلث میں حرمت ثابت ہی نہیں ہوتی حتی جو انتہا غایت کے لئے ہے وہ اس کی انتہا کیسے کرے جب کہ حرمت ہے ہی نہیں لہذا

حتیٰ سے حل جدید ثابت کرنا ترک العمل بالخاص ہے۔ جواب یہ کہ حل جدید حدیث عسیلہ یعنی حتیٰ تدرنی عسیلہ سے ثابت ہے جو کہ مشہور ہے اور لعن المحلل والمحلل لہ سے ثابت ہے محلل حل ثابت کر نیوالے کو کہا جاتا ہے جب طلاقات ثلاثہ میں حل جدید ثابت ہو گئی تو مادون الثلث میں بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

دوسرے مسئلہ قطع مع الضمان کا ہے اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ سارق جب سرقت کرتا ہے تو جو مال اس کے ہاتھ لگتا ہے اس کی عصمتہ بحق سارق میں باطل ہو جاتی ہے لہذا مال اگر ہلاک ہو جائے یا سارق خود ہلاک کر دیوے تو اس صورت میں قطع ید واجب ہوگی ضمان مال واجب نہیں ہوگی تو شوافع نے اعتراض کیا کہ فاقطعوا میں لفظ قطع خاص ہے جس کا معنی ابانتہ الشئی ہے یہ ابطال عصمت پر دال نہیں ہے جس کی وجہ سے ضمان ساقط ہو جائے لہذا ابطال عصمتہ کے معنی کو لینا یہ لفظ خاص کے مقتضا پر ترک عمل ہے۔ احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ انتفاء ضمان جزاء بما کسبا سے ثابت ہوتی ہے۔

فصل حکم العام التوقف عند البعض الخ بعض حضرات کے نزدیک عام کا حکم توقف ہے یعنی جمیع افراد یا بعض افراد کو حکم قطعاً شامل ہے یا کیسے اس معاملہ میں توقف کیا جائے حتیٰ یقوم الدلیل لانه مجمل کیونکہ عام مجمل ہے لا اختلاف عدد الجمع کیونکہ جمع جو صیغہ عموم کا ہے اس کے اعداد مختلف ہیں کوئی متعین عدد نہیں ہے جمع قلت میں تین سے دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور جمع کثرہ میں دس سے الیٰ ما لانہایت ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ فانہ قال الخ مثلاً جب کتا ہے لزید علیٰ افسل تو اس کا بیان تین سے دس تک صحیح ہے یہ مجمل ہو واجب تک کوئی دلیل تعیین قائم نہ ہو تو مراد معلوم نہیں ہو سکتی دانہ یوگد یہ دوسری دلیل ہے مجمل ہونے کی خلاصہ یہ کہ اس عام کی تاکید لفظ کل اور جمع سے کی جاتی ہے اگر یہ مستغرق لجمع الافراد ہوتا تو اس تاکید کی ضرورت پیش نہ آتی ولانہ یدکر الخ یعنی توقف والوں کی یہ اور دلیل ہے خلاصہ یہ کہ لفظ عام مشترک بین المعانی معلوم ہوتا ہے جیسے لفظ جمع ذکر کر کے مراد واحد ہوتا ہے اور کبھی اس لفظ جمع سے مراد کثیر افراد ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کے قول الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعواکم تو پہلے الناس سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اور ایک اعرابی مراد ہے اور الناس ثانی سے مراد اہل مکہ ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ صیغہ مشترک بین الواحد والکثیر ہے تو جب تک قرینہ اور دلیل کی بنا پر کسی ایک معنی

کی تعیین یا ترجیح نہ ہو جائے کوئی معنی نہیں لیا جاسکتا لہذا توقف ضروری ہوا۔

اول کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کل عدد مراد ہوگا کیونکہ درمیانی اعداد میں سے بعض کو لینا اور بعض کو نہ لینا ترجیح بلا مرجح ہے ثانی کا جواب یہ ہے کہ تاکید دلیل عموم و استفراق ہے کیونکہ اگر صیغہ جمع میں عموم و استفراق نہ ہوتا تو پھر لفظ کل اور اجمعون تاکید نہ ہو سکتا بلکہ تاسیس ہو جاتی ثالث کا جواب یہ ہے کہ واحد پر اطلاق جمع از قبیلہ مجاز ہے اور اطلاق علی الکثیر حقیقت ہے اشتراک نہیں ہے کیونکہ مجازاً اولیٰ من الاشتراک ہوتا ہے۔ اور جمع سے مراد عام ہے جو صیغہ جمع ہو جیسے الرجال یا اسم جمع ہو جیسے الناس کو شامل ہے۔

وعند البعض ینبت الادنی یعنی بعض کے نزدیک صیغہ عام میں ادنیٰ اور اقل عدد مراد ہوگا۔ صیغہ جمع میں تین اور اسم جنس وغیرہ میں صرف واحد مراد ہوگا لانه المتیقن کیونکہ یہی ادنیٰ مقدار کا مراد ہونا امر متیقن اور یقینی ہے اس سے ماوراء مشکوک ہے اس لئے یہی مقدار متیقن مراد ہوگی۔ فانہ اذا قال ادنی مقدار والوں کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ فلان علی دراهم تو یہاں بالاتفاق تین واجب ہوتے ہیں جو لفظ دراہم کی ادنیٰ مقدار ہے۔ لکننا نقول لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں عموم چونکہ مراد نہیں ہو سکتا کہ کائنات و عالم کے جمیع دراہم کا کسی کے حق میں اپنے اوپر اقرار کرنا عملاً محال ہے اس لئے انحصار مخصوص مراد ہوگا یہ تو قسینہ عقلیہ کے ساتھ مراد ہوتی یہ اس کا حقیقی مفہوم نہیں ہے اور کلام حقیقی مفہوم میں تھی۔

وعندنا وعند الشافعی اجماع احناف اور شوافع کے نزدیک عام یوجب المحکم فی الكل حکم کو کل افراد عام میں واجب کر دے گا جیسے جاءنی القوم یہ لفظ قوم جو عام ہے یہ موجب نسبت حکم مجہمی کا لیکل فرد من افراد القوم ہے لان العموم یہ مذہب مختار پر دلیل عقلی ہے خلاصہ یہ کہ عموم ایک ایسا معنی ہے جو مقصود للناس ہے تو ضروری ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو جو اس معنی مقصود پر دال بالوضع ہو فان المعانی یعنی جو معانی مقصود فی التخطاب والمجاورات ہوتے ہیں عاۃً ان کے لئے الفاظ کی وضع ضرور ہوتی ہے لہذا جب عموم ایک مقصود ہی معنی ہے تو اس کے لئے بھی وضع لفظ ضروری ہوگی۔ وقد قال علی فی الجمع الخ گویا یہ ایک دلیل اجماعی علی المذہب المختار ہے جس کا حاصل یہ ہے صحابہ اور غیر صحابہ سے احتجاج بالعموم ثابت ہے جیسے حضرت علیؑ نے فرمایا کہ دو بہنوں کے درمیان بملک یمن و طیباً جمع کرنے کو آیت

ما مملکت ایما نکم حلال قرار دیتی ہے کیونکہ اس آیت میں ما مملکت ایما نکم عام لفظ ہے جو ہر مملوکہ کی وطنی حلال ہونے پر دلالت کرتا ہے خواہ مجتمع مع الاخت ہو یا منفرد ہو۔ و حرمتہما ایۃ اور دوسری آیت اس قسم کی جمع بین الاختین کو حرام قرار دیتی ہے وہی ان مجموعہ بین الاختین کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے جمع بین الاختین خواہ نکاحاً ہو یا وطنیاً بملک الیمین ہو یہ سب حرام ہے فالمحرم راجح یعنی جب اباحت اور حرمت میں تعارض ہو تو محرم راجح ہوتا ہے جیسے فصل تعارض میں آئیگا کہ ان المحرم راجح علی المبیح تو یہ تعارض اس وقت ہو سکتا ہے جب ما مملکت ہر مملوکہ کو شامل ہو اور ان مجموعہ بین الاختین بھی ہر قسم کی جمع کو شامل ہو تو معلوم ہوا کہ عام ہر فرد پر موجب حکم ہوتا ہے۔

وابن مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال الخ یعنی ابن مسعود نے اللہ تعالیٰ کے قول واولات الاحمال کو والذین یتوفون منکم کے لئے نسخ قرار دیا ہے حتیٰ کہ حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل قرار دی ہے۔

اختلف علیٰ ابن مسعود فی حامل الخ اصل بات یہ ہے کہ سورۃ بقرہ کی آیت والذین یتوفون منکم الایۃ اپنے عموم کے ساتھ مقتضی ہے کہ وہ عورت جس کا زوج وفات پا چکا ہے خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کے لئے عدت وفات چار ماہ دس دن ہے اور سورۃ نساء قصریٰ یعنی سورۃ طلاق کی آیت واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن اپنے عموم کے ساتھ مقتضی ہے کہ حاملہ عورت خواہ مطلقہ ہو یا متوفیٰ عنہا زوجہا ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے تو ان دونوں آیات میں بحق عورت حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا میں تعارض ہے اور یہ تعارض اس وقت ہو سکتا ہے جب دونوں آیات بلحاظ عموم ہر فرد کو شامل ہوں تو پہلی آیت بھی حاملہ کو شامل ہوگی اور دوسری آیت بھی متوفیٰ عنہا کو شامل ہوگی تو تعارض ہوگا اور اس تعارض کو دفع کرنے کے لئے حضرت علیؑ نے ان دونوں آیات میں یہ موافقت کی کہ حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا بعد الاجلین کے ساتھ عدت گزارے یعنی اگر چار ماہ دس دن مدت بعد واطول بنتی ہو تو یہی عدت ہوگی اگر وضع حمل کی مدت بعد واطول ہو تو پھر یہی عدت ہوگی اور حضرت ابن مسعود نے طریق نسخ کو اختیار کیا اس عورت کے متعلق جس کو دونوں آیات شامل ہیں یعنی حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا تو انھوں نے فرمایا کہ سورۃ بقرہ پہلے نازل ہوئی اور نساء قصریٰ یعنی طلاق بعد میں لہذا یہی اس کیلئے

ناسخ ہوگی لہذا حامل متوفی عنہا زوجہا کی عدت بروئے آیت ثانیہ وضع حمل ہوگی نہ کہ چار ماہ دس دن جو کہ اس عورت کے حق میں منسوخ ہے اور وہ فرماتے تھے کہ من شاء باملتہ جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ مباحلہ کرنے کے لئے تیار ہوں کہ نساہ قصری کا نزول نساہ طولی یعنی بقرہ کے بعد ہے لہذا آیت اولات الاحمال ناسخ ہوگی اور والذین یتوفون منکم بحق حاملہ منسوخ ہوگی۔ وذلك عام کلمہ یعنی یہ نصوص اربعہ جن کے ساتھ حضرت علیؑ اور ابن مسعودؓ نے تمسک اختیار کیا ہے۔ فی الجمع بین الاختین کے بارہ میں یعنی ماملت ایمانکم اور ان تجعوا بین الاختین والعدۃ اور عدت کے بارہ میں والذین یتوفون اور اولات الاحمال یہ نصوص اربعہ عام ہیں جن کے ساتھ ان حضرات نے استدلال بالعموم کر کے ان کے درمیان صورتہ توفیق پیدا کی۔

لکن عند الشافعی ہو دلیل جو حضرات اس کے قائل تھے کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان تمام میں موجب حکم ہوتا ہے پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہے کہ اس کا موجب ظنی ہے یا قطعی ہے یعنی اس کے اندر خصوص کا احتمال ناشی عن الدلیل نہ ہو باقی رہا احتمال غیر ناشی عن الدلیل وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے امام شافعیؒ قائل ہیں کہ اس کا موجب ظنی ہے۔ اسی کو پیش کرتے ہوئے کہا لکن عند الشافعی یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ایک ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے یعنی ظنی ہے لہذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے یعنی کتاب اللہ میں جو عام واقعہ ہے اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے۔ لان کل عام یہ دلیل شوافع ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہر عام احتمال تخصیص رکھتا ہے اور تخصیص عام میں شائع ذرائع اور کثیر الوقوع ہے حتیٰ کہ بطور ضرب مثلاً کے مشہور ہو چکا ہے کہ "ما من عام الا وقد خص منه البعض" ہاں بمعونۃ قرائن قطعی ہو جاتا ہے جس کے اندر احتمال تخصیص بالکل ختم ہو جاتا ہے جیسے ان اللہ بكل شیء علیم اور اللہ مافی السموات والارض۔ وعندنا ہوا می العام قطعی ماسد للخاص یعنی جیسے خاص قطعی ہے بالاتفاق اسی طرح عند الحنفیہ عام بھی قطعی ہے۔

دوسری معنی القطعی قطعی دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک یہ کہ جس کے اندر احتمال مطلقاً نہ ہو نہ ناشی عن دلیل اور نہ ناشی بلا دلیل دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کے اندر احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو اور یہی معنی ثانی یہاں مراد ہے فلایجوز تخصیصہ یہ قطعی ہونے پر

تفریح ہے کہ عام کی تخصیص خیر واحد اور قیاس میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز نہیں۔
 مالم بخص بقطعی یعنی جب تک اولاً اس کی تخصیص کسی قطعی دلیل کے ساتھ نہ ہو جائے اگر
 دلیل قطعی کے ساتھ عام کی تخصیص ایک مرتبہ ہو چکی ہے تو اب یہ ظنی ہو جائیگا پھر اس کی
 تخصیص خیر واحد اور قیاس کے ساتھ ہو سکتی ہے۔

لان اللفظ متنی وضع یہ قطعی ہونے کی دلیل خلاصہ یہ کہ لفظ جب کسی معنی کے لئے وضع
 کر دیا جائے تو یہ معنی اس کے لئے لازم غیر منفک ہو جاتا ہے جو اسی لفظ کے ساتھ ہمیشہ
 ثابت ہوتا رہتا ہے عند اطلاق اللفظ اور عموم بھی ایک ایسا معنی ہے کہ لفظ عام اس کیلئے
 وضع کیا گیا ہے لہذا یہ معنی اس لفظ موضوع کے لئے ہمیشہ لازم رہیگا اور عند اطلاق اللفظ
 الموضوع ہمیشہ ثابت ہوتا رہے گا۔ الا ان تدل القرینة علی خلافہ الا یہ کہ کوئی قرینہ اور دلیل
 اس کے خلاف پر قائم ہو جائے تو اس دلیل کی وجہ سے خصوص مراد ہو سکتا ہے۔ دلوجان
 ارادة البعض یہ مذہب مخالف کے بطلان پر دلیل ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر ارادة بعض
 مسمیات عام کا از لفظ عام بلا قرینہ جائز ہو تو لا رتفع الامان عن اللغة والشرع بالکلیة یعنی
 اس صورت میں امان اور اعتماد لغت سے مرتفع اور ختم ہو جائیگا کیونکہ کلام عرب میں جو الفاظ
 عامہ وارد ہوئے ہیں اگر ان کے اندر احتمال خصوص موجود رہے تو پھر جو کچھ سامعین اس سے
 معنی عموم سمجھتے ہیں تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ہر عام میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا عمومی معنی مراد
 نہ ہو بلکہ اس کا کوئی خصوصی اور تخصیصی معنی مراد ہو تو اس صورت میں لغت پر اعتماد ختم ہو
 جائیگا اور اس صورت میں شریعت سے بھی اعتماد ختم ہو جائیگا کیونکہ اکثر خطابات شریعیہ
 عمومی ہیں جو خطاب عام کے ساتھ وارد ہیں۔ اگر ارادة بعض بلا قرینہ جائز ہو تو جو احکام
 عامہ صیغہ عموم سے سمجھتے ہیں وہ صحیح نہ ہو اور جو شخص مثلاً کہتا ہے کل عبد لی فہو
 تو اس کے جمیع عہد کے عتق کا حکم صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے بعض مراد
 ہوں تو یہ تلبیس علی السامع ہے جو کہ یہ باطل ہے اور یہ باطل اسی سے لازم آتا ہے کہ
 آپ نے عام کو متحمل خصوص قرار دے کر ارادہ بعض کو جائز قرار دیا ہے لہذا یہ باطل
 ہوگا باقی رہا احتمال غیر ناشی عن الدلیل تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس قسم کا احتمال عام
 کی قطعیت پر مؤثر نہیں ہو سکتا۔ فاحتمال الخصوص مہنا تو اس قسم کا احتمال خصوص فی العام
 ایسے ہے جیسے احتمال المجاز فی الخاص تو اس احتمال مجاز سے جیسے خاص کی قطعیت اور

اس کے ثبوتِ مسلمی میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ یہ احتمال ناشی بلا دلیل ہے تو اس قسم کے احتمال سے عام کی قطعیت میں بھی کوئی فرق نہیں آئیگا۔

فالتأكيد يجعله محكما به مخالفين کے تمسکات کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ واقعہ نے جو کہ قائل بالتوقف تھے انھوں نے استدلال میں پیش کیا تھا کہ عام کی تاکید جو کل اور اجماع کی ساتھ کی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام فی حد ذاتہ مستغرق لجميع الافراد نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہا کہ کل کے ساتھ تاکید اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ عام محکم ہو جائے یعنی عام میں احتمال ناشی عن الدلیل تو تھا نہیں البتہ غیر ناشی من الدلیل ہو سکتا تھا تو تاکید کے ساتھ ہر قسم کا احتمال مندرج ہو کر محکم کے درجہ تک پہنچ جائیگا۔ دایضا جوابات عما قال الشافعی یعنی امام شافعی کے قول کہ یحتمل التخصیص کا جواب بھی ہے حاصل یہ کہ ہم اس کے مدعی نہیں ہیں کہ عام میں احتمال تخصیص اصلاً نہیں ہے نہ ناشی عن الدلیل نہ غیر ناشی بلکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ احتمال تخصیص ناشی عن الدلیل موجود نہیں ہے غیر ناشی عن الدلیل جو قطعیت کے منافی نہیں اس کی نفی کے ہم مدعی نہیں ہیں اسی غیر ناشی عن الدلیل کی نفی کے لئے تاکید بکل اور اجماع کی جاتی ہے تاکہ محکم ہو جائے یہ ایسے سمجھے جیسے خاص بالاتفاق قطعی ہے لیکن اس کے اندر احتمال مجاز ہے تو اس احتمال کو دفع کرنے کے لئے تاکید بلفظ نفس وعین کی جاتی ہے کہا جاتا ہے جارنی زید نفسه وعینہ تاکہ احتمال مجاز مندرج ہو جائے جیسے اس تاکید کے ساتھ خاص کی قطعیت میں فرق نہیں آتا اسی طرح کل اور اجماع کی تاکید کے ساتھ عام کی قطعیت میں فرق نہیں آئیگا۔

فان قيل احتمال المجاز الذي ان خلاصہ سوال یہ ہے کہ عام مساوی للخاص فی القطعیت نہیں ہو سکتا کیونکہ خاص میں صرف احتمال مجاز ہے اور عام میں یہی احتمال مجاز بھی ثابت ہے اور اس کے علاوہ احتمال آخر یعنی احتمال تخصیص بھی ثابت ہے تو خاص میں ایک احتمال ہے اور عام میں دو فیکون الخاص راجحاً تو خاص کو ترجیح علی العام حاصل ہے تو خاص بدرجہ نص ہوا اور عام بمنزلہ ظاہر۔ نص کو ترجیح علی الظاہر حاصل ہے قلنا لما كان العام الخ خلاصہ جواب یہ کہ عام کی وضع چونکہ برائے کل مسمیات ہے تو اس سے بعض کا ارادہ کرنا اور بعض کا نہ کرنا جس کو آپ تخصیص کہہ رہے ہیں یہ بھی تو مجاز ہے تو حاصل یہ ہوا کہ خاص میں ایک احتمال مجاز ہوا اور عام میں دو احتمال مجاز ہو گئے اور کثرتہ احتمالات کا کوئی اعتبار

نہیں ہوتا دیکھئے اذاکان لفظ خاص جب ایک لفظ خاص کے لئے صرف ایک معنی مجازی ہے اور دوسرے لفظ خاص کے لئے دو معنی مجازی ہیں یا اس سے اکثر اور قرینہ مجاز کسی میں موجود نہ ہو تو یہ دونوں لفظ خاص اپنے اپنے معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں مساوی ہیں اول کو ترجیح علی الثانی حاصل نہیں ہوگی بلکہ دونوں برابر درجہ کے قطعی ہوں گے تو اس سے معلوم ہوا کہ مجاز واحد کا احتمال جس کیلئے قرینہ نہ ہو بالکل مساوی فی الدلالت ہے اس کے ساتھ جہاں بلا قرینہ مجازات کثیرہ کے احتمالات ہوں تو ثابت ہوا کہ عام اگرچہ اس کے اندر احتمال کثیرہ ہو سکتے ہیں یہ مساوی الخاص ہوگا جس کے اندر احتمال واحد ہو سکتا ہے۔

ولانسلم ان التخصیص شواہد کی جانب سے جو یہ کہا گیا تھا کہ عام میں تخصیص شائع ذائع ہے لہذا یہ مورث شہدہ ہوگی یہ اس کا جواب ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تخصیص جو مورث شہدہ ہو سکتی ہے وہ عام میں بلا قرینہ شائع ذائع ہے اور تخصیص مورث شہدہ وہ ہوتی ہے جو کلام مستقل موصول بالعام کے ساتھ ہو اس قسم کی تخصیص بالکل قلیل اور نادر ہے کیونکہ فان المخصص یعنی مخصص اگر عقل ہے یا اس جیسی چیز مثلاً حس فہو فی حکم الاستثناء تو یہ حکم استثناء ہے جیسے استثناء مابقی میں شہدہ پیدا نہیں کرتا یہ بھی ایسے ہوگا کیونکہ عقل جن کے عدم دخول کا موجب ہوگا وہ داخل نہیں ہوں گے اور اس کے ماسویٰ تحت العام قطعاً داخل رہیں گے دان کان المخصص هو الکلام مخصص اگر کلام ہے اگر وہ مترادف واقع ہے تو وہ ناسخ ہے مخصص نہیں ہے البتہ وہ مخصص جو مورث شہدہ ہو سکتا ہے وہ صرف وہی ہے جو کلام مستقل ہو اور ہو موصولاً اور اس قسم کا مخصص بالکل قلیل ہے آپ کا کثیر اور شائع کہنا صحیح نہیں ہے فاذا ثبت هذا جب یہ ثابت ہوا کہ عام ہمارے نزدیک قطعی ہے اور امام شافعی کے نزدیک قطعی نہیں ہے تو فان تعارض الخاص والعام اگر خاص عام میں تعارض ہو جائے گا ایک ثبوت حکم پر دال ہو دوسرا اسی حکم کی نفی پر فان لم یعلم التاريخ یعنی جہاں ان کی تاریخ وقوع کا علم نہیں ہے کہ ان میں سے کون مقدم فی الوقوع ہے اور کون مؤخر تو ہم انھیں مقارنتہ پر محمول کریں گے اگرچہ نفس الامر میں ان دونوں میں سے کوئی متاخر ضرور ہوگا جو وہ ناسخ للمقدم ہوگا چونکہ ہمیں تاریخ معلوم نہیں ہے لہذا ان دونوں کو محمول علی المقارنتہ کیا جائیگا تاکہ کسی کی تقدیم و تاخیر سے ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے فنجد الشافعی امام شافعی کے نزدیک چونکہ عام قطعی نہیں ہے لہذا اس خاص کے ساتھ عام کی تخصیص کر لی جائے گی اور تعارض قائم نہیں ہوگا کیونکہ متعارضین میں متساوی فی الدرجہ ہونا شرط

ہے اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ خاص ان کے نزدیک قطعی ہے اور عام ظنی تو اس صورت میں بعد التخصیص یہ عام مخصوص عنہ البعض کے حکم میں رہے گا اور ہمارے نزدیک چونکہ دونوں قطعی ہیں لہذا حکم تعارض ثابت ہوگا فی قدر ما یتناولہ اسی مقدار میں جس کو دونوں متناول ہیں جیسے والذین یتوفون منکم اور اولات الاحمال اجلین میں حضرت علیؓ کے نزدیک تعارض ہے تو انھوں نے ان میں صورۃ توفیق البدالاجلین کے ساتھ نکالی تھی وان کان العام متاخرا اگر عام متاخر ہوگا تو یہ خاص کو منسوخ کر دے گا ہمارے نزدیک اور اگر خاص متاخر ہوگا پھر اگر موصول اور متصل واقع ہے تو مخصوص ہوگا اب عام مخصوص البعض ہو کر ظنی ہو جائیگا اگر خاص متراخیا واقع ہے تو عام کو اسی مقدار میں جس کو خاص متناول ہے منسوخ کر دے گا خاص ناسخ للعام بالکلیہ نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی مقدار میں جس کو خاص متناول ہے تو اس صورت میں عام مخصوص البعض ہو کر باقی میں ظنی نہیں ہوگا بلکہ باقی میں قطعی رہے گا جیسے حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک اولات الاحمال ناسخ تھا والذین یتوفون کے لئے صرف حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں اور والذین یتوفون غیر حاملہ کے حق میں قطعی ہے یہ عام مخصوص البعض نہیں ہوگا جو باقی میں ظنی ہو جائے۔

فصل قصر العام علی بعض ما یتناولہ الخ عام کو اس کے متناولہ افراد میں سے بعض پر مقصور و محصور کرنا لا یخلو من ان یکون بغیر مستقل اور غیر مستقل باصطلاح اصول ایسی کلام کو کہا جاتا ہے جو صدر کلام کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور بنفسہ کلام تام اور حامل فائدہ تامہ نہ ہو والمستقل اور مستقل اس کے مقابلہ میں اس کو کہا جاتا ہے جو غیر مستقل جیسا نہ ہو پھر خواہ وہ کلام ہی نہ ہو جیسے عقل اور حس وعادة یا کلام ہو کر مستقل ہو اور تام بنفسہ ہو۔ دھواہی غیر المستقل یعنی غیر مستقل کے اندر مصنف نے اربعہ اقسام ذکر فرمائے ہیں استثناء۔ شرط۔ صفتہ۔ غایت بعض نے بدل بعض کا اضافہ کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ حکم استثناء ہے لہذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ان کے علاوہ صلہ اور حال کا بھی اضافہ کیا گیا ہے لیکن حکم صفتہ میں لہذا الکتفار علی الاربعۃ صحیح ہے۔ فالاستثناء والاستثناء قصر العام علی بعض افرادہ کا موجب ہے اور شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر مقصور و محصور کر دیتی ہے۔ نحو انت طالق ان دخلت الدار اگر ان دخلت الدار کی شرط نہ ہوتی تو عورت

ہر حالت پر مطلقہ ہو جاتی خواہ دخول دار ہوتا یا نہ ہوتا لیکن اس شرط نے طلاق کو دخول دار کی تقدیر و حالت پر مقصور و محصور کر دیا ہے۔ والصفة توجب القصر اور صفتہ حکم کو ان افراد عام پر مقصور کر دے گی جن کے اندر یہ صفتہ پائی جائیگی۔ نحو فی الابل السائمة زکوٰۃ تو غیر سائمہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی بلکہ صرف سائمہ میں ہوگی والغایۃ توجب اور غایت حکم کو اس بعض پر مقصور کر دے گی جس کے لئے یہ غایت حد بنا دی گئی جیسے ایدیکم الی المرافق میں ہاتھوں کو صرف مرافق تک دھونا واجب ہے اس سے متجاوز حصہ کا دھونا واجب نہیں ہے۔ وعلی ما وراء الغایۃ اور غایت کبھی حکم کو مقصور کر دے گی ماوراء غایت پر یعنی یہ غایت حکم معیا میں داخل نہیں ہوگی جیسے اتموا الصیام الی اللیل میں کہ لیل حکم صوم سے خارج ہے ضابطہ یہ ہے کہ اگر غایت از جنس معیا ہو جیسے مرافق از جنس ایدی ہیں تو اس قسم کی غایت داخل فی حکم المعیا ہوگی اگر از خلاف جنس ہے تو پھر داخل نہیں ہے جیسے صوم دن کے وقت ہوتا ہے اور لیل از جنس نہار نہیں ہے لہذا یہ حکم صوم سے خارج ہوگی۔ او مستقل یا قصر العام علی البعض مستقل کے ساتھ ہوگی اور اسی کو ہی تخصیص کہا جاتا ہے اور مستقل اسی کو کہتے ہیں جو غیر مستقل کی تعریف میں کہا گیا تھا ایسی کلام جو صدر کلام کے ساتھ متعلق اور تام بنفسہ نہ ہو تو اس صورت میں مستقل اس کو بھی کہا جائیگا۔ جو سرے سے کلام ہی نہیں ہے جیسے عقل وغیرہ یا کلام تو ہے لیکن صدر کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور تام بنفسہ سے اس لئے کہا وهو اسی التخصص اما بالکلہ او غیرہ دھو اسی غیر الکلام اما العقل نحو خالق کل شیء یعلم ضرورة ان الله مخصوص منہ اسی من الشئی المخلوق یعنی عقل خود کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئی میں جو مخلوق ہے داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تو خالق علی الاطلاق ہے اس کے سوا کوئی خالق نہیں ہے تو پھر یہ مخلوق میں کیسے داخل ہو سکتا ہے ورنہ اپنے آپ کے لئے خود خالق ہو جائے گا اور ایک شئی کا اپنے آپ کیلئے خالق ہونا عقلاً محال ہے کیونکہ تقدم الشئی بالوجود علی نفسه لازم آجائیگا جو کہ باطل ہے۔ وتخصیص الصبی یعنی خطابات شرعیہ جو کہ عام ہیں ان میں سے صبی اور مجنون کی تخصیص مثلاً اقیموا الصلوٰۃ۔ اتوا الزکوٰۃ۔ صوموا رمضان وغیرہ من الخطابات سے صبی اور مجنون کی تخصیص کی جاتی ہے اور ان احکام سے انھیں خارج کیا جاتا ہے من هذا القبیل اسی من التخصص العقلی اما المحس یا وہ غیر کلام جو مخصوص ہے وہ جس ہوگی جیسے بلقیس کے متعلق ہے او بیت

من کل شئی اب اس کل شئی سے متعدد اشیاء خارج ہیں جو اس کے پاس نہیں تھیں نہ اس کے پاس رسالت و نبوت تھی نہ اس کے پاس زکوٰۃ تھی اور دنیا کی تمام اشیاء تو اس کے پاس نہیں تھیں اور اس کی بدابہت جس شاید اور مخصوص ہے واما العادة یا مخصوص غیر کلامی العادة ہوگی نحو لایاکل راساً عادة اس سے عصفور و حمام کا راس خارج ہوگا کیونکہ راس کا اطلاق اس راس پر ہوگا جس کو تنور میں داخل کر کے بنایا اور رکھا یا جالت ہے عرف اور عادة میں اس کا اطلاق راس عصفور اور فاخترہ پر نہیں کیا جاتا لہذا اس عام سے وہ خارج ہوں گے تو راس سے مراد راس غنم و بقیر مراد ہوگا۔

واما کون بعض الافراد یا اس عام کے بعض افراد میں نقص فی صدق المفہوم والمعنی ہے تو وہ لفظ ان افراد کے علاوہ دوسرے افراد پر صادق بالاولویت ہوگا نحو کل مملوک لی فہو حر تو اس لفظ مملوک میں مکاتب داخل نہیں کیونکہ اس میں مملوکیۃ ناقصہ ہے بداً ازاد ہے اور رقبۃ مملوک ہے حتیٰ کہ مولیٰ اس کے مکاسب کا مالک نہیں بلکہ مکاتب خود آپ اپنے مکاسب کا مالک ہے۔ ویسی مشکا اور اس کا نام مشکک ہے یعنی لفظ مملوک مشکک ہے کہ اس کا صدق علی الافراد بالتفاوت ہے۔ اور انشاء اس کا عطف ناقصاً پر ہے یعنی بعض افراد لفظ عام کے مفہوم سے کچھ زیادہ معنی رکھتے ہیں کالفالہۃ جسے لفظ فاکھ یہ عننب پر صادق نہیں آئیگا کیونکہ لفظ فاکھ تفکھ سے ماخوذ ہے جس کا معنی تلذذ ہے عند الامام فاکھ اس کو کہا جائیگا جو صرف تلذذ کی خاطر کھایا جائے اور اس میں غذائیت اور دوایت نہ ہو تو عننب۔ تمر نخل۔ رمان ان کے اندر تلذذ کے علاوہ غذائیت موجود ہے یعنی روٹی کی بجائے ان پر گزر اوقات ہو سکتا ہے تو ان کے اندر تفکھ سے زیادہ معنی موجود ہے اگر کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لایاکل فاکھ اور فاکھ کے متعلق اس کی کوئی نیت و ارادہ نہیں ہے تو تمر نخل اور عننب و رمان کھانے سے حائث نہیں ہوگا۔

فنی غیر المستقل عام اس قصر علی البعض کے بعد باقی افراد پر اس عام کا اطلاق علی سبیل الحقیقہ ہوگا یا علی سبیل المجاز اور اس قصر کے بعد عام قطعی رہیگا یا ظنی ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا فنی غیر المستقل یعنی اس صورت میں کہ جب وہ شئی جو موجب ہے قصر عام کی غیر مستقل ہو تو وہو ای العام حقیقۃ فی البواقی یعنی اس وقت باقی پر عام کا اطلاق علی سبیل الحقیقہ ہوگا لان الواضع الخ یہ اس اطلاق حقیقی کی دلیل ہے یعنی واضح

نے خود اس لفظ کو جس سے بعض افراد کا استثناء کیا گیا ہے باقی کے لئے ہی وضع کیا ہے لہذا یہ استعمال اللفظ فیما وضع لہ ہوئی تو حقیقت ہے وهو ای العام یعنی یہ عام جس کی تصریح علی البعض غیر مستقل کے ساتھ ہوئی یہ باقی میں حجت بلا شہم ہے یعنی حجت قطعہ ہے ظنی نہیں ہے بشرطیکہ استثناء معلومہ افراد کا ہو اگر استثناء مجہول ہو تو پھر حجت قطعہ نہیں ہوگا۔ دفعی المستقل اور اس صورت میں کہ جب قاصر یعنی موجب قصر مستقل ہو خواہ کلام ہو یا غیر کلام تو اصطلاحاً اس کو تخصیص کہا جاتا ہے خواہ منحصر کلام ہو یا غیر کلام مجازاً تو اس وقت لفظ عام کا اطلاق علی الباقی از قبیل مجاز ہوگا کیونکہ اسم کل کا اطلاق علی البعض کیا گیا ہے من حیث القصر یعنی بایں حیثیت کہ یہ لفظ عام باقی پر مقصور و محصور ہے تو مجاز ہوگا کیونکہ یہ استعمال اللفظ فی بعض المستثنیٰ ہے تو اسے بھی مجاز کہا جاتا ہے۔ ومن حیث التناول حقیقتہ ہے یعنی بایں حیثیت کہ باقی افراد کو بالکلیہ وبالعموم متناول ہے تو اس لحاظ سے حقیقت ہے کیونکہ عام کا مفہوم یہی تھا کہ جمیع مسمیات کو متناول ہو اسی طرح یہ بھی جمیع باقی کو شامل ہے۔

وهو حجة فيه شبهة یعنی یہ عام جس سے تخصیص بالمستقل کر لی گئی ہے یا ایک ایسی حجت ہے جس میں شہم ہے یعنی یہ حجت ظنیہ سے قطعہ نہیں ہے۔ ولم یفرقوا بین کونہ إذ یعنی علمائے اس میں فرق نہیں کیا کہ عام کا منحصر مستقل کلام ہو یا غیر کلام بلکہ علی الاطلاق قول کر دیا کہ ہر وہ عام جس کی تخصیص منحصر مستقل سے ہو جائے وہ ایسی دلیل بن جاتا ہے جس کے اندر شبہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی ظنی ہو جاتا ہے قطعہ نہیں رہتا۔

لکن یجب هناك فرق لیکن اس مقام تخصیص میں فرق کرنا لازم و واجب ہے وہ یہ کہ اگر عام مخصوص بالعقل ہو یعنی منحصر عقل ہو تو اس تخصیص کے باوجود عام قطعہ رہیگا ظنی نہیں ہوگا لانہ فی حکم الاستثناء کیونکہ یہ تخصیص عقلی بحکم استثناء ہوتی ہے اور اعتماد عقلی کی بنیاد پر استثناء محذوف ہوتا ہے۔ علی انہ مفروض عنہ گویا یہ مسئلہ مفروض عنہا ہے کہ عقلی منحصر کے ساتھ جو افراد خارج ہوتے ہیں وہ بحکم استثناء ہیں اور جب استثناء معلوم ہو تو باقی میں حجت قطعہ رہیگا اللہ تعالیٰ کا قول یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ اور اس جیسے خطابات شرعیہ عامہ جن سے عقلاً صبی و مجنون مستثنیٰ ہیں یہ حج قطعہ ہیں جتنا خطاب وارد بالفرائض ہیں باوجود اس تخصیص عقلی کے قطعہ ہیں حتیٰ کہ ان کے منکر کو کافر قرار دیا

جائیگا کیونکہ تخصیص بالعقل مورث شیبہ نہیں ہوتی عقل جن کی تخصیص کا موجب ہوگا وہ مستثنیٰ ہو جائیگا باقی بالقطع درج فی الخطاب رہیں گے۔ اگر مخصوص غیر کلامی عقل کے علاوہ عادت یا حس اور زیادہ معنی وغیرہ ہو تو پھر کہا جاتا ہے کہ عام قطعی نہیں رہے گا۔ کیونکہ عادات مختلف ہوا کرتی ہیں اور زیادہ نقصان کے سمجھنے میں خفا ہوتا ہے اور حس تفصیل ایسا پر پوری اطلاع حاصل نہیں کر سکتی الا یہ کہ قدر مخصوص کا علم قطعی ہو جائے تو عام قطعی رہیگا والا فلا۔ مصنف اس فرق کے ذکر کرنے میں منفرد ہے اور کسی نے ذکر نہیں کیا حالانکہ یہ فرق ضروری ہے۔ ولنعم ما فرق وللمتہ درہ۔

واما المخصوص بالكلام یعنی وہ عام جو مخصوص بالكلام ہو اور اس کے لئے مخصوص کلام ہے عقل وغیرہ نہیں تو کرخی کے نزدیک وہ حجت اصلاً نہیں ہے خواہ قدر مخصوص معلوم ہو جیسے متامن جو اللہ تعالیٰ کے قول اقلوا المشرکین میں سے مخصوص اور خارج ہے اللہ تعالیٰ کے قول ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ کے ساتھ کیونکہ یہ آیت بیان کر رہی ہے کہ متامن اقلوا کے حکم میں داخل نہیں ہے اور مجہولاً یا قدر مخصوص من العام مجہول ہو جیسے ربوا جو اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع سے مخصوص اور خارج ہے ان دونوں صورتوں میں کرخی کے نزدیک عام حجتہ نہیں رہتا۔ لانه ان كان مجہولاً الخ یہ کرخی کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اگر مقدار مخصوص مجہول ہے تو باقی بھی مجہول ہو جائے گا معلوم نہیں ہوگا کہ حکم کے تحت باقی کتنا مقدار داخل ہے لان التخصیص کیونکہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے جو یہ بیان کرتی ہے کہ مخصوص تحت العام داخل نہیں جیسے استثناء بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں ہے اور استثناء جب مجہول ہو تو صدر کلام باقی کے حق میں مجہول ہو جائیگا لہذا اس سے حکم ثابت نہیں ہوگا۔ وان كان معلوماً اگر قدر مخصوص معلوم ہو فالظاہر ان یکون معللاً تو ظاہر یہ ہے کہ یہ معلل بالتعلیل ہوگا کیونکہ یہ مخصوص کلام مستقل ہے اور نصوص میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل بالتعلیل ہوتی ہیں اور حکم مخصوص میں کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ ولایدزنی کم یخرج اب معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اس تعلیل و علت کے ساتھ کتنا خارج ہوے ہیں جب خارج شدہ کا علم نہ ہو تو باقی بھی مجہول ہو جائیگا لہذا ایسے عام کے ساتھ حجت قائم نہیں رہ سکتی وعند البعض اور بن حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ اگر قدر مخصوص معلوم ہے تو عام ان مخصوص مقدار کے

علاوہ باقی میں حجت برقرار رہیگا، لہذا کان جیسے قبل التخصیص اس کا حکم تھا اب بھی بعد التخصیص ویسے رہیگا۔ لہذا کالاستثناء کیونکہ یہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے اس امر میں کہ یہ تبیین کرتا ہے کہ مقدار مخصوص داخل نہیں ہے جب یہ بمنزلہ استثناء کے ہوا فلا یقبل التعلیل تو یہ تعلیل کو قبول نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء ایک امر غیر مستقل ہے جو تعلیل کو قبول نہیں کرتا تو اسی طرح تخصیص جو بمنزلہ استثناء کے ہے وہ بھی تعلیل کو قبول نہیں کرے گی تو صورت استثناء میں عام حجت فی الباقی رہتا ہے جیسے قبل الاستثناء تھا تو تخصیص میں بھی ایسے ہی ہوگا وان کان مجھولاً اگر قدر مخصوص مجہول ہے تو عام حجت نہیں رہیگا کیونکہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے اور استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے لہذا عام باقی افراد میں حجت برقرار نہیں رہ سکتا۔

و عند البعض یہ عام مذکور کے متعلق تیسرا مذہب ہے خلاصہ یہ کہ اگر قدر مخصوص معلوم ہے تو جیسے پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ماوراء المخصوص میں حجت برقرار رہے گا لہذا کان وان کان مجھولاً یعنی اگر قدر مخصوص مجہول ہے تو یہ مخصوص خود ساقط ہو جائیگا اور اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی بخلاف استثناء کے کیونکہ وہ تو مستقل بنفسہ نہیں ہے بلکہ صدر کلام کے متعلقات میں سے ہے تو اس کی جہالت متعدی ہو کر صدر کلام کو مجہول کر دے گی۔

و عندنا تمکن فیہ شبہة اور یہ مذہب مختار ہے یعنی ہمارے نزدیک یہ عام جس سے بعض مخصوص کر لیا گیا ہے خواہ مقدار مخصوص معلوم ہو یا مجہول یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کے اندر شبہہ متمکن ہو چکا ہے۔ لہذا علم انہ غیر مجہول کیونکہ معلوم ہو چکا کہ یہ عام اپنے ظاہر معنی یعنی ارادۂ کل افراد پر مجہول نہیں ہے تو اس وقت اس سے بعض افراد علی سبیل المجاز مراد ہوں گے یعنی یہ اس کا معنی مجازی ہوگا مثلاً جب اس عام کے کل افراد یکصد ہوں اور یہ معلوم ہو کہ پورے یکصد افراد تو مراد نہیں ہیں تو سو سے کم جتنا افراد ہیں سب مساوی ہیں اس میں کہ لفظ عام ان تمام میں مجاز ہو سکتا ہے لہذا کوئی عدد معین مراد نہیں ہو سکتا ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی مخصوص مجہول کی صورت میں ترجیح بلا مرجح یقیناً لازم آتی ہے اگر مخصوص معلوم ہو تو پھر بھی مجموع ماوراء المخصوص کو ظنی ترجیح ہو سکتی ہے قطعی تو نہیں ہو سکتی لہذا شبہہ تو متمکن ہو جائیگا۔ ثم ذکر ثمرۃ تمکن الشبہہ فیہ الخ

اس ممکن شبہہ کا ثمرہ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے نزدیک اس عام کا بعد التخصیص وہی درجہ ہو جائیگا جو عام غیر مخصوص البعض عنہ کا درجہ امام شافعیؒ کے نزدیک تھا یعنی اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ کرنی صحیح ہو جائیگی لکن لایسقط الاحتجاج بہ یعنی باوجود اس شبہہ کے اس عام کے ساتھ حجت پکڑنا اور احتجاج ساقط نہیں ہوگا۔

لان المخصص يشبه الناسخ چونکہ مخصص اپنے صیغہ کے لحاظ سے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہے کیونکہ یہ مخصص کلام مستانف اور مستقل بالمفہوم اور مفید حکم ہے اگر اس سے متقدماً عام موجود نہ ہوتا تو یہ ایک مستقل حکم کا حامل تھا تو اس لحاظ سے مشابہہ بالناسخ ہوا۔

والاستثناء بحکمہ چونکہ اس مخصص کا حکم یہ ہے کہ ماوراء مخصوص میں حکم ثابت کرتا ہے اور مخصوص کے عدم دخول تحت الحکم کو واضح کرتا ہے تو اس لحاظ سے اس کو تشبیہ بالاستثناء ہوئی جیسے استثناء اثبات حکم ماعد المستثنیٰ میں کرتا ہے اور یہ واضح کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام کے حکم میں داخل نہیں ہے تو اس مخصص کو من وجہ مشابہت بالناسخ اور من وجہ مشابہت بالاستثناء ہوتی فان کان مجہولاً اگر یہ مخصص مجہول ہے یعنی مجہولہ افراد کو شامل ہے تو مشابہت بالناسخ کی وجہ سے خود ساقط ہو جائیگا کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے لہذا اس کی جہالت متعدی الی الحکم العام نہیں ہو سکتی اور مشابہت بالاستثناء کی وجہ جہالت فی العام کا موجب ہے کیونکہ استثناء کی جہالت موجب ہوتی ہے تعدی جہالت الی صدر الکلام کی تو اس لحاظ سے اس عام کے ساتھ حجت ساقط ہو جانی چاہئے تو اس سقوط عام میں شک واقع ہو جائیگا تو اس شک کی بنا پر جو اس کی حجیت ثابتہ تھی ساقط نہیں ہوگی بلکہ وہ موجب عمل ہوگا اگرچہ موجب علم ولیقین نہیں ہوگا جیسے ظنی دلیل واجب العمل ہوتی ہے موجب علم نہیں ہوتی۔ اذ قبل التخصیص چونکہ عام قبل از تخصیص معمول بہ اور قابل عمل تھا فلما خص جب اس کے اندر تخصیص ہوئی تو شک واقع ہوا کہ اس کا معمول یہ ہونا باقی ہے یا کہ اس پر عمل کرنا باطل ہو چکا ہے تو شک کی وجہ سے اس کا معمول یہ ہونا باطل نہیں ہوگا بلکہ واجب العمل رہیگا۔

وان کان المخصص معلوما یعنی اگر مخصص معلوم ہے جو کہ افراد معلومہ کو شامل ہے۔

للمشبه الاول یصح تعلیلاً، تو مخصص معلوم ہونے کی صورت میں شبہہ اول کی بنیاد پر اس کی نلیل صحیح ہے چونکہ مصنفؒ کی اس عبارت سے متبادر یہ تھا کہ مخصص کو چونکہ مشابہت

بالناسخ ہے اس لئے اس کی تعلیل یعنی علت تخصیص کا بالقیاس پیش کرنا صحیح ہے جیسے ناسخ کی تعلیل قیاسی صحیح ہے جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے اور پھر اس سے یہ لازم آتا تھا کہ قیاس کے ساتھ دیگر افراد عام بھی منسوخ کئے جاسکیں حالانکہ یہ بالکل صحیح نہیں ہے۔

فان تعلیل الناسخ علی هذا الوجه لایصح ناسخ کی تعلیل اس طرح کرنا کہ اس علت قیاسیہ سے آئندہ بھی نسخ جاری رہے یہ صحیح نہیں تھا اس لئے مصنف نے اپنے قول لایرید کے ساتھ اس کی مدافعت کرتے ہوئے کہا کہ شبہ اول سے مراد من حیث انہ یشابہ الناسخ مراد نہیں ہے۔ بل یرید بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ بایں حیثیت کہ مخصص معلوم ایک ایسی نص ہے جو مستقل بنفسہ ہے اور مفید حکم ہے اس لئے اس کی تعلیل صحیح ہے۔ کما هو عندنا جیسے احناف کے نزدیک نص مستقل کی تعلیل صحیح ہو کر تھی سے ہمارے نزدیک اور اکثر علما کے نزدیک مخصص معلوم کی بحیثیت نص مستقل ہونے کے تعلیل صحیح ہے خلافاً للجہانی جہانی معتزلی کا اس میں خلاف ہے کہ وہ اس کی تعلیل صحیح قرار نہیں دیتا۔ فاذا صح تعلیله جب اس مخصص کی تعلیل عندنا وعند اکثر العلماء صحیح ہوئی تو معلوم نہیں ہوگا کہ اس تعلیل یعنی قیاس کے ساتھ کتنا خارج ہیں اور کتنا تحت العام باقی ہیں تو اس لحاظ سے فیما بقی تحت العام جہالت واقع ہو جائیگی اور شبہ ثانی یعنی شبہ استثناء کی بنا پر اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے۔

کما هو عند البعض اسی عند الجہانی وہ کہتا ہے کہ مخصص درحقیقت نص مستقل نہیں ہے بلکہ وہ بمنزلہ وصف کے ہے جو صدر کلام کے ساتھ قائم ہے جو اس پر دال ہے کہ یہ افراد صدر کلام کے حکم میں داخل نہیں ہیں تو یہ جب یہ عدم دخول پر دال ہو تو والعدم لایجمل کما هو فی الاستثناء فدخل الشک فی سقوط العام کیونکہ شبہ اول کی بنا پر اس میں جہالت ہے لہذا عام کو ساقط ہو جانا چاہئے اور شبہ ثانی کی بنا پر سقوط نہیں ہونا چاہئے۔ مصنف نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ شبہ ثانی یعنی شبہ استثناء بایں حیثیت قائم ہے کہ مخصص بیان کرتا ہے کہ مخصوص افراد حکم عام میں داخل نہیں ہیں تو اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے جیسے کہ جنائی کا مذہب ہے کہ جس طرح تعلیل مستثنی صحیح نہیں ہو کر تھی اس مخصص کی بھی صحیح نہیں ہے۔

واخراج البعض یعنی بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل صحیح ہے تو مخصوص افراد کے علاوہ باقی کا اخراج بھی ہو سکتا ہے لہذا ما بقی تحت العام مجہول ہوا لہذا عام حجت نہ رہے لیکن بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے تو عام کو حجت رہنا چاہیے چونکہ وہ قبل از تخصیص حجت تھا تو اب ان شخصین مذکورین کی بنا پر اس کے بطلان میں شک واقع ہوا لہذا شک کی بنا پر باطل نہیں ہوگا بلکہ اس کی حجیت باقی رہے گی ہذا ما قالوا۔ ویرد علیہ انہ لما کان الخ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے چونکہ تمہارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک اس کی تعلیل صحیح ہے لہذا تمہارے نزدیک اس عام کی حجیت باطل ہونی چاہیے تمہارے لئے تمہارا زعم معتبر ہے زعم جیاتی کے ساتھ جو تعلیل کو صحیح نہیں کہتا تمہارا تمسک صحیح نہیں ہے۔

فقد نع هذه الشبهة قال علان الخ تو اس شبہ کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ احتمال تعلیل اس عام کو حجت ہونے سے خارج نہیں کرتا کیونکہ قیاس یعنی تعلیل قیاسی جن کی تخصیص کا اقتضا کرے گی وہ خارج کر لئے جائیں گے اور جن کے لئے وہ مقتضی نہیں ہوگی وہ باقی رہیں گے۔ فان العام الخ کیونکہ اگر عام ایسا ہے کہ اس کے اندر علت تخصیص مدرک بالقیاس نہیں ہے تو وہ معلل نہیں ہو سکتا اور اس کی تعلیل پیش نہیں کی جاسکتی لہذا عام باقی میں حجت برقرار اور ان کی تخصیص از حکم عام صحیح نہیں ہوگی دان غرنت فیہ علتہ اگر قیاس کے ساتھ اس تخصیص کی علت معلوم ہو چکی ہے تو پھر وہ ہر فرد جس کے اندر یہ علت موجود ہوگی تو قیاساً اس کی تخصیص کر لی جائیگی اور جن میں یہ علت موجود نہیں ہوگی تو ان کی تخصیص نہیں کی جاسکتی۔ فلا یبطل العام تو احتمال تعلیل کی بنا پر اس عام کی حجیت باطل نہیں ہوگی لہذا اس کی حجیت برقرار رہے گی۔ فظہر ہنا الفرق تو اس سے تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق ظاہر ہوا کہ تخصیص میں تعلیل مخصص قیاس کے ساتھ صحیح ہے اور وہ مخصص جسے نسخ کہا جاتا ہے جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے اس کے اندر تعلیل قیاسی صحیح نہیں ہے لیثبت النسخ یہ تعلیل صحیح ہوتی تو بعض دوسرے افراد کا نسخ قیاس سے لازم آتا جب تعلیل صحیح نہیں ہے تو اب یہ لازم پیش نہیں آئے گا صورتہ ان یرد نص الخ صورتہ نسخ یوں ہو سکتی ہے کہ ایک نص خاص وارد ہو جس کا حکم نص عام کے حکم کا مخالف ہو اور اس خاص کا ورد متراجی عن ورود العام ہو یعنی خاص بعد العام متراجیاً وارد ہو تو ایسے خاص کو نسخہ للعام قرار دیا جاتا

ہے لائخصاصاً مخصص قرار نہیں دیا جاتا فان العام الذی نسخ بعض ما تناوولہ پس وہ عام جس کے بعض افراد خاص کے ساتھ منسوخ ہو چکے ہیں لائینسخ بالقیاس یعنی تعلیل قیاسی کے ساتھ دیگر افراد میں آئندہ اس کا نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ قیاس ناسخ نص نہیں ہو سکتا اذہو لایعارضہ کیونکہ قیاس نص کے ساتھ معارضہ نہیں کر سکتا کیونکہ قیاس کا درجہ نص سے کم ہے اور کم درجہ معارضہ للقوی نہیں ہو سکتا لکن یخصمہ لیکن قیاس تخصیص کر سکتا ہے ولایلزومہ المعارضة کیونکہ تخصیص میں معارضہ بین النص والقیاس لازم نہیں آتا اصل و ضابطہ یہ ہے کہ نسخ بطریق معارضہ ہوتا ہے یعنی ناسخ اور منسوخ کے درمیان معارضہ قائم ہوتا ہے تو اس معارضہ کی بنا پر ناسخ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کے اندر حکم عام کو منسوخ کر دیتا ہے جیسے والذین یتوفون منکم الایہ ہر متوفی عنہا خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ عدت اربعہ اشھر و عشر لازم کرتی ہے اور واولات الاحمال اجلسن الایت یہ حاملہ کی عدت وضع حمل کو قرار دیتی ہے تو یہ دونوں آیات حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں معارضہ ہیں جیسے کہ ابن مسعودؓ کی رائے تھی تو یہ آیت والذین یتوفون منکم کو بحق حاملہ منسوخ کر دی گئی اور متعارضین کے مابین مساویانہ قوت شرط ہے اور قیاس چونکہ نص سے کم درجہ ہے لہذا یہ ناسخ نہیں ہو سکتا لہذا ناسخ تعلیل قیاسی نہیں ہو سکتی بخلاف تخصیص کے کہ اس کے اندر صورت معارضہ قائم نہیں ہوتی بلکہ اس کے اندر صورت تبیین ہوتی ہے جب عام میں کسی مخصص مستقل کے ساتھ بیان ہو جاتا ہے کہ فلاں فلاں افراد مخصوص ہیں تو جو علت قیاسیہ اس مخصص سے مستنبط ہوگی وہ اس مقدار کی تخصیص کر سکتی ہے جہاں تک اس علت مستنبطہ کی رسائی ہوگی اور بیان کرے گی کہ یہ افراد بھی داخل تحت الحکم نہیں ہیں لیکن یہ شرط ہے کہ عام پہلے کسی کلام مخصص کے ساتھ تخصیص شدہ ہو جائے۔

وہنا مسائل من الفروع اس مقام پر کچھ مسائل ہیں جو ماذکرنا کے ساتھ متناسب ہیں یعنی جو ہم نے استثناء اور نسخ و تخصیص کے جو احکام ذکر کئے ہیں ان کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں فنظیر الاستثناء استثناء کی نظیر میں دو مسئلے پیش کئے جیسے استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے روکتا ہے اسی طرح ہے یہ مسئلہ اذباغ المحر والعبد بمن یعنی حر اور عبد کو لاکر ایک ہی عقد میں شمن واحد کے ساتھ فروخت کرنا کہتا ہے بعث بذین عندک بالف ثو حر داخل تحت الایجاب نہیں ہوگا کیونکہ ایک شئی تحت عقد البیع آ

وقت داخل ہو سکتی ہے جب اس کے اندر صفتہ مالیتہ موجود ہو اور وہ قابل قیمتہ ہو اور یہ امر حرم میں موجود نہیں ہے اور اسی طرح ہوگا جب خسل اور خمر دونوں کو فی عقد واحد ثمن واحد فروخت کرے۔ ادباع عبدین الاذن الہیہ دوسرا مسئلہ ہے یعنی جب دو عبدین کو فی عقد واحد بالف فروخت کرتا ہے اور ایک عبد کو مستثنیٰ کرتا ہے الاذن کے ساتھ بخصۃ من الالف یعنی ہزار روپے کو پہلی صورت میں عبد کی قیمت اور حرا اگر غلام ہوتا تو جو اس کی قیمت ہوتی اس پر ہزار کو تقسیم کیا جائیگا بطل البیع تو یہ بیع دونوں صورتوں میں باطل ہو جائیگی لان احدهما ان دونوں عقدوں میں ان دو مبیعین میں سے ایک داخل فی البیع نہیں ہے فصا البیع بالخصۃ یہ بیع بالخصۃ ابتداءً ہوئی یعنی شروع ہی سے یہ بیع بالخصۃ ہوگی کہ ثمن جو ایک ہزار ان دونوں مبیعین کی قیمت کے حساب سے تقسیم کرنا پڑے گا لان مالیس بمبیع یہ دوسری وجہ فساد ہے وہ یہ کہ جو مبیع نہیں ہے اس کا قبول کرنا شرط ہو جائیگا لقبول المبیع کیونکہ عقد تو واحد ہے جو مرۃ قبول کیا جائیگا تو یہ شرط فاسد ہے لہذا بیع فاسد ہو جائیگی۔

فی المسئلۃ الادوی یعنی جس میں حُر کو ملا کر فروخت کیا وہ حقیقی استثناء تو نہیں ہے البتہ متناسب بالاستثناء ہے کیونکہ جیسے استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے رد کرتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہے کہ حُر داخل تحت الایجاب نہیں ہوگا باوجود اس کے کہ صدر کلام اس کو شامل ہے تو گویا کہ یہ مستثنیٰ ہوا۔

فی المسئلۃ الثانیۃ اور مسئلہ ثانیہ میں یعنی اس صورت میں جب عبدین کو فروخت کیا اور الاذن کے ساتھ ایک کا استثناء کیا تو یہاں حقیقت استثناء موجود ہے جب ان دونوں عقود میں ایک فرد داخل فی البیع نہ ہوا تو دوسرے میں بھی بیع صحیح نہیں ہوگی۔ اس کے دو وجوہ ہیں۔ احدهما ان بصد البیع ایک تو یہ کہ اگر دوسرے میں بیع کو صحیح کہا جائے تو یہ بیع بخصۃ من الثمن ابتداءً ہو جائیگی جو کہ باطل ہے کیونکہ جہالت ثمن فی وقت البیع لازم آئیگی بیع بالخصۃ ابتداءً باطل ہے اگرچہ بقاءً صحیح ہے کما باقی فی المسئلۃ التی صلی نظیر النسخ والثانی اور دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ اس دوسرے عبد میں بیع ایسی شرط کے ساتھ ہو رہی ہے جو کہ مقتضی عقد کے مخالف ہے کیونکہ مالیس بمبیع یعنی جو در حقیقت مبیع نہیں ہے پہلی صورت میں حرا اور دوسری صورت میں وہ عبد جس کو مستثنیٰ کیا ہے قبول مبیع کے لئے شرط ہو جائیگا اس لئے یہ بیع فاسد ہے۔ دنظیر النسخ ما اذا باع الخ اور نسخ کی نظیر

یہ ہے کہ جب ایک شخص دو غلاموں کو ہزار کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے اور ایک غلام قبل از تسلیم بائع کے ہاں مر جاتا ہے تو دوسرے میں جو زندہ باقی ہے اس میں عقد بیع بالحصہ باقی رہیگا۔ فہذہ المسئلة متناسب النسخہ یہ مسئلہ مناسبت سے نسخ کے ساتھ کیونکہ نسخ کا معنی ہوتا ہے ایک حکم کو ثابت ہو جانے کے بعد تبدیل کر دینا چونکہ وہ عہد جو قبل از تسلیم مر چکا ہے وہ بیع کے تحت داخل ہو چکا تھا اور حکم بیع اس پر ثابت ہو گیا تھا لیکن جب بدست بائع قبل از تسلیم مر گیا تو اسی میں بیع نسخ ہو جائیگی تو گویا حکم بعد از ثبوت تبدیل ہو گیا لہذا دوسرے عہد میں جو زندہ ہے بیع فاسد نہیں ہوگی اگرچہ یہ بھی بیع بالحصہ تو ہے لیکن ابتداءً نہیں ہے بلکہ بقاءً اور یہ مفسد للعقد نہیں ہے اگرچہ جہالتہ ثمن یہاں بھی ہے لیکن یہ طاری ہے جو بعد صحت العقد پیش آئی ہے اس کے ساتھ بیع فاسد نہیں ہوگی جیسے نسخ کے بعد باقی میں حکم برقرار رہتا تھا۔ ونظیر التخصیص تخصیص کی نظیر یہ مسئلہ ہے اذ باع عبدین بالذی علی انہ بالخیار فی احدہما یعنی دو غلام بعقد واحد ایک ہزار میں فروخت کرتا ہے لیکن ایک غلام میں بائع یا مشتری تین دن تک خیار شرط کرتا ہے تو یہ بیع صحیح ہوگی بشرطیکہ محل خیار معلوم اور متعین ہو اور اس کے ثمن بھی معلوم ہوں۔ لان المبیع بالخیار کیونکہ مبیع بالخیار ایجاب بیع میں تو داخل ہے جو کہ سبب ہے للاحکمہ اور حکم میں یعنی ملک میں داخل نہیں ہے یعنی یہ غلام ملک مشتری میں داخل نہیں نصاریٰ السبب کا نسخہ دنی الحکمہ کا لاستثناء یعنی سبب میں تو بمنزلہ نسخ کے ہوا جیسے نسخ ایک کلام مستقل اور مقترن ہو کر نسخ فی الافراد کرتی تھی یہ ایسے ہے دنی الحکمہ کا لاستثناء اور حکم میں یعنی ملک میں بمنزلہ استثناء کے سے جیسے استثناء صدر کلام کے حکم سے مستثنیٰ کو خارج کر لیتا ہے اور اس کے عدم دخول کو واضح کرتا ہے یہ خیار بھی ایسے ہے کہ واضح کر رہا ہے کہ یہ محل خیار داخل فی الحکم نہیں ہے فاذا جهل احد صاحب محل خیار اور ثمن میں سے کوئی ایک شئی مجہول ہو تو یہ بیع صحیح نہیں ہوگی۔ لشبه الاستثناء یعنی شبہ استثناء کی وجہ سے کہ جب استثناء مجہول ہو تو کلام کو باطل کر دیتا ہے ایسے یہاں بھی ہوگا کہ ایجاب ختم ہو جائیگا بیع صحیح نہیں ہوگی واذا علم کل واحد منهما جب محل خیار اور اس کے ثمن دونوں معلوم ہوں تو یہ بیع صحیح ہو جائیگی لشبه النسخ جیسے نسخ کے ساتھ معلومہ افراد میں حکم منسوخ ہو جاتا تھا اور باقی میں حکم باقی رہتا تھا یہاں بھی ایسے ہوگا ولم يعتبر مہنا شبہ الاستثناء یعنی شبہ استثناء کو یہاں اعتبار نہیں کیا

گیا یوں کہا جاتا کہ جب محل خیار مستثنیٰ از بیع ہوا تو قبول الایجاب فی غیر المبیع شرط فاسد ہے چونکہ عقد واحد ہے اس لئے مشتری تو اسی صورت میں بقبول واحد قبول کرے گا تو غیر مبیع کی قبولیت شرط کرنا یہ منسوخ للعقد ہے۔ تو اس شبہ کو اس مقام پر بمقابلہ نسخ غیر معتبر قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف الحر والعبد بخلاف اس صورت کے جہاں حر اور عبد کو ملا کر فروخت کیا تھا وہاں اگرچہ ہر ایک کا حصہ ثمن بیان بھی کر دیا جاتے تو ابوحنیفہ کے نزدیک فاسد ہے وہاں تو وہ حر ایجاب کے تحت بھی داخل نہیں ہو سکتا تو وہ پوری نظیر استثناء ہے لہذا وہاں جائز نہیں ہوگی بیع کسی میں بھی۔ ویان مناسباً بالتحصیص وہ یوں کہ جسے تخصیص باعتبار صیغہ کے مشابہ بالنسخ ہوتی ہے اور حکم کے اعتبار سے مشابہ بالاستثناء ہوتی ہے اسی طرح ہے یہ مسئلہ مذکورہ کیونکہ بعد جس میں خیار ہے داخل فی الایجاب ہے اور داخل فی المحکم نہیں ہے فن حیث انہ پس بایں حیثیت کہ داخل فی الایجاب ہے تو اس عبد کا خیار شرط کے ساتھ واپس کرنا سابقہ عقد کو تبدیل کرنا ہے فیکون کالمنح جیسے وہ حکم عام کو تبدیل کرتا ہے۔

ومن حیث انہ غیر داخل فی المحکم اور بایں حیثیت کہ محل خیار داخل فی المحکم نہیں تھا تو اس کا بخیار شرط رد کرنا یہ بیان ہوگا اس کا کہ یہ داخل نہیں تھا تو اس لحاظ سے کیونکہ کلا استثناء جیسے استثناء مستثنیٰ کے عدم دخول کا بیان کرتا ہے۔ واذ ان له شہان جب اس مسئلہ کو دونوں شبہ ہوئے تو یہ بمنزلہ تخصیص کے ہوگا جس کو شبہ بالنسخ اور شبہ بالاستثناء ہوتا ہے فدعاية الشبهين دونوں شبہ کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور اس کے ثمن یہ دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی والا فلا۔

وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان میں ایک یہ ہے کہ محل خیار اور ثمن اس کے دونوں معلوم ہیں کما اذا باع هذا جیسے ہذا کو اور ذاک کو یعنی ان دونوں غلاموں کو بیچتا ہے بالفین ہذا کو بالف اور ذاک کو بھی بالف۔ صنفۃ واحدة ایک ہی عقد اور ایک ہی ایجاب کے ساتھ علی انہ امی البائع او مشتری بالخیار فی ذاک یعنی بائع یا مشتری کو ذاک میں خیار ہے ہذا میں نہیں ہے (ہذا۔ ذاک اگرچہ اسم اشارہ ہیں لیکن آسانی کی خاطر ہم ان دونوں لفظوں کو ان دو غلاموں کے نام فرض کر کے تحریر کر رہے ہیں الگ نام فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے) والثانی یہ دوسری صورت ہے کہ محل خیار معلوم ہے یعنی ذاک

میں خیار بے لیکن ثمن معلوم نہیں کہ کتنا کس کا ہے اور کتنا کس کا۔ والثالث تیسری صورت ہے یہ دوسری کا عکس ہے یعنی محل خیار معلوم نہیں لیکن ثمن معلوم ہے کہ ہذا بھی ایک ہزار اور ذاک بھی ایک ہزار میں اور یہ معلوم نہیں کہ خیار ذاک میں ہے یا ہذا میں والرابع یہ چوتھی صورت ہے کہ نہ محل خیار معلوم نہ ثمن مثلاً باعہما بالفین علی انہ بالخیار فی احدھما۔ فلورا عینا کونہ داخلا یعنی اگر ہم اس کا لحاظ کریں کہ کونہ اسی محل الخیار داخلا فی الايجاب یعنی یہ کہ محل خیار داخل فی الايجاب ہے اور شبہ نسخ کی ترغیب ہے تو صورت رابع میں بیع صحیح ہوگی۔ غایۃ ما فی الباب یعنی زیادہ سے زیادہ یہی خرابی لازم آئیگی کہ بیع بالحصہ ہو جائیگی لیکن یہ بیع بالحصہ ابتداءً نہیں بلکہ بقاؤں سے کیونکہ دونوں غلام ایجاب میں داخل ہو چکے ہیں اور مبیع ببیع واحد ہیں لہذا ابتداءً میں تو بیع بالحصہ نہ ہوئی البتہ جب ایک میں خیار شرط سے رد ہوا تو بقاؤں سے بیع بالحصہ ہو جائیگی اس کے ساتھ بیع فاسد نہیں ہوتی۔ فلورا عینا کونہ غیر داخل فی الحکمہ اگر ہم اس کا لحاظ کریں کہ یہ محل خیار حکم بیع میں داخل نہیں ہے تو چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔

اما اذا کان کل واحد الخ یہ وجہ فساد کی تفصیل ہے یعنی اس صورت میں جس میں محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہیں تو اس کی وجہ فساد یہ ہے کہ جب محل خیار داخل فی الحکمہ نہ ہوا تو گویا یہ بیع نہ ہوا تو قبول مبیع کے لئے قبول غیر المبیع شرط ہوا چونکہ ایجاب واحد ہے تنہا ایک کو تو مشتری قبول نہیں کر سکتا قبول تو دونوں کو کرے گا تو جب قبول غیر مبیع شرط ہوا قبول مبیع کے لئے تو یہ شرط فاسد ہے۔ واما اذا کان اور اس صورت میں جہاں محل خیار اور ثمن دونوں میں ایک مجہول ہو جیسے دوسری صورت میں صرف ثمن مجہول تھا اور تیسری صورت میں صرف محل خیار مجہول تھا فلہذا العلة تو دوسری صورت میں شرط فاسد یعنی قبول غیر المبیع اور جہالت ثمن دونوں موجود ہیں اور المبیع مبیع مجہول یہ تیسری صورت میں اور اس میں شرط فاسد بھی موجود ہے ادکلہما اور رابعہ میں ثمن اور مبیع دونوں مجہول ہیں اور وہ شرط فاسد بھی ساتھ ہے کیونکہ مبیع تو ایک ہے قبول مبیع کے لئے قبول غیر مبیع کی شرط تمام میں موجود ہے تو اس مشترکہ علت فساد کے علاوہ ثانیہ ہیں جہالت ثمن ثالثہ میں جہالت مبیع رابعہ میں دونوں کی جہالت موجود ہے فاذا علم ان جهة

الشبه بالنسخ الخ تو شہد بالنسخ کی وجہ سے بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہونی چاہئے کیوں کہ ناسخ کے بعد ما بقی میں حکم صحیح رہتا ہے و شہد الاستثناء یوجب الفساد فی الجمیع کیونکہ شرط فاسد موجود ہے۔

فداعینا الشہدین تو ہم نے دونوں شہدیں کا اعتبار کیا تو جب محل خیار یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں تو شہد استثناء کی وجہ سے بیع کو فاسد قرار دیا گیا اور جب محل خیار اور ثمن ہر ایک معلوم ہے تو اس صورت میں شہد ناسخ کا اعتبار کر کے بیع کو صحیح قرار دیا اور اس صورت میں شہد استثناء کا اعتبار نہیں کیا گیا کہ شرط فاسد کا اعتبار کر کے یعنی ما لیس بمبیع کا قبول بشرط برائے قبول مبیع کی وجہ سے فاسد کہا جاتا یوں نہیں کیا گیا کیونکہ محل خیار اور ثمن کی معلومیۃ جانب صحیحہ کو ترجیح دیتی ہے بخلاف ما اذا باخ المحرد العبد بخلاف اس صورت کے جب حر اور عبد کو ایک ہزار کے ساتھ فی صفقۃ واحده فروخت کرتا ہے اور ہر ایک کا ثمن بھی الگ الگ بیان کر دیتا ہے تو اس میں بیع فاسد ہو جائیگی عبد میں بھی عندانی حنیفہ لان المحرد کیونکہ حر بیع میں داخل ہی نہیں ہو سکتا لہذا یہ صرف مشابہ بالاستثناء ہوگا مشابہ بالنسخ نہیں ہوگا تو ما لیس بمبیع کی قبولیت شرط ہوگی لقبول المبیع اور یہ شرط فاسد ہے لہذا بیع فاسد ہوگی۔

فصل فی الفاظہ امی الفاظ العموم دہی اما عام الخ یعنی یہ الفاظ یا تو بلحاظ صیغہ اور بلحاظ معنی ان دونوں حیثیت سے عام ہوگا جیسے الرجال یعنی جمع معرف بالام اور جو معرف بالام نہیں ہوگی وہ جمع منکر ہے دامعام بمعناہ یا تو صرف بلحاظ معنی کے عام ہوگا اور بلحاظ صیغہ عام نہیں ہوگا دھذا اور یہ جو صرف بحسب المعنی عام ہے یا تو مجموع کو شامل ہوگا اور ہر ایک ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکے گا۔ کادھط والقوم کہ ان لفظ کا اطلاق فرد منفرد پر نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا اطلاق جماعۃ پر ہوگا۔ دھونی معنی الجمع یعنی اس قسم کے الفاظ بھی جمع کے معنی اور حکم میں ہیں اگرچہ لفظاً اوصیغۃ جمع نہیں ہیں۔ اوکل واحد یا وہ عام بالمعنی ہر ایک ایک کو شامل ہوگا علی سبیل الشمول یعنی یہ ایک ایک جتنا ہوں تمام کو شامل ہو جائیگا۔ نحو من یا تینی فلدہ درہم یہ برآنے والے کو شامل ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا دو اور دو سے زائد سب کو شامل ہوگا جتنا افراد آئیں گے سب ایک ایک درہم کے مستحق ہوں گے خواہ مجتمعاً ہوں یا متعاقباً اگر صرف ایک فرد آئے تو بھی مستحق ہوگا۔ ادعلی سبیل البدل

یعنی ہر ایک ایک کو بدلہ شامل ہوگا شمولاً نہیں نحو من یا تینیا اولاً فلہ درہم اس میں اولاً کی قید اس لحاظ سے اس کا صدق ہر ایک پر ہو سکتا ہے خواہ وہ زید ہو یا عمر اور بکر وغیرہم کسی کی تخصیص نہیں ہے البتہ نفس الامر کے لحاظ یہ ایک ہوگا جو سب سے اولاً آئیگا وہ مستحق درہم ہوگا اس کے بعد آئیوالا مستحق نہیں ہوگا اگرچہ اس کا اول ہونا ممکن تو تھا لیکن ہوا نہیں ہے۔ اول ہونا ممکن تو تھا لیکن ہوا نہیں ہے اگر اس صورت میں آئیوالا کی ایک جماعت مجتمعا اور معاً آجائے تو کوئی ایک مستحق نہیں ہوگا اور اگر متعاقباً آئے تو سب سے پہلے آئیوالا فرد مستحق ہوگا باقی مستحق نہیں ہونگے۔

فالجمع وما فی معناه یطلق علی الثلثة فضاء پس جمع جیسے الرجال اور النساء اورہ جو جمع کے معنی میں ہے یعنی وہ عام جو متناول المجموع تھا جیسے الربط اور القوم ان کا اطلاق تین اور تین سے اوپر الی مالانہایت پر ہوتا ہے یہی مذہب ہے اکثر صحابہ اور فقہاء اور ائمہ لغت کا۔ فتولہ یطلق علی الثلثة الخ یعنی جمع اور القوم والربط کا اطلاق تین اور تین سے زائد الی مالانہایت ہر عدد معین پر صحیح ہے۔ فاذا اطلق علی عدد معین تو جب اس کا اطلاق کسی عدد معین پر کیا جائے تو اس کے جمیع افراد کو شامل ہوگا مثلاً ایک شخص کے کل عبید تین ہیں اور کہتا ہے عبیدی احرار تو اس کے تینوں غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسرے آدمی کے دس غلام ہیں اور وہ بھی عبیدی احرار بولتا ہے تو اس کے دس کے دس غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ جس عدد کے لحاظ سے اس کا اطلاق ہوگا اس کے جمیع احاد کو شامل ہو جائیگا کیونکہ عام کی تعریف میں شمول لجمیع الافراد ماخوذ ہے ویس المراد یعنی ہمارے اس قول سے یہ مراد نہیں ہے کہ یہ لفظ تین کا احتمال رکھتا ہے اور تین سے زائد کا بھی کیونکہ یہ مفہوم تو مخالف عموم ہے مثلاً اسی صورتہ مذکورہ میں جب اس کے دس غلام تھے تو یوں کہا جائے کہ اس لفظ عبیدی میں جیسے تین کا احتمال ہے ایسے چار کا اور پانچ وچھ وغیرہ کا بھی احتمال ہے تو یہ ابہام ہوا عموم نہ ہوا کیونکہ یہ عموم کے منافی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قائل کے تین یا تین سے زائد جتنا غلام ہوں یہ لفظ عبیدی ان تمام کو شامل ہو جائیگا البتہ یہ لفظ جمع دو اور ایک کو شامل نہیں ہوگا لان اقل الجمع ثلثة چونکہ جمع کے کم سے کم افراد تین ہیں اس لئے تین سے کم پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر ہوگا اگر ایک شخص حلف اٹھاتا ہے لایترزوج

نساء تو یہ شخص ایک یا دو عورتوں سے نکاح کرتا ہے تو حائث نہیں ہوگا تین یا چار سے نکاح کرتا ہے تو حائث ہو جائیگا۔

وعند البعض اثنان بعض حضرات کے نزدیک جمع کے افراد کم سے کم دو ہیں لقولہ تعالیٰ فان كان له اخوة جو لوگ اس کے قائل تھے کہ جمع کا اطلاق کم سے کم دو افراد پر صحیح ہے یہ ان کے دلائل ہیں پہلی فان كان له اخوة یعنی میت کے لئے اگر اخوة ہوں تو میت کی والدہ کو ثلث میراث سے محبوب کر کے سدس تک پہنچادیں گے میت کے بھائی خواہ دو ہوں یا تین یا اس سے زائد تو والدہ میت کو ثلث سے سدس تک لے جانے میں برابر ہیں البتہ ایک بھائی کے ہونے میں وہ ثلث کی مستحق رہیگی تو لفظ اخوة جمع ہے دو پر اس کا اطلاق ہو رہا ہے۔ وقولہ فقد صغت قلوبكما یہ ان کی دوسری دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اس آیت میں لفظ قلوب جمع ہے لیکن مراد دو قلب ہیں اس سے زائد نہیں ہیں کیونکہ لفظ لکما جو مضاف الیہ ہے یہ تثنیہ ہے تو دو شخصوں کے دل بھی دو ہو سکتے ہیں زیادہ نہیں ہو سکتے کیونکہ ما جعل اللہ لرجل من قلبین فی جوذہ تو ایک شخص کا دل ایک ہی ہو سکتا ہے تو دو انسانوں کے دو دل ہوں گے کما ضمیر خطاب ام المؤمنین عائشہ اور حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما مراد ہیں۔ وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعة یہ ان کی تیسری دلیل ہے یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو اور دو سے زیادہ جماعت ہے اس قسم کا قول اگر کسی لغوی سے صادر ہو تو محبت ہو جاتا ہے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تو بطریق اولیٰ حجت ہوگا۔

ولنا اجماع اهل اللغة یہ دلیل جمہور ہے جو اس کے قائل ہیں کہ جمع کا اطلاق ثلثہ فصاعداً پر ہوتا ہے تو کہا ہمارے لئے دلیل اہل لغتہ کا اجماع ہے کہ انہوں نے واحد اور تثنیہ اور جمع کے لئے الگ الگ مختلف صیغے مقرر کئے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق حقیقی دو پر نہیں ہو سکتا کیونکہ دو کے لئے صیغہ تثنیہ کا مقرر کیا گیا ہے ولانزاع فی الارث یہ ان مخالفین کے دلائل کا جواب ہے یہ ان کی دلیل فان كان له اخوة کا جواب ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ آیت میراث کے متعلق ہے اس میں کوئی نزاع و اختلاف نہیں ہے کہ میراث اور وصیت میں جمع کی اقل مقدار دو ہوتی ہے لہذا اس کے ساتھ استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلام ماوراء المیراث والوصیۃ میں ہے۔ وقولہ تعالیٰ فقد صغت قلوبكما تو یہاں

قلوب کا اطلاق قلبین پر مجاز ہے جیسے جمع کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے علی سبیل المجاز جیسے افر
قال لحم الناس میں تھا تو نزاع اطلاق حقیقی میں ہے نہ کہ مجازی میں والحدیث محمول #
یہ ان کی تیسری دلیل الاثنان فما فوقہا جماعة کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ کہ حدیث
مواریث کے متعلق ہے اور میراث میں بالاتفاق جمع کی اقل مقدار دو سے شروع
ہوتی ہے۔

اولیٰ سنیۃ تقدم الامام یا یہ حدیث امام کے متعلق ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو
امام کو مقتدیوں سے آگے بڑھ کر کھڑا ہونا چاہیے جیسے دو سے زائد مقتدیوں میں ہوتا ہے
بخلاف اس کے مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے جنب یمن پر کھڑا ہو گا نہ کہ امام کے پیچھے۔
اولیٰ اجتماع الرفقة الم یا یہ حدیث رفقہ سفر کے متعلق ہے بعد قوۃ الاسلام فانہ لیاکان #
یعنی جب ابتداء میں اسلام کمزور حالت میں تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی
تنبہا سفر کرے یا دو آدمی اکٹھے ہو کر سفر کریں اس سے نہیں کر دی تھی اور فرمایا الواحد شیطان
والاثنان شیطانان والثلثہ ركب فلما ظهر قوۃ پس جب قوۃ اسلام ظاہر ہو گئی تو دو شخص
کو سفر کرنے کی رخصت عطا فرمائی فرمایا الاثنان فما فوقہا جماعة تو اس حدیث کا تعلق مسائل
اور احکام سے ہے وضع اور لغت کے ساتھ نہیں ہے اور یہ تاویلات اس لئے ضروری
ہیں کہ اجماع اہل لغت اور حدیث کے مابین تخالف نہ ہونے پائے ولا تمسک لہم بنحو
فعلنا یہ جمع کو اثنین پر اطلاق کرنے والوں کی ایک اور دلیل کا جواب ہے۔ فعلنا کی وضع جمع
کے لئے ہے اور ناصیخہ جمع کے لئے موضوع ہے تو اس کا اطلاق دو پر بھی ہوتا جیسے تین
اور تین سے زائد پر ہوتا ہے تو جواباً کہا کہ ان کے ساتھ ان کا تمسک نہیں ہو سکتا لانہ مشترک
یعنی صیغہ متکلم مع الغیر کا جمع اور تشبیہ میں مشترک ہے اس کی وضع جیسے جمع کے لئے ہے
اسی طرح تشبیہ کے لئے بھی ہے لان المثنی جمع یعنی اس کا اطلاق اس بنا پر نہیں ہے کہ
مثنی فرد ہے جمع کا بلکہ بطریق الوضع للمثنی کے ہے لان المثنی جمع یعنی اس کا اطلاق باس
لحاظ نہیں کہ مثنی بھی جمع ہے۔

فیصح تخصیص الجمع لعقیب یعنی مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اقل مقدار جمع کی ثلثہ ہے
تو یہ اس پر لعقیب و تفریع ہے لہذا جمع جیسے الرجال دماغی معنہ اور وہ الفاظ جو معنی جمع
میں ہیں جیسے الربط اور القوم ان کی تخصیص تین تک ہو سکتی ہے تین سے کم دو اور

ایک تک نہیں ہو سکتی کیونکہ تخصیص میں بقاہ جمعیتہ ضروری ہے اگر اس کی تخصیص ثلثہ سے کم تک صحیح ہو تو پھر صیغہ جمع کا دلالت علی الجمع سے خارج ہو جائیگا پھر یہ تخصیص نہ ہوتی بلکہ نسخ ہوا۔ والمراد بالتخصیص بالمستقل یعنی تخصیص سے مراد تخصیص بالمستقل ہے جیسے کہ پہلے تصریح ہو چکی ہے کہ تخصیص اس کو کہتے ہیں جو مستقل کے ساتھ ہو البتہ اس کے ساتھ تشبیہ کی کہ قصر العام علی البعض جو استثناء کے ساتھ ہو وہ جمع کے صیغہ میں واحد تک ہو سکتا ہے جیسے اکرم الرجال الالہیال میں اگر اس صورت عالم صرف رجل واحد ہو تو وہ اس حکم کا مصداق ہو جائیگا۔ والمفرد بالجر الخ یعنی لفظ المفرد مجرور ہے اور اس کا عطف الجمع پر ہے مقصد یہ کہ مفرد حقیقی جیسے الرجل ومانی معناه اور وہ لفظ جو حقیقتاً تو مفرد نہیں ہے لیکن مفرد کے معنی میں ہے کالجمع زیاد جیسے وہ جمع جس سے مراد واحد ہوتا ہے نحو لا تزوج النساء جیسے لا تزوج النساء میں لفظ النساء سے جمع لیکن مراد جمع نساء تو نہیں ہو سکتیں بلکہ اس سے مراد ایک بھی ہے ان کی تخصیص واحد تک ہو سکتی ہے یہ لفظ النساء سیاق نفی میں واقع ہے اس سے مراد واحدة من النساء ہونا صحیح ہے کیونکہ استغراق تو متعذر ہے لہذا یہ لام برائے جنس ہوگا اور نفی جنس نفی جمیع الافراد ہوتی ہے لہذا اس کا معنی لا تزوج امرأة ہوگا۔

والطائفة کالمفرد یعنی لفظ طائفہ بمنزلہ مفرد کے ہے وبہذا انفس ابن عباس ابن عباس نے لفظ طائفہ جو اللہ تعالیٰ کے قول فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة واقع ہے اس کی تفسیر مفرد کے ساتھ کی ہے بمعنی فلولا نفر من کل فرقة منهم واحد کیونکہ طائفہ قطعاً من الشئی کو کہا جاتا ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ لہذا اس کا اطلاق واحد اور فصاعداً پر ہوگا پس اس کی تخصیص الی الواحد ہو سکیگی۔

ومنها ای من الفاظ العام الجمع المعروف باللام الخ یعنی الفاظ عموم میں سے جمع معروف باللام ہے بشرطیکہ کوئی معبود اور متعین فرد نہ ہو جس کی طرف لام سے اشارہ کرنا مطلوب ہو ورنہ تو اس صورت میں لام برائے عہد ہو جائیگا اور جمیع افراد کو شامل نہیں ہو سکے گا۔ حالانکہ عام میں شمول ضروری ہے۔ لان المعروف کیونکہ جو معروف شئی ہے وہ جمع میں نفس ماہیت نہیں ہو سکتی کیونکہ صیغہ جمع دال علی الافراد ہوتا ہے اور بلا قرینہ بعض افراد نہیں لئے جاسکتے لعدم الاولویۃ کیونکہ اس بعض کے اندر کوئی اولویت موجود نہیں ہے تو پھر بعض کو مراد قرار دینا اور دوسرے بعض کو نظر انداز کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ فتعین الكل تو

اب یہی متعین ہوا کہ کل افراد مراد ہوں گے اسی کو عموم کہتے ہیں اعلم ان لام التعریف الخ
یعنی لام تعریف اما للعهد الخارجی یا تو عہد خارجی کے لئے ہوگا یا عہد ذہنی کے لئے یا استغراق
جنس کے لئے یعنی جنس کے جمیع افراد کو شامل ہوگا اسے لام استغراق کہتے ہیں یا تعریف
طبیعت کے لئے ہوگا یعنی ماہیت من حیث ہی مراد ہوگی جسے لام طبیعت یا لام جنس کہا
جاتا ہے لکن العہد هو الاصل یعنی لام تعریف کے اندر اصل عہد ہے خواہ خارجی ہو یا
عہد ذہنی پھر اس کے بعد استغراق پھر تعریف طبیعت لان اللفظ الذی کیونکہ وہ لفظ جس پر
لام تعریف داخل ہوتا ہے وہ بغیر لام کے دال علی الماہیۃ ہے تو لام کے داخل ہونے کے بعد لام کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا
بہتر ہے چونکہ لام کے بغیر وہ لفظ دال علی الماہیۃ تھا اور لام کے بعد بھی یہی دلالت علی الماہیۃ مقصود ہو تو پھر فائدہ جدیدہ
تو نہ ہوا اس لئے لام کو تعریف ماہیت کے لینا بہتر نہیں ہے۔ والفائدۃ الجدیدۃ اور
فائدہ جدیدہ یا تو تعریف عہد کا ہو سکتا ہے یا استغراق جنس کا یعنی جمیع افراد کے شمول کا اور
پھر تعریف عہد اولیٰ من الاستغراق ہے لانہ اذ ذکر کیونکہ جب بعض افراد جنس کا ذکر موجود
ہے خواہ خارجاً ہو یا ذہناً تو لام کو اسی بعض پر حمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے یا نسبت اس کے
کہ جمیع افراد پر محمول کریں کیونکہ اس صورت میں بعض کا مراد ہوتا متیقن اور کل افراد کا مراد
ہونا محتمل ہے متیقن اولیٰ من المحتمل ہے۔ تو جمع محلی باللام کو تعریف ماہیت پر علی سبیل
الحقیقۃ محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ جمع کی وضع افراد ماہیت کے لئے ہے نہ کہ نفس ماہیت
کے لئے الایہ کہ حقیقی معنی ترک کر کے مجاز لیں تو پھر جمع سے مراد نفس ماہیت علی سبیل
المجاز ہو سکتی ہے علی سبیل الحقیقۃ ممکن نہیں ہے اور پھر جب کوئی فرد معہودہ فی الخراج
ہے نہ فی الذہن تو اس وقت بعض افراد مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک بعض کو یہ نسبت دوسرے
بعض کے کوئی اولویت حاصل نہیں ہے تو اس وقت میں اب استغراق کے سوا کوئی چارہ
نہیں ہے لہذا محمول علی الاستغراق ہوگا جو جمیع افراد کو شامل ہوگا یہی عموم ہوتا ہے تو یہ
دلیل عقلی ہوتی کہ جمع معروف باللام عموم کے لئے ہے۔ مصنف کے نزدیک عہد ذہنی بھی مقدم
علی الاستغراق ہے حلاً فاللبعض۔

ولتسکھم یہ جمع محلی باللام کے عام ہونے کے لئے دوسری دلیل ہے جو کہ اجماعی
ہے خلاصہ اس کا یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت کے بارہ میں
بین الصحابہ اختلاف ہوا انصار کہتے تھے ہنا امیر ومنکم امیر کہ ایک امام المسلمین ہم انصار

میں سے ہونا چاہئے اور ایک تم مہاجرین میں سے تو ابو بکر رضی نے حدیث کے ساتھ تمسک اختیار کرتے ہوئے الامتہ من قریش فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش کیا فلم یتکرا احدہا اس پر کسی ایک نے انکار نہ کیا تو انھوں نے اس کا مطلب یہی تسلیم کیا کہ ہر امام قریش میں سے ہو گا نہ کہ غیر قریش سے تو اس سے معلوم ہوا کہ لفظ الامتہ جو جمع معروف باللام ہے استغراق کے لئے ہے جو ہر فرد امام کو شامل تھی اگر مستغرق نہ ہوتی تو انصار جو اہل لسان تھے انکار کرتے کہ یہ عموم کے لئے نہیں ہے لہذا بعض تم میں سے ہوں اور بعض ہم میں سے تو معلوم ہوا کہ اہل لسان کا اس پر اجماع ہے کہ جمع معروف باللام عموم کے لئے ہے۔ ولصحة الاستثنا یعنی جمع معروف باللام سے استثناء افراد صحیح ہوتا ہے تو یہ اس کی دلیل ہے کہ جمع معروف باللام جو مستثنیٰ منہ کے درجہ میں ہے وہ شامل لجمیع الافراد ہے تاکہ مستثنیٰ اس میں بالیقین داخل ہو اور حرف استثناء کے ساتھ اس کا اخراج عن متعدد صحیح ہو اگر مستثنیٰ منہ سے مراد جمیع افراد نہ ہوں بلکہ بعض ہوں تو پھر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ منہ جس بعض کو شامل ہے مستثنیٰ اس میں داخل نہ ہو تو پھر اس کا استثناء کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو استثناء عن الجمع المعروف باللام دلیل ہے کہ یہ جمع مستغرق لجمیع الافراد ہے جیسے سجد الملائكة الا ابليس۔

قال مثا ثنا هذا الجمع مشائخ نے فرمایا کہ جمع محلی باللام مجازاً جنس کے معنی میں استعمال ہوتی ہے اور اس وقت اس کی جمعیتہ باطل ہو جاتی ہے اس وقت اس کا صدق واحد فصاعداً پر ہونے لگتا ہے حتى لو حلف حتى کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لا اتزوج النساء تو اس میں النساء جمع ہے لیکن اس مقام پر بمعنی جنس نساء ہے جو ایک پر اور کثیر پر صادق آتی ہے لہذا يحدث بالواحدة اگر ایک عورت کے ساتھ نکاح کر لے تو حانث ہو جائیگا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں لفظ فقراً بمعنی جنس فقیر ہے لہذا اس جمع سے مراد بھی ایک فرد فقیر ہوگا۔ ولو اوصى یہ اس پر تفریع ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مال کی وصیت کرتا ہے لزيد وللفقراء یعنی یوں کہتا ہے کہ میرا یہ مال زید کو اور فقراء کو فی سبیل اللہ دینا تو جمیع مال کا نصف زید کو ملے گا اور نصف فقراء کو خواہ وہ ایک ہو یا کثیر ہوں فقراء کیونکہ یہاں لفظ فقراء کی جمعیتہ باطل ہے صرف جنس فقیر مراد ہے اگر یہاں جمعیتہ ادہوتی تو کم سے کم جمع کے تین افراد لئے جاتے اب زید چوتھا ہو جاتا تو زید اس صورت

میں ربیع وصییت کا مستحق ہوتا اور ثلثہ ارباع میں فقیروں کو دیتے جاتے اب یوں نہیں ہے۔
 لقوله تعالى لايجل لك النساء من بعد هذا دليل یعنی یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ
 جمع جنس میں مجازاً استعمال ہوتی ہے کیونکہ آیت میں لفظ النساء سے جمعیتہ مراد نہیں
 ہے بلکہ جنس نساء مراد ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بھی حلال نہیں ہے۔ اگر جمعیت
 مراد ہوتی تو پھر ایک اور دو حلال ہوتیں تین حلال نہ ہوتیں۔

ولانه لما لم يكن هناك معهود الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ جمع مجاز عن الجنس ہوتی
 سے خلاصہ یہ کہ لا تزوج النساء معہود تو ہے نہیں کہ لام عہد کا بنایا جائے اور استغراق
 عقلاً صحیح نہیں ہے۔ لعدم الفائده استغراق میں کوئی فائدہ نہیں ہے جب نہ عہد ہوا
 نہ استغراق تو لامحالہ جنس ہی مراد ہوگی۔ انما قال لعدم الفائده اس کی وجہ یہ پیش کی کہ
 لا تزوج النساء کی حلف منع کے لئے ہے یعنی نکاح نہیں کرے گا اگر اس مقام میں
 لفظ النساء عام ہو اور جمیع افراد نساء مراد ہوں یہ عقلاً محال ہے کیونکہ جمع نساء الدنیا
 سے تزوج ناممکن ہے پس اس سے منع کرنا لغو ہے تو استغراق جب لغو ہوا تو اب
 جنس مراد ہوگی اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں لا يمكن صرف الصدقات
 یعنی صدقات کا جمیع فقراء دنیا پر صرف کرنا ناممکن ہے لہذا استغراق نہیں ہو سکتا اب
 تعریف باللام سے مراد جنس ہوگی مجازاً پس یہ آیت صرف تبیین مصرف زکوٰۃ کر رہی ہے۔
 فنبتی الجمعۃ اب اس صورت میں جب کہ جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا جائے تو معنی
 جمعیتہ من وجہ باقی ہے۔ لان الجنس يدل على الكثرة ضمناً کیونکہ جنس ایک مفہوم کلی ہے جو
 اشترک بین الكثيرین کو قبول کرتا ہے لہذا معنی جمعیتہ من وجہ باقی ہوا اگرچہ من وجہ باطل ہو
 چکا ہے کہ اس کا حمل علی الواحد بھی صحیح ہے فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول یعنی حرف
 لام بھی زیر عمل رہا ہے کیونکہ اس وقت تعریف جنسی پر دال ہے اگر تعریف جنس مراد نہ لی جائے
 تو حرف لام بالکل باطل ہو جائیگا کہ کسی فائدہ کا حامل نہ ہو اولولم یحمل علی هذا المعنی
 اسی علی معنی الجنس تو جمعیتہ اپنے حال پر باقی رہیگی۔ ویسئل اللام بالکلیۃ اور حرف لام بالکل
 باطل ہو جائیگا۔ فحملہ علی تعریف الجنس تو اس کو محمول علی الجنس کرنا اولیٰ ہے تاکہ لام بھی
 بالکلیہ باطل نہ ہو اور جمعیتہ من وجہ باطل اور من وجہ باقی رہے لہذا یہی اولیٰ اور بہتر ہے۔
 وهذا معنی کلام نغز الاسلام نغز الاسلام نے باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار میں

جو کہا لانا اذا بقیناہ جمعاً لغا حرف العید اصلاً اس کی مراد بھی یہی ہے کہ اگر جمعیتہ کو باقی رکھا جائے تو لغا حرف العید اصلاً یعنی لام تعریف بالکل باطل اور لغو ہو جائیگا اگر معنی جنسی لیا جائے تو جمعیتہ من وجہ باقی رہ جاتی ہے اور لام تعریف بھی معمول بہ ہو جاتا ہے لہذا یہی اولیٰ ہے فعلہ من ہذہ الابحاث اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ جو یہ کہا جاتا ہے کہ جمع معرف باللام کو جنس پر مجازاً حمل کیا جائے گا یہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں عہد اور استغراق پر حمل کرنا ممکن نہ ہو اگر ان میں سے کوئی ممکن ہوا تو اسی پر محمول کریں گے نہ کہ جنس پر جیسے اللہ تعالیٰ کے قول لاتدرکہ الابصار میں لفظ الابصار جمع معرف باللام ہے یہ استغراق کہتے ہیں جس کا معنی یہ ہوگا لاتدرکہ کل بصر یعنی جمع ابصار تو نہیں دیکھیں گی یہ ہے سلب عموم یا نفی شمول کے لئے اور اسے رفع ایجاب کلی بھی کہتے ہیں جو بحکم سالبہ جزئیہ ہوتا اور ایجاب جزئی اس کے منافی نہیں ہوتا معنی آیت یہ ہوگا کہ جمع ابصار تو نہیں دیکھ سکیں گی اور بعض ابصار دیکھ لیں تو وہ اس کے منافی نہیں ہے اور یہ آیت عموم سلب اور شمول نفی کے لئے نہیں جس کا معنی یہ ہوتا لایدرکہ شئی من الابصار جو سالبہ کلیہ ہے تو اس آیت میں یہی مفہوم مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

والجمع المعروف بغير اللام یعنی وہ جمع جو لام کے بغیر کسی اور طریقہ پر معرف ہے مثلاً اضافہ تو وہ جمع بھی عام ہوگی جو جمع افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہوگی جیسے عبیدی احرار تو اس صورت میں متکلم کے جمع غلام ازاد ہو جائیں گے اس عموم کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہا لصحة الاستثناء یعنی استثناء ایسے مقام پر اہل لسان من غیر نیکر کلام میں استعمال کرتے ہیں تو یہ استعمال اور اجماع علی الاستثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمع معرف بھی برائے عموم ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ان عبادی لیس لک علیہم سلطان الا من اتبعک واختلف فی الجمع المنکر جمع منکر میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے یا نہیں ہے اکثر حضرات کے نزدیک یہ عام نہیں ہے بلکہ واسطہ بین العام والخاص ہے لکما ذکرہ المصنف فی التقیما اور بعض کے نزدیک یہ عام ہے درحقیقت اس میں تو شک نہیں ہے کہ جمع من المسمیات کو تو شامل ہے لیکن عام میں چونکہ استغراق شرط ہے اور جمع منکر میں استغراق لجمع الافراد نہیں ہے جیسے رجال جمع میں ایسے ہے جیسے رجل و حدان میں ہے یعنی رجل کا صدق علی سبیل البدل بر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح رجال کا صدق بر جمع پر علی سبیل البدل

ہوتا ہے تو استغراق لجميع الافراد علی سبیل الشمول نہ ہوا لہذا عام نہیں اور بعض حضرات جو عموم کے قائل ہیں کہ عند الاطلاق یعنی جب قرینہ کسی قسم کا نہ ہو تو استغراق کیلئے ہی ہوگی اور اس پر وہ صحیح استثناء کو بھی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں جیسے لو کان فیہما الھمة الا اللہ لفسدتا تو الھمة جمع منکر ہے اور اس سے الا اللہ کے ساتھ استثناء کیا گیا ہے اور یہ دلیل عموم ہے تو وہ اکثر حضرات اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ کلمہ الا استثنائیہ نہیں ہے بلکہ یہ صفتیہ ہے جو بمعنی غیر کے ہے کیونکہ اگر استثناء کے لئے ہوتا تو لفظ اللہ منصوب ہوتا حالانکہ منصوب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں استثناء نہیں بلکہ الایضی غیر ہو کر صفت ہے لہذا استدلال صحیح نہیں ہے۔

ومنھا ای من الفاظ العام المفرد المحلی باللام الفاظ عام میں سے مفرد معرف باللام ہے بشرطیکہ اس مقام میں کوئی معبود نہ ہو تو اس وقت مفرد معرف باللام عموم کے لئے ہوگا جیسے ان الانسان نفی حصر الا الذین امنوا میں الانسان مفرد معرف باللام عموم واستغراق کے لئے ہے جو ہر فرد انسان کو شامل ہے اس لئے تو استثناء کیا گیا ہے الا الذین آمنوا کے ساتھ اور استثناء دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ عام ہے اسی طرح والسارق والسارقة یہ دونوں عموم کے لئے ہیں جو ہر سارق اور سارقتہ کو شامل ہے۔ مصنف نے السارق کی مثال پیش کر کے اشارہ کیا کہ مفرد محلی باللام سے عام مراد ہے خواہ لام حرف تعریف ہو جیسے الانسان میں یا اسم موصول ہو جیسے السارق والسارقة میں ہے اس سے مراد الذی سرق اور التی سرقت ہے۔ الا ان تدل القرینة مگر جبکہ قرینہ دلالت کرے کہ عموم مراد نہیں ہے بلکہ یہ لام تعریف مابیت کے لئے ہے تو اس وقت مابیت مراد ہوگی پھر حسب مقام کبھی مابیت من حیث ہی مراد ہوگی جیسے مقام تعریفات میں ہوتا ہے مثلاً الانسان حیوان ناطق تو یہاں مابیت انسانیت من حیث ہی مراد ہے کیونکہ تعریف مابیت کی ہوتی ہے اور افراد کی نہیں ہوتی کبھی مابیت من حیث الوجود مراد ہوتی ہے پھر چونکہ وجود مابیت بضمن افراد ہوتا ہے اس لئے مراد فرد غیر متعین فی الخارج ہوگا۔ البتہ اس کا حضور فی الذہن ہوگا جیسے اکلت الخبز و شربت الماء چونکہ مابیت خبز من حیث ہی ہی نہیں کھائی جاتی لہذا مابیت من حیث التحقق فی ضمن بعض الافراد مراد ہوگی ایسے شربت الماء میں وانما یحتاج فی تعریف یعنی تعریف مابیت کی خاطر احتیاج

الی القرینۃ اس لئے ہوتی ہے کہ لام تعریف میں اصل عہد ہے اور اس کے بعد استغراق ہے تو اس لحاظ سے تعریف ماہیت خلاف اصل ہوا اور برخلاف اصل محتاج الی القرینہ ہوتا ہے ومنها النکرۃ فی موضع النفی نکرہ جو تحت النفی ہوا اور حکم نفی اس پر وارد ہوتا ہے وہ بھی الفاظ عام میں سے ہے کیونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کے لئے ہے اور فرد مبہم کی نفی جمیع افراد کے انتقام سے ہو سکتی ہے تو گویا حکم نفی میں یہ نکرہ جمیع افراد کو شامل ہوگا اور یہی عموم ہے۔ مصنف نے دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں اول نص کے ساتھ استدلال کیا یہود کا قول قرآن مجید نقل کرتا ہے ما انزل اللہ علی بشر من شیء جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی تو اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا قل من انزل الکتب الذی جاہرہ موسیٰ وجہ التمسک یعنی تمسک بالنص کا طریقہ یہ ہے کہ من انزل الکتب الذی جاہرہ موسیٰ یہ ایجاب جزئی سے کیونکہ افراد بشر میں سے صرف موسیٰ علیہ السلام کا نام لیکر کتب توراہ کا نزول علی موسیٰ پیش کیا گیا ہے جس کے یہود خود معترف تھے تو اس کے اندر بعض کتب کا نزول علی بعض من افراد البشر پیش کیا گیا ہے تو یہ ایجاب جزئی ان یہود کے قول کا رد اس وقت ہو سکتا ہے جب ان کے قول سے سلب کلی مراد ہو کیوں ایجاب جزئی سلب کلی کی نفی ہے نہ کہ سلب جزئی کی لہذا یہود کا قول سلب کلی کے لئے ہے جیسے مفہوم پیش کیا جا چکا ہے تو بشر نکرہ ہے جو ما انزل کی نفی کے تحت داخل ہے تو یہ دال علی العموم والشمول ہوگا اور یہی عام ہوتا ہے قل من انزل ایجاب جزئی کی صورت میں اس کا پورا رد ہو جائیگا اگر قول یہود میں سلب جزئی ہو تو پھر ایجاب جزئی کے ساتھ رد نہیں ہو سکتا۔

وبکلمۃ التوحید یہ دوسری دلیل ہے اس امر کی کہ نکرہ تحت النفی عام ہوتا ہے جو شامل لجميع الافراد ہوتا ہے اور یہ دلیل اجماعی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ بالاجماع کلمہ توحید ہے اگر صدر کلام میں ہر معبود بالحق کی نفی نہ کی جائے تو الا اللہ کے ساتھ واحد حق تعالیٰ کا اثبات موجب توحید نہیں ہو سکتا توحید اسی وقت ثابت ہو سکتی جب لا الہ میں ہر معبود بالحق کی نفی کر کے صرف ایک معبود بالحق تعالیٰ و تقدس کا اثبات کیا جائے تو توحید ہوگی تو اس اجماع سے معلوم ہوا کہ نکرہ تحت النفی جیسے یہاں لفظ الہ ہے عام ہو کر ہر ایک ایک فرد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہو جاتا ہے۔ اور اس کلمہ توحید میں

لفظ الہ بمعنی معبود بالحق کے سے جو کہ ایک کلی مفہوم ہے اور لفظ اللہ معبود بالحق کا علم ذاتی اور فرد خاص ہے تو یہاں استثناء الجزئی مخصوص عن المفہوم الکلی ہوگا جو موجب توحید ہے اور یوں نہیں کہ لفظ اللہ معبود بالحق کے مفہوم کلی کا ایک اسم ہو جیسے لفظ الالہ ہے ورنہ تو استثناء الشئی عن نفسه لازم آئیگا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

والنکرة فی موضع الشرط یعنی نکرہ جب مقام شرط میں واقع ہو اذا کان الشرط مثبتاً اور شرطاً از قبیلہ اثبات ہو از قبیلہ نفی نہ ہو تو عام فی طرف النفی یعنی نفی کی جانب میں یہ نکرہ عام ہو جائیگا یعنی شرط میں جس شئی کا اثبات تھا اس کی نفی کی جانب میں یہ نکرہ عام ہو جائیگا۔ فان قال ان ضربت رجلاً فکذا اسی عہدہ حرماً مثلاً تو اس مثال کے اندر لفظ رجلاً نکرہ ہے جو شرط مثبت کے ذیل میں واقع ہے تو شرط مثبت کی نفی کی جانب میں یہ عام ہو جائیگا معناه لا اضرب رجلاً یعنی اس کا معنی یہ ہوگا کہ میں کسی ایک رجل کو نہیں ماروں گا ورنہ تو میرا غلام ازاد۔ لان الیمن للمنع هنا یعنی یمن اس مقام پر منع اور رکنے کے لئے سے اعلم ان الیمن اما للمنع یعنی یمن کبھی منع اور رکنے کے لئے ہوتی ہے یعنی اس امر کو نہیں کروں گا او للصل یعنی برا لگینہ کرنا اور رغبت اور شوق دلانا چونکہ ان ضربت رجلاً فعبده حرماً یہ یمن منع کے لئے ہے اور رک جانے کے لئے تو معنی یہ ہوگا لا اضرب رجلاً بشرط البر یعنی اس قسم میں پورا اترنا اور حنت سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ رجال میں سے کسی ایک کو نہ مارے تو یہ سلب کلی کے لئے ہوگا لہذا یہ بجانب نفی عام ہو جائیگا اور شرط کے مثبت ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر نکرہ ایسی شرط کے ذیل میں عام نہیں ہوگا جیسے ان لم اضرب رجلاً فعبده حرماً تو یہاں لفظ رجلاً عموم کے لئے نہیں ہوگا اور نہ اس کا مفہوم سلب کلی ہوگا بلکہ یہ ایجاب جزئی کے لئے گا تو یہاں قسم کو پورا کرنا اور حنت سے بچنے کے لئے صرف ایک رجل کو مارنا کافی ہوگا۔

حاصل یہ کہ اس قسم کی شرط جیسے ان فعلت فعبده حرماً یہ درحقیقت مضمون شرط کی نقیض کو متحقق کرنے پر یمن ہو جاتی ہے اگر شرط مثبت ہو مثلاً ان ضربت رجلاً فعبدی حرماً تو یہ ایسے ہے جیسے کہتا واللہ لا اضرب رجلاً اور اگر شرط منفی ہو مثلاً یوں کہتا ہے ان لم اضرب رجلاً فعبدی حرماً تو یہ یمن للمحمل ہوگی اور یہ ایسے ہے جیسے یوں کہتا واللہ لا اضرب رجلاً تو گویا نکرہ شرط مثبت میں ایجاب جزئی کے لئے اور اس کی نقیض اور نفی

کی جانب عموم اور سلب کلی کے لئے ہو جائیگا اور شرط منفی میں نکرہ عام اور مفید ہوگا سلب کلی کا اور اس کی جانب نقیض اور نفی میں خصوص اور ایجاب جزئی کے لئے ہوگا تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی صورت میں نکرہ تحت النفی آگیا لہذا عام ہوگا بخلاف ثانی صورت کے کہ یہاں تحت النفی نہیں آتا لہذا عام نہیں ہوگا بلکہ خاص اور مثبت ایجاب جزئی کا ہوگا۔

وكد النكرة الموصوفة اور اسی طرح نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو وہ بھی ہمارے نزدیک عام ہو جاتا ہے نحو لا اجالس الا رجلاً عالماً تو اس مقام پر رجلاً نکرہ ہے جو عالماً کی صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہے تو اس وقت یہ ہر رجل عالم کے ساتھ تمثینی اختیار کر سکتا ہے خواہ وہ ایک ہو یا کثیر التعداد جتنا کہ چلائے چاہے مجالسہ کر سکتا ہے وہ سب اس عموم میں درج ہیں۔

كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك تو یہاں لفظ عبد نکرہ ہے جو ایمان کی صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہے تو یہ عام ہو کر ہر عبد مؤمن کو شامل ہو جائیگا خواہ وہ امیر ہو یا غریب جمیل الصورة ہو یا قبیح الصورة اسی طرح قول معروف ہر بھلی اور خیرات کو شامل ہے۔ وانما يدل على العموم یعنی یہ نکرہ موصوفہ ولعبد مؤمن اس لئے دال علی العموم ہے کہ یہ مقام تعلیل میں پیش کیا گیا ہے لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ مشرکین کے ساتھ مسلم عورتوں کا نکاح نہ کرو حتیٰ یؤمنوا حتیٰ کہ وہ ایمان لے آئیں تو پھر ہو سکتا ہے اور یہ حکم عام ہے کیونکہ المشرکین جمع معروف باللام ہے جو کہ عموم میں نص ہے اور اس حکم عام کی تعلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا لعبد مؤمن خیر من مشرک تو اس حکم عام کی علت کا بھی عام ہونا ضروری ہے لہذا عبد مؤمن جو مقام علت میں نکرہ موصوفہ پیش کیا گیا ہے یہ عام ہوگا ورنہ تو حکم عام کی اس کے ساتھ تعلیل صحیح نہیں ہوگی۔

ولان النسبة الى المشتق الیٰ یہ نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری وجہ سے کہ نسبتہ الحکم الیٰ المشتق اس پر دال ہوتی ہے کہ ماخذ اشتقاق اس حکم کی علت ہے خواہ اس مشتق کا موصوف مذکور ہو یا مقدر اسی کے متعلق کہا کذا النسبة الیٰ الموصوف بالمشتق یعنی اگر حکم کو موصوف بالمشتق کی طرف نسبت کیا جائے تو تب بھی ماخذ اشتقاق علتہ للحکم ہوگا مثلاً جب کہا لا اجالس الا عالماً تو یہاں عالماً کا موصوف مقدر ہے معناه الارجله عالماً فیم ای النكرة الموصوفة۔

بعموم العلة التي هي ماخذ الاشتقاق يعني جب ماخذ اشتقاق علم بنا تو یہ ماخذ اشتقاق عمومی حیثیت میں ماخوذ ہے لہذا جو نکرہ ہے وہ بھی عام ہوگا فان اظہرنا الموصوف یعنی اگر موصوف کو ظاہر کر دیا جائے اور کہا جائے لا اجالس الا رجلا عالما تو یہ موصوف مذکور بھی عام ہوگا بتعمیم الوصف فان قيل النكرة خلاصہ سوال یہ ہے کہ نکرہ موصوف تو مقید بقید الایمان کر دیا گیا ہے اور مقید اقسام خاص سے ہے تو اس کے اندر عموم کیسے ہو سکتا ہے جو اس کے خصوص کیساتھ مناقض ہے۔ فلنا خاص من وجه الہ خلاصہ جواب یہ کہ یہ مقید من وجه خاص ہے یعنی با نسبت مطلق کے خاص ہے جس میں قید نہ ہو لیکن جن افراد میں یہ قید موجود ہوگی ان کے جمیع کو شامل ہوگا تو اس لحاظ سے عام ہے اسی مقام پر ولعبہ مومن ہر ایماندار عبد کو شامل ہے اگرچہ بہ نسبت مطلق عبد کے خاص ہے تو گویا یہ خاص اضنافی ہوا جو عموم من وجه کے منافی نہیں ہے اور جو منافی ہے وہ خاص حقیقی ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے والنكرة فی غیر هذه المواضع خاص یعنی نکرہ ان مقامات مذکورہ تثنیہ تحت التثنی۔ شرط مثبت کے ذیل میں۔ وصف بصفة عامة کے علاوہ واقع ہو تو وہ خاص ہوگا۔ لکن ہا دالة علی فرد یعنی نکرہ کی دلالت وضعی فرد کے لئے ہوتی ہے لہذا اس کے اندر عموم واستزاق بلا دلیل نہیں لیا جاسکتا لکنھا تكون مطلقة یعنی اس وقت ماہیۃ مطلقہ پر دال ہوگا اور ماہیۃ کے علاوہ کسی امر زائد پر اس کی دلالت نہیں ہوگی اور یہی مراد ہے اس قول مشہور کی "المطلق صہو المتعرض للذات دون الصفات" یعنی صرف ذات مطلقہ پر دال ہوتا ہے اس کے علاوہ صفات پر اس کی دلالت نہ نفیاً ہوتی ہے نہ اثباتاً اذا كانت فی الانشاء یعنی یہ دلالتہ علی الذات المطلقة اس وقت ہے جب یہ نکرہ واقع فی الانتشار ہو جیسے ان تذبذبوا بقرة تو اس کے اندر بقرة مطلقہ مراد تھی جب سوالات کے ذریعے بنی اسرائیل نے تشدید اختیار کیا تو پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر تشدید کر دی کما روی ابن حریر بسند صحیح عن ابن عباس مرفوعاً "لو ذبحوا اسی بقرة ارادوا الأجزاء تمم ولكن شدوا علی انفسهم فشد الله عليهم"

وثبت بها واحد" مجہول الہ یعنی اس نکرہ کے ساتھ جو کواضع مذکورہ کے علاوہ واقع ہے تو اس کے ساتھ واحد مجہول و مبہم ثابت ہوگا عند السامع اذا كانت فی الاخبار یعنی جب وہ نکرہ خبر میں واقع ہو جیسے رأیت رجلاً تو کوئی فرد مبہم من الرجال ثابت ہوگا عند السامع خلاصہ یہ کہ انتشار میں ماہیۃ مطلقہ اور ذات مرسلہ ثابت ہوگی اور اخبار میں فرد واحد مجہول و

مبہم ثابت ہوگا چونکہ ذکر نکرہ ہو رہا تھا اور افادہ عموم و خصوص کا تذکرہ کرنے کے بعد مشہور مسئلہ کا ذکر فرماتے ہوئے کہا فاذا اعيدت نکرۃ الخ یعنی جب نکرہ کا ذکر کرنے کے بعد پھر اسے دوبارہ بصورت نکرہ اعادہ کیا جائے تو کانت غیر الاولیٰ یعنی نکرہ ثانیہ سے مراد وہی نکرہ اولیٰ نہیں ہوگا بلکہ اس کا غیر مراد ہوگا واذا اعيدت معرفة جب اس نکرہ کا اعادہ بصورتہ معرفہ کیا جائے خواہ لام تعریف کے ساتھ یا اضافہ کے ساتھ تو کانت عینہا یعنی اس ثانیہ سے مراد بعینہ اولیٰ ہوگا کیونکہ لام میں اصل عہد ہے اور اسی طرح اضافہ میں بھی اصل عہد ہے تو جب سابقاً اس کا ذکر موجود ہے تو وہ معہود ہوگا اور اس تعریف لام یا اضافہ سے اس کی طرف ہی اشارہ کرنا مطلوب ہوگا لہذا بعینہا اولیٰ مراد ہوگا۔ والمعرفة اذا اعيدت فکذلک فی الوجهین ان وجہین کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ جب معرفہ کا اعادہ بصورت نکرہ کیا جائے تو ثانی سے مراد غیر اولیٰ ہوگا اور اگر معرفہ کا اعادہ بصورت معرفہ کیا جائے تو ثانیہ سے مراد عین اول ہوگا۔ فالعتبر الحاصل یہ کہ اعادہ میں ثانیہ کا اعتبار ہے اگر ثانی نکرہ ہے پہلا خواہ معرفہ ہو یا نکرہ تو ثانی غیر اول ہوگا اگر ثانی معرفہ ہے پہلا خواہ نکرہ ہو یا معرفہ تو ثانی عین اول ہوگا۔

قال ابن عباسؓ الخ یہ اس کی تائید ہے کہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ میں ثانی غیر اول ہوتا ہے اور اعادۃ المعرفہ بصورت معرفہ میں عین اول ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول ان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً میں العسر اعادۃ المعرفہ بصورت معرفہ ہے تو اس سے بعینہ اول عسر مراد ہوگا لہذا عسر ایک ہوا بخلاف یسر کے کہ یہ اعادۃ النکرہ بصورت نکرہ ہے لہذا یسر ثانی غیر اول ہوگا تو یسر دو ہو گئے لہذا ابن عباسؓ نے فرمایا ہے لن یغلب عسر علی یسر۔ والاصح ان هذا تاکید یعنی اصح یہ ہے کہ جملہ ثانیہ تاکید للجملة الاولى ہے لتقریراً فی النفس یعنی یہ مضمون ہو کہ ہو کر نفس میں متقرر اور ثابت و راسخ ہو جائے اور دل میں پوری طرح جگہ حاصل کر لے اور یہ تعدد یسر پر دال نہیں ہے جیسے ان مع زید کہتا ہوا ان مع زید کہتا ہوا میں جملہ ثانیہ تاکید للاولیٰ ہے اور یہ اس پر دال نہیں کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں۔

وان اقربا لک مفید بصلک الخ یعنی ایک شخص ایک دستاویز تحریر کرتا ہے جس کے اندر کسی دائن کے حق میں ہزار درہم کا اقرار کرتا ہے پھر یہ دستاویز شاہدین کے سامنے پیش کر کے اسی ہزار کا اقرار کرتا ہے جو دستاویز میں لکھا ہوا ہے پھر اور دو شاہدین کے

سامنے یہی صک و دستاویز پیش کر کے اسی ہزار کا اقرار کرتا ہے جو مکتوب فی ہذا الصک ہے تو اس مقرر پر صرف ایک ہزار واجب ہوگا کیونکہ یہ اعادہ معرفہ بصورت معرفہ ہے لہذا ثانی عین اول ہوگا۔

وان اقربہ منکر یعنی ہزار درہم منکر کا اقرار کرتا ہے یعنی اگر ہزار کو مقید بقید الصک نہیں کرتا بلکہ ایک مجلس میں رو برو شاہدین الف منکر کا اقرار کرتا ہے پھر مجلس آخر میں بحضرت شاہدین الف منکر کا اقرار کرتا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مقرر پر دو ہزار واجب ہو جائیں گے یہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ ہے لہذا ثانی غیر اول ہوگا۔ الا ان يتحد المجلس اگر مجلس ایک ہی میں اعادہ الف کرتا ہے تو بالاتفاق الف واحد واجب ہوگا اس سے سابقہ صورت میں صاحبین کا اختلاف ہے کہ وہ ایک ہی الف واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ اس اعادہ کلام کو وہ صرف تاکید پر محمول کرتے ہیں۔

فالأقسام العقلية اربعة اربعہ ایک نکرہ کا اعادہ بصورت معرفہ مراد عین اول ہوگا جیسے کما ارسلنا الی فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول تو یہاں ثانی رسول سے مراد بعینہ اول ہے وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دوسرا یہ کہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ اور ثانی سے مراد غیر اول ہوگا جیسے یسراً میں تیسرا یہ کہ اعادہ المعرفہ بصورت معرفہ مراد عین اول ہوگا جیسے العصر العسر میں فی قولہ تعالیٰ فان مع العصر یسراً ان مع ان مع العصر یسراً اور چونکہ احتمال اعادہ المعرفہ بصورت نکرہ اس کی مثال غیر مذکور البتہ اس کی مثال اپنی طرف سے یہ دی جاسکتی ہے وهو ما اذا اقرب بالف مقید بصک یعنی ہزار درہم جو مکتوب فی الصک ہے اسی کا اقرار کرتا ہے تو یہ معرفہ کی صورت ہوتی ہے اقرباً فی مجلس آخر پھر دوسری مجلس میں الف منکر کا اقرار کرتا ہے یعنی مقید بالصک نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں اعادہ المعرفہ بصورت نکرہ ہوا لارویۃ لهذا اس مسئلہ کے متعلق ائمہ سے کوئی روایت تو نہیں ہے لکن یسبغ لیکن منہا یہی نظر آتا ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دو ہزار واجب ہونے چاہئیں کیونکہ یہ اعادہ المعرفہ بصورت نکرہ ہے لہذا ثانی غیر اول ہوگا ومنہما حی وھی تکرة یعنی لفظ حی اصل میں نکرہ ہے کیونکہ باعتبار اصل وضع کے یہ خصوص اور قصد الی الفرد کے لئے ہے جیسے باقی نکرات کی حالت ہے تعہ بالصفت یعنی اس کا عموم صفت کی وجہ سے ہوگا جیسے رجلاً عالمین صفت کی وجہ سے عموم تھا اور اس کی استعمال بالاضافہ ہوتی ہے اگر اضافۃ الی النکرہ ہے تو پھر اس

کی تنکیر ظاہر ہے اور اگر اس کی اضافہ الی المعروف ہے تو بھی کہا جاتا ہے کہ انہا لواحد مبہم بصلح لکل واحد من الاحاد علی سبیل البدل بعض نے کہا کہ اسے غلو فی الایہام ہے اضافہ الی المعروف کے ساتھ اسے تعریف حاصل نہیں ہوتی جیسے لفظ مثل وغیر کے متعلق کہا جاتا ہے اور مصنف نے جو تعم بصفہ کہا ہے اس صفت سے مراد نعت نحوی نہیں ہے بلکہ وصف معنوی مراد ہے یعنی معنی قائم بالغیر جو کہ صلہ اور شرط وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ جملہ جو اس کے بعد واقع ہوتا ہے وہ صلہ ہوتا ہے اگر اسی موصولہ ہو تو اگر شرطیہ ہو تو پھر جملہ شرط کہلاتا ہے نحو یوں کے نزدیک وہ حقیقی صفت نہیں ہوتا۔

فان قال ائی عبیدی ضربك فهو جرم تو اس صورت میں اگر جمیع عبید نے مارا ہے خواہ مجتمعاً مارا ہو یا متعاقباً سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ضرب ایک صفت عامہ ہے لہذا اس کی وجہ سے عام ہو کر ائی جمیع عبید کو شامل ہو جائیگا وان قال ائی عبیدی ضربتہ فهو حر یعنی اگر یوں کہا کہ میرے جس غلام کو تو مارے گا وہ آزاد ہے تو اس صورت میں صرف ایک آزاد ہوگا اگرچہ اس نے جمیع کو مارا ہو اگر بلا ترتیب تمام کو مارا تو صرف وہی آزاد ہوگا جس کو اولاً مارا اگر اس نے بلا ترتیب یکبارگی تمام کو ضرب کی آزاد تو صرف ایک ہوگا البتہ اس میں مولیٰ کو خیار ہوگا جس کی حریت کو قبول کرے قالوا ان دونوں صورتوں کے اندر فرق کرنے کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ اول میں عبد کی وصف ضرب کے ساتھ گئی جو کہ عام ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے ائی عبیدی عام و شامل لجمیع الافراد ہے لہذا جمیع افراد آزاد ہو جائیں گے۔ وفي الثاني ثانی صورت میں وصف لفظ ائی عبیدی سے منقطع ہے بلکہ اس کی نسبت مخاطب کی طرف ہے ائی عبید چونکہ اس کی طرف نہیں ہے کیونکہ اول صورت میں لفظ ائی عبید موصوف بالضاربتہ ہے اور ثانی صورت میں یہ وصف اس سے منقطع کر کے اس کی نسبت الی مخاطب کر دی گئی ہے۔ لہذا اس صورت میں وہ عام نہیں ہوگا۔

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو اذ به فرق مذکور نحوی لمخاطب سے مشکل ہے کیونکہ اگر وصف سے مراد نعت نحوی ہے تو ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں نعت نحوی نہیں ہو سکتی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ائی موصولہ ہے یا شرطیہ تو جملہ جو اس کے بعد ہے وہ صلہ بنے گا یا شرط نعت نحوی کسی صورت میں نہیں ہو سکتی اگر وصف سے مراد

نعت نحوی نہیں بلکہ وصف معنوی ہے تو یہ ایچی دونوں صورتوں میں موصوفہ ہے پہلی صورت میں اس کی وصف بالضاربیۃ للمخاطب ہے اور دوسری صورت میں اس کی وصف بالمضروبیت للمخاطب ہے یعنی پہلی صورت میں امی عبیدی ضارب للمخاطب بنتا ہے دوسری میں مخاطب کا مضروب بنتا ہے تو پہلی صورت میں اس جملہ کو وصف قرار دینا اور دوسری صورت میں قطع عن الوصف کرنا یہ صرف تحکم ہے وهنا فرق آخر تفرّد بہ المصنف وهو ان ایّالایتناول الا الواحد المنکر یعنی لفظ امی در حقیقت واحد منکر کو شامل ہوتا ہے یعنی ایک فرد لا علی التعیین کو فنی الاول پس پہلی صورت میں جب کہا امی عبیدی ضربک فهو حر میں چونکہ اس واحد منکر کا عتق اس کی اپنی ضرب سے معلق ہے یعنی وہ ضارب للمخاطب ہو اور دوسرے سے قطع نظر ہے خواہ وہ مارے یا نہ مارے اس کی طرف کوئی التفات نہیں ہے بلکہ اس سے قطع نظر ہے فیعتق کل واحد تو جب تمام عبید نے مخاطب کو کو مارا تو اس وقت ہر ایک ایک غلام آزاد ہو جائیگا باعتبار انہ منفرد باعتبار اس لحاظ کے کہ وہ ہر ایک اپنی ضرب میں منفرد ہے اور دوسرے سے قطع نظر ہے اور امی کا معنی جو واحد منکر تھا وہ وحدۃ بھی برقرار ہے۔

دو لم یثبت هذا یعنی اگر ہر ایک کا عتق ثابت نہ ہو بعض کیلئے ثابت ہو اور بعض کیلئے ثابت نہ ہو یہ ترجیح بلا مرجح ہے کیوں کہ اولو یہ کیسی میں نہیں ہے یا یہ کہ کوئی بھی آزاد نہ ہو تو اس صورت میں بیطل الکلام بالکیہ کہ کلام من کل الوجوہ باطل ہو جائیگی کہ اس سے کچھ بھی ثابت نہ ہوا وفی الثانی اور دوسری صورت میں جب کہ اس نے کہا امی عبیدی ضربتہ تو یثبت الواحد وتیخیر فیہ الفاعل تو ایک کی حریت ثابت ہوگی اور اس میں فاعل مخاطب کو اختیار ہوگا اور فاعل مخاطب سے اس میں تیخیر ممکن ہے پس جس کی ضرب کو مخاطب اختیار کرے گا تو وہی اولی بالعتق ہوگا کیونکہ یہاں مفاعیل یعنی مضربین متعدد ہیں لہذا مخاطب کے لئے کسی ایک کو مضروب بنانا ممکن ہے اور یہ اس کے اختیار میں ہے بخلاف صورت اولی کے اس میں یہ تیخیر ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں مفعول و مضروب ایک ہے اور فاعل کوئی متعین نہیں ہے۔ تیخیر تو وہاں ممکن ہو سکتی ہے جہاں مضروب متعدد ہوں اور فاعل متعین تو اس صورت میں لا تعدد فی المضروب فلا تیخیر۔ نحو ایما اصاب دینق فقد طهر هذا نظیر الاول یعنی یہ پہلی صورت کی نظیر ہے جس میں فاعل کا تعین نہیں بلکہ اصاب کی طہارۃ کو فعل دباغۃ

کے ساتھ معلق کیا گیا فاعل دباغت کی تعیین نہیں ہے جس سے تخییر ہو سکے تخییر من
 الفاعل نہ ہوتی تو یہ عام ہوگا لہذا اس کے اندر عموم ہے ہر احاب کو یہ حکم شامل ہو جائیگا
 بغیر کسی تخصیص کے مگر خنزیر نجس العین ہونے کی وجہ سے اور انسان بوجہ اکرام و تکریم کے
 اس سے مستثنی ہوں گے۔ دہوکل اتی خبز زید یہ ثانی صورت کی نظیر ہے کہ فاعل متعین
 ہے یعنی مخاطب اور مفعول یعنی خبز متعدد ہے لہذا فاعل مخاطب کے لئے تخییر ممکن ہے
 فلا یتمکن اکل کل واحد یعنی مجموع میں سے ہر ایک خبز کو کھانے پر اسے تمکن حاصل نہیں
 ہوگا بل اکل واحد بلکہ ایک روٹی کھانی کی اس کو اجازت ہوگی البتہ مخاطب کو اس میں
 اختیار ہے جس ایک روٹی کو کھائے ویسے اس قسم کی کلام عرف میں تخییر کے لئے ہوتی ہے
 عموم کے لئے نہیں ہوتی۔

ومنہا من وهو یقع خاصا اور الفاظ عام میں سے کلمہ من ہے اور وہ خاص بھی
 واقع ہوتا ہے اس وقت اس کے اندر عموم نہیں ہوگا دراصل لفظ من کی استعمال
 چار طریقہ پر ہوتی ایک شرطیہ و دوسرا استفہامیہ ان دونوں صورتوں میں عموم کے لئے
 ہے جیسے من جارنی فله در صم معنی اس کا یہ ہے ان جارنی زید وان جارنی عمر و و ہکذا
 الی جمیع الافراد اور جیسے من فی الدار یہ استفہامیہ ہے معنی اس کا یہ ہے ازیذ فی الدار
 ام عمر و والی غیر ذلک تیسرے موصولہ اور چوتھا موصولہ ہے اور یہ دونوں کبھی عموم کیلئے
 اور کبھی خصوص کے لئے یعنی بعض افراد کا ارادہ ہوگا ان صورتوں میں ہوگا ذوی العقول
 کے لئے مصنف نے خصوص کی مثال پیش کرتے ہوئے کہا ومنہم من یتمعون الیک ومنہم
 من ینظر الیک اس آیت کے اندر من موصولہ ہے یا موصولہ اگلا جملہ اس کا صلہ ہے
 یا صفتہ من چونکہ لفظاً مفرد ہے اور معنی جمع تو اس لئے یتمعون کی ضمیر جمع کا مرجع
 بن رہا ہے اور ینظر سے ضمیر واحد اس کی طرف راجع ہے۔

فان المراد کیونکہ اس کلمہ من سے مراد بعض مخصوص منافقین ہیں ویقع عاماتی

العقلاء اذا کان للشرط یعنی من اگر بمعنی الشرط استعمال ہو یعنی شرطیہ ہو تو اس وقت عام
 ہوگا عقلاً میں یعنی ذوی العقول کو عام اور شامل ہوگا تمام اس کے تحت درن ہوں
 گے اور جو حکم اس کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے وہ ہر ایک کو شامل ہوگا نحو من دخل
 دارابی سفیان الخ تو اس کے اندر من شرطیہ ہے جو عموم کے لئے ہے اور جو شخص بھی

۱۔ نول اختیار کرے گا خواہ انفراداً ہو یا اجتماعاً ہر داخل ہو نیوالا ذی امن ہو جائیگا۔
 فان قال من سار من عبیدی عتقہ فہو حر فشاو یعنی تمام نے اپنا اپنا عتق
 چاہا تو جمیع ازاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس کے اندر مشیت کی اضافہ و نسبت کلمہ من کی طرف
 کی گئی جو عموم کے لئے ہے اور من عبیدی میں من جارہ برائے تبیین و بیان ہے لہذا
 جب تمام نے چاہا تمام ازاد ہو جائیں گے۔ وفی من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ
 تو اس مخاطب نے تمام عبید کے عتق کو چاہا تو صاحبین کے نزدیک تمام ازاد ہو جائیں
 گے عملاً بکلمۃ العموم یعنی کلمہ من برائے عموم ہے اس پر عمل کرتے ہوئے جمیع عبید
 جب کہ مخاطب نے ان کے عتق کو چاہا تو ازاد ہو جائیں گے اور من جارہ صاحبین کے
 نزدیک برائے تبیین و بیان ہوگا وعند ابی حنیفہ تمام کو ازاد کر سکتا ہے مگر ان میں
سے ایک غلام کو عتق سے خارج کرنا ضروری ہے یعنی ایک کے سوا تمام کو ازاد کر سکتا
ہے اگر عتق علی الترتیب واقع کیا ہے تو آخری کے سوا سب ازاد ہو جائیں گے اگر
تمام کو مجتمعاً ازاد کیا ہے تو پھر مولیٰ کو خیار ہے کہ جس ایک کو برقیۃ میں باقی رکھے۔
لان من للتبعیض یہ امام کی دلیل ہے کہ جمیع ازاد نہیں ہوں گے بلکہ کم از کم
ایک کو باقی رکھنا ضروری ہے خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ یہ من جارہ برائے تبعیض ہے
اور ضابطہ یہی ہے کہ جب من کا مجرور ذی البعاض و ذی اجزاء ہو تو شائع ذائع یہی
ہے کہ من تبعیضہ ہوتا ہے اور برائے تبیین نہیں ہوتا الا یہ کہ کوئی قرینہ موجود ہو
جو عموم کی تاکید کرے اور بیان و تبیین کو ترجیح دے لیکن بلا قرینہ تبعیض کے لئے
ہوتا ہے کافی کل من ہذا الخبز چونکہ خبر ذی اجزاء ہو سکتی ہے اس لئے یہاں من تبعیضہ
ہوگا۔ ولانہ متیقن یہ دوسری وجہ ہے کہ من برائے تبعیض ہے کیونکہ بعض کا مراد ہونا
متیقن ہے اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے لان من اذا کان للتبعیض کیونکہ من جب تبعیض
کے لئے ہو تو پھر یقیناً بعض ہی مراد ہوا کل کے مراد ہونے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔
وان کان للبیان اگر من بیانہ ہے تو پھر بھی بضمن کل بعض تو ضرور مراد ہوا بہر صورت
بعض کا مراد ہونا یقینی ہوا اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے لہذا احتمالی کو ترک کر کے یقینی امر
کو مراد لینا بہتر اور اولیٰ ہے لہذا بعض غلاموں کو وہ مخاطب ازاد کر سکتا ہے کل کو نہیں
کیونکہ رعایت عموم اور رعایت تبعیض دونوں اس میں ہیں کہ جمیع کو ازاد کرے مگر

ایک کو ضرور باقی رکھے۔

وفي المسئلة الاولى اور پہلے مسئلہ میں یعنی جب کہا من شار من عبیدی عتقہ
فجو حرو میں بھی ان دونوں امور کی رعایت کی گئی ہے کیونکہ ہر ایک غلام کا عتق اس کی
اپنی ہی مشیت سے معلق ہے اور غیر سے قطع نظر ہے کہ وہ چاہے یا نہ چاہے اس کا
کوئی اعتبار نہیں۔ فکل واحد بهذا یعنی ہر ایک اسی اعتبار سے یعنی باعتبار قطع النظر
عن الغير بعض من المجموع ہے فیعتق کل واحد پس ہر ایک غلام آزاد ہو جائیگا اور
رعایت تبعیض بھی اس میں برقرار رہے گی۔ بخلاف من شئت کیونکہ اس صورت میں
صاحب مشیت تو صرف مخاطب ہے اگر یہ عتق کل کو مجتعا چاہتا ہے اور کل آزاد ہو جائیں
تو معنی تبعیض اس صورت میں بالکل باطل ہو جائیگا اس لئے کل کی آزادگی نہیں ہو سکتی
کم از کم ایک عبد کو بصورت عبد باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ معنی تبعیض باقی رہے۔ یہ
فرق اور لفظ اسی میں آخری فرق یہ دونوں مصنف کے تفردات میں سے ہیں۔

ومنہا مافی غیر العتلاء اور ان الفاظ عام میں سے لفظ ما ہے جو غیر عقلا میں
استعمال ہوتا ہے وقد يستعار اور کبھی اس کا استعارہ عقلا کے لئے بھی کر لیا جاتا
ہے لیکن یہ مجاز ہے اور استعمال فی غیر العقلا حقیقہ ہے فان قال ان کان مافی بطنک
غلاما الخ یہ استعمال فی العقلا کی مثال ہے اگر اپنی لونڈی کو کہتا ہے کہ اگر مافی بطنک
غلام ہے تو فانت حرۃ فولدت اس کے بطن سے ایک بچہ اور ایک بچی پیدا ہوئی تو
اس صورت میں وہ لونڈی آزاد نہیں ہوگی لان المراد یعنی چونکہ ماعموخ کے لئے ہے
اس لئے مراد کل مافی بطنک ہوگا یعنی جمیع مافی بطنک تو صورت مذکورہ میں جمیع
مافی البطن غلام نہیں ہے بلکہ بعض مافی البطن غلام ہے بعض مافی البطن جا رہے
اس لئے شرط حریت پوری نہیں ہوئی لہذا آزاد نہیں ہوگی۔

وان قال طلقنی نفسك من ثلاث الخ تو امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت
اپنے آپ کو تین طلاق سے کم طلاق دے سکتی ہے یعنی ایک یا دو صرف وعندہما اور
صاحبین کے نزدیک وہ عورت تین طلاق دے سکتی ہے وقد متروجهما اور ان کے
وجوہ گذر چکے ہیں کہ امام کے نزدیک من تبعیضہ ہے اور کل طلاق مشروع تین ہے لہذا
ان میں سے اس کو بعض کا اختیار ہے اور صاحبین کے نزدیک من بیانیہ ہے لہذا من

ثالث بیان ہوگا اور کل طلاق مشروعہ دے سکتی ہے۔ ومنھا کل وجمع اور ان الفاظ
عموم میں سے لفظ کل اور لفظ جمع ہے۔

وما محکمان فی عموم مادخلا علیہ یعنی لفظ کل اور جمع جس پر داخل ہوں گے
 اس کے اندر عموم پیدا کر دیں گے اور یہ اس امر میں محکم ہیں یعنی یہ کبھی خاص نہیں ہو
 سکتے کہ ان سے صرف واحد مراد ہو ایسے نہیں ہو سکتا لہذا کل رجل یا جمع الرجال بول کر
 صرف واحد مراد نہیں ہو سکتا۔ باقی رہا قابل تخصیص ہونا تو کہا جاتا ہے کہ یہ ہو سکتا ہے
 جیسے وخلق کل شئی اور اللہ خالق کل شئی سے اللہ تعالیٰ اور کلام الہی کی تخصیص کی جاتی
 اور اس طرح واوتیت من کل شئی بھی مخصوص ہے لیکن اس کی بہتر توجیہ یہ ہے کہ
 شئی مصدر ہے شائشا کی اور یہ مصدر اس مقام پر مبنی للمفعول ہے جو بمعنی مشئی
 وجودہ کے ہے اس وقت یہ ممکن کے ساتھ خاص ہوگی اور باری تعالیٰ اور اس کے
 اوصاف کو شامل نہیں ہوگی لہذا ضرورت تخصیص نہیں ہے اور اوتیت من کل
شئی میں تو عقلاً تخصیص ہے لہذا یہ قابل اشکال نہیں ہے لہذا یہ محکم فی العموم ہیں
بخلاف سائر ادوات العموم یعنی باقی حروف عموم محکم نہیں ہیں بلکہ وہ قابل تخصیص ہیں
فان دخل الكل على النكرة اگر لفظ کل داخل علی النکرہ ہو تو یہ عموم افراد کے لئے ہوگا جیسے
کل رجل يشبعه هذا الرغيف تو یہ عموم افراد کے لئے ہے یعنی ہر ایک ایک رجل کو یہ
 رغیف سیر کر سکتی ہے اور مجموع رجال مراد لینا صحیح نہیں ہے وان دخل على العرفة
اگر لفظ کل داخل علی المعرفة ہو تو اس وقت بمعنی مجموع کے ہوگا جیسے کل الرجال یعمل
هذا الحجر یعنی مجموع رجال مل کر اس حجر کو اٹھا سکتے ہیں اور یہاں ہر فرد لینا صحیح نہیں
 ہے کیونکہ ہر ایک فرد تنہا اس حجر کو نہیں اٹھا سکتا تو اس صورت میں لفظ کل عموم اجزا کیلئے
 ہوگا لا لعموم الافراد۔ قالوا عمومه على سبيل الافراد یعنی حضرات علمائے نے کہا ہے کہ
 لفظ کل کا عموم علی سبیل الافراد ہے یعنی ہر ایک فرد مراد ہوگا اور غیر سے قطع نظر ہوگی
 مصنف نے فرمایا کہ ان کی یہ بات اس وقت ہے جب لفظ کل داخل علی النکرہ ہے نہ
 کہ اس وقت جب داخل علی المعرفة ہو کیونکہ اس صورت میں بمعنی المجموع ہوتا ہے۔

فان قال کل من دخل هذا الحصن اولاً یعنی جب امیر جیش کہتا ہے کہ ہر وہ شخص
 جو اس حصن میں اولاً داخل ہوگا اسے اتنا نفل یعنی زیادہ علی السهم دی جائیگی۔ فدخل

عشرۃ معاً پس دس آدمی اولاً اکٹھے اور معاً داخل فی المحصن ہوئے ہیں تو ان میں سے ہر شخص نفل تام کا مستحق ہوگا معاً کی قید اس لئے ہے کہ اگر متعاقباً داخل ہوں تو پھر نفل صرف اول کے لئے ہوگی اور معاً کی صورت میں گویا ہر فرد بانسبت متخلف کے اول ہے یعنی جو شخص بعد فتح المحصن داخل ہوگا اس کی بانسبت ان عشرہ داخلین کا ہر فرد اول و سابق ہے لہذا ہر ایک نفل تام کا مستحق ہوگا تو اس صورت میں من موصوفہ ہوگا تاکہ مدخول کل نکرہ ہو بخلاف من دخل اولاً یعنی بخلاف اس صورت کے کہ جب کہتا ہے من دخل ہذا المحصن اولاً فلہ کذا اور لفظ کل من برداخل نہیں کرتا تو اس صورت میں اگر عشرۃ معاً داخل ہوتے ہیں تو نفل کسی ایک کو نہیں ملے گی اور نہ مجموع عشرہ کو کیونکہ لفظ من میں عموم علی سبیل الافراد نہیں ہے بلکہ عموم جنسی ہوا کرتا ہے اور یہاں کوئی داخل اول متحقق نہیں ہے۔ دھنا فوق آخر اور اس مقام پر ان دونوں عبارتوں میں ایک اور فرق بھی ہے وہ یہ کہ من دخل اولاً یہ عام علی سبیل البدل ہے یعنی ایک ایک کو علی سبیل البدل شامل ہونیکا امکان ہے کہ جو بھی ہو ہو سکتا ہے کہ اول داخل وہی ہو اور عموم علی سبیل الاجتماع اس کے اندر نہیں ہے اب اس صورت میں اگر پانچ آدمی معاً داخل ہوتے ہیں تو ان کو نفل میں سے کچھ نہیں ملے گا نہ مجموعی طور پر خمسہ کو کچھ ملے گا اور نہ کسی فرد واحد کو فاذا ضاف الکل الیہ پھر جب اس من کی طرف لفظ کل مضاف ہوگا تو عموم علی سبیل البدل کے علاوہ اقتضیٰ عموماً آخر تو ایک اور عموم لفظ کل کے ساتھ پیدا ہو جائیگا تاکہ لفظ کل لغو نہ ہو جائے فیقتضیٰ العموم فی الاول تو لفظ اول میں مقتضیٰ عموم ہوگا فیتعدد الاول تو لفظ اول کا مصداق متعدد ہو جائیگا اور یہ فرق ایسا ہے جس کے ساتھ مصنف متفرد ہے پھر اس فرق کی تحقیق اور توضیح کرتے ہوئے کہا تحقیقہ ان الاول الخ حاصل تحقیق یہ ہے کہ لفظ اول کا حقیقی معنی ہے ہر ایک کی بانسبت فرد سابق یعنی سابق علی کل ما عداہ جسے سابق غیر مسبوق کہا جاتا ہے ففی قولہ من دخل ہذا المحصن اولاً میں یہی معنی حقیقی لینا ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں فرد واحد سابق غیر مسبوق ہو سکتا ہے اور اس میں تعدد نہیں ہو سکتا۔

اما فی قولہ کل من دخل اولاً میں لفظ کل داخل کیا گیا ہے من دخل اولاً پر ناقضی التعدد تو یہ لفظ کل اپنے مضاف الیہ من دخل اولاً کے اندر تعدد کا مقتضی ہو جائیگا تو اس

صورت میں لفظ اول کو معنی حقیقی یعنی سابق علی کل ماعداء پر محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس میں تعدد ممکن نہیں ہے بلکہ یہ صرف فرد واحد ہو سکتا ہے فیراء معناه المجازی تو اس صورت میں لفظ اول کا معنی مجازی مراد ہوگا۔

وعد السابق بالنسبة الى المتخلف یعنی سابق علی المتخلف یعنی جو لوگ متخلف ہو کر فتح حصن کے بعد داخل ہوئے ان سے جو سابق ہو وہ اول ہوگا تو اس وقت اول کا معنی سابق علی کل ماعداء نہیں بلکہ سابق علی غیر ہوگا بہر حال متخلف فی الدخول پر سابق ہو یہ متعدد ہو سکتا ہے جب اس صورت میں عشرہ رجال معاً داخل ہوتے ہیں تو یہ عبارت ان تمام کو شامل ہو جائیگی لہذا عشرہ کا ہر فرد نفل تام کا مستحق ہوگا۔ اور اگر عشرہ رجال فرادی داخل ہوتے ہیں تو صرف فرد واحد اولاً داخل ہوا ہے وہی بطریق اولیٰ مستحق نفل تام ہوگا کما سیاتی فی لفظ الجمع وجميع عمومہ علی سبیل الاجتماع یعنی لفظ جمع کے اندر عموم علی سبیل الاجتماع ہے علی سبیل الافراد نہیں ہے فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا تو اس حصن میں دس آدمی مجتمعاً و معاً داخل ہوئے ہیں تو یہ دس اجتماعی طور پر نفل واحد کے مستحق ہوں گے ہر ایک ایک کو نفل تام نہیں ملے گی وان دخلوا فرادی بستمق الاول فیصير مستعارة لكل اگر اس صورت میں معاً داخل نہیں بلکہ فرادی یعنی ایک ایک ہو کر داخل ہوتے ہیں تو پھر ان میں سے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے وہی نفل تام کا مستحق ہوگا باقیوں کو کچھ نہیں ملیگا اس وقت لفظ جمع مستعار ہوگا برائے لفظ کل یعنی مجازاً بمعنی کل ہو جائیگا جیسے کل من دخل کی صورت میں جو منفرداً اول داخل ہوا مستحق ہوتا تھا یہاں بھی ایسے ہوگا۔ کذا ذکرہ

فخر الاسلام فی اصولہ ویرد علیہ انه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز یعنی اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں حقیقہ و مجاز دونوں مراد ہو رہے ہیں اور حقیقہ و مجاز دونوں کا بیک وقت ارادہ کرنا اور مراد لینا جائز نہیں ہے ولایمکن ان يقال بعض حضرات نے اس اشکال کا جواب دیا تھا کہ جمع بین الحقیقہ و المجاز واقع نہیں ہوتی کیونکہ ان اتفق الدخول علی سبیل الاجتماع یعنی اگر اتفاقی طور پر دخول علی سبیل الاجتماع واقع ہوا تو اس وقت لفظ جمع محمول علی المعنی الحقیقی ہوگا اگر اتفاقاً ایسی صورت پیدا ہوئی کہ وہ فرادی داخل ہوئے ہیں تو لفظ جمع محمول علی المجاز ہوگا یعنی بمعنی کل ہوگا ہر ایک کا

وقوع بیک وقت نہیں ہو سکتا الگ الگ اوقات میں ہوگا لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز واقع نہیں ہوگی اس جواب کو مصنف نے رد کرتے ہوئے کہا لا یمكن ان یقال کہہ کر رد کر دیا اور وجہ رد پیش کرتے ہوئے کہا لانه فی حال التکلم الخ یعنی حالت تکلم کو دیکھا جاتا ہے کہ اس وقت لفظ سے کیا ارادہ کیا گیا ہے آخر حالت تکلم میں لابد ان یراد یعنی ضروری ہے کہ ان دو معنی میں سے کوئی معین معنی ارادہ کیا جائے گا اور ایک معنی معین کا ارادہ کر لینا دوسرے معنی معین کے ارادہ کرنے کا منافی ہے اگر آپ ان دونوں معنی میں سے ہر ایک کا ارادہ کرتے ہیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آجائے گا بہر حال بوقت تکلم الیادۃ معنی کا اعتبار ہے نہ وقوع فی الخارج کا اور آپ کا جواب وقوع فی الخارج پر مبنی ہے جس کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا اشکال مرتفع نہیں ہوا۔

فاقول معنی قوله انه مستعار للکل الخ مصنف نے اس مجاز واستعارہ کی اپنی طرف سے توجیہ کی تاکہ اشکال مذکور مندرج ہو جائے خلاصہ یہ کہ جو فخر الاسلام نے کہا ہے کہ انہ مستعار للکل اس کا معنی اور مراد یہ ہے کہ کل افرادی دو امور پر دلالت کرتا ہے ایک یہ داخل اول مستحق نفل ہوگا خواہ یہ داخل اول واحد ہو یا جماعۃ والثانی اور دوسرا مدلول کل یہ ہے کہ داخل اول اگر بصورت جماعۃ ہو تو ان میں سے ہر ایک ایک فرد نفل تام کا مستحق ہو جیسے اس صورت میں تھا جب لفظ کل داخل علی النکرۃ ہو اور کل من دخل ہذا الحصن اولاً میں یہی معنی لیا گیا تھا۔

فبہنا یراد الامرا الاول اس مقام پر جہاں لفظ جمع مستعار للکل ہے تو کل سے مراد وہی معنی اول ہے یعنی داخل اول خواہ بصورت واحد ہو یا بصورتۃ جماعۃ ولا یراد المعنی الحقیقی یعنی یہاں لفظ جمع سے معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا جس کے اندر اجتماع امر ضروری تھا جس کے لحاظ سے الواحد المنفرد مستحق نہیں ہو سکتا ولا الامرا الثانی یعنی کل کا جو معنی ثانی پیش کیا گیا ہے یہ بھی مراد نہیں یعنی لفظ جمع کا استعارہ کل بالمعنی الثانی کے لئے نہیں ہے ورنہ تو مجتمعاً داخل ہونی کی صورت میں ہر ایک نفل تام کے مستحق ہو جاتا بلکہ اس صورت میں تو جمع کے جمع نفل واحد کے مستحق ہیں تو معلوم ہوا کہ کل بالمعنی الثانی کے لئے مستعار نہیں ہے۔

ذلف لان هذا الكلام للتحريض یہ لفظ جمع کے معنی حقیقی مراد نہ ہونے کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ یہ کلام تحریض اور ترغیب کے لئے ہے یعنی حصن میں اولاً داخل ہونے کیلئے رغبت اور شوق دلانے کے لئے پیش کی جاتی ہے تو اس کا مقتضایہ ہے کہ جو سابق فی الدخول ہو وہ نفل کا مستحق ہوگا خواہ وہ منفرد ہو یا مجتمع اور اجتماع کوئی ضروری شرط نہیں ہے کیونکہ جب کوئی ایک فرد اقدام علی الدخول کرتا ہے اور دوسرا مختلف رہ جاتا ہے تو اس کا تخلف اس اول کو محروم ازا استحقاق نہیں کر سکتا اور قرینہ بھی موجود ہے جو اجتماع فی الدخول کے شرط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جب چند افراد مجتمعاً اور معاً داخل ہونے پر جرأت کر کے مستحق نفل ہوتے ہیں تو جب ایک آدمی تنہا منفرداً داخل ہوئی جرأت کرتا ہے تو بطریق اولیٰ مستحق ہوگا۔ فلایراد المعنی الحقیقی تو اس قرینہ کی بنا پر لفظ جمع کا معنی حقیقی جس کے اندر اجتماع شرط ہے مراد نہیں ہوگا۔

وایضاً لادلیل یہ کل بالمعنی الثانی کے مراد نہ ہونے کی وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اس پر بھی کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ جب حصن میں اولاً ایک جماعت مجتمعاً و معاً داخل ہو تو اس جماعت کا ہر فرد نفل تام کا مستحق ہو۔ بل الکلام دال بلکہ یہ کلام اس پر دال ہے کہ مجموعہ افراد نفل واحد کے مستحق ہوں گے۔ فصار الکلام مجازاً تو اب یہ کلام مجاز ہوگی جس کا معنی مجازی یہ ہوگا کہ سابق فی الدخول مستحق نفل ہے خواہ یہ سابق منفرداً ہو یا مجتمعاً یہ عموم المجاز ہے جس کے اندر حقیقی مفہوم مندرج ہے تو اس عموم المجاز کے لحاظ سے سابق فی الدخول مجتمعاً ہو تو مستحق ہوں گے۔ اس لئے نہیں کہ لفظ جمع کا معنی حقیقی مراد ہے بلکہ اس لئے کہ عموم المجاز میں مندرج ہے اور اس میں داخل ہے ہذا بحث فی غایتہ التذقیق۔

مسئلۃ حکایۃ الفعل لایعم جو صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت کرے تو اس کے اندر عموم نہیں ہو اگر تا کیونکہ فعل محلی عنہ کا وقوع ایک صفت معینہ پر دتا ہے نحو صلی فی الکعبہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل مخصوص طریق پر واقع ہوا یہ ہے کہ بین العمودین الیمانیین اور دروازہ بمقابلہ پشت تھا اور مغزلی جدار سے اتنا فاصلہ پر تھے اور نماز نفل تھی نیکون هذا فی معنی المشترك تو حکایت فعل بحکم مشترک ہو جائیگی اس کے اندر غور و فکر کیا جائیگا اگر اس کے بعض معانی رائے فکر کے ساتھ ترجیح

حاصل کر جائیں تو فذلک پس وہی مراد ہوگا اگر ان جمیع معانی کے لئے تساوی فی الحکم ثابت ہو تو حکم بعض میں ثابت بفعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگا اور دوسرے بعض میں قیاس کے ساتھ وقال الشافعی لا یجوز الفرض فی الکعبہ امام شافعی کے نزدیک نماز فرضیہ کعبہ کے اندر جائز نہیں ہے کیونکہ بعض اجزائے کعبہ پس پشت ہو جائیں گے تو استقبال کعبہ پوری طرح نہ ہوا اس لئے فریضہ جائز نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل محمول علی النفل ہے تو صرف نفل نماز جائز ہوگی۔

وہن نقول ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں بعض کا جواز یعنی نفل کا جواز بفعل النبی علیہ السلام ثابت ہوا تو فرائض کا جواز قیاس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ فرائض اور نوافل میں بحالت اختیار استقبال کعبہ میں تساوی ثابت ہے یعنی دونوں کے اندر استقبال کعبہ ضروری ہے تو فرض کا جواز فی الکعبہ ثابت بالقیاس ہوگا۔ لہذا ہر قسم کی صلوة خواہ فرض ہو یا نفل کعبہ کے اندر جائز ہے۔ دامام حنفی بالشفعة للجار فلیس من هذا القبیل انہ جیسے کہ مصنف نے فرمایا کہ درحقیقت یہ جواب از اشکال سے تفصیل مسئلہ یہ ہے کہ شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حقوق المبیع یعنی وسائل آبپاشی وغیرہ میں جو شریک ہے ان کے لئے شفعہ بالاتفاق ثابت ہے جو شخص شریک فی نفس المبیع و حقوق المبیع نہیں صرف مبیع جواز قسم اراضی یا دار ہے اس کا وہ جار ملاصق اور ہمسایہ بلا فصل ہے اس کے لئے احناف کے نزدیک حق شفعہ ثابت ہے اور امام شافعی کے نزدیک ثابت نہیں ہے احناف نے اپنے مسلک پر اس حدیث سے استدلال کیا کہ قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعة للجار شوافع کی جانب سے اس استدلال پر یہ اشکال وارد کیا گیا کہ یہ حکایت فعل ہے جو عام نہیں ہوا کرتی لہذا ہر جار کے لئے شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوگا بلکہ یہ اس جار کے لئے ہے جو شریک بھی ہو تو شوافع نے اس حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں ایک شخص جو جار تھا اس نے شفعہ کا دعویٰ دائر کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا لہذا یہ ایک فعل ہے جس کی حکایت کی گئی ہے اور حکایت الفعل لایعم تو مصنف نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ لیس من هذا القبیل یعنی از قبیل حکایت فعل نہیں ہے بلکہ یہ نقل الحدیث بالمعنی ہے اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول تھا الشفعہ ثابت للجار اور راوی نے اسی کو تعبیر بالمعنی کرتے ہوئے کہا قضی بالشفعة

لہذا دلائل سے ثابت ہے کہ یہ حکایت فعل ہے تو تب بھی ہمارا استدلال تام ہے کیونکہ انجارج کلام تعریف استغراق جنس کے لئے ہے کیونکہ یہاں معبود کوئی نہیں لہذا لام عہد کا نہیں ہو سکتا لام استغراق کا ہو کر ہر قسم کے جار کو شامل ہوگا خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو لہذا جار غیر شریک پر بھی استدلال صحیح ہے فصار کاتہ قضی بالشفعة لکل جار سوار کان شریکا او غیر شریک .

مسئلہ۔ اللفظ الذی دردد بعد سوال او حادثۃ الخ یعنی وہ لفظ جو بعد از سوال واقع ہو یا کسی حادثہ میں واقع ہوا اور اس کو اس سوال و حادثہ سے تعلق بھی ہے تو اس کے اقسام اربعہ ہو سکتی ہیں اول یہ کہ ان لایکون مستقلا یعنی وہ لفظ کلام مستقل نہ ہو اور جب تک سوال یا حادثہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ کسی معنی تام کا مفید نہیں ہے جیسے لفظ "نعم" و "بلی" لفظ نعم اپنے ماسبق کو ثابت رکھتا ہے خواہ وہ کلام موجب ہو یا منفی اور متنی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر۔ اور لفظ بلی بعد از نفی واقع ہوتا ہے خواہ یہ نفی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر اس کا اثبات کر دے گا جیسے ایس اللہ بقادر تو اس کا جواب نعم سے غلط ہے اور بلی سے صحیح ہے تو بلی کی صورت میں معنی ہوگا بلی و هو قادر۔

ادیکون مستقلا و حینئذ یعنی مستقل ہونے کی صورت میں اس کے اندر احتمالات ثلاثہ میں امان خرج منحرج الجواب قطعاً یعنی قطعی طور پر ماقبل کا جواب ہوگا اور اس کے اندر کلام متانف ہونے کا احتمال نہیں ہوگا یہ ایک احتمال ہوا احتمالات ثلاثہ میں سے اول الظاہر انہ جواب یا ظاہر یہ ہے کہ ماقبل کا جواب ہے مع احتمال الابتداء یعنی ساتھ ساتھ احتمال ابتدائی موجود ہے یعنی از سر نو اور متانف کلام ہو اور ماسبق کا جواب نہ ہو یہ احتمال قائم ہے یہ احتمال ثانی من الثالث ہے۔ ادباً لعکس یہ احتمال ثالث من الثالث ہے کل اربعہ اقسام ہوتے خلاصہ اس احتمال کا یہ ہے کہ الظاہر انہ ابتداء یعنی ظاہر یہ ہے کہ یہ ابتدائی اور متانف کلام ہے اور ساتھ احتمال جواب ہونے کی بھی گنجائش ہے۔

نحو ایس لی علیک کذا کیا میرا آپ پر اتنا فرض نہیں ہے وہ مخاطب کہتا ہے بلی یعنی ہاں ہے یہاں جواب بلفظ نعم صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہوگا کہ نہیں پھر اقرار ثابت نہیں ہوگا یا ایک شخص کہتا ہے کہ کان لی علیک کذا کہ میرا تیرے اوپر اتنا فرض ہے مخاطب کہتا ہے نعم تو اس صورت میں اقرار ثابت ہو جائیگا ہذا نظیر غیبا المستقل

یہ غیر مستقل کی نظیر ہے کہ یہ اپنے ما سبق کا جواب ہے اس کے بغیر یہ مفید معنی نہیں ہے۔
 ونحو سحی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجد رزنی ما عوذ فرجم یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 کو نماز میں سھو ہوا پس سجدہ سھو کیا اور حضرت ماعزؓ سے زنا ہوا پس اسے رجم کی گئی۔
 هذا نظیر المستقل الذی ہو جواب قطعاً یعنی فجد اور فرجم یہ کلام مستقل ہے اور قطعی طور پر
 یہ ما سبق کا جواب ہے متانف کلام ہونیکا احتمال نہیں ہو سکتا۔ ونحو تعال تغد معی آئیے
 میرے ساتھ یہ غذا کھائیے فقال ان تغدیت فکذا مخاطب کہتا ہے کہ اگر میں نے غذا کھائی
 تو میرا غلام ازاد من غیر زیادة اور ان الفاظ مذکورہ سے کوئی زیادہ لفظ نہیں بولتا هذا
 نظیر المستقل یہ نظیر ہے اس مستقل کی جس کے متعلق ظاہر یہی ہے کہ یہ ما سبق کا جواب ہے
 ونحو ان تغدیت الیوم الذی جو قدر واجب فی الجواب تھا اس پر لفظ الیوم کی زیادتی کر دی یہ نظیر
 ہے اس مستقل کی جس کے متعلق ظاہر یہ ہے کہ یہ ابتداء کلام ہے ساتھ ساتھ احتمال جواب
 بھی فنی کل موضع الخ یعنی ہر مقام کے اندر لفظ نحو ذکر کر کے اشارہ کیا یہ قسم واحد کی نظیر ہیں یعنی
 ہر ایک مثال ایک ایک قسم کی نظیر ہے۔

ففی الثلثة الاول پہلی تین صورتوں میں ان الفاظ کو محمول علی الجواب کیا جائیگا اور رابع میں یعنی جہاں قدر واجب
 فی الجواب سے لفظ زائد موجود ہے بحمل علی الابتداء یعنی یہ جواب نہیں بلکہ یہ کام از سر نو اور متانف ہے ہمارے نزدیک
 حملاً للزیادة علی الافادة تاکہ یہ زیادہ بے فائدہ کی مفید ہو اور یہ زیادہ علی الجواب لغو ہونے
 سے بچ جائے لہذا آج دن میں جو بھی غذا کھائیگا خواہ یہی غذا کھائے جس کی طرف اسے
 دعوت دی گئی یا اور کھائے دائی کے ساتھ کھائے یا کسی اور کے ساتھ یا تنہا کھائے ان تمام
 صورتوں میں وہ حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام ازاد ہو جائیگا ولو قال عنیت الجواب
 اگر اس زیادتی کی صورت میں وہ کہہ کہ میری مراد صرف جواب ما سبق تھا تو اسے دیانتاً
 صادق قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس نے ایسے معنی کا ارادہ کیا ہے جو اس کی کلام
 کا محتمل ہو سکتا ہے لیکن اسے قضاء صادق قرار نہیں دیا جائیگا کیونکہ اکتو خلاف ظاہر ہے
 دوسرا یہ کہ اس کے اندر اس پر تخفیف اور اس کا ذاتی فائدہ ہے ایسی صورتوں میں قضاء
 اس کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔

وعند الشافعی بحمل علی الجواب امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پہلی تین
 صورتوں کی طرح اس چوتھی صورت کو جس کے اندر زیادہ علی قدر الجواب موجود ہے اس

کو بھی محمول علی الجواب کیا جائیگا تو انھوں نے اس زیادہ کو بالکل لغو قرار دے دیا۔
 وهذا اما نيل ان العبرة الخ یہی بات ہے جو کہی جاتی ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے
 خصوص سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ تمسک اور استدلال لفظ کے ساتھ ہوتا
 ہے اور وہ عام ہے اور خصوص سبب عموم لفظ کا منافی نہیں ہے۔

فان العصابة ومن بعدهم صحابہ اور من بعدهم من التابعین رضی اللہ تعالیٰ
 عنہم اجمعین نے ان عمومات کے ساتھ تمسک اور استدلال کیا جو حوادث اور اسباب
 خاصہ کمیں واقع ہوئے اور ان اسباب و حوادث خاصہ پر مقصور نہیں رکھا جیسے آیت الظہار
 جو خولہ زوجہ اوس بن الصامت کے واقعہ میں نازل ہوئی اور آیت لعان بلال بن امیہ
 کے بارہ میں نازل ہوئی لیکن یہ احکام ان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ امت عامہ کیلئے ہیں۔
 فصل حکم المطلق ان یجری علی اطلاقہ الخ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر
 جاری رہے گا جیسے مقید اپنی تقید پر جاری رہتا ہے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا
 فاذا ورد اسی المطلق والمقید جب کسی مقام پر مطلق اور مقید دونوں وارد ہوں فان اختلف
 المحکم اگر حکم مختلف ہو تو لم یحمل المطلق علی المقید مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا
 بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر جاری ہوگا۔ الا فی مثل قوله اعتق عنی رقبہ

ولا تملکنی رقبہ کافرہ فالاعتاق یتقید بال مؤمنۃ یعنی جب کہتا ہے کہ میری طرف سے ایک
 رقبہ آزاد کر تو یہ مطلق رقبہ کا حکم ہے اور ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ مجھے رقبہ کافرہ کا مالک نہ
 بنانا تو یہ حکم مقید ہے تو اس صورت میں مخاطب متکلم کی جانب سے صرف رقبہ مؤمنہ ہی
 آزاد کر سکتا ہے تو مطلق رقبہ کا حکم مقید ہو جائیگا غیر کافرہ کی قید کے ساتھ اور اس مثال سے
 مراد ہر وہ مقام ہے جہاں حکمین مذکورین فی الکلام مختلف ہوں لیکن ان میں سے ایک
 ایسے حکم کو مستلزم ہو جو اس کلام میں مذکور نہیں ہے تو ایسے مقام میں مطلق کی تقید
 واجب ہو جائیگی جیسے مثال مذکور میں ہے فان احد المحکمین ایجاب الاعتاق حکمین مذکورین

میں سے ایجاب اعتاق کا حکم ہے وہ ہے اعتق عنی رقبہ والثانی نفی تملیک الکافرہ و دہر
 تملیک کافرہ کی نفی کا حکم ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لکن نفی تملیک الکافرہ لیکن
 تملیک کافرہ کی نفی یتلزم نفی اعتاقها یعنی اعتاق کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے ضرورت
 ان ایجاب الاعتاق یتلزم ایجاب التملیک کیونکہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم

ہے دفنی اللذم لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہو جاتی ہے اور لازم تھا تملیک توجب اس نے تملیک کافرہ کی نفی کر دی تو یہ نفی لازم ہے لہذا اعتناق کافرہ جو اس کا ملزوم ہے اس کی بھی نفی ہو جائیگی نصارا کا نہ قال لا تعتق عنی رقبہ کافرہ تو یہ اول حکم یعنی اعتق عنی رقبہ کی تفسیر کا موجب ہوگا تو یہ اعتناق مومنہ کا ایجاب ہوگا۔ یہ لا تعتق عنی کافرہ یہ ایک ایسا حکم ہے جو مذکور فی الکلام نہیں لیکن لا تملکنی الخ اسے مستلزم ہے کیونکہ نفی لازم نفی ملزوم کو مستلزم ہوتی ہے۔

وان اتحد ای المحکمہ یعنی جس حکم میں مطلق اور مقید وارد ہیں اگر وہ حکم واحد اور متحد ہے تو پھر دیکھا جائیگا کہ فان اختلفت الحادثۃ اگر وہ حادثہ جس کے متعلق مطلق و مقید وارد ہے مختلف ہے کفاسۃ الیمین و کفاسۃ القتل کفارہ یمین تحریر رقبہ وارد ہے جو کہ مطلق ہے اور مومنہ کی قید اس مقام پر نہیں ہے اور کفارہ قتل میں تحریر رقبہ مومنہ واقع ہے جو مقید بقید المومنہ ہے تو ہمارے نزدیک مطلق محمول علی المقید نہیں ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تفسیر پر رہیگا لہذا کفارہ یمین میں ہر قسم کی رقبہ خواہ مومنہ ہو یا غیر مومنہ اس کی تحریر کافی رہیگی اور کفارہ قتل میں صرف رقبہ مومنہ کی تحریر صحیح ہوگی وعند الشافعی یحمل اور امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں مطلق محمول علی المقید ہوگا۔

سواء اتقنی القیاس اولاً خواہ اس حمل المطلق علی المقید کے لئے قیاس تقاضا کرے یا نہ کرے تو ان کے نزدیک کفارہ یمین میں بھی تحریر رقبہ مومنہ ضروری ہے۔

دبعضہم زادوا وان اتقنی القیاس اور بعض شوافع نے اس میں یہ زیادتی اور اضافہ کیا ہے کہ اگر قیاس مقتضی حمل ہو تو حمل المطلق علی المقید ہوگا والا فلا تو گویا شوافع کہ اس کے اندر قولین ہو گئے۔ وان اتحدت ای الحادثۃ یعنی حادثہ بھی متحد اور واحد ہو جیسے کہ حکم واحد ہے۔ صدقۃ الفطر میں مطلق اور مقید دونوں وارد ہیں تو پھر دیکھا جائیگا فان دخل علی السبب اگر یہ دونوں مطلق اور مقید داخل علی السبب ہیں جیسے ادوا عن کل حر وعبد اس نص میں مسلمین کی قید نہیں ہے اور دوسری نص ہے عن کل حر وعبد من المسلمین تو اس کے اندر من المسلمین کی قید مذکور ہے اسی دخل النص المطلق والمقید نص مطلق اور مقید یہ دونوں داخل علی السبب ہیں کیونکہ صدقۃ فطر کے وجوب کا سبب اس انسان ہے وقد ورد نسان یہاں دونوں نصیں وارد ہیں ایک اس پر دال ہے کہ اس مطلق سبب

ہے اور وہ نص قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حرد و جرد ہے اور دوسری اس پر ذال ہے کہ اس مسلم سبب ہے و صو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حرد و جرد من المسلمین تو ہمارے نزدیک مطلق کو محمول علی المقید نہیں کیا جائیگا بل یجب الععل بكل واحد منہما بلکہ ہر ایک کے ساتھ عمل کیا جائیگا اذ لاتنافی فی الاسباب کیونکہ اسباب میں منافاة نہیں ہو سکتی یعنی ایک ہی امر اور حکم کے اسباب کثیرہ ہو سکتے ہیں لہذا ممکن ہے کہ مطلق بھی سبب ہو اور مقید بھی سبب ہو لہذا عید خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم دونوں سے صدقۃ الفطر ادا کرنا پڑیگا خلاصہ امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک مطلق محمول علی المقید ہوگا لہذا ان کے نزدیک صرف عبد مسلم سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب علی المولیٰ ہوگا دان دخلا ای المطلق و المقید علی الحکم فی صورت اتحاد الحادۃ یعنی جب حادثہ متحد اور واحد ہو اور مطلق و مقید داخل علی الحکم ہوں نہ کہ داخل علی السبب تو اس وقت میں مطلق محمول علی المقید ہوگا بالاتفاق بین الفریقین نحو فصیام ثلثۃ ایام کفارہ یمین یہ نص مطلق ثلثہ ایام کے صیام کا حکم دے رہی ہے مع قرآۃ ابن مسعود اور حضرت ابن مسعود کی قرآۃ جو کہ مشہور ہے اس کے اندر واقع ہے ثلثہ ایام متتابعات تو اس میں ثلثہ ایام کے صیام کو متتابع کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے تو وجوب صوم ثلثہ ایام کا حکم متتابع کی قید کے ساتھ ایک قرآۃ میں مقید نہیں اور ابن مسعود کی قرآۃ میں متتابعات کی قید موجود ہے یجمل بالاتفاق یعنی یہاں بالاتفاق مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ لامتناع الجمع بینہما یعنی ان نصین کے اندر جمع فی العمل ممکن نہیں ہے کیونکہ مطلق غیر متتابع صیام کو جائز قرار دیتی ہے اور مقید ان غیر متتابع کو ناجائز قرار دیتی ہے اس لئے جمع تو ممکن نہیں اور مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر یہاں جاری نہیں ہو سکتا لہذا ضروری ہے کہ مطلق کو محمول علی المقید کیا جائے گا۔

هذا اذا كان الحكم مثبتا یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب حکم مثبت ہو فان كان منہیا

اگر حکم منفی ہو تو اس وقت مطلق محمول علی المقید بالاتفاق نہیں ہوگا نحو لا تفتق رقبتہ تو یہ مطلق ہے کہ کوئی رقبتہ ازاد نہ کر ولا تفتق رقبتہ کافرۃ یہ مقید ہے کہ رقبتہ کافرہ کو ازاد نہ کرنا لم یجمل اتفاقا تو یہاں مطلق محمول علی المقید نہیں ہوگا یہ بالاتفاق ہے کیونکہ ان کے درمیان جمع ممکن ہے بان لا یفتق اصلا کہ کچھ بھی ازاد نہ کرے نہ کافرہ نہ غیر کافرہ اسی طرح عمل

کیا جائیگا فلا یعتق اصلاً۔

لہ ان المطلق ساکت والمقید ناطق الخ یہ امام شافعی جو مطلق کو ہر صورت میں مقید پر محمول کرتے ہیں ان کی دلیل ہے کہ مطلق ساکت از قید ہے اور مقید ناطق ہے تو یہ ناطق اولی من الساکت ہے لہذا اس ساکت کو محمول علی الناطق کیا جائیگا۔

فقول فی جوابہ یہ جواب بطور قول بالموجب کے ہے نعم یعنی ہاں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مقید اولی ہے لیکن یہ اس وقت میں ہوتا ہے جب مطلق و مقید متعارض ہوں۔
 دلتعارض اور تعارض اس وقت تھا جب حادثہ ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو جیسے ثلثۃ ایام متتابعات میں تھا۔ اس کے علاوہ دوسرے مقامات میں تعارض نہیں ہے۔ ولان القید زیادة الخ یہ مذہب اخیر کی دلیل ہے جو کہتے تھے کہ اگر قیاس تقاضا کرے تو پھر مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ خلاصہ دلیل یہ کہ قید ایک وصف کی زیادتی کرتی ہے اور تقييد باوصف جاری ہو جی شرط کے ہوتی ہے نیوجب نفی الحکم پس یہ عدم وصف موجب ہوگی عدم حکم کی کیونکہ تخصیص بالشرط عموماً عداہ سے موجب ہوتی ہے نفی حکم کی عند الشافعی وذلک لان اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نفی حکم نص مقید کا مدلول ہے لہذا یہ حکم شرعی ہے اور احکام شریعہ میں تعدیہ بالقیاس ہوتا ہے الی النظائر تو منصوص میں نفی الحکم عموماً عدا القید نص کے ساتھ ثابت ہوگی اور کنارات چونکہ جنس واحد ہیں لہذا یہ ایک دوسرے کی نظیر ہیں تو نظیر میں یہ حکم ثابت بطریق القیاس ہوگا۔ ولنا قولہ تعالیٰ لاتسألوا عن اشیاء الخ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ قول مذکور دلیل ہے کیونکہ آیت دال ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہیگا اور اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ اپنی طرف سے تقييد کا اضافہ کرنا موجب تغلیظ وشدہ ہے اور موجب مسامحہ کما فی بقرۃ بنی اسرائیل کہ پہلے مطلق بقرہ کا حکم تھا ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ابتدا میں جو بھی بقرہ ذبح کر دیتے کافری ہو جاتی ولكن شدوا علی انفسہم فشد اللہ علیہم اور آیت مذکورہ اس قسم کی موجب تغلیظ اور مسامحہ سے منع کرتی ہے۔

قال ابن عباس ابھوما ابھم اللہ تعالیٰ واتبعوا ما بین اللہ یہ دوسری دلیل ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مہم رکھا تم اس کو ابھام پر ہی چھوڑے رہو اپنی طرف سے اس کی کوئی تقييد و تعیین نہ کرو اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا اور واضح کر دیا اس کی تابعداری کرو اور مطلق چونکہ مبہم ہے اور مقید معین ہے لہذا ہم اپنی طرف

سے مطلق کو محمول علی المقید کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔

وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء یہ تیسری دلیل ہے یعنی اکثر صحابہ نے جس میں حضرت عمرؓ بھی شامل ہیں نساء منکوحہ کی امهات کی تحریم کو مطلق رکھا اور دخول کی قید جو رباتب میں واقع ہے اس کی بنا پر امهات نساء میں اس قید کا اضافہ تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقید پر رکھا تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید جو محرمات یعنی جس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے ان کے اندر امهات نساء تک شمار فرمایا ہے یعنی منکوحہ عورت کی والدہ اور اس کو مطلق رکھا اور یہاں یہ قید ذکر نہیں فرمائی کہ منکوحہ مدخولہ کی ماں دخول کی قید نہیں ہے۔ اور اسی طرح رباتب کے ساتھ نکاح بھی کرنے کو حرام قرار دیا یعنی منکوحہ عورت کی سابق خاوند سے بیٹی خواہ خاوند سابق فوت ہوا ہو یا اس نے اسے طلاق دیدی ہو۔ تو یہاں قید دخول کا ذکر موجود ہے یعنی اس ربیبہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے جس کی والدہ کے ساتھ بعد از نکاح دخول ہو چکا ہو۔ اگر کسی عورت سے نکاح کیا لیکن قبل از دخول فوت ہو چکی یا مطلقہ ہو چکی ہے تو اس کی بیٹی جو سابق خاوند سے موجود ہے اور جو نکاح ثانی کی ربیبہ ہے وہ اس ربیبہ کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن مجید میں وربائبکم التي دخلتم بامھاتھن ہے تو یہاں دخول کی قید موجود ہے اسی قید کا اضافہ امهات النساء میں عامہ صحابہ نے تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رہنے دیا۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ "ام المرأة مبہمة فی کتاب اللہ تعالیٰ فابہموا" تو معلوم ہوا کہ مطلق کو محمول علی المقید نہیں کیا جائیگا۔

ولان اعمال الدلیلین یہ چوتھی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جہاں تک ممکن ہو اعمال دلیلین واجب ہے یعنی دونوں دلیلوں کو عمل دینا اور زیر عمل لانا واجب ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مورد میں عمل کیا جائے اور یہ یوں ہی ہو سکتا ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر جاری رہے کیونکہ اگر مطلق کو محمول علی المقید

کر دیا جائے تو اس میں مطلق کا ابطال ہے کیونکہ مطلق مقید اور غیر مقید دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور حمل علی المقید کرنے کی صورت میں غیر مقید کا جواز باطل ہو جائیگا حالانکہ اس کا جواز مطلق کا مقتضا تھا جو کہ باطل ہو جائیگا لہذا اشواغ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ مقید پر عمل کرنے کے ساتھ مطلق پر بھی عمل ہو جائیگا کیونکہ مقید میں مطلق پایا جاتا ہے

تو اس کا رد ہو چکا کہ مطلق بدون المقید بھی تو ملتا ہے ان صورتوں میں مطلق پر عمل نہ ہوا لہذا اس کا ابطال ہو گیا جو صحیح نہیں ہے۔ الا ان لا یکن مگر اس صورت میں جب کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اس صورت میں مجبوری ہے اور یہ اس وقت تھا جب کہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہی ہو لہذا ماضی فی صورتہ ثلثۃ ایام متتابعات یہ دلائل مذہب اول یعنی ما قال الشافعی من الحمل مطلقا کی نفی اور رد کے متعلق تھے قالان شرع فی نفی المذہب الثانی وهو الحمل ان اقتضی القیاس۔

والنہی فی القیاس علیہ بناء علی العدم الاصلی فکیف یعدی جواباً عما قالوا الخ وہ لوگ جو اس کے قائل تھے کہ اگر قیاس تقاضا کرے تو پھر مطلق کو محمول علی المقید کیا جائیگا اور انہوں نے یہ کہا نفی حکم شرعی ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک نص مقید کا یہ بھی مدلول ہے کہ جہاں یہ قید نہیں پائی جائیگی وہ جائز نہیں ہوگا جب یہ نفی مدلول نص ہوئی تو یہ حکم شرعی ہوا اور اس کا تعدیہ بالقیاس ہو سکتا ہے تو یہ اس کا جواب اور رد ہے کہ نحن نقول الخ یعنی ہم جواباً کہتے ہیں کہ یہ نفی عدم اصلی سے اور عدم شرعی نہیں ہے فان قوله تعالیٰ فی کفارة القتل فحیر رقبۃ مؤمنۃ الخ یعنی تحریر رقبۃ مؤمنہ یہ کفارہ قتل میں تحریر مؤمنہ کا ایجاب کرتی ہے بانی ربی نفی کافرہ اس پر یہ آیت اصلاً دال نہیں یہ مدلول آیت نہ ہوا تو یہ عدم و نفی حکم شرعی نہیں ہوگا بلکہ یہ عدم اصلی ہوگا اور یہی فرمایا والا اصل عدم اجزاء تحریر رقبۃ الخ یعنی اصل یہ ہے کہ تحریر رقبۃ کفارہ قتل میں کافی نہ ہو کیونکہ تحریر رقبۃ عن کفارة القتل کسی دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہے جیسے صلوة و صوم کی ادائیگی عن کفارة القتل کافی نہیں ہے اور یہ عدم اجزاء عدم اصلی ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی دلیل شرعی قائم نہیں ہے۔ باقی تحریر رقبۃ مؤمنہ یہ کافی ہے عن کفارة القتل کیونکہ مؤمنہ کا اجزاء ثابت بالنص ہے فبقی عدم اجزاء کافرہ اور کافرہ کا کافی نہ ہونا یہ بطور عدم اصلی کے باقی ہے فلایکون حکماً شرعیاً جب یہ حکم شرعی نہ ہوا تو اس کا تعدیہ بالقیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ لا بد فی القیاس من کون المعدی حکماً شرعیاً یعنی جس حکم کو متعدی بالقیاس کیا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکم شرعی ہو۔ توضیحاً تو وضع اس کی یہ ہے کہ آعدام دو قسم ہوتیں پہلا یہ کہ عدم اجزاء تحریر رقبۃ یعنی تحریر رقبۃ کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا جیسے صلوة و صوم وغیرہا یعنی حج وغیرہ عن کفارة القتل کافی نہیں ہیں۔ دوسرا ہے تحریر رقبۃ غیر مؤمنہ کا کافی نہ ہونا فالقسم الاول یعنی مطلق رقبۃ کی

تحریر اور صلوة و صوم کا کافی نہ ہونا یہ سب بلا خلاف اعدامِ اصلیہ میں اعدامِ شرعیہ نہیں ہیں کیونکہ شریعت نے ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا نہ اثباتاً نہ نفیاً۔ والقسم الثانی یعنی رقبہ غیر مؤمنہ کا عدم اجزاء مختلف فیہ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مؤمنہ کا عدم اجزاء حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک یہ عدم اصلی ہے۔

بناء علی ان التخصیص بالوصف اصل اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مفہوم مخالف بھی مدلول نص ہو کر حکم شرعی ہے لہذا تخصیص بالوصف ان کے نزدیک دال ہے کہ ذاتِ موصوف جب وصف کے بدول ہو تو حکم ایسے موصوف سے منفی ہو جائیگا۔ فانہ قال اللہ تعالیٰ فتحیر الخ یعنی جب اللہ تعالیٰ نے تحریر رقبہ فرمایا اگر اس کے بعد مؤمنہ کی وصف مذکورہ نہ ہوتی تو رقبہ کافرہ کی تحریر جائز ہو جاتی جب مؤمنہ کا لفظ کہہ دیا تو اس سے لازم آتا کہ تحریر کافرہ صحیح نہیں ہے تو نفی تحریر کافرہ یہ مدلول نص ہوا اور مدلول نص حکم شرعی ہوتا لہذا یہ حکم شرعی ہوگا اور تعدیہ بالقیاس صحیح ہوگا۔ ونحن نقول ہم چونکہ مفہوم مخالف کا مدلول نص ہونا تسلیم نہیں کرتے لہذا ہم کہتے ہیں کہ تحریر رقبہ مؤمنہ ابتداء ہی سے تحریر مؤمنہ کو واجب قرار دیا ہے اور وہ کافرہ سے ساکت ہے۔ لانه اذا كان في آخر الكلام

مغیر یہ اس کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جب آخر کلام میں کوئی مغیر موجود ہو جائے جیسے استثناء اور شرط یا وصف تو صدر کلام موقوف علی الآخر ہو جاتا ہے جب تک یہ آخر منضم نہ ہو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا و ینبئ حکم الصدور بعد التکم بالمغیر لا قبلہ۔ لئلا یلزم التناقض تاکہ تناقض بین الصدر والآخر لازم نہ آئے آیت کا مفہوم یہ نہیں ہوگا کہ اولاً ایجاب رقبہ ہو پھر نفی کافرہ نص مقید کا یہ مفہوم نہیں ہے ورنہ تو اول و آخر میں تناقض قائم ہو جائیگا بل النص لایجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداء یعنی اس کا ابتدائی مفہوم ہی یہی ہے کہ رقبہ مؤمنہ واجب ہے۔ باقی رہی رقبہ کافرہ تو آیت مذکورہ اس کے ساتھ کسی قسم کا تعرض نہیں کرتی لہذا یہ نہ مدلول نص ہے نہ حکم شرعی بلکہ یہ اپنے عدم اصلی پر باقی ہے جیسے قسم اول من الأعدام میں تھا اور شرط قیاس یہ ہے کہ حکم معدی حکم شرعی ہونہ کہ عدم اصلی لہذا حمل مطلق علی المقید بالقیاس فاسد ہے۔

ولا یکن ان یعدی القید الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا اور اشکال یہ وارد کیا جاتا تھا کہ ہم قیاس کے ساتھ تعدیہ قید کرتے ہیں یعنی کفارہ قتل میں جو مؤمنہ کی قید واقع ہے

ہم قیاس کے ساتھ اسی قید کا تعدیہ الی کفارة الیمین کرتے ہیں اور یہ قید تو حکم شرعی ہے کیونکہ یہ ثابت بالنص ہے لہذا اس کا تعدیہ قیاساً جائز ہے اور عدم ضمناً ثابت ہوگا یعنی عدم اجزاء الکافرہ ضمناً ثابت ہوگا لا قصداً لاننا تعدی ہذا لعدم قصداً یہ نہیں ہے کہ ہم اس عدم کا تعدیہ قصداً کر رہے ہیں بلکہ ہم قصداً تعدیہ قید کا کریگا اور اس کے ساتھ تعدیہ عدم ضمناً ہو جائیگا اور یہ چیز جائز فی القیاس ہے تو مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا لا یملکن ان یعدی یعنی تمہارے لئے یہ ممکن نہیں ہے اس کی وجہ پیش کی لان القید وهو قید الایمان مثلاً الخ یعنی قید ایمان جو رقبہ مؤمنہ میں ہے یہ اثبات حکم فی المقید پر دل ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ وہ رقبہ جس میں قید ایمان موجود ہے کفاره قتل میں اس کا ازاد کرنا کافی ہے۔ والنفي في غيره اور آپ کے نزدیک نفی فی غیرہ پر دل ہے یعنی نفی المحکم فی غیر المؤمنہ جس کا حاصل یہ ہے کہ رقبہ کافرہ کی تحریر کافی نہیں دھونفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرہ فثبت ان القید يدل على هذین الامرین والاول ان امرین میں سے اول یعنی اجزاء المؤمنہ حاصل فی المقیس یعنی کفاره یمین جس کو آپ کفاره قتل پر قیاس کرنا چاہتے ہیں اسی تحریر رقبہ مؤمنہ کا اجزاء اور کافی ہونا تو نص مطلق کے ساتھ ثابت ہے وہ وہی جو کفاره یمین میں اللہ تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ واقع ہے کیونکہ یہ رقبہ مطلق ہے جو مؤمنہ اور غیر مؤمنہ کو شامل ہے تو اسی نص مطلق کے ساتھ کفاره یمین میں جو تمہارے نزدیک مقیس ہے اجزاء مؤمنہ ثابت ہے فلایفید تعدیہ تو اس قید مؤمنہ کا تعدیہ مقیس میں تعدیہ ایمان کا فائدہ نہیں دے گا کیونکہ اجزاء مؤمنہ تو نص مطلق کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے پھر اس کا تعدیہ کرنا بجز تحصیل حاصل کے کچھ نہیں ہے جو کہ باطل ہے نہی ای التعدیۃ اب اس قید کے ساتھ آپ صرف امر ثانی کا تعدیہ کر رہے ہیں یعنی نفی الاجزاء فی الکافرہ فقط فتعدیۃ القید یعنی قید مؤمنہ کا تعدیہ فی المقیس یہ بعینہ عدم کا تعدیہ ہے اور تعدیہ عدم تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ نہ مدلول نص ہے نہ حکم شرعی وان کانت غیرھا یعنی اگر بالفرض

والتقدر تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم نہ ہو بلکہ یہ تعدیہ عدم کا غیر ہو تو تب بھی تعدیہ قید سے مقصود اصلی تعدیہ عدم ہے کیونکہ مؤمنہ کا اجزاء تو نص مطلق سے معلوم ہو چکا ہے لہذا تعدیہ قید کا وہ تو مقصود اصلی نہیں ہو سکتا بلکہ آپ کا مقصود بالذات تعدیہ عدم ہے لہذا اس کو تعدیہ ضمنی قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ تعدیہ قصدی ہے جو درست نہیں ہے۔

حاصل هذا الكلام اس کام مذکور کا حاصل یہ ہے کہ تعدیہ قید یعنی تعدیہ عدم ہے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تعدیہ قید کا مفہوم مغایر اور غیر ہے تعدیہ عدم کے مفہوم کا تو پھر بھی تعدیہ قید سے تمہارا مقصود اصلی تعدیہ عدم ہے تعدیہ عدم مقصود من تعدیہ القید فی ظل قولہ تو ان کا قبول باطل ہو گیا کہ ہم تعدیہ قید کہتے ہیں اور عدم صرف ضمناً ثابت ہوگا۔ لاقصد کیونکہ بل العدم یثبت قصد عدم کا اثبات ان کا مقصود اصلی ہے لہذا یہ اثبات عدم بالقصد بالذات ہے اور یہ نہ حکم شرعی ہے نہ مدلول نص فلا یصح القیاس کیونکہ قیاس احکام شرعیہ میں ہوا کرتا ہے اعلام اہلہ میں نہیں فتکون پس یہ تعدیہ قید ایسی چیز کے اثبات کے لئے کیا جا رہا ہے جو حکم شرعی نہیں ہے۔ یعنی عدم اجزاء الرقبۃ الکافرة کیونکہ یہ عدم اصلی ہے جو حکم شرعی نہیں ہوا کرتا وابطال الحکمہ الشدعی اور تعدیہ قید درحقیقت حکم شرعی کا ابطال ہے چونکہ نص مطلق جو کفارہ یمین میں وارد ہے وہ مطلق ہے اور وہ دال ہے کہ کفارہ یمین میں مطلق رقبہ خواہ مؤمنہ ہو یا کفارہ کا نازد کرنا کافی ہے تو اس قید مؤمنہ کی تعدیہ سے یہ حکم شرعی باطل ہو جائے گا۔

وکیف یقاس مع ورود النص یہ تعدیہ بالقیاس کے فاسد ہونے کی ایک اور دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ قیاس کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس میں کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو حکم معدی کے وجود یا اس کے عدم پر دال ہو جب اس مقیس میں یعنی کفارہ یمین میں نص مطلق وارد ہے جو دال ہے کہ مقید اور غیر مقید کفارہ یمین میں کافی ہے کسی ایک کا وجوب علی التبعین نہیں ہے تو آپ کا قیاس مع ورود النص فی المقیس کیسے صحیح ہو سکتا ہے لہذا یہ قیاس فاسد ہے۔

ولیس حمل الطلق علی المقید کتخصیص العام کما زعموا لیجوز بالقیاس۔ ہذا حواشی الخیر در حقیقت جواب ہے اس دلیل کا جو امام رازی نے محصول میں پیش فرمائی ہے اس امر پر کہ حمل مطلق علی المقید جائز ہے جب قیاس اس کا مقتضی ہو وھو ان الخ اور وہ دلیل یہ ہے کہ عام کی دلالت علی الافراد فائق ہے اس دلالت سے جو مطلق کی علی الافراد ہوتی ہے کیونکہ دلالت عام علی الافراد قصید ہے کیونکہ اس کی تعریف میں شمول للافراد درج ہے اور دلالت مطلق علی الافراد ضمیمہ ہے کیونکہ مقصود من المطلق نفس حقیقتہ یا اس سے مقصود حصہ غیر معینہ ہوتا ہے جو حصص کثیرہ پر صادق آتیگا احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ دلالت مطلق علی الافراد علی سبیل البدل ہوتی لا علی سبیل الشمول والعام تخصیص اور عام کی تخصیص بالقیاس تمہارے اور ہمارے درمیان متفق علیہ مسئلہ ہے یعنی یہ مسئلہ بالاتفاق تسلیم شدہ ہے کہ تخصیص عام بالقیاس ہو سکتی ہے فیجب ان یقید المطلق تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق کو مقید کرنا بھی بالیقین تم احناف کے نزدیک صحیح ہو۔ فلجاب بمنع حوازی التخصیص الخ تو اس نے جواب دیا کہ حمل مطلق علی المقید ایسے نہیں ہے جیسے تخصیص عام ہوا کرتی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تخصیص عام بسبب القیاس علی الاطلاق نہیں ہے۔ لان التخصیص بالقیاس انما یجوز عندنا تخصیص عام بسبب القیاس ہمارے نزدیک اس وقت جائز ہے جب اس

عام کی تخصیص ایک بار دلیل قطعی کے ساتھ ہو جائے پھر ثانیاً دلیل قیاسی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ دھہنا یثبت القید ابتداءً بالقیاس اور یہاں حمل مطلق علی المقید میں تو آپ حضرات قیاس کے ساتھ ابتداءً اور اولاً مطلق میں اضافہ قید کر دیتے ہیں لہذا قید اولاً بالنص اور یوں نہیں ہے کہ مطلق اولاً مقید بالنص ہو چکا ہے پھر قیاس کے ساتھ اس کی تفسیر ثانیاً کی جا رہی ہو جب یوں نہ ہو تو آپ کا قیاس مبطل ہو جائے گا للنص المطلق اور یہ ناجائز ہے فالحاصل الخ خلاصہ یہ کہ عام کی تخصیص ہمارے نزدیک علی الاطلاق اور ہر صورت میں نہیں ہو کر تہی بل انما یخص بلکہ اس کی تخصیص اس وقت ہوتی ہے جب اس کی تخصیص اولاً دلیل قطعی کے ساتھ ہو جائے پھر ثانیاً دلیل قیاسی کے ساتھ ہو سکتی ہے وفی مسئلۃ حمل المطلق الخ اور حمل مطلق علی المقید کے مسئلہ میں لہذا مقید المطلق نص اولاً یہاں تو مطلق کی تفسیر اولاً کسی نص قطعی کے ساتھ واقع نہیں ہوتی حتیٰ مقید اولاً نص قطعی کے ساتھ ہوتی پھر اس کی تفسیر ثانیاً بالقیاس ہو سکتی بل الخلاف بلکہ تمہارا ہمارا اختلاف تو اس صورت میں ہے جب کہ مطلق کی تفسیر ابتداءً واولاً قیاس کے ساتھ کی جائے تم اس کے جواز کے قائل ہو اور ہم عدم جواز کے لہذا یہ تخصیص عام جیسا مسئلہ نہ ہو لہذا آپ کی یہ دلیل فاسد ہے۔ وقد قام الفرق بین الکفارات جب یہ حکم کلی مذکور ہو چکا ہے کہ مطلق کی تفسیر قیاس کے ساتھ ناجائز ہے تو تنزل تو اس مسئلہ جزئیہ مخصوصہ یعنی مسئلہ کفارات کا ذکر کیا اور بتلایا کہ اس مسئلہ میں مانع آخر از قیاس بھی موجود ہے اکتور وود نص فی المقیس مانع از قیاس تھی اس کے علاوہ ایک اور بھی مانع موجود ہے وهوان القتل من اعظم الکبائر لہذا اس کے اندر شدت مناسب ہے فیجوز ان یشترط پس جائز ہے کہ اس کفارہ قتل میں ایمان کی شرط کی جائے اور جو اس اعظم الکبائر سے کم درجہ کا گناہ ہے اس میں شرط نہ کیا جائے فان تقلیظ الکفارة الخ کیونکہ تقلیظ اور تشدید فی الکفارہ غلط جنایتہ کے مقدار پر ہوتا ہے اور حثث فی الیمین قتل جیسا گناہ نہیں ہے لہذا خیف جرم کو شدید جرم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

لا یقال انتم قیدتم الذبۃ بالسلامۃ الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے جو ہم احناف پر محصول میں پیش کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب کفارۃ یمین میں مطلق رقبہ کا حکم تھا تو تم نے اس کو سلامۃ کے ساتھ کیوں مقید کیا ہے۔ اندھا یا اپانچ نہ ہو بلکہ صحیح الاعضاء ہو تو تم نے بھی مطلق کی تقلید کر لی تو ہم بھی اگر قید ایمان کر دیں تو کوئی حرج نہیں ہے فاجاب بقولہ الا ان المطلق یعنی مطلق رقبہ اس کو شامل نہیں ہو سکتا جو رقبہ ہونے کے معنی میں ناقص ہو اور فائت جنس المنفعہ ہو وہ رقبہ ہی نہیں ہے اور فائت جنس المنفعہ سے مراد یہ ہے کہ جنس منفعہ پوری فوت ہو مثلاً دیکھنا تو دوطہ انکھیں منفقود ہوں مثلاً پکڑنا تو دونوں ہاتھ ناکارہ ہوں یا مقطوع الیدین ہو اور رجليں ناکارہ تو چلنے کی منفعہ پورے فوت ہے رقبہ ہونے میں ناقص ہے مطلق اس کو شامل نہیں ہو گا لان المطلق ینصرف الی الکامل اسی الکامل فیما بطلق علیہ ہذا الاسم ہذا هو المراد بالقول المشہور المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل کالعام المطلق جیسے مار مطلق مار الورد کو شامل

نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے ہونے کے بارے میں یہ کامل نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو فرد کامل پر محمول کرنا عقیدہ نہیں ہے بلکہ یہ مصداق مطلق کا تحقق ہوگا ولا یقال انتم قیدتم قوله علیہ السلام الخ یہ شورخ کی جانب سے اشکال ہے کہ تم نے بھی مطلق کی تفسیر مختلف مقامات پر کی ہے ایک یہ کہ رسول اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل زکوٰۃ اس حدیث میں لفظ ابل مطلق ہے اور دوسری حدیث میں ہے فی خمس من الابل السائمة زکوٰۃ تو اس حدیث ثانی کی بنا پر پہلی حدیث کو تم نے مقید کیا ہے سائتمہ کی قید کے ساتھ مع انهما ای المطلق والمقید دخل علی السبب کیونکہ نصاب وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور جب مطلق و مقید داخل علی السبب ہوں تو المذہب عندکم ان المطلق لا یحمل علی المقید وان التحدت الحی اذ تہ اذا دخل علی السبب کما فی صدقة الفطر۔ وقیدتم قوله تعالیٰ واشهدوا اذا تبایعتم الخ یہ دوسرا اشکال ہے حاصل یہ ہے کہ واشهدوا اذا تبایعتم مطلق شاید کا حکم ہے عادل ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری آیت واشهدوا ذوی عدل منکم امیں ذوی عدل کی قید موجود ہے آپ نے اس قید کے ساتھ واشهدوا اذا تبایعتم کے مطلق کو مقید کیا ہے مع انهما فی حادثین حالانکہ یہ مطلق اور مقید دو الگ الگ حادثین میں واقع ہیں کیونکہ مطلق تو تبایعتم یعنی بیع و شراب میں واقع ہے اور مقید یعنی واشهدوا ذوی عدل منکم یہ مطلقات کے بارے میں واقع ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے فاذا بلغن اجلسن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوی عدل منکم فاجاب عن الاشکالین تو ان دونوں اشکالین مذکورین سے جواب دیا کہ قد سائتمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لیس فی العوائل والحوامل و العلوٰفۃ صدقة یعنی کاروبار کے جانور جیسے ہل چلنے والے بیل اور بار برداری کے جانور اور علوفہ یعنی وہ جانور جن کو گھر میں چارہ دیا جائے اور باہر چرنے نہ جائیں ان پر کوئی صدقہ و زکوٰۃ نہیں ہے اور شاہدین میں عدالت کی قید کے اس قول کی بنا پر ہے ان جا مک فاسق بنیاء فقیہینوا ان تصیبوا قوما بجمالیۃ۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ تفسیرات قیاس کے ساتھ نہیں ہیں جو تمہارا اور ہمارا مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ یہ تفسیرات نصوص و ارادہ کی بنا پر ہیں اس قسم کی تفسیرات صحیح ہیں۔

فصل حکم المشترك التأمل فیہ الخ مشترک جس کی تعریف پہلے گزر چکی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ التأمل فیہ یعنی اس میں تأمل اور غور و فکر کریں اور یہ تأمل کبھی نفس صیغہ میں ہوگا اور کبھی دلائل اور امارات یعنی علامات میں ہوگا حتیٰ یتوجح بہ غور فکر اس لئے ہوگا تاکہ اس کے معانی متعددہ میں سے کوئی ایک معنی ترجیح حاصل کر جائے ولا یتعمل فی اکثر الخ یعنی مشترک جن معانی متعددہ کے لئے موضوع ہے تو بوقت اطلاق اور استعمال کے اس کی استعمال صرف ایک معنی میں ہوگی اور فی اطلاق واحد ایک معنی سے زیادہ میں اس کی استعمال نہیں کی جائے گی۔ لاحتیقا اس معنی سے نائمیں اس کی استعمال حقیقا ہو سکتی ہے نہ مجازاً یعنی یوں کہ ایک معنی سے نائمہ اور اکثر میں اس کی استعمال کی جائے اور اس استعمال کو حقیقت قرار دیا جائے بایں طور کہ اپنے معنی موضوع کہ میں مستعمل ہے ایسے نہیں

ہو سکتا تو اس استعمال حقیقی کی نفی کرتے ہوئے دلیل پیش کی لادہ لم یوضع للمجموع یعنی اس کی وضع مجموع معانی کے لئے نہیں ہے تو ایک سے زائد معانی میں بیک وقت استعمال کرنا یہ مجموع معانی میں استعمال کرنا ہے جو موضوع لہ میں نہیں ہے اس لئے یہ حقیقتہً تو نہیں ہو سکتی۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان الواضع لا یخلو اما ان وضع اللم یعنی وضع نے مشترک کی وضع یا تو متعدد معانی میں سے ہر ایک کے لئے وضع کی ہوگی بدون الآخر یعنی ایک معنی کے لئے وضع کرتے وقت یہ معنی بشرط الافراد ملحوظ ہوگا۔ اور اجتماع مع الآخر مراد نہیں ہوگا۔ اولکل واحد منہما مع الآخر تو اس صورت میں اس کی وضع مجموع معنی کے لئے من حیث المجموع ہوئی اولکل واحد منہما مطلقاً یعنی اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے علی الماطلاق ہوگی یعنی نہ بشرط الافراد کا اعتبار اور نہ بشرط اجتماع ہوگی فان كان الاول یعنی اگر شق اول ہو یعنی ہر ایک کے لئے اس کی وضع بدون الآخر بشرط الافراد تھی تو اس صورت میں یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ مشترک کا ایک معنی مراد لیا جائے مع الآخر یعنی دوسرا بھی ساتھ ساتھ مراد رہے۔ یہ تو خلاف وضع ہے والثانی غیر واقع دوسری شق یعنی وضع للمجموع یہ واقع اور ثابت نہیں ہے کیونکہ واضع نے مجموع من حیث المجموع کے لئے اس کی وضع نہیں کی۔ والدائم یصح ورنہ تو اس کی استعمال ایک معنی میں بدون الآخر بطریق الحقیقتہً صحیح نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہو جانے کی لکن ہذا صحیح اتفاقاً لیکن یہ استعمال یعنی استعمال المشترك فی معنی واحد بطریق الحقیقتہً بالاتفاق صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ مشترک کی وضع مجموع معنی کے لئے نہیں ہے وايضاً علی تقدیر الوقوع یعنی اگر بالفرض والتقدير اگر اس کی وضع مجموع من حیث المجموع کے لئے ہو تو پھر اس کی استعمال فی المجموع تو یہ استعمال فی احد المعنیوں ہوئی کیونکہ مجموعی طور پر یہ معنی واحد ہے۔ درحقیقت اس صورت میں مشترک ہونے کے اندر بھی اشتباہ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مجموعی طور پر ایک معنی کے لئے وضع ہوتی تعدد معانی تو نہ ہوا جو مشترک میں ضروری امر ہے۔ اگر یوں کہا جائے کہ اس کی وضع جیسے مجموع کے لئے ہے اس طرح اس کی وضع لکل واحد من المعنیوں بھی ہے تو جواباً کہا جائے گا کہ اس صورت میں اس کی استعمال فی المجموع یہ بھی استعمال فی احد المعنیوں ہے نہ کہ فی اکثر من معنی واحد وان وجد الاول والثالث الخ اگر سہ اول تیسری صورت یعنی اس مشترک کی وضع ہر ایک معنی کے لئے بشرط الافراد ہو یا علی الماطلاق ہو تو ثبت المدعی کہ اس وقت ہمارا دعویٰ ثابت ہو جائے گا کہ اس کی استعمال فی اکثر من معنی واحد علی سبیل الحقیقتہً نہیں ہو سکتی لان الواضع تخصیص اللفظ بالمعنی کیونکہ وضع کے اندر تخصیص لفظ بالمعنی ہوتی ہے باین طور کہ وہ لفظ اس معنی پر مقصور اور محصور رہے اس سے متجاوز ہو کر کسی غیر کی طرف نہ جائے اور بوقت استعمال کے غیر کا ارادہ نہ کیا جائے نکل وضع یوجب تو ہر وضع واجب قرار دیتی ہے کہ لفظ کے ساتھ صرف وہ معنی مراد لیا جائے جو اس وضع کے ساتھ موضوع لہ ہے دیوجب ان یکون هذا المعنی اور وضع اس امر کہ بھی واجب کرتی ہے کہ یہی معنی تمام مراد ہونا اعتبار کل من الوضعین

تو بیک وقت ہر دونوں وضع کا اعتبار کرنا دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہوگا۔ اول صورت میں تو یہ ظاہر ہے کیونکہ جب لفظ کی وضع ہر ایک معنی کے ساتھ بشرط الافراد تھی تو اس اطلاق میں دوسرا معنی بھی مراد لے لینا اس کے منافی ہوگا۔ اگر دوسری صورت ہو یعنی لفظ کے وضع ہر ایک معنی کے لئے علی الاطلاق ہے یعنی نہ بشرط الافراد اور نہ بشرط الاجتماع تو اس صورت میں بھی اکثر من معنی واحد علی سبیل الحقیقہ مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ وضعین میں سے ہر ایک کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کرنے کا منافی ہے کیونکہ وضع لہذا المعنی کا اعتبار کرنا اس کا موجب ہے کہ صرف ہذا المعنی کا علی الخصوص اعتبار کیا جائے اور معنی آخر کی وضع کا اعتبار کرنا وہ بھی اسی کا مقتضی ہے کہ علی الخصوص صرف معنی آخر کا اعتبار کیا جائے تو اگر اطلاق واحد میں دونوں وضعین کا اعتبار کیا جائے تو ہر ایک معنی میں حسب الارادہ افراد من الآخر بھی لازم اور اجتماع مع الآخر بھی تو یہ جمع بن المتناہیین ہے بلکہ یہ لازم آئے گا کہ ہر ایک من المعینین فی حالتہ واحدہ مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو و ہذا باطل بالضرورة ومن عرف سبب وقوع الاشتراک اذ جو لوگ وقوع اشتراک کے سبب کی معرفت رکھتے ہیں ان پر یہ مخفی نہیں ہے کہ اس کی استعمال معنی میں نہیں ہو سکتی کیونکہ مشترک کی وضع لکل واحد من المعینین ہوتی ہے اگر و اضیع اللہ تعالیٰ ہے تو مقصوداً بتلازم ہوتی ہے یعنی تعیین مراد کے لئے قرائن مخفیہ ہوتے ہیں ان قرائن کی بنیاد پر عباد سے کون جد و جہد کر کے تعیین مراد تک پہنچنے کی کوشش کر کے مستحق اجر ہوتا ہے تو یہ ابتلاً اس وقت ہو سکتا ہے جب کی معانی مختلفہ میں سے صرف ایک معنی مراد ہو۔ اگر بیک وقت جمیع معانی مراد ہوں تو پھر ابتلاً نہیں ہو سکتا۔ اگر و اضیع غیر اللہ تعالیٰ ہے یعنی عباد پھر یا تو اشتراک علی قصد الایہام ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو مبہم کر دینا کہ سامع کو پوری مراد سمجھ میں نہ آوے تو یہ بھی اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ایک معنی مراد ہو۔ اگر دونوں مراد ہوں تو پھر قصد ایہام پوری نہیں ہوتی۔ جیسے حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت کے دوران ایک سائل مشرک کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کہا تھا جل جبرئیل یعنی جبرئیل اس سے سائل نے یہی سمجھا کہ ابوبکر راستہ سفر نہیں جانتے اور یہ شخص انھیں راستہ دکھا رہا ہے اور حضرت ابوبکر کی مراد کچھ اور تھی تو یہ ایہام اور ایہام اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کی استعمال ایک معنی میں ہو اگر دونوں معنی میں اس کی استعمال بیک وقت صحیح ہو تو پھر یہ ایہام نہیں ہو سکتا۔

فقولہ لادنہ لم یوضع للمجموع الخ یہ ادھر اشارہ ہے کہ مشترک کی استعمال معنی میں اس وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ اس کی وضع مجموع کے لئے ہو۔ حالانکہ وضع للمجموع مشترک میں منتفی ہے۔ باقی جو دو صورتیں تھیں ان کے لحاظ سے اس کی استعمال دو معنی میں بیک اطلاق نہیں ہو سکتی مگر ذکرنا ولا مجازاً یعنی مشترک کی استعمال ایک معنی سے اکثر معانی میں بطریق مجاز بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقہ والمجاز لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور وجہ لزوم یہ ہے کہ اگر ارادہ مجموع کا ہو تو یہ غیر موضوع لہ ہے جو کہ مجاز ہے۔ اور ہر ایک معنی مراد ہے تو یہ موضوع لہ ہے۔ تو اس وقت معنی حقیقی اور معنی مجازی کا ارادہ من لفظ واحد فی الاطلاق واحد لازم آئے گا اور یہ جمع

بین الحقیقتہ والمجاز باطل ہے۔ اور اس جمع کی توجیہ یوں بھی کی جاتی ہے کہ استعمال مشترک فی المعنیین علی سبیل المجاز کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ان معنیین کے اندر کوئی علاقہ ہوگا کیونکہ مجاز کے اندر علاقہ بین المعنی الحقیقی والمجازی شرط ہے۔ اب ایک معنی کا ارادہ بایں حیثیت ہوگا کہ یہ موضوع لہ ہے اور دوسرے کا ارادہ بنا پر علاقہ ہوگا جس کی بنا پر وہ موضوع لہ کا مناسب معنی ہے تو یوں جمع بین الحقیقتہ والمجاز لازم آئے گی۔

فان قيل يصلون على النبي الآية الخ ده لوگ جو جمع بین معانی المشترك کو صحیح سمجھتے ہیں وہ کہتے کہ اس آیت میں لفظ صلوة جو بعنوان يصلون مذکور ہے جو اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی طرف منسوب ہے۔ اس کا معنی رحمتہ اور استغفار ہے۔ اور لفظ يصلون سے یہ دونوں معانی بیک وقت مراد ہیں۔ تو یہ جمع میں معانی المشترك ہے۔ قلنا یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ لا اشتراک یعنی یہاں اشتراک نہیں ہے لان سیاق الکلام کیونکہ سیاق کلام ایجاب اقتدا کے لئے ہے یعنی مؤمنین پر اقتدا باللہ تعالیٰ وبملائکتہ واجب قرار دی گئی ہے اور اقتدا تو اس وقت ہو سکتی جب فعل ایک ہو مقتدی بہ اور مقتدی دونوں ایک ہی عینا فعل کریں تو تب اقتدا ہوتی ہے اگر فعل الگ الگ قسم کا ہو تو پھر اقتدا صحیح نہیں ہے۔

فلا بد من اتحاد معنی الصلوة تو ضروری ہے کہ یہاں صلوة کا معنی ایک ہی ہونا چاہئے لیکن اختلاف مؤنث کی بنا پر مختلف ہوگا۔ جیسے باقی صفات میں ہوا کرتا ہے۔ لاجب الوضوع اور یہ اختلاف باعتبار وضع کے نہیں ہے اسکی مزید تفصیل کرتے ہوئے کہا علم ان الجوزین یعنی وہ لوگ جو مشترک کے متعدد معانی کے درمیان جمع کو جائز قرار دیتے ہیں انھوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ان اللہ وملائکتہ يصلون علی النبی الایۃ سے استدلال کیا ہے کہ صلوة اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ سے استغفار تو ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں متعدد معانی مراد لئے جا رہے ہیں تو یہ جمع بین معانی المشترك ہے۔ وقد اور دو اعلیٰ ہذا الایۃ من قبلنا الخ یعنی ہمارے علمائے ہماری طرف سے اس آیت پر ایک اشکال فاسد وارد کیا ہے اور اسی پر بنیاد جواب رکھی ہے کہ یہ آیت متنازع فیہ مسئلہ میں سے نہیں ہے یعنی ایک ہی لفظ سے جمع بین المعانی کرنے سے نہیں ہے کیونکہ فعل تعدد ضمائر کی بنا پر متعدد ہو جاتا ہے۔ گویا کہ لفظ یصلی مکرر ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف ایک یصلی اور ملائکہ کی طرف دوسرا۔ اور انہوں نے جواب دیا کہ یہ تعدد بحسب المعنی ہے لاجب اللفظ لفظاً لعدم الاحتیاج الی ہذا الی تعدد اللفظ۔

وهذا الاشکال من قبلنا فاسد ہماری طرف سے یہ اشکال جو وارد کیا گیا ہے فاسد ہے کیونکہ لا يجوز فی مثل هذا یعنی بصورت تعدد ضمائر کے بھی ایک لفظ مشترک سے ہمارے نزدیک متعدد معانی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ لہذا یہ آیت متنازع فیہ سے ہے والجواب الصحیح لنا ہماری طرف سے اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استعمال مشترک ایک معنی سے زائد میں نہیں بلکہ صرف ایک ہی معنی مراد ہے لان سیاق الایۃ کیونکہ سیاق آیتہ مؤمنین پر واجب کرتا ہے کہ صلوة پہلی النبی علیہ السلام کے بارہ میں اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتدا کرنی لازم ہے اور اقتدا

اس وقت ہو سکتی ہے جب صلوٰۃ کا معنی ایک ہی ہو اگر صلوٰۃ من اللہ کا معنی رحمت اور صلوٰۃ من الملائکہ کا معنی استغفار ہو تو اب مومنین کس کی اقتدا کریں لہذا کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام پر رحم کرتا ہے اور فرشتے اس کے حق میں استغفار کرتے ہیں۔ مومنو تم اس کے حق میں دعا کرو تو یہ کلام انتہائی رکیک المعنی ہو جائے گی۔ لہذا ضروری ہے کہ یہاں صلوٰۃ کا معنی صرف ایک ہی ہونا چاہیے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی اما الحقیقی حقیقی معنی تو دعا کا ہے اگر یہی مراد ہو تو پھر (واللہ اعلم بمرادہ) معنی آیت یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایصال خیر کے لئے دعوت دیتا ہے۔ اور اس دعا و دعوت کے لوازم میں سے رحمت ہے فالذکی قال جو شخص کہتا ہے کہ صلوٰۃ من اللہ رحمت ہے اس کی مراد یہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یہ مراد نہیں ہے کہ لفظ صلوٰۃ لغتہ موضوع للرحمت ہے کما ذکر فی قولہ تعالیٰ یحبہم ویحبونہ میں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ کی محبت اس سے مراد ایصال ثواب ہے اور محبتہ من العباد مراد اطاعت اور فرمانبرداری ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ محبت من حیث الرضیع مشترک بین الثواب والطاعت ہے بلکہ یہاں محبت سے مراد اس کا لازم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے محبت کا لازم ثواب ہے اور عباد کی جانب سے طاعت و اما المجازی مجازی معنی مراد ہو تو وہ ہوگا ارادۃ الخیر وغیرہ جو اس مقام کے لائق ہو۔ پھر ارادۃ خیر اختلاف موصوف کی وجہ سے مختلف ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ فلا یكون هذا من باب الاشتراك یہ اشتراک من حیث الرضیع کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ جمع بین معانی المشترك ہے۔ ولما بینوا اختلاف المعنی یعنی جب انہوں نے یہ بیان کیا کہ اختلاف مسند الیہ کی وجہ سے معنی مختلف ہو رہا ہے۔ یعنی صلوٰۃ من اللہ رحمت ہے اور من الملائکہ استغفار اور من الناس دعا تو اس سے معلوم ہوا کہ معنی تو ایک ہی ہے لیکن اختلاف موصوف کی وجہ سے مختلف ہو رہا ہے۔ اور یہ نہیں کہ اس لفظ کا معنی وضعاً مختلف ہے و هذا جواب حسن

وتمسکوا ایضاً بقولہ تعالیٰ الم تر ان اللہ یسجد لہ جو لوگ جمع معانی المشترك کو جائز سمجھتے ہیں انہوں نے اس آیت مذکورہ کے ساتھ تمسک اختیار کیا ہے۔ استدلال یہ ہے کہ آیت الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس وکثیر حق علیہ العذاب۔ اس آیت میں لفظ یسجد ایک ہی جو منسوب الی العقلا والی غیر العقلا ہے۔

فما نسب الی غیر العقلا جو غیر عقلا کی طرف منسوب ہے۔ اس سے مراد انقیاد و اطاعت ہے وضع الجبہ علی الارض نہیں ہے اور جو منسوب الی العقلا ہے۔ اس سے مراد وضع الجبہ علی الارض ہے۔ فان قولہ تعالیٰ وکثیر من الناس یدل یعنی کثیر من الناس دال ہے کہ اس سجود سے جو منسوب الی الانسان ہے وضع الجبہ علی الارض ہے اذ لو کان المراد الخیر لکن انما مراد ہوتا پھر کثیر من الناس ہوتا کیونکہ معنی انقیاد شامل لجميع الناس ہے۔ توجب غیر عقلا سے انقیاد اور عقلا سے مراد وضع الجبہ ہوا تو پھر لفظ مشترک جمع معانی میں شامل ہوا۔ اقول تمسک بهذا الایۃ لایتم یعنی

ان کا تمسک اس آیت سے نا تمام ہے اذہمکن کیونکہ ممکن ہے کہ یہاں سجد سے مراد انقیاد ہو جو ذوی العقلا اور غیر ذوی العقلا از قسم نجوم اور اشجار و جبال وغیرہ جمیع کو شامل ہے و ما ذکرنا اور جو انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اگر انقیاد مراد ہو تو پھر کثیر من الناس نہیں ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ یہ شامل لجميع الناس ہے تو مصنف نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا باطل یعنی یہ باطل ہے۔ کیونکہ انقیاد شامل لجميع الناس نہیں ہے لان الکفار کیونکہ کفار علی الخصوص ان میں سے متکبرین کو تو انقیاد مس ہی نہیں کرتا تھا اس لئے یہ لوگ خارج از انقیاد ہیں۔ البتہ کثیر من الناس ضرور منقاد ہیں و ایضاً لا یبعد ان یباد الخ بہ جواب ثانی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہاں سجد سے مراد وضع الراس علی الارض ہے جو ذوالعقلا اور غیر ذوی العقلا کو شامل ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ وضع الراس علی الارض جمادات سے ممکن نہیں تو جو آدیا کہ ولا یحکم باستحالتہ الخ یعنی جمادات سے وضع الراس علی الارض مستحیل نہیں ہے۔ اس کے استحار کا صرف وہ شخص حکم کر سکتا ہے جو تسبیح کو من الجمادات اور شہادت کو من الجوارح والا عضا مستحیل قرار دے۔ حالانکہ یہ تسبیح نہیں ہے مع ان محکمہ تفریضہ الخ حالانکہ قرآن مجید کی محکم آیات اس کے ساتھ ناطق ہیں کہ ان من شیء الا یسبح بحمدہ۔ تکنا ایدیم و تشہد ارجلم بما کانا لیسبون پورے طور ناطق ہیں بما قلنا وقد صرح ان النبی علیہ السلام اور احادیث پاک سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصنی اور لکھریوں کی تسبیح خود سنتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول و لکن لا تقفون تسبیحہم معی اسی کو ثابت کرتا ہے کہ جمادات کی تسبیح سے حقیقی تسبیح مراد ہے۔ اور تسبیح حالی یعنی صرف دلالت علی الوحدانیتہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تسبیح تو ہماری سمجھ میں آتی ہے کہ تمام موجود بحیثیت مخلوق ممکن ہونے کے محتاج الی الخائق الواجب الوجود ہیں جو کہ واحد ہو سکتا ہے۔ پھر لا تقفون کہنا اس معنی کے مناسب نہیں ہے فلعلم من ہذا تو اس سے معلوم ہوا کہ سجد بمعنی وضع الراس خضوعاً للذات تعالیٰ بھی ممتنع از جمادات نہیں ہے بلکہ یہ کائن اور موجود ہے۔ اس کا انکار صرف وہی شخص کرے گا جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے خوارق عادت کا منکر ہے۔

التسبیح الثانی فی استعمال اللفظ۔ یہ تقسیم ثانی استعمال لفظ فی المعنی کے بارہ میں ہے۔

ان استعمال فیما وضع لہ یعنی اگر لفظ کی استعمال اس کے معنی موضوع لہ میں کی جائے۔ خواہ یہ معنی اس کا موضوع لہ باعتبار وضع لغوی کے ہو یا وضع شرعی کے یا عرفی اور اصطلاحی کے تو فاللفظ حقیقۃً تو یہ لفظ باعتبار اس استعمال کے حقیقتہ ہوگا۔ بالحدیثۃ التي یكون الوضع الخ یعنی یہ حقیقت ہوگا بحیثیت اسی وضع کے جس کے لحاظ سے یہ موضوع لہ ہے۔ اگرچہ دوسری وضع کے لحاظ سے اسے مجاز کہا جائے گا۔ فالمنقول الشرعی یعنی منقولات شرعیہ مثلاً لفظ صلوة لغتہ اس کی وضع دعا کے لئے ہے لیکن اصطلاح شریعت نے اسے ارکان مخصوصہ من الکیام والکوع والسجد وغیرہ کی طرف نقل کیا ہے تو اصطلاح شریعت میں یہی معنی اس کا موضوع لہ ہے۔ اس شرعی وضع کے لحاظ سے لفظ صلوة اس معنی میں حقیقتہ ہوگا۔ فی المنقول عنہ یعنی معنی منقول عنہ جو کہ دعا تھا۔ اس میں باعتبار لغتہ کے حقیقت

ہوگا۔ اور شرعی لحاظ سے دعائیں اور لغوی لحاظ سے ارکان مخصوصہ میں مجاز ہوگا۔ کیونکہ اس حیثیت سے یہ معنی اس کا موضوع لہ نہیں ہے۔ وانما قال فاللفظ حقيقة یعنی لفظ کو حقیقتہ کہا اور اس تصریح کی وجہ یہ ہے کہ بعض الناس حقیقتہ و مجاز کا اطلاق معنی پر کر دیتے ہیں۔ یہ اطلاق یا تو مجازی ہے یا خطا العوام میں سے ہے۔ ورنہ حقیقتہ مجاز اصالة لفظ کی صفت ہے لا للمعنی۔

وان استعمل فی غیرہ اگر لفظ کی استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہے لعلاقة بينهما بشرطیکہ معنی حقیقی یعنی موضوع لہ۔ اور اس معنی غیر موضوع لہ کے مابین کوئی علاقہ موجود ہو تو ضمجاناً یہ مجاز ہوگا۔ امدان استعمال فی غیر ما وضع لہ یعنی وہ لفظ جس حیثیت سے غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوگا اسی حیثیت سے مجاز ہوگا فالمنقول الشرعی منقول شرعی مثلاً لفظ صلوة مجازی المعنی الاول معنی اول یعنی دعائیں من حیث الشرع مجاز ہوگا۔ کیونکہ شرعی لحاظ سے یہ معنی دعا صلوة کا موضوع نہیں و فی المعنی الثاني یعنی معنی ثانی مثلاً ارکان مخصوصہ میں لفظ صلوة بحیثیت لغتہ کے مجاز ہوگا۔ کیونکہ لغت کے لحاظ سے یہ معنی موضوع لہ نہیں ہے واللفظ الواحد یکن اور لفظ واحد کے لئے یہ ممکن ہے کہ ایک ہی معنی کے لحاظ سے حقیقتہ بھی اور مجاز بھی ہو لیکن یہ جہتیں مختلفین کے لحاظ سے ہو سکتا ہے۔ اور ایک جہت سے لیے نہیں ہو سکتا۔ مثلاً لفظ صلوة ارکان مخصوصہ میں شرعاً حقیقتہ ہے لیکن لغتہ اسی معنی میں مجاز ہے۔ اور جمع بین الحقیقتہ و المجاز من جہتہ واحدة ممنوع ہے لامن جہتین۔

اولا لعلاقة یعنی لفظ اگر غیر موضوع لہ میں بلاعلاقہ استعمال ہوا ہے فموجباً تو یہ مرتحل ہوگا وھو حقیقتہ ایضاً یعنی مرتحل اپنے معنی میں حقیقتہ ہے للوضع الجدید تو اس معنی کے لئے اس کی وضع جدید ہوگی۔ یعنی ایک لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا جب کہ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے مابین کوئی علاقہ مناسبت موجود نہ ہو تو یہ وضع جدید ہوگی لہذا مرتحل اس معنی ثانی میں حقیقتہ ہوگا۔ بسبب الوضع الثاني تو یہ اس معنی ثانی کے لئے وضع ثانی ہوگی۔ لہذا حقیقتہ ہوگا نہ کہ مجاز کیونکہ مجاز میں علاقہ شرط ہے جو یہاں مفقود ہے۔

واما المنقول فمنہ ما غلب اور منقول میں سے بعض ایسے ہیں جو معنی موضوع لہ اول کی نسبت معنی مجازی میں غالب الاستعمال ہو چکے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کا موضوع لہ اول محجور و متروک ہو چکا ہے۔ تو یہ مجازی ثانی یعنی منقول معنی ثانی میں بحیثیت لغتہ کے مجاز ہوگا۔ اور اول میں حقیقتہ۔ وبالعکس یعنی معنی ثانی میں حقیقتہ اور معنی اول میں مجاز ہوگا من حیث الناقل یعنی بلحاظ ناقل کے وھو اما الشدح الا یعنی وہ ناقل یا تو شریعت ہوگی اور العرف یا عرف عام یا اصطلاح خاص ناقل ہوگی فمنہ ما غلب فی بعض افراد الموضوع لہ بعض منقول ایسے ہوتے ہیں کہ موضوع لہ کے بعض افراد پر ان کی استعمال غالب ہو جاتی ہے یہاں تک کہ باقی افراد پر ان کی استعمال محجور و متروک ہو جاتی ہے۔ کالذاتہ مثلاً جیسے لفظ ایتہ کہ لغتہ اس کی وضع لکل ما یدب علی الارض کے لئے ہے تو اس لحاظ سے فرس چونکہ ما یدب علی الارض کا فرد ہے۔ اس لحاظ سے

دابتہ کا اطلاق فرس پر علی سبیل الحقیقتہ ہوگا لکن اذا خصت لیکن چونکہ عرف عام کے لحاظ سے اس کی غالب استعمال صرف فرس میں ہے۔ اور باقی افراد مجبور ہو چکے ہیں۔ اب اگر دابتہ کا اطلاق علی سبیل التخصیص فرس پر کیا جائے۔ مع رعایۃ المعنی یعنی معنی مایدب علی الارض کی رعایتہ اور مناسبت سے اس کا اطلاق علی الفرس لغتہ مجاز ہوگا اذا ارید بہ یعنی جب اس لفظ دابتہ سے غیر موضوع نہ مراد ہو یعنی مایدب علی الارض میں سے علی الخصوص فرس پر اس کا اطلاق مجاز ہوگا۔ کیونکہ خصوصی معنی من حیث اللغۃ غیر ما وضع لہ ہے۔

ومن حیث العرف یعنی عرف عام نے جب لفظ دابتہ کی تخصیص بالفرس کی تو گویا کہ یہ لفظ دابتہ فرس کیلئے ابتداءً موضوع ہے کیونکہ جب انھوں نے فرس کے ساتھ تخصیص کی تو اس اطلاق میں گویا کہ معنی اول کی رعایتہ پیش نظر نہیں ہے۔ نصارت اسمالہ تو عرف عام میں لفظ دابتہ خود فرس کا اسم ہو چکا ہے جو اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ لہذا عرف عام کے لحاظ سے اس کا اطلاق علی سبیل الحقیقتہ ہوگا فظہران اعتبار المعنی الاول فیہ بس ظاہر ہوا کہ لفظ دابتہ میں معنی اول یعنی مایدب کا اعتبار لیس لصحة اطلاقہ امی المنقول علیہ یعنی منقول کا اطلاق ان افراد پر جن کے اندر معنی اول پایا جاتا ہے اس کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کما فی الحقیقتہ یعنی جیسے حقیقتہ میں معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس کا اطلاق ہر اس فرد پر ہو سکے جس کے اندر یہ معنی اول موجود ہو۔ منقول میں ایسے نہیں ہوتا۔ ورنہ تو لازم آتا ہے کہ منقول کا اطلاق ہر اس فرد پر صحیح ہو جس کے اندر دیب پایا جائے۔ حالانکہ مثلاً لفظ دابتہ جو عرفاً منقول ہو چکا ہے۔ اس کا اطلاق علی کل مایدب علی الارض صحیح نہیں ہے۔ دلا لصحة اطلاقہ علی المعنی الثانی یعنی منقول کا معنی ثانی پر اطلاق صحیح ہونے کی خاطر بھی معنی اول کا اعتبار نہیں ہے۔ مثلاً لفظ دابتہ کا اطلاق عرفاً جو صرف فرس پر ہوتا ہے۔ اس کی صحت کے لئے بھی معنی اول کا اعتبار نہیں ہے۔ کما فی المجاز یعنی جیسے مجاز کے اندر معنی اول یعنی معنی حقیقی کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس لفظ کا اطلاق معنی اول کے لازم پر جو کہ معنی ثانی اور مجازی ہے پر صحیح ہو جائے۔ جیسے کہ مجاز میں علاقہ مناسبتہ بالمعنی الحقیقی معتبر ہوتا ہے۔ منقول میں ایسے نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ منقول جیسے دابتہ عرفی کے اندر معنی اول یعنی مایدب علی الارض کا اعتبار اس لئے بھی نہیں ہے کہ اس کا اطلاق علی کل مایدب صحیح ہو جائے۔ اور نہ اس لئے کہ فرس پر اس کا اطلاق درست ہو جائے۔ بل لقرجیع هذا الاسم علی غیوہ بلکہ معنی اول کا اعتبار اس اسم کو دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہے۔ مثلاً فرس کے لئے عرف عام نے لفظ دابتہ کا انتخاب کیا ہے اور لفظ جدار یا الحجر کا انتخاب نہیں کیا۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ دابہ کا معنی اول یعنی دیب علی الارض فرس میں موجود ہے اور معنی اول جدار کا اور حجر کا اس میں موجود نہیں۔ اس ترجیح کے لئے معنی اول کا اعتبار ہے صحتہ اطلاق کے لئے نہیں ہے۔

فی تخصیصہ بالمعنی الثانی یعنی اس لفظ منقول کی جو معنی ثانی یعنی منقول الیہ کے لئے تخصیص کی گئی ہے۔

اس میں لفظ منقول کو جو دوسرے اسماء پر ترجیح دی گئی ہے اس کی وجہ ترجیح پیش کرنے کے لئے معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ فعلما بهذا ان الوضع اس سے معلوم ہوا کہ جب ایک لفظ کو کسی معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے تو کبھی اس وضع میں اعتبار مناسبتہ نہیں ہوتا جیسے الجدار والحجر اور کبھی وضع کرتے وقت مناسبت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے القارورہ جو شیشی یا بوتل کو کہتے ہیں کہ اس میں منظوف قرار کرتا ہے یا جیسے الخمر کیونکہ یہ مخامرة عقل کرتا ہے۔ داعتبار المعنى الاول یعنی وضع ثانی میں معنی اول کا اعتبار کرنا۔ مثلاً شراب کے لئے جو لفظ خمر وضع کیا گیا ہے اور اس کے اندر معنی اول یعنی مخامرة العقل کا جو اعتبار ہے۔ یہ بیان مناسبتہ اور بیان اولیتہ کے لئے ہے۔ یعنی باقی الفاظ میں سے یہی اولیٰ وارجح ہے۔

لا لصحة الاطلاق یعنی صحتہ اطلاق کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں ہے والا يلزم ورنه لو لازم آتا ہے کہ رُن یعنی مٹلے کو کبھی قارورہ کہا جائے۔ کیونکہ منظوفہ اشیا اس میں بھی قرار کرتی ہے۔ فلهذا السد یعنی چونکہ صحتہ اطلاق کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لا يجرى القياس في اللغة اگر صحتہ اطلاق کے لئے ہوتا تو پھر جہاں معنی اول پہنچتا چلا جائے۔ عقل قیاس سے اطلاق کسے چلے جاتے۔ حالانکہ ایسے نہیں ہے۔ فلا يقال ان سائر الاشربة خمر اب خمر حقیقی یعنی عصیر عنب کے علاوہ باقی جو شرابات ہیں جن کے اندر مخامرة عقل موجود ہے انھیں وضع لغوی کے لحاظ سے خمر نہیں کہا جائے گا۔ فان معنى المخامرة کیونکہ معنی مخامرة کی رعایت اس لئے نہیں تھی کہ جس شراب میں معنی مخامرة پایا جائے اس پر لغتہ اطلاق خمر صحیح ہو۔ ورنه لو قياس في اللغة ہوگا بل لاجل المناسبتہ والاولوية بلکہ واضح ہے اس کا اعتبار صرف مناسبتہ واولیتہ کی خاطر کیا ہے۔ تاکہ واضح اس کے لئے ایسے لفظ کو وضع کرے جو اس کے لئے مناسب اور موزون ہو ناحفظ هذا البحث یہ بحث شریف و عجیب ہے اس کو پورا طرح ذہن میں محفوظ کر لیجئے لم تنزل اقدام من سوغ الخ جن لوگوں نے لغت میں قیاس کو جائز قرار دیا ہے اس نکتہ سے غفلت اختیار کرنے کی وجہ سے ان کے اقدام پھسلے ہیں۔ یعنی انھوں نے یہ سمجھا کہ رعایت معنی اول صحتہ اطلاق کے لئے ہے۔ پھر جہاں یہ معنی انھوں نے پایا سب پر لغتہ اطلاق خمر صحیح قرار دیا۔ خواہ شراب عنب ہو یا شراب زہرہ وحنظلہ وتمر۔ حالانکہ لغتہ یہ خمر نہیں ہیں۔ اور معنی مخامرة کا اعتبار صرف لفظ موزون کے وضع کرنے کی حد تک تھا کہ صحتہ اطلاق کے لئے۔ یہ منقول کے متعلق بحث تھی۔ البتہ مجاز میں معنی اول کی رعایت اور اس کے ساتھ علاقہ صحتہ اطلاق کی خاطر ہوتا ہے۔ فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً الخ چونکہ مجاز میں معنی اول کا اعتبار اس لئے ہے کہ لفظ کا اطلاق ہر اس پر صحیح ہو جس کے اندر معنی اول کا لازم پایا جائے۔ مثلاً اسد کا لازم ہے شجاعت جہاں شجاعت پائی جائیگی ان تمام پر لفظ اسد کا اطلاق مجازاً صحیح ہوگا۔ بخلاف منقول کے کہ اس کے اندر معنی اول کا اعتبار صحتہ اطلاق کے لئے نہیں۔ لہذا منقول عرفی لفظ دابتہ کا اطلاق ہر اس پر صحیح نہیں ہوگا۔ جس کے اندر دمییب پایا جائے۔

بلکہ صرف فرس پر ہوگا۔ اور اسی طرح منقول شرعی لفظ صلوة کا اطلاق شرعاً ہر دعا پر صحیح نہیں بلکہ شرعاً اس کا اطلاق صرف ارکان مخصوصہ پر ہوگا۔

وثبت ایضاً اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جب حقیقتہً استعمال قلیل ہو تو وہ مجاز ہو جاتی ہے۔ اور جب مجاز کی استعمال کثیر ہو تو وہ حقیقتہً بن جاتی ہے۔ مثال کے طور پر لفظ صلوة لفظ دعا میں حقیقتہً اور ارکان مخصوصہ میں مجاز تھی اب اصطلاح شریعتہً میں اس کی استعمال ارکان مخصوصہ میں کثیر ہو چکی ہے حتیٰ کہ اس کا معنی دعا والا بھول گیا ہے۔ لہذا ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعا میں مجاز ہوگا۔

ثم کل واحد من المحقیقة والمجانزاں کان فی نفسه الخ یعنی پھر ہر ایک خواہ حقیقتہً ہو یا مجاز ان کا ان فی نفسه اگر وہ فی حد ذاته ایسا ہے کہ اس کی مراد مستور اور مخفی نہیں بلکہ جلی اور واضح ہے تو فصحیح وہ صریح ہے۔ والذی یعنی اگر اس کی مراد مستتر اور پوشیدہ ہے تو کنایہ وہ کنایہ ہے فالحقیقة التی لم تقبحر وہ حقیقتہً جو مجبور نہیں ہوتی بلکہ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے کیونکہ یہ ظاہر المراد ہے۔ والذی ہجرت اور وہ حقیقتہً جو مجبور الاستعمال ہے وغلب معناها المجازتاں اور اس کا مجازی معنی غالب الاستعمال ہے تو وہ حقیقتہً کنایہ کہلائے گی اور مجاز غالب الاستعمال صریح قرار پائے گا۔ اور مجاز غیر غالب کنایہ قرار پائے گا۔ واعلم ان الصریح والکنایة یعنی جو صریح اور کنایہ حقیقتہً کی دو قسمیں ہیں۔ یہ دونوں حقیقی معنی کے لحاظ سے ہیں۔ اور وہ صریح و کنایہ جو مجاز کے دو قسم ہیں۔ یہ دونوں باعتبار معنی مجازی کے صریح و کنایہ ہیں تو حقیقتہً بھی دو قسم ہوتی۔ صریح و کنایہ اور مجاز بھی دو قسم ہوا۔ ایک صریح اور دوسرا کنایہ۔ تقسیم اور تعریف کنایہ عن علماء الاصول ہے۔ وعند علماء البیان اور علماء بیان ومعانی کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی موضوع لہ سے معنی ثانی مراد ہو۔ جو معنی اول کا ملزوم ہو۔ یعنی اطلاق لازم اور ارادۃ ملزوم کو کنایہ کہتے ہیں۔ اور یہ کنایہ معنی موضوع لہ کے ارادہ کرنے کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن مقصود اس سے معنی ثانی ہوتا ہے جو ملزوم ہے۔ کافی طویل الخجاریہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے۔ لیکن غرض اور مقصود اسی سے طویل القامتہ ہے۔ کیونکہ طول قامتہ ملزوم ہے۔ برائے طول الخجاریہ تو یہ اطلاق لازم اور ارادۃ ملزوم ہوا بخلاف المجاز بخلاف مجاز کے کہ وہ غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہوتا ہے۔ اور یہ ارادۃ موضوع لہ کے منافی ہوتا ہے۔ یعنی مجاز میں موضوع لہ کا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ حقیقتہً و مجاز یا تو مفرد میں ہوا گے جن کی تعریفات گورچکی ہیں۔ دامانی الجملة اور یا حقیقتہً و مجاز جملہ میں ہوں گے۔ فان نسب المتکلم الخ اگر متکلم فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف کرتا ہے جو اس کے نزدیک اس فعل کا فاعل ہے۔ تو یہ نسبت حقیقتہً کہلاتی ہے۔ اگر فعل کی نسبت غیر فاعل کی طرف کرتا ہے اس بنا پر کہ اس فعل کو اس منسوب الیہ کے ساتھ ملا بستہ اور تعلق ہے تو یہ نسبت مجاز یہ ہے نحو انبت الذبیح البقل جب اس قسم کی عبارت مسلمان انسان بولتا ہے تو یقیناً انبت کی نسبت جو ذبیح کی طرف ہے۔ یہ فاعل انبات کی طرف نہیں ہے کیونکہ انبات کا فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے تو ذبیح کی طرف جو اسناد

ہے۔ متکلم مسلم کے نزدیک یہ نسبت الی غیر الفاعل ہے۔ البتہ فعل کو اس منسوب الیہ یعنی ریح کے ساتھ ملا بستہ و تعلق ہے کہ موسم ریح میں نباتات کا آگاد اور نشوونما بالکثرة ہوتی ہے۔ عندہ سے مراد عند المتکلم ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فعل کی نسبت ایسی شئی کی طرف کی جائے جو فاعل فی العقل ہو۔ یعنی عقلی لحاظ سے اس کا فاعل ہو تو یہ حقیقت ہے اگر غیر فاعل عند العقل کی طرف ہو تو وہ مجاہد ہے۔ لیکن صاحب المفتاح کہتا ہے کہ عند العقل نہیں بلکہ عند المتکلم مراد ہے حتی لو قال المرحد الخ یعنی اگر موحد انسان انبت الریح البقل کہہ تو یہ مجاز ہوگا۔ اور اسناد مجازی ہوگی۔ کیونکہ موحد کے نزدیک فاعل انبات اللہ تعالیٰ ہے نہ کہ ریح۔ اگر یہی عبارت دھری انسان بولے تو اسناد حقیقی ہوگی کیونکہ دھری کے نزدیک انبات کا فاعل ریح ہے۔ اللہ تعالیٰ کو وہ متصرف مانتا نہیں ہے۔

مع ان الریح لیس فاعلاً فی العقل حالانکہ عقل کے نزدیک انبات کا فاعل ریح نہیں ہے۔ وہ دھری تو اس کلام میں جھوٹ بولی رہا ہے کہا اذ اقال س جل جاء فی زید نفسه الخ یہ تو ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کہہ کہ زید میرے پاس بنفس نفیس خود بخود آیا ہے۔ اور اس کے ساتھ معنی حقیقی کا ارادہ کرتا ہے اور حالانکہ زید نفس الامر میں اس کے پاس نہیں آیا تو یہ کلام حقیقتہ ہے۔ باوجود اس کے کہ وہ جھوٹ صریح بولی رہا ہے۔ لہذا فاعل عندہ یعنی عند المتکلم سے مراد یہ ہے کہ متکلم جب مخاطب کو یہ سمجھانا چاہے کہ میرے نزدیک فاعل یہی ہے تو یہ کلام حقیقتہ ہے۔ جو خبر صادق اور کاذب دونوں کو شامل ہے۔

(فصل) هذا الفصل فی النواع علاقات المجاز چونکہ مجاز کے لئے ضروری تھا کہ اس کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ ہو تو اس فصل میں ان علاقات کے اقسام پیش کئے۔ اور یہ علاقات کتب سابقین میں بلا ضبط تھے و لکنی اور دتھا لیکن میں نے انھیں علی سبیل المحصر اور تقسیم عقلی کے طور پر وارد کیا ہے۔ واذ اطلقت لفظاً علی مسمیٰ جب آپ لفظ کا اطلاق مسمیٰ پر کریں تو یہ مسمیٰ پر اطلاق کرنا اس کو جس شامل ہے کہ اطلاق لفظ علی المعنی کیا جائے اور اس کو بھی کہ اطلاق لفظ ان افراد پر کیا جائے جن پر معنی صادق آتا ہے۔ مدلول لفظ بایں حیثیت کہ قصد و عنی من اللفظ تو اس کو معنی کہتے ہیں۔ اگر بایں حیثیت ملحوظ ہو کہ حاصل من اللفظ ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں۔ اور اگر بایں حیثیت رکھیں کہ اس کے لئے ایک اسم وضع کیا گیا ہے تو اسے مسمیٰ کہتے۔ البتہ لفظ معنی مختص بنفس المفہوم سے دون الافراد اور لفظ مسمیٰ یشملہا وکان ینبغی ان یقول یعنی لائق یہ تھا کہ مصنف یوں کہتا کہ اگر لفظ سے ارادہ عین موضوع لہ ہو تو حقیقتہ ہے۔ لیکن اس قسم کی حقیقتہ کو ذکر نہیں کیا کیونکہ مقصود اصلی انواع مجازات کا ذکر کرنا ہے اس لئے کہا و اردت یعنی جب آپ لفظ کا اطلاق علی المسمیٰ کریں اور ارادہ غیر موضوع لہ کا ہو تو پھر فاعل المعنی الحقیقی ان حاصل لہ اگر معنی حقیقی ہی مسمیٰ کو بالفعل حاصل ہے۔ بعض ازمان میں اگر یہ معنی حقیقی اس کو ماضی میں حاصل تھا جیسے و آتوا الیتامی اموالہم تو یہ اشخاص ماضی میں یتامی تھے اور جب ان کے حوالہ مال کیا جا رہا ہے اس وقت تو بالغ ہو کر یتامی سے خارج

ہو چکے ہیں تو فجاز باعتبار ماکان تو یہ ماکان کے لحاظ سے مجاز ہے اسے علاقہ کون کہا جاتا ہے۔ اور باعتبار مایوئل اگر یہ معنی حقیقی باعتبار مایوئل کے حاصل ہے۔ یعنی جب تعلق حکم ہو رہا ہے تو معنی حقیقی کا حصول اس سے متاخر زمان میں ہے۔ جیسے من قتل قتیلًا فله سلبہ تو یہ مجاز باعتبار مایوئل کے ہے۔ اسے علاقہ اَوَّل کہا جاتا ہے المراد ببعض الازمان اور مراد اس بعض ازمان سے وہ زمانہ مراد ہے جو مغایر ہے۔ اس زمان کا جس زمان میں حصول معنی کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے مثلاً جیسے لفظ یتیم اس کے لئے وضع کیا گیا جس کے اندر یتیم فی الحال حاصل ہو تو مجاز میں یہ زمان معتبر نہیں ہے کیونکہ اس وقت تو لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہو یا یہ تو حقیقتہً ہو جائے گی۔ حالانکہ ہم تو مجاز کے علاقے پیش کر رہے ہیں جہاں لفظ غیر ماضی لہ میں استعمال ہوتا ہے۔ فان کان زمان الحصول یعنی اگر معنی حقیقی کے حصول کا زمان بعینہ وہی زمان ہو۔ جس زمان میں حصول معنی کے لئے لفظ کی وضع کی گئی ہے تو کان اللفظ مستعمل فیما وضع لہ والمقدر خلافہ تو گویا یہ قید مفروضہ عنہا ہے۔ اس لئے متن میں زمان حصول کو مقید بہذا التقدیر اسمی المغایر للزمان والی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ اور بالقوة اگر وہ معنی حقیقی مسمیٰ کو حاصل بالقوة ہے۔ جیسے وہ خمر جس کو زمین پر گرادیا اور ضائع کر دیا گیا ہے۔ اسے مسکر کہنا یہ مجاز بالقوة ہے یعنی اس میں صلاحیت اسکا موجود تھی۔ اسے علاقہ استعداد کہا جاتا ہے۔

وان لم یحصل لہ اگر معنی حقیقی اس مسمیٰ کو اصلاً حاصل نہیں ہے نہ بالفعل اور نہ بالقوة فلا بد ان تردید معنی لازمہ کیونکہ جب معنی حقیقی مسمیٰ کو حاصل نہیں نہ بالفعل نہ بالقوة۔ اب اگر ان کے درمیان کوئی لزوم و اتصال نہ ہو تو پھر علاقہ نہ ہوا۔ حالانکہ مجاز بلا علاقہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ آپ ایسے معنی کا ارادہ کریں گے جو وضعی معنی کا لازم ہو۔ پھر اس لازم کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ذہناً یعنی ان کے درمیان لزوم ذہناً ہوگا کہ وضعی معنی سے مجازی معنی کی طرف ذہن منتقل ہو سکے گا اور انتقال سے مراد انتقال فی الجملہ ہے اور امتناع الانفکاک فی التصور مراد نہیں ولا یشرط ان یلزم من تصورہ اسی تصور المعنی الوضعی تصور المعنی المجازی یعنی یہ شرط نہیں ہے کہ معنی وضعی سے ہر وقت معنی مجازی کا تصور لازمی طور پر حاصل ہو جائے کالبصیر علی الاعنی جیسے بعلاقہ تقابل لفظ بصیر کا اطلاق اعمیٰ پر کریں تو بصیر کے معنی وضعی سے بنا برتقابل ذہن منتقل الی الاعنی فی الجملہ ہوتا ہے۔ تو اسے علاقہ مقابلہ کہا جاتا ہے وکالغاطط علی الحدیث جیسے غاطط کا اطلاق علی الحدیث یہ بھی لزوم فی الجملہ کی وجہ سے ہے۔ وحوامی اللزوم الذہنی یہ لازم ذہنی کی تفصیل ہے۔ اما ذہنی محض یعنی یا تو خالص لزوم ذہنی ہوگا اور ان کے درمیان لزوم فی الخارج نہیں ہوگا کتسمیۃ الشیء باسم مقابلہ جیسے بصیر کا اطلاق علی الاعنی کریں۔ یہ تو وہی علاقہ مقابلہ ہے۔ اور منضم الی العرفی یعنی ان کے ما بین لزوم ذہنی کے علاوہ لزوم خارجی بھی ہے۔ لیکن باعتبار لوگوں کے عادتوں کے ہے تو اس کو لزوم خارجی عربی کہا جاتا ہے۔ کالغاطط فانہ لمادقع یعنی چونکہ باعتبار عرف و عادات کے یہی ہے کہ

عموماً قضاہ حاجتہ مکان مطمئن یعنی نیچی جگہ اور نشیبی مقام میں کی جاتی ہے تو حاصل بینہما ای بین الفاظ بمعنی
 مکان مطمئن و بین قضاہ الحاجتہ ملازمة عذیة تو اس تلازم عرفی کی بنا پر ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ من المحل الی
 المحال نیکون ذہنیہ تو یہ لزوم ذہنی منغم الی العرفی ہوا۔ والخراجی یا وہ لزوم ذہنی منغم ہوگا لزوم خارجی کے ساتھ
 یعنی ان کے مابین لزوم فی الخارج ہوگا۔ لیکن یہ لزوم باعتبار عادات الناس کے نہیں ہے۔ بل بحسب الخلقہ بلکہ باعتبار
 خلقہ وپیدائش کے ہوگا تو اس صورت میں لزوم خارجی دو قسم ہوا ایک عرفی۔ دوسرا خلقی۔ اول کا نام عرفی اور دوسرے
 کے نام خارجی ہے۔ وحینئذ یعنی جب معنی وضعی اور معنی مجازی کے مابین لزوم ذہنی منغم الی العرفی اور خارجی
 ہوا تو پھر اما ان یکون احدہما جذبا یعنی یا تو معنی حقیقی اور معنی مجازی میں سے ایک جز ہوگا دوسرے کی جیسے
 اطلاق کل علی الجز کیا جاتا ہے۔ او بالعکس یعنی اطلاق جز علی کل کیا جاتا ہے۔ کا جمع للواحد جیسے جمع کا اطلاق
 واحد پر کیا جائے، یہ نظیر ہے اطلاق کل علی الجز کی والرقبة للعبد یعنی لفظ رقبہ کا اطلاق عبید پر کر کے یہ نظیر ہے
 اطلاق اسم الجز علی کل کی یہ علاقہ جذبیہ کہلاتا ہے۔ اوخارجاعنہ اس کا عطف جزاً للآخر پر ہے۔ یعنی ان معین
 میں سے کوئی ایک دوسرے کی جز نہیں ہوگا بلکہ خارج ہوگا پھر اما ان یکون اللادزم الخ یا تو لازم صفتہ ملزم نہیں
 ہوگا۔ وهو جب صفتہ نہ ہو تو پھر یہ لزوم ان معین کے مابین اما بمحصل احدہما فی الآخر یا تو یوں ہوگا کہ
 ایک حاصل ہوگا۔ دوسرے میں جیسے اطلاق محل علی المحال و بالعکس ای اطلاق المحال علی المحل اس کو علاقہ معلول
 کہتے ہیں جیسے لفظ غائظ اور قضاہ حاجتہ کے مابین تھا واما بالسببۃ یا ان کے درمیان لزوم باعتبار سببیت کے ہوگا کہ
 کوئی ایک معنی دوسرے کے لئے سبب ہوگا۔ کا اطلاق اسم السبب علی المسبب نحو رغینا الغیث ہم نے غیث کو
 چرایا۔ یہاں غیث سے مراد نبت وگھاس ہے جو مویشیوں کو چرایا جاتا ہے۔ حالانکہ غیث کا معنی بارش ہے۔ تو بارش
 سبب نبت ہے تو یہ اطلاق اسم سبب علی المسبب ہوا۔ و بالعکس یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب کقولہ تعالیٰ
 ویغزل لکم من السماء رزقا یہاں لفظ رزق کا اطلاق علی المطر ہو رہا ہے اور رزق مسبب اور مطر کا نزول اس کا سبب
 ہے کہ تمام کھیتوں کی مدار بارش پر ہے۔ تو یہ اطلاق اسم مسبب علی السبب ہوا۔ و هذا یجتمعت العکس ایضا یعنی یہ
 آیتہ کریمہ احتمال عکس بھی رکھتی ہے۔ یعنی یہ اطلاق اسم سبب علی المسبب لان الرزق مسبب غائی للمطر یعنی رزق غائی
 اور نتیجہ ہے مطر کا لہذا یہ سبب غائی ہوا تو اس لحاظ سے اطلاق اسم السبب علی المسبب ہوا۔ اس کو علاقہ سببیتہ
 کہا جاتا ہے۔ واما بالشرطیۃ یا ان معین کے مابین لزوم بطور شرطیہ کے ہوگا یعنی کوئی ایک دوسرے کیلئے
 شرط ہوگا۔ کقولہ تعالیٰ وماکان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلواتکم۔ تو یہ نظیر ہے اطلاق الشرط علی المشروط کی کیونکہ صلوة
 کی صحت اور قبولیت کے لئے ایمان شرط اہم اور ضروری ہے۔ تو یہاں ایمان کا اطلاق علی الصلوة ہے تو یہ اطلاق
 شرط علی المشروط ہوا۔ وکا لعلہ علی المعلوم یہ نظیر ہے اطلاق المشروط علی الشرط کی کیونکہ وجود معلوم وجود علم کیلئے

شرط ہے تو علم مشروط ہوا بشرط تحقق معلوم تو یہ اطلاق علم علی معلوم اطلاق مشروط علی الشرط ہوا۔ اسے علاقہ بشرط کہا جاتا ہے۔

ادیکون صفة یا وہ لازم صفة برائے ملزوم ہوگا۔ وهو الاستعارة یا استعارہ کہلاتا ہے لیکن اسکے اندر شرط ہے کہ یہ وصف بین اور واضح ہو۔ کالاسد جیسے اسد کا اطلاق کریں اور اس سے مراد اس کا لازم ہو یعنی شجاعت تو یہ لازم وصف بین ہے اسد کی تو اطلاق اسد علی زید بایں اعتبار کہ وہ شجاع ہے اسے استعارہ کہا جاتا ہے۔ جیسے ریت اسد ایرمی تو اس کو علاقہ وصفیتہ کہا جاتا ہے۔ تو مصنف کے نزدیک علاقہ مجاز کل تسعہ ہوئے۔ الکتون۔ الذل۔ الاستعداد۔ المقابلة۔ الجنیة۔ المحلول۔ السببية۔ الشرطية۔ الوصفية۔

واذا عرفت ان صہنی المجاز الخ جب یہ معلوم ہوا کہ معنی مجاز۔ اس پر ہے کہ اسم ملزوم کا اطلاق علی اللامز کیا جاتا ہے۔ یعنی اطلاق ملزوم اور ارادہ لازم ہوتا ہے۔ واللذوم اصل واللازم الخ توجب اصلية و فرعية طرفین سے ہو سکے تو مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ کالعلة مع المعلول۔ جیسے علتہ و معلول اور معلول ایسی شئی ہے۔ جو علتہ غایتہ برائے علتہ فاعلہ ہوتی ہے۔ اگرچہ علتہ اصل کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ معلول اس کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ لیکن وہ معلول جو مقصود بالذات ہو تو وہ بمنزلہ علتہ غایتہ کے ہو کر اصل قرار پاتا ہے۔ غایتہ اگرچہ وجود خارجی کے لحاظ سے فاعل کی معلول ہے اور متاخر فی الوجود لیکن غایتہ باعتبار وجود ذہنی یعنی جو اس کا وجود فی ذہن الفاعل متصور ہے۔ وہ فاعلیتہ فاعل کے لئے علتہ باعثہ ہے اور اس وجود میں فاعلیتہ فاعل سے مقدم ہے۔ تو ایسی علتہ و معلول کے اندر اصلیتہ و فرعیہ جانبین سے قائم ہو سکتی ہے۔ اور مجاز طرفین سے جاری ہو سکتا ہے۔ اطلاق علتہ ارادہ معلول اور بالعکس دونوں صحیح ہو سکتے ہیں۔

والجزء مع الكل فان الجزء الخ یعنی جزر تابع للكل ہے۔ یعنی وہ لفظ جو موضوع للكل ہے۔ جزا اس کی نسبت تابع ہے۔ فان الجزء اس لئے کہ جزا اس لفظ سے بتبعیۃ الكل مفہوم ہوتی ہے۔ یعنی جب اس لفظ موضوع للكل سے کل مفہوم ہوگا تو اس کل کے ضمن میں تبعاً جز بھی مفہوم ہوگی تو اس لحاظ سے کل اصل ہوا۔ فیصح ان یطلق پس صحیح ہے کہ یہ لفظ موضوع للكل کا اطلاق کر کے ارادہ جزر موضوع لہ کا کیا جائے۔ والكل محتاج الی الجزء اور کل اپنے وجود میں محتاج الی الجزء ہوتا ہے۔ کیونکہ وجود کل بدون وجود الجزء نہیں ہو سکتا تو فیكون الجزء اصلاً تو اس لحاظ سے جز بدرجہ اصل ہوتی۔ فیصح ان یبراد انکل الخ تو یہ صحیح ہوگا کہ اطلاق اس لفظ کا کیا جائے جو موضوع للجز ہے اور ارادہ کل کا کیا جائے تو یہ مجاز طرفین سے جاری ہوا۔ فاطلاق اسم الكل الخ یعنی اسم کل کا اطلاق علی الجزء کرنا مطرد اور کلی ہے۔ وکنسہ غیر مطرد یعنی اطلاق اسم الجزء علی الكل مطرد اور کلی نہیں ہے یعنی ہر جز سے ارادہ کل کرنا صحیح نہیں ہے۔ بل یجوز فی صورتہ بلکہ ایسی صورتہ میں جائز ہوگا۔ جہاں جز مستلزم للكل ہوگی۔ کارقبة والراس جیسے مثلاً رقبہ و

راس کہ ان کے بغیر انسان موجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا اطلاق رقبہ اور راس سے کل انسان مراد لینا صحیح ہے واما اطلاق الید و اذیۃ الانسان فلا يجوز کیونکہ انسان بغیر الید موجود ہو سکتا ہے۔ وکالمحل فانہ اصل بالنسبۃ الی الحال اور اسم محل کا اطلاق علی الحال صحیح ہے۔ کیونکہ محل نسبت حال کے اصل ہے کیونکہ حال محتاج الی المحل ہوتا ہے۔ وایضاً علی العکس اور یہ بھی صحیح کہ اسم حال اطلاق کر کے محل مراد لیا جائے۔ بشرطیکہ حال مقصود اصلی ہو کالماء و الکوز پانی حال ہے اور کوز محل ہے لیکن مقصود کوز سے پانی ہے۔ والمراد من الحلول اور حلول سے مراد حصول فی المحل ہے اور یہ اس کی نسبت عام ہے۔ جو حلول عرض فی الجوبہر ہوتا ہے تو ماہر کا حلول فی الکوز عند اہل الاصول ہے اور اہل حکمہ و فلسفہ کے نزدیک یہ حلول نہیں بلکہ ان کے نزدیک حلول اعراض فی الجوبہر ہوتا ہے اور پانی تو عرض نہیں ہے بلکہ خود جوہر ہے۔

واعلم ان الاتصالات المذكورة یعنی جیسے اتصالات اور علاقات مذکورہ کی بنا پر اسما لغویہ میں مجاز صحیح تھا۔ اسی طرح اسما شرعیہ میں بھی جب کوئی قسم اتصالات و علاقات مذکورہ کی پائی جائے۔ تو اسما شرعیہ میں بھی مجاز صحیح ہوگا تو یہی فرمایا کہ اتصالات مذکورہ جب من حیث الشرع پائے جائیں تو یہ علاقہ مجاز بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو اسی بنا پر شرعیات میں مجاز جاری ہو سکے گا۔ کالاتصال فی المشروع کیف شرع مثلاً جیسے شرعیات کے معنی مشروعیہ میں اتصال ثابت ہو جائے کہ کیف شرع یعنی ایک مشروع کے اندر جو کیفیت اور معنی مشروعیہ ہوتا ہے دوسرے مشروع کو اس معنی اور کیفیت میں اتصال ہوتے۔ تو ان مشروعین کے مابین مجاز جاری ہو جائے گا کہ ایک کا اطلاق کر کے دوسرا مراد لیا جاسکے گا۔ جسے اسد اور رجل شجاع کے مابین معنی شجاعت میں اتصال تھا تو اسد کا اطلاق رجل شجاع پر صحیح تھا۔ تو شرعیات میں بھی ایسے ہو سکتا ہے۔ تو یہ علاقہ مشابہتہ ہوا۔ مصنف نے اسی کو اتصال فی معنی المشروع کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا اسی ینظر فی التصرفات المشروعة یعنی تصرفات مشروعہ جیسے بیع۔ اجارہ۔ اور وصیت وغیرہ میں نظر کی جائیگی کہ ان کی مشروعیہ کس وجہ اور کس مقصد کیلئے ہے۔ مثلاً بیع اس وجہ پر مشروع ہے کہ اس کے ساتھ تملیک مال بعوض مال ہوتی ہے اور اجارہ میں تملیک منافع بعوض مال ہوتے ہیں جب کسی تصرف شرعی کو ان کے ساتھ اس معنی میں اتصال اور اشتراک حاصل ہو جائے تو اشتراک ایک کا دوسرے کے لئے صحیح ہو جائے گا۔ کالوصیۃ والارث یعنی وصیت و ارث معنی اور کیفیت مشروعیہ میں مشترک ہیں وہ یہ کہ دونوں کے اندر استتلاف بعد الموت ہے۔ جبکہ بیعت کی حواجج اصلیہ یعنی تجہیز و تکفین و تدفین اور ادا تیسگی قرض کے بعد مال بچ جاتے تو وراثت اور وصیت اس میں جاری ہوتی ہے۔ تو یہ دونوں کیفیت مشروعیہ میں مشترک ہیں تو ان کے مابین استعارہ جاری ہو سکتا ہے۔ فالحاصل خلاصہ کلام یہ کہ جیسے غیر شرعیات میں استعارہ کے لئے لازم نہیں شرط تھا۔ کما بین الاسد والرجل الشجاع فکذا لک فی الشرعیات تو اسی طرح شرعیات میں بھی استعارہ کے لئے لازم

تین شرط ہے۔ اولاً لازم البین للتصرفات الشرعية الخ اور تصرفات شرعیہ کا لازم تین وہ معنی ہوتا ہے۔ جو ان کے مفہوم سے خارج ہوتا ہے۔ البتہ تصرفات شرعیہ پر صادق آتا ہے کہ تصرفات شرعیہ کے تصور سے اس معنی کا تصور لازم طور پر آجاتا ہے۔ یہ وہی معنی مشروعیت ہوتا ہے۔ ذالاسبیۃ عطف علی قولہ کالاتصال الخ اس کا عطف کالاتصال فی معنی المشروعیت پر ہے۔ اور اتصال فی معنی المشروعیت۔ یہ علاقہ مشابہت تھا اور شریعات میں مجاز کیلئے علاقہ سببہ بھی کارآمد ہے۔ کناحہ علیہ السلام الخ تو یہ علاقہ سببیت کی مثال ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح لفظ ہبہ کے ساتھ منعقد ہو جاتا جب حرہ عورت کہہ کہ وہبیت لک نفسی یا رسول اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے قبول فرمائیں تو نکاح منعقد ہو جاتا "ان وحببت نفسها للنبی" فان الهبة وضعت یعنی لفظ ہبہ کی وضع درحقیقت ملک رقبہ کے لئے ہے اور نکاح کی وضع ملک متعہ کے لئے ہے۔ وذلک ای ملک الرقبہ یعنی ملک رقبہ سبب ہے۔ ملک متعہ کا جیسے ایک لونڈی جب کسی شخص کے ملک میں آجائے تو ملک متعہ بھی اسے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جاریہ مملوکہ سے وطی شرعاً حلال ہے۔ فاطلق اللفظ تو وہ لفظ جو ملک رقبہ کے لئے موضوع تھا۔ اس کا اطلاق کیا جائے اور اس کے ساتھ ملک متعہ مراد لیا جائے تو بعلاقہ سببیت یہ مجاز صحیح ہوگا۔

وكدانکاح غیرہ عندنا ہمارے نزدیک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ اور اشخاص کا نکاح بھی لفظ ہبہ کے ساتھ بعلاقہ سببیت منعقد ہو جائے گا۔ اذا كانت المنكوحۃ حرۃ کیونکہ اگر عورت لونڈی ہو اور اس کا مالک کہہ وہبیت لک تو اس وقت ہمارے نزدیک ہبہ ثابت ہو جائے گا۔ اور ملک رقبہ حاصل ہو جائے گا۔ اگر عورت حرہ ہے وہ کہہ یا اس کا ولی کہہ وہبیت نفسی اور نفسہا لک اور مخاطب قبول کرے تو نکاح منعقد ہو جائے گا وعند الشافعی اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر نبی علیہ السلام کا نکاح لفظ ہبہ سے منعقد نہیں ہوگا۔ بلکہ صرف لفظ نکاح یا تزویج سے منعقد ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ خالصتہ لک فرمادیا ہے تو معلوم ہوا کہ لفظ ہبہ کے ساتھ انعقاد نکاح نبی علیہ السلام کے ساتھ مختص ہے۔ ولانہ عقد شرع یہ امام شافعی کی دوسری دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ عقد نکاح ایک ایسا عقد ہے جس کی مشروعیت مصالح لا تحصنی کی خاطر ہے۔ مثلاً اثبات نسب اور عدم القطاع النسل یعنی بقائے نسل انسانی اور اجتناب عن السفاح اسی الزنا و تحصیل الاحصان یعنی محصن ہو جانا والا تلاف بینہما یعنی الفت بین الزوجین واستمداد کل منہما یعنی زوجین کا معیشت کے بارہ میں ایک دوسرے سے مدد حاصل کرنا اور بھی بیشمار فائدے ہیں جنکی تعداد و شمار بہت طویل ہے۔ و غیر ہذین اللفظین یعنی لفظین نکاح و تزویج کے علاوہ دوسرے الفاظ ان مصالح کے اوپر دلالت کرنے سے قاصر ہیں لہذا صرف ان ہی لفظین کے ساتھ نکاح منعقد ہوگا۔ ان کے علاوہ باقی الفاظ قاصر الدلالة ہیں ان کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ فلنا الخلو فی الحکمہ یہ پہلی دلیل خالصتہ لک کا جواب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حکم ہبہ مختص ہے یعنی نکاح بلا ہبہ منعقد ہونا معنی

آیتہ کا یہ ہوگا کہ صحتہ نکاح بلفظ صبیح مع عدم وجوب المهر مخصوصہ تک۔ اور نبی علیہ السلام کے علاوہ باقی اشخاص کا نکاح تو لفظ صبیح کے ساتھ منعقد ہو جائے گا۔ لیکن مہر واجب ہو جائے گا۔ وایضاً یحتمل یہ خالصتہ تک کا دوسرا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم بمرادہ بذالک (حاصل یہ کہ خالصتہ تک کا تعلق انا احللنا لک ازواجک کے ساتھ ہے اور ترکیبی حیثیت سے ازواجک سے حال ہے۔ معنی یہ ہوگا انا احللنا لک ازواجک حال کو نہا خالصتہ تک یعنی ازواج نبی علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہیں۔ اور کسی شخص کے لئے ان کے ساتھ نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں فرمایا ہے وازواجہ امھاتھم۔ خواہ نبی اپنی زندگی میں خدا نخواستہ طلاق دے دے اور اسی طرح بعد وفات بھی ان ازواج مطہرات کا نکاح کسی سے نہیں ہو سکتا۔ تو یہ ازواج مطہرات فی حیوۃ النبی اور بعد وفات النبی انھیں کے لئے خالص مختص ہیں۔ لانی اللفظ یعنی خلوص و اختصاص لفظ میں نہیں۔ کیونکہ مجاز حضرت رسالہ علیہ السلام کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایکسانی اور لفظی مسئلہ ہے۔ اس کا کسی کے ساتھ اختصاص نہیں ہو سکتا۔ وایضاً تکلف الامور الخیر امام شافعیؒ کی دوسری دلیل کہ مشروعیتہ نکاح مصالح کے لئے ہے۔ یہ اس کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ کہ نکاح کے مشروعیتہ اور وضع ان مصالح کے لئے نہیں۔ بلکہ یہ نکاح کے فروع و ثمرات ہیں۔ اور نکاح کی بنا اور وضع اس کے لئے ہے کہ خاوند کو منکوحہ پر ملک حاصل ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ خاوند کے ذمہ بعوض ملک نکاح مہر لازم ہو جاتی ہے اور طلاق بھی۔ خاوند کے قبضہ میں ہے۔ تو یہ صاف دلیل ہے کہ وہ مالک ہے اور عقد نکاح برائے اثبات ملک ہے۔ لوکان وضعہ اگر وضع نکاح ان مصالح کی خاطر ہوتی تو یہ تمام مصالح مشترک بین الزوجین ہیں تو پھر مہر بحت زوجه واجب علی الزوج نہ ہوتی اور ملک طلاق صرف زوج کے ساتھ مخصوص نہ ہوتا۔ فاذا کان الخ تو جب مہر زوج پر واجب ہے اور طلاق بھی اس کے ملک و قبضہ میں ہے تو معلوم ہوا کہ نکاح کی وضع ملک الزوج علی الزوجتہ کے لئے ہے۔ وانما صم بلفظین جب نکاح ان دونوں لفظوں کے ساتھ صحیح ہے جو لغتہ دال علی الملک نہیں ہیں یعنی لفظ نکاح و تزویج فاولیٰ ان یصح تو پھر ان الفاظ کے ساتھ جو دال علی الملک ہیں جیسے لفظ صبیح وغیرہ ان کے ساتھ انعقاد نکاح بطریق اولیٰ صحیح ہونا چاہئے۔ وانما یصح بہما اسی یصح النکاح بلفظ النکاح و التزویج۔ لہنہما صارا علیین لہنہما العقد اسی عقد النکاح جواب اشکال یعنی وانما یصح الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ کہ جب لفظ نکاح و تزویج لغتہ دال علی الملک نہیں ہیں تو پھر ان لفظوں کے ساتھ نکاح صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ ان کی ملک متعہ پر نہ دلالت ہے نہ وضع تو اس کا جواب دیا کہ یہ دونوں لفظ یعنی لفظ نکاح اور تزویج اس عقد شرعی کے لئے بمنزلہ علم کے ہو چکے ہیں۔ یعنی جیسے علم علی التبعین مسمی کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ اسی طرح شرعیہ الفاظ اس عقد کے لئے موضوع ہو چکے ہیں اور اعلام میں معنی لغوی کی رعایتہ لازمی نہیں ہے۔ وکن ینعقد النکاح اس

عبارة کا عطف "کذا نکاح غیرہ عندنا" پر ہے۔ یعنی جیسے انعقاد نکاح لفظ بہہ کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ بیع کیساتھ بھی انعقاد نکاح ہو جائے گا۔ جیسے حرۃ عاقلہ بالغہ کہہ بعت نفسی عندک مخاطب قبول کر لے تو نکاح معتقد تر جائے گا۔ یہاں بھی علاقہ سببیتہ کام کر رہا ہے کہ بیع کی وضع ملک رقبہ کے لئے اور یہ ملک متمتع کا سبب ہے تو اطلاق سبب یعنی لفظ بیع ارادہ مسبب ہوگا۔ یعنی ملک متمتع جو کہ عقد نکاح ہے۔ فان قبیل یلبغی ان یتثبت العکس حاصل سوال یہ کہ پھر اس علاقہ سببیتہ کی بنا پر عکس بھی ثابت ہونا چاہئے۔ یعنی اسم مسبب کا اطلاق کر کے ارادہ سبب صحیح ہو تو اسم نکاح اطلاق کر کے بیع کا یا عہدہ کا ارادہ کرنا صحیح ہو بطریق اطلاق المسبب علی السبب چونکہ وضع نکاح ملک متمتع کے لئے ہے جو ملک رقبہ کا مسبب ہے لہذا مسبب یعنی ملک متمتع کا ذکر کے ارادہ سبب یعنی ملک رقبہ صحیح ہو۔ قلنا انما کان كذلك خلاصہ جواب یہ کہ اسم مسبب کا اطلاق علی السبب اس وقت صحیح ہوتا ہے جب یہ سبب علت مشروعہ للحکم ہو یعنی یہ سبب اس لئے مشروع کیا گیا ہو کہ اس سے یہ مسبب مقصود بالذات ہونے کے طور پر ثابت ہو۔ خلاصہ یہ کہ مشروعیت سبب سے مقصود بالذات وہی حکم ہو جو کہ مسبب ہے۔

کا بیع للملک جیسے بیع سبب مشروع للملک ہے اور ملک جو کہ مسبب ہے۔ اس سے مقصود بالذات ہے کیونکہ ملک بیع کے لئے سبب غائی ہے۔ ایسے مقام پر استعارہ من الطرفين صحیح ہو سکتا ہے۔ بخلاف ملک رقبہ کے اس کا مشروعیت سے مقصود بالذات ملک متمتع نہیں ہے اور نہ اس کے حصول کے لئے ملک رقبہ کی وضع ہے۔ جیسے عبد یا مجوسید اور وثینہ لوٹری ملک میں تو آسکتی ہے لیکن یہاں ملک متمتع حاصل نہیں تو معلوم ہو کہ ملک رقبہ ایسا سبب نہیں ہے جو علت مشروعہ للمسبب یعنی ملک المتمتع ہو ایسے مقامات میں استعارہ من الطرفين جاری نہیں ہو سکتا۔ اگلے مسئلہ میں اس جواب کی زیادہ توضیح ہے۔ اس پر غور کریں وہ یہ ہے۔ فان قال ان ملک عبداً:

یعنی ایک شخص کہتا ہے ان ملک عبداً فہو حر او قال یا کہتا ہے ان اشتریت عبداً فہو حر فشرہ متفقاً اس غلام کو متفرق طور پر خرید کیا۔ مثلاً نصف آج دن اور نصف دوسرے آئندہ دن میں خریدا۔ تو ان اشتریت کہنے کی صورت میں غلام آزاد ہوگا اور اول یعنی ملک کہنے کی صورت میں آزاد نہیں ہوگا۔ تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ ان ملک عبداً کی صورت میں عبد کا نصف حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر اس کے بعد اسی غلام کی نصف خریدی تو ان ملک کی صورت میں یہ نصف ثانی آزاد نہیں ہوگا کہ مکمل عبد کے مالک ہونے کی شرط متحقق نہیں ہوتی کیونکہ جب پہلی نصف فروخت کر چکنے کے بعد نصف ثانی خریدی ہے تو عبد کے مالک ہونے کے ساتھ یہ شخص متصف نہیں ہے اس لئے آزاد نہیں ہوگا اور اگر ان اشتریت عبداً کہا اور نصف خرید بیچ ڈالا۔ پھر نصف ثانی خریدی تو یہ نصف ثانی آزاد ہو جائے گی کیونکہ خرید لینے کے ساتھ شراہ عبد کے ساتھ متصف ہوگا۔ کیونکہ عرفاً اسے مشتری عبد کہا جائیگا۔ وھذا بناء علی ان یہ مسئلہ درحقیقت اس ضابطہ پر مبنی ہے کہ صفات مشتقہ مثلاً اسم فاعل اور اسم مفعول وصفہ

ساتھ قائم ہے تو یہ اطلاق بطور حقیقتہ کے ہے۔ یعنی اطلاق حقیقی ہوگا۔ اما بعد زوال المشتق منه یعنی مشتق منہ کے ساتھ موصوف تھا۔ لیکن اب وہ مشتق منہ اس سے زائل ہو چکا ہے۔ تو اس صورت میں اطلاق مشتق مجاز لغوی ہوگا۔ لیکن فی بعض الصور الخالیٰ لیکن بعض صورتوں میں یہ مجاز لغوی حقیقتہ عرفیہ بن چکا ہے اور لفظ مشتری اسی قبیلے سے ہے کہ جب فعل شراء سے فارغ ہو جائے تو اہل عرف اسے مشتری کہہ دیتے ہیں۔ تو لفظ مشتری اس صورت میں منقول عرفی ہو گیا جو ہدیہ حقیقتہ عرفیہ ہے۔ اما لفظ المالك اور لفظ مالک کا اطلاق بعد از زوال ملک اطلاق نہیں کیا جاتا نہ عرفاً نہ لغوً۔ تو اس کا اطلاق بعد از زوال ملک ہر صورت میں مجاز ہوگا تو ان ملک کی صورت میں حقیقتہ لغویہ مراد ہوگی تو نصف اول فروخت کر دینے کے بعد جب نصف ثانی اس نے خرید لی تو یہ مالک ہونے کے ساتھ لغتہ متصف نہیں ہے۔ لہذا حقیق نہیں ہوگا۔ اور اشتریت کی صورت میں حقیقتہ عرفیہ مراد ہوگی تو نصف اول کے فروخت کے بعد جب نصف ثانی خرید لی تو اہل عرف کے نزدیک یہ مشتری عبد کہلائیگا۔ اس لئے نصف ثانی آزاد ہو جائے گی۔ یہ مسئلہ مذکورہ مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تمہید ہے اور مقصود اہم بات ہے وہ یہ کہ فان قال عنیت باحدہما الآخر الا اگر وہ شخص کہہ کہ میری مراد ایک سے دوسرا تھا یعنی ملک سے اشترا یا اشترا سے ملک مراد تھا تو صدقاً دیانۃ یعنی دیانتہ تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور قضاءً اس صورت میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جہاں اس کے حق میں تخفیف حاصل ہوتی ہے یعنی فی صورت ان ملک الخ یعنی جب اس نے کہا ان ملک عبداً تو کہتا ہے کہ میری مراد ملک سے اشترا تھی۔ بطریقہ اطلاق اسم المسبب علی السبب کیونکہ اشترا سبب ملک ہے۔ اور ملک مسبب ہے تو گویا اطلاق اسم مسبب ہوا اور مراد سبب ہوا تو یہ مجاز صحیح ہے تو اس صورت میں اس کی تصدیق دیانتہ بھی ہوگی اور قضاءً بھی ہوگی کیونکہ ان ملک کی صورت میں نصف ثانی آزاد نہیں ہوتی تھی۔ اور ان اشتریت کی صورت میں آزاد ہو جاتی تھی تو اس نے اپنے حق میں اغلظ اور اشد کو مراد لیا تو اس صورت میں متمم بالکذب نہیں ہو سکتا لہذا دیانتہ و قضاءً اس کی تصدیق کر لی جائے گی اور عبد آزاد ہو جائے گا۔ و فی قولہ ان اشتریت جب اس نے ان اشتریت کہا اس صورت میں اگر وہ کہہ کہ میری مراد شراء سے ملک تھی بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب تو صدقاً دیانتہ لا قضاءً کیونکہ اس مقام پر اس نے اپنے حق میں ارادۃ تخفیف کیا ہے کہ اشترا کی صورت میں نصف ثانی آزاد ہو جاتی تھی اور ملک کی صورت میں آزاد نہیں ہوتی تھی تو ملک مراد لینے میں اسے تخفیف حاصل ہوتی ہے۔ لہذا وہ متمم بالکذب ہوگا تو قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی چونکہ اشترا ایک سبب ہے جسکی مشروعیت اس لئے ہے کہ ملک والے حکم کی علت بنے۔ کیونکہ مقصود من الشراء ملک ہوتا ہے لہذا یہاں مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ بصورت تخفیف قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی گئی یہ صحت استعارہ پر اثر انداز نہیں گی۔ اما اذا كان سبباً محضاً اس کلام کا تعلق اس کے قول انما کان كذلك کے ساتھ ہے جس کا مطلب مشبہ کا اطلاق موصوف پر فی حال قیام المشتق منه یعنی اس حال و وقت میں جبکہ مشتق منہ یعنی مصدر کی اس

یہ تھا کہ اطلاق مسبب علی السبب اس وقت ہوتا ہے جب کہ سبب علتہ مشروعہ للعکم ہو۔ اما اذا کان سبباً محضی یعنی جب وہ سبب محض ہو اور علتہ مشروعہ للعکم نہ ہو تو۔ فلا ینعکس یعنی اس وقت اطلاق اسم مسبب علی السبب صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ اطلاق سبب علی المسبب صحیح ہوگا۔

علی ما قلنا یعنی جیسے ہم نے کہا کہ جب اصلیتہ اور فرعیۃ طرفین سے ہو سکتی ہے تو مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ اس سے سمجھ میں آیا کہ اگر اصلیتہ و فرعیۃ طرفین سے نہ ہو تو مجاز طرفین سے جاری نہیں ہو سکتا بلکہ صرف ایک طرف سے جاری ہوگا۔ والمراد بالسبب المحض اور سبب محض سے مراد یہ ہے کہ وہ مفضی الی المسبب ہو لیکن اس کی مشروعیۃ بالقصد اس مسبب کے لئے نہ ہو۔ کملک الرقبہ جیسے ملک رقبہ کہ اس کی مشروعیۃ ملک متعہ کے حصول کی خاطر نہیں ہے۔ لان ملک الرقبہ مشروع ملک رقبہ وہاں بھی مشروع ہے جہاں ملک متعہ ممنوع ہے۔ جیسے عبد پر ملک رقبہ تو آتا ہے۔ لیکن ملک متعہ حاصل نہیں اور ایسے اخت رضاعی پر ملک رقبہ آسکتا ہے اور ملک متعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ واضح رہے کہ اخت رضاعی ملک میں آسکتی ہے۔ یہ من ملک زارحم محرم فحوزہ میں داخل نہیں کیونکہ رحم محرم سے مراد محرمیۃ نسبی ہے رضاعی نہیں ہے۔ تو جب ملک رقبہ ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوا تو ملک رقبہ کا استعارہ ملک متعہ کے لئے ہوگا۔ جیسے لفظ بیع اور ہبہ سے نکاح ہو سکتا تھا عکس نہیں ہوگا۔ کیونکہ سببہ محض میں مجاز و طرفہ جاری نہیں ہوتا بلکہ یکطرفہ ہوتا ہے۔ اطلاق السبب علی المسبب لا بالعکس۔

فیقع الطلاق بلفظ العتق طلاق بلفظ عتق و وقع ہو جائے گی۔ یعنی اگر اپنی منکومہ کو انت معتقہ کا لفظ کہہ دے تو اس کے ساتھ طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ بناء علی الاصل الذی نحن فیہ یہ اسی ضابطہ کے تحت کہ اطلاق السبب علی المسبب صحیح ہے۔ فان العتق کیونکہ عتق کی وضع ملک رقبہ کے ازالہ کے لئے ہے اور طلاق کی وضع ملک متعہ کے ازالہ کے لئے ہے۔ وتلك الازالة یعنی ازالہ ملک رقبہ سبب لہذا ہی لازالہ ملک المتعہ اذھی ای ازالہ ملک الرقبہ تفضی الیہا ای ازالہ ملک المتعہ لیست ہذا یعنی ازالہ ملک متعہ مقصود اصلی نہیں ہے۔ ازالہ ملک رقبہ کا چونکہ یہاں سببہ محض ہے اور ازالہ ملک رقبہ علتہ مشروعہ لازالہ ملک المتعہ نہیں ہے۔ لہذا یہاں اطلاق اسم السبب علی المسبب صحیح ہوگا یعنی اطلاق العتق وارادہ الطلاق اور عکس صحیح نہیں ہوگا۔ یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب لہذا طلاق کا لفظ اطلاق کر کے عتق مراد نہیں لیا جاسکتا مثلاً مملوکہ کو کہہ انت طالق اور مراد لے انت حرۃ یہ نہیں ہو سکتا۔ فلا ینثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافی لما قلنا یہ دلیل احناف ہے یعنی مسبب مقصود من السبب نہ ہو تو اسم مسبب کا اطلاق علی السبب صحیح نہیں ہے۔ ولا ینثبت العتق ایضاً بطریق الاستعارۃ جواب اشکال۔ یہ جواب سے اس اشکال کا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عتق بلفظ طلاق بطریق اطلاق اسم

اسم المسبب علی السبب ثابت نہیں ہو سکتا۔ لیکن یفنی لیکن یہ بطریق استعارہ ثابت ہو سکتا ہے اور چونکہ استعارہ میں وصف مشترک کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے اسد اور شجاع میں شجاعت وصف مشترک موجود تھی۔ تو اس کو بیان کرتے ہوئے کہا۔ اذکل منہما اسی من العتق والطلاق اسقاط جتی علی السدایة واللزوم اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان التصرفات یعنی تصرفات دو قسم ہیں ایک اثباتات یعنی جن کے ساتھ حق ثابت ہوتا ہے۔ جیسے بیع اجارہ ہبہ کہ بیع وہبہ کے ساتھ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے اور اجارہ کے ساتھ ملک منافع ثابت ہوتا ہے۔ اور دوسرا قسم ہے۔ اسقاطات یعنی ان سے کوئی شے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ایک حق کو ساقط کیا جاتا ہے۔ جیسے طلاق۔ عتاق اور عفو عن القصاص کہ ان کے اندر ایک حق کو ساقط کیا جاتا۔ والمراد من السدایة اور لفظ سرائیہ سے مراد ثبوت حکم فی الکل ہو جاتا ہے بالثبوت فی البعض جیسے عورت کے نصف کو طلاق دے تو کل مطلقہ ہو جائیگی۔ اسی طرح لونڈی کا بعض حصہ انہاد کرے تو کل میں سرائیہ کر جائے گا۔ اور نصف قصاص معاف کرے تو کل معاف ہو جائے گا اور لزوم سے مراد یہ ہے کہ وہ فسخ کو قبول نہیں کرتے بلکہ یہ لازم ہو جاتے ہیں جس سے انحراف و رجوع نہیں ہو سکتا۔

انصافاً یثبت لفظاً یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ یہ بطریق استعارہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہذا تصحیح
 بکل وصف کہ استعارہ ہر وصف کے اشتراک کی بنیاد پر ثابت نہیں ہو سکتا۔ جیسے استعارہ سماء کا برائے ارض صحیح نہیں ہے۔ حالانکہ دونوں وصف وجود میں شریک ہیں۔ بلکہ استعارہ کے لئے شرط ہے کہ اشتراک وصف مشہور میں ہو اور اس وصف کو مستعار منہ یعنی مشبہ بہ کے ساتھ زیادہ اختصاص ہو اور شریعت میں ضرورت ہے کہ اشتراک معنی مشروعیہ میں ہو کہ کیف شرع یعنی شریعت نے اس تصرف کو جس غرض و مقصد کے لئے مشروع کیا ہے اس غرض میں اشتراک ہو تو پھر ایک کا استعارہ دوسرے کے لئے ہو سکے گا۔ ولدا اتصال بینہما فیہ اس معنی مشروعیہ کہ کیف شرع میں طلاق اور عتاق کے اندر اتصال و اشتراک موجود نہیں ہے۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق کی مشروعیہ قید نکاح کو اٹھانے اور ختم کرنے کے لئے ہے۔ اور عتاق کی مشروعیہ ایک قوتہ مشروعیہ کو ثابت کرنے کی خاطر ہے۔ کیونکہ منقولات مشروعیہ میں معانی لغویہ کا اعتبار اور رعایت کی جاتی ہے۔ اور عتق کا معنی لغوی قوت ہے۔ جیسے عتق انظار اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ قوی ہو کر اپنے آشیانہ سے اڑ جائے اور اسی سے ماخوذ ہے عتاق الطیر جو قومی پرندوں پر بولا جاتا ہے اور عتقت البکر اس وقت کہتے ہیں کہ باکرہ لڑکی بالغ ہو جائے اور قوی ہو جائے فنقلہ الشرع تو شریعت نے اس لفظ عتق کو قوتہ مخصوصہ کے لئے نقل کیا ہے۔ تو طلاق اور عتاق کو وصف مشروعیہ میں اشتراک نہ ہوا لہذا استعارہ صحیح نہیں ہوگا۔ فان قيل الاعتاق ازالة الملك یعنی اگر یہ سوال کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک کا نام ہے جیسے تجزی اعتاق کے مسئلہ میں یہ معروف ہے اور طلاق ازالہ قید کو کہتے ہیں

توان دونوں کے درمیان وصف ازالہ مشترک ہونے کی وجہ سے مناسبتہ موجود ہے جو ان کے مابین استعارہ کو جائز قرار دیتی ہے۔ قلنا نعم یعنی یہ صحیح ہے کے امام کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک ہے۔ لکن بمعنی ان التصرف لیکن اس کا معنی یہ ہے کہ مالک سے جو تصرف صادر ہوا ہے وہ یہی ازالہ ملک ہے۔ لا بمعنی ان الشارع اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ شارع نے خود اعتاق کی وضع ہی ازالہ ملک کے لئے کی ہے۔ فالمراد بالاعتاق اثبات القوۃ۔ یعنی اعتاق سے قوۃ مخصوصہ کا ثابت کرنا مراد ہے۔ کیونکہ شارع نے اسے اثبات قوۃ کے لئے وضع کیا ہے۔

فیودعی علی هذا اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اعتاق جب شریعت میں قوۃ مخصوصہ کے اثبات کیلئے موضوع ہے۔ یعنی ان لا یسند الی المالك تو لائق ہے کہ اس کی اسناد مالک کی طرف نہیں ہونی چاہئے جیسے کہا جاتا ہے اعتق السيد عبده کیونکہ قوۃ مخصوصہ کا اثبات مالک تو نہیں کرتا۔ فاجاب بقوله فیسند الی المالك مجازاً بمعنی نسبت اعتاق بطرف مالک مجازاً ہے کیونکہ اس سے اثبات قوۃ مخصوصہ یعنی عتق کا سبب صادر ہوا ہے۔ اور وہ سبب ازالہ ملک ہے۔ فیکون المجاز فی الاسناد یعنی عتق کا معنی تو وہی اثبات قوہ اور مالک سے چونکہ اس کا سبب صادر ہوا ہے تو اسی بنیاد پر عتق کی اسناد مالک کی طرف بطور مجاز کے کر دی گئی ہے تو یہ مجاز فی الاسناد ہوگا۔ جیسے انبت الریح البقل میں انبات کی اسناد بطرف ریح کے بطریق مجاز ہے۔ او یطلق الی الاعتاق علیہا اسی علی ازالہ الملک مجازاً یعنی اعتق فلان عبده معنی اس کا ہوگا۔ ازالہ ملکہ تو یہ اطلاق اسم المسبب علی السبب ہوگا کیونکہ ازالہ ملک سبب ہے اثبات قوۃ کا یعنی عتق کا تو اعتق یہ اطلاق مسبب ہو علی السبب اسی ازالہ الملک تو یہ مجاز فی المفرد ہوگا یعنی ایک کلمہ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کیا گیا۔ اور پہلا مجاز فی الاسناد کا جواب تھا تو او یطلق کا عطف اس کے قول فیسند پر ہے۔ تو یسند مجاز فی الاسناد تھا۔ اور یطلق مجاز فی المفرد ہے فان قيل لیس مجازاً ہذا اشکال علی قولہ او یطلق مجازاً یعنی اعتاق کا اطلاق ازالہ ملک پر بطور مجاز کے نہیں ہے بل هو اسم منقول بلکہ یہ منقول شرعی ہے کہ شریعت نے اعتاق کو ازالہ ملک کے لئے نقل کیا ہے اور منقول با مصطلح ناقل حقیقتہ ہوتا ہے لہذا اعتاق ازالہ ملک میں حقیقتہ شریعہ ہے۔ قلنا جواباً ہم کہتے ہیں کہ شرعاً قوۃ مخصوصہ کے اثبات کے لئے منقول ہے یعنی لغتاً تو بمعنی قوہ مطلق تھا تو شریعت نے قوۃ مخصوصہ کی طرف نقل کیا ہے۔ ازالہ ملک کی طرف نقل نہیں کیا۔ پھر اس کا اطلاق اثبات قوۃ مخصوصہ کے سبب پر مجازاً ہوتا ہے یعنی ازالہ ملک پر۔ یرد علیہ اسی علی ما سبق یعنی جو پہلے گزرا ہے کہ طلاق رفع القید ہے اور اعتاق اثبات قوۃ۔ تو ان کے مابین اشتراک فی الوصف نہیں۔ لہذا اعتاق کے لئے لفظ طلاق کا استعارہ نہیں ہو سکتا تو اس پر یہ وارد ہوتا ہے کہ انما استعداد الطلاق یعنی طلاق جو ازالہ قید ہے۔ لا ازالہ الملک لاللفظ الاعتاق یعنی ہم طلاق جو ازالہ قید کا نام ہے ہم سیدھا اس کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں اور لفظ طلاق کا استعارہ لفظ اعتاق کے لئے نہیں کرتے

حتیٰ یقولوا الاعتاق ما هو کہ احناف کو کہنے کا موقع ملے کہ الاعتاق ما هو یعنی اعتاق کے لئے استعارہ کیا جاتا ہے تو احناف کہہ دیتے کہ اعتاق کی ماہیت اور مشروعیہ ازالہ کے لئے نہیں ہے۔ لہذا طلاق کا استعارہ لفظ اعتاق کے لئے نہیں ہو سکتا تو ہم یہ کہتے ہیں اور نہ احناف کو کہنے کا موقع دیتے ہیں۔ بلکہ ہم براہ راست طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں فالاعتاق المجوز للاستعارۃ یعنی ان کے مابین اتصال و علاقہ جس کی بنیاد پر استعارہ جائز ہو موجود ہے کیونکہ دونوں وصف ازالہ میں اشتراک رکھتے ہیں۔ لہذا ہماری اس بحث کے ساتھ آپ کا قول الاعتاق ما هو تعلق نہیں پکڑ سکتا۔ فالجواب تو احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے اعلم ان هذا الجواب پہلے یہ جان لیجئے کہ یہ جواب ایراد و ارادہ کے ابطال کے لئے نہیں۔ کیونکہ ان کا یہ ایراد حق اور صحیح ہے۔ بل بیطل الاستعارۃ بوجہ آخر بلکہ اس استعارہ کو دوسرے طریقہ پر باطل کیا جاتا ہے وہ یہ کہ ان ازالۃ الملك اقولی یعنی ازالہ ملک قومی ہے بنیبت ازالہ قید کے اور ازالہ ملک لازم برائے ازالہ قید نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ استعارہ کیلئے شرط ہے کہ مستعار منہ وجہ تشبیہ میں اقوی ہو۔ جیسے اسد قومی فی الشجاعة ہے۔ دوسرا یہ کہ مستعار لہ لازم برائے مستعار منہ اور مستعار منہ مشبہ بہ کو کہتے ہیں۔ جیسے شجاع لازم للاسد ہے۔ آپ ازالہ قید یعنی طلاق کا استعارہ برائے ازالہ ملک کر رہے ہیں حالانکہ ازالہ قید جو مستعار منہ ہے یہ اقوی فی ازالہ نہیں بلکہ مستعار لہ یعنی ازالہ ملک اقوی ہے اور پھر ازالہ ملک لازم لازالہ القیدی بھی نہیں ہے تو استعارہ کی دونوں شرطیں مفقود ہیں لہذا یہ استعارہ صحیح نہیں ہے۔ بل علی العکس بلکہ ازالہ ملک کا استعارہ برائے ازالہ قید صحیح ہے جسے لفظ اسد کا استعارہ برائے شجاع صحیح ہے۔ اور لفظ شجاع کا استعارہ برائے اسد صحیح نہیں ہے۔ فان الاستعارۃ للتجری الامن طرف واحد تو یہ استعارہ صرف ایک طرف سے جاری ہوگا۔

كالاسد للشجاع۔ وكذا اجارة المح اس کا عطف توفیق الطلاق بلفظ العتق پر ہے یعنی جیسے طلاق بلفظ عتق واقع ہو جاتی ہے اس طرح اجارہ حر بنعت بلفظ البیع یعنی حر انسان اگر کہ بعد نفسی منک شہراً بدرہم لعلی کذا تو اجارہ بلفظ بیع منعقد ہو جائے گا۔ اگر عید کے متعلق کہا جائے کہ بعث عبدی بكذا۔ تو یہ بیع ہو جائے گی اس لئے مسئلہ میں حر کی قید کی ہے تاکہ بعد خارج ہو جائے۔ دون العکس یعنی لفظ اجارہ سے بیع منعقد نہیں ہوگی۔ مثلاً کہ اجرت عبدی بكذا تو اس کے ساتھ غلام کی بیع منعقد نہیں ہوگی۔ وهذه المسئلة مبنية الخ یہ مسئلہ بھی اسی اصل مذکور پر مبنی ہے کہ شئی جب سبب محض ہو تو اس وقت میں اطلاق سبب علی المسبب صحیح ہوتا ہے۔ دون العکس چونکہ بیع ملک منافع کے لئے سبب محض ہے۔ لہذا استعارہ ایک طرف سے ہوگا طرفین سے نہیں ہوگا۔ ولا يلزم عدم الصلحة فيما اضانه الى المنفعة یہ ایک اشکال کا جواب ہے وہ یہ کہ جب استعارہ لفظ بیع اجارہ کیلئے صحیح ہے تو پھر اضافۃ بیع الی المنافع صحیح ہونی چاہئے۔ یعنی بیع کی اضافت الی المنافع کی صورت میں اجارہ منعقد ہونا چاہئے مثلاً کہ بعث منافع هذه الدار فی هذه الشهر بكذا تو عقد اجارہ ان الفاظ کے ساتھ صحیح۔ مہنا چاہئے۔

لکنہ لایصح بهذا اللفظ حالانکہ اجارہ ان الفاظ کے ساتھ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ عدم الصحة باللفظ المذكور اس لئے نہیں ہے کہ مجاز فاسد ہے۔ بلکہ لفظ بیع کا استعارہ برائے اجارہ تو صحیح ہے لیکن لفظ بیع کی اضافہ الی المنافع اس لئے صحیح نہیں ہے کہ منفعہ بوقت بیع کے معدوم ہے۔ لایصح محلاً للذاتہ

تو اضافہ عقد کے لئے اس منافع معدومہ کا محل بننا صحیح نہیں حتیٰ کہ خود عقد اجارہ کی اضافت بھی الی المنافع صحیح نہیں ہے۔ مثلاً کہہ کہ آجرت لک منافع ہذہ الدار الی شمر بکذا تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا۔ فکذا المجاز عنہا اسی طرح جو لفظ مجاز عن الاجارہ ہے یعنی لفظ بیع تو اس کی اضافت بھی الی المنافع صحیح نہیں ہے۔ فالاجارۃ انما تقسم اجارہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب عقد اجارہ کی اضافہ الی العین ہو اور اضافت عقد میں یہی عین قائم مقام منفعہ کے ہو جاتا ہے۔ مثلاً یوں کہہ کہ آجرت داری الی شمر بکذا تو اسی طرح جب بیع کی نسبت الی العین کرے اور کہہ بعت داری الی شمر بکذا تو اجارہ صحیح ہوگا۔ تو اضافہ بیع الی المنافع صحیح نہیں جیسے خود اضافہ اجارہ الی المنفعہ صحیح نہیں ہے۔

ثما علمان فی الامثلة یہ ایک تحقیق مقام ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو امثلہ مذکور ہوئی ہیں یعنی نکاح بلفظ مہر و بیع اور طلاق بلفظ عتق اور اجارہ بلفظ بیع ان میں حق بات یہ ہے کہ یہ تمام بطریق استعارہ ہیں۔ اور بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب نہیں ہیں۔ لدان الهبة لیست سبباً کیونکہ مہر اس ملک متعہ کا سبب نہیں جو ثابت بالنکاح ہوتا ہے اور اسی طرح بیع بھی حقیقتاً سبب نہیں ہے کیونکہ نکاح کے ساتھ جو ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہاں طلاق اور ایلا اور ظہار وغیرہ کے اختیارات ثابت ہو جاتے ہیں۔ بخلاف اس ملک متعہ کے جو لفظ مہر یا بیع کے ساتھ لوڈی میں آئیگا وہ ان امور کو قبول نہیں کرتا۔ بل اطلاق اللفظ علی مباین معناه بلکہ یہاں تو لفظ کا اطلاق ایسا مہر پر ہے جو معنی کے لحاظ سے بالکل مباین ہیں۔ لاد اشتراق البتہ ان میں اشتراک بحسب اللزوم ہے اور اسے استعارہ کہتے ہیں انما لا یثبت العکسی یعنی استعارہ مسبب للسبب صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استعارہ بلفظ ہوتا طرفین سے جاری نہیں ہوا کرتا جیسے استعارہ اسد للشجاع صحیح ہے۔ اور استعارہ شجاع برائے اسد صحیح نہیں ہے۔ واما مثال البیع والملك صحیح یہ صحیح ہے کیونکہ بیع سبب ملک ہے۔ اور ملک سبب ہے للبیع۔

واعلم انه یعتبر السماع فی انواع العلاقات یعنی صحتہ مجاز کے بارہ میں اہل لغتہ سے صرف انواع و علاقات کا سماع کافی ہے۔ اور مجاز کے جزئیات کا سماع ضروری نہیں ہے۔ فان ابداع کیونکہ عجیب عجیب استعارات لطیفہ کا پیدا کرنا فنون بلاغتہ میں سے ہے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب جزئیات مجاز کا ایجاد اپنی طرف سے کیا جائے۔ اگر ایک ایک جزئی مسموع من اللغۃ ہو تو پھر استعارات لطیفہ کا ابداع نہیں ہو سکتا۔

وعند البعض لا بد من السماع اور بعض کے نزدیک سماع جزئیات شرط ہے۔ مثلاً کسی نوع علاقہ کی جو جزئی اہل لغتہ نے استعمال کی ہوگی ہم وہی استعمال کر سکتے ہیں۔ اس سے متجاوز نہیں ہو سکتے۔ دیکھئے کہ نخلہ کا اطلاق

انسان طویل پر تو ہوتا ہے۔ لیکن انسان کے علاوہ کسی اور شئی طویل پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اگر سماع جزئیات شرط نہ ہوتا تو پھر بوجہ تشبیہ فی الطول کے ہر طویل پر اطلاق نخلہ کر دیتے۔ حالانکہ ایسے نہیں ہے قلنا سے جواب دیا کہ ایک شئی کا بنا پر تشبیہ دوسری شئی پر اطلاق کرنا اس کے لئے شرط ہے کہ مشابہتہ اخص صفات میں موجود ہو اور نخلہ اور انسان طویل میں تو ہو سکتی ہے۔ ہر طویل میں نہیں ہو سکتی۔ مثلاً نخلہ میں طویل مع الاستقامتہ اور قطع راس کے بعد وقوع موت کامل۔ یہ انسان طویل اور نخلہ کے مابین مشترک ہے لیکن باقی طویل اشیاء ان اوصاف میں نخلہ کے ساتھ اشتراک نہیں رکھتے۔

مسئلہ۔ المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابی حنیفہ۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجاز خلیفہ ہے حقیقتہ کا اور حقیقتہ اصل کے درجہ میں ہے برائے مجاز البتہ جہت خلیفہ میں اختلاف ہے کہ مجاز کس جہت سے خلیفہ حقیقتہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا فی حق التكلم اور صاحبین کے نزدیک خلیفہ ہے فی حق الحكم عندہ امام کے نزدیک کسی ایسے غلام کو جو اپنے سردار سے عمریں بڑا ہے۔ سردار کہتے ہیں بڑا بنی تو اثبات حریتہ کے بارہ میں یہ خلف ہوگا اس تکلم سے کہ وہ بڑا بنی اثبات بنوۃ کے بارہ میں کہہ والتکلم بالاصل صحیح اصل حقیقتہ یعنی هذا بنی بغرض اثبات بنوۃ کے ساتھ تکلم کرنا بقانون عربیہ صحیح ہے۔ من حیث انہ کیونکہ باس حیثیت کہ لفظ ہذا مبتدأ ہے اور ابنی اس کی خبر ہے۔ ترکیبی حیثیت سے قانونی ستم کوئی نہیں ہے۔ توجب تکلم بالحقیقتہ صحیح ہوا تو مجاز جو حقیقت کا خلف فی التكلم تھا وہ بھی صحیح ہو جائے گا۔ تو اس کا مجازی معنی ہذا حرۃ ثابت ہو جائیگا کیونکہ حریتہ لازم بنوۃ ہے۔ وعندہما ثبتت الحریۃ بهذا اللفظ الخ اور صاحبین کے نزدیک هذا بنی سے ثبوت حریتہ خلف ہے اس کا کہ لفظ کے ساتھ ثبوت بنوہ ہو سکے۔ والاصل ممتنع اصل یعنی اس لفظ کے ساتھ ثبوت بنوۃ ممتنع ہے کیونکہ جو منکم سے عمریں بڑا ہے۔ وہ کسی صورت میں منکم کا ابن نہیں ہو سکتا جب اصل ممکن نہ ہو تو فرع یعنی مجاز بھی صحیح نہیں ہوگا لہذا حریتہ ثابت نہیں ہوگی۔ ہاں اگر غلام چھوٹی عمر کا ہو جس کا ابن مولیٰ ہونا ممکن ہو سکتا تو پھر حریتہ ثابت ہو سکتی ہے۔

ومن شرط الخلف اور شرط خلف میں سے یہ ضروری ہے کہ اصل فی حد ذاته ممکن ہو اور اس اصل کا عدم ثبوت کسی عارض کی وجہ سے ہو۔ جیسے کہ سردار ایسے غلام کو جو معروف النسب ہے اور اپنے سردار سے عمر میں اتنا چھوٹا ہو کہ سردار سے اس عمر کا بیٹا ہونا صحیح ہو اس کو بڑا بنی کہہ اور مراد اس کی حریتہ ہو۔ تو یہ صحیح ہے آزاد ہو جائیگا۔ اور جو عمر میں بڑا ہے چونکہ اس کے اندر حقیقتی مفہوم ناممکن ہے۔ اس لئے مجاز عن الحریتہ صحیح نہیں ہوگا۔ بیعتی عندہ۔ اسی عند الامام کیونکہ ان کے نزدیک مجاز خلف فی التكلم تھا اور بڑا بنی اکبر سنا لکھنا کام عربہ کے کے لحاظ سے صحیح ہے کہ حسب ضابطہ یہ مبتدأ و خبر ہے لہذا مجاز بطور خلف کے مراد لینا صحیح ہوگا۔

اتفق العلماء ان المجاز خلف عن الحقيقة الخ یعنی علماء اس امر پر متفق ہیں کہ مجاز حقیقتہً کا خلف اور فرع ہے۔ لہذا اختلافوا فی ان الخلفیۃ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ خلفیۃ بحق تکلم ہے یا بحکم حکم ہے۔ فنقد ہما فی حق الحکم صاحبین کے نزدیک فی حق الحکم ہے یعنی جو حکم اس لفظ کے ساتھ بطریق مجاز ثابت ہو وہ خلف ہے اس حکم کا جو اس لفظ کے ساتھ بطریق حقیقتہً ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ نذا ابنی کے ساتھ جو حکم حریتہ بطریق مجاز ثابت ہوتا ہے۔ یعنی یہ خلف ہے اس حکم کا جو اس لفظ کے ساتھ بطریق حقیقتہً ثابت ہوتا ہے یعنی ثبوت بنوۃ خدا صریحہً نذا ابنی سے مفہوم حریتہ مراد لینا نہیں ہے۔ نذا ابنی کے مفہوم اہلیۃ کا اور مجاز اس وقت صحیح ہوگا۔ جب حقیقتہً کا اعلیٰ ہوگا اور اگر سنا میں ثبوت حریتہ نہیں ہوگا۔ و عند الی حنیفۃ فی حق التکلم امام کے نزدیک جو خلیفہ فی حق التکلم ہے اس کی تفسیر میں کچھ اختلاف ہے۔ بعض الساریین ضروریہ بعض شارحین نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ لفظ نذا ابنی جب اس سے مراد حریتہ ہو تو یہ خلیفہ ہے۔ لفظ نذا حرہ کا تو لوگوں کا کہ اس لفظ کے ساتھ تکلم کرنا جو اس معنی حریتہ کا بطور مجاز کے مفید ہے یعنی نذا ابنی یہ خلیفہ ہے اس لفظ کے تکلم کا۔ جو اس معنی حریتہ کا مفید ہے بطریق حقیقتہً کے یعنی نذا حرہ کا تو لوگوں کا نذا ابنی تکلم یہ خلیفہ ہو نذا حرہ کے ساتھ تکلم کرنے کا۔ و بعضہم ضروریہ بان لفظ ہذا ابنی اذا ارید بد الحریۃ یعنی بعض حضرات نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ لفظ نذا ابنی جب اس سے مراد حریتہ ہو تو یہ مجاز خلیفہ ہے۔ لفظ نذا ابنی کا جب اس سے مراد بنوۃ ہو تو اس تفسیر کے یظ سے اصل ہو لفظ نذا ابنی جو اثبات بنوۃ کے لئے ہے اور خلف ہو نذا ابنی جس سے مراد حریتہ ہو۔ والوجود الاول صحیح یہاں معنی یعنی وجہ اول اس معنی حریتہ کے بارہ میں صحیح ہے اور مفید عرض بھی۔ کیونکہ اس کلام سے عرض اثبات حریتہ ہے تو اس بارہ میں لفظ نذا حرہ اصل ہے اور لفظاً بھی صحیح ہے اور حکم بھی صحیح ہے لہذا نذا ابنی کا لفظ نذا حرہ کے لفظ کا قائم مقام ہوگا۔ لہذا مجاز کا خلف ہونا صحیح ہو جائے گا۔ والوجود الثانی الیقین بہذا المقام لیکن تفسیر کی وجہ ثانی اس مقام کے ساتھ زیادہ لائق اور مناسب ہے۔ لامرین اس کے الیق ہو نیکی رو وہ ہیں۔

احد ہما ایک یہ کہ امام اور صاحبین کے مابین اس امر پر اتفاق ہے کہ مجاز خلف عن الحقيقة ہے اسمیں کوئی اختلاف نہیں البتہ علماء یہ ذکر کرتے ہیں کہ ان کے مابین اختلاف جہت خلفیۃ میں ہے۔ نتیجہ ان لایکون الخ پس واجب ہے کہ اختلاف اس میں نہ ہو کہ اصل کون ہے اور خلف کون ہے بلکہ ہر ایک فریق کے نزدیک اصل بھی ایک ہو اور خلف بھی ایک ہو۔ بل الخلاف بلکہ خلاف صرف جہت خلفیۃ میں ہونہ کہ تعیین اصل و خلف کے مجموعہ میں۔ فنقد ہما پس صاحبین کے نزدیک نذا ابنی جب کہ مجاز ہو یعنی اس سے معنی حریتہ مراد ہو تو خلف عن ہذا ابنی جب کہ یہ حقیقتہً ہو یعنی اس سے مراد اثبات بنوۃ ہو اور یہ خلفیۃ بحق حکم ہے۔ یعنی

بذا ابنی کا حکم مجاز سی اس کے حکم حقیقی کا خلف ہے۔ وعند الجا حنیفة رحمة الله تعالى هذا اللفظ یعنی لفظ بذا ابنی خلف عن عین هذا اللفظ یعنی بعینہ اسی لفظ بذا ابنی سے خلف ہے۔ لیکن بالجہتین یعنی بایں جہتہ کہ اس لفظ سے مراد حریتہ ہو وہ خلیفہ ہے اس ہی لفظ کا بایں جہتہ کہ اس سے مراد اثبات بنوہ ہو لیکن ہو گا فی حق التکم یعنی جب اس سے مراد حقیقت ہو تو اس لفظ کے ساتھ تکم بقانون عربیہ صحیح ہو تو مجاز کا مراد لینا صحیح ہو جائے گا۔ نفعی کلام الذہبین تو ان دونوں مذاہب کے لحاظ سے اصل تو بذا ابنی قرار پاتا ہے۔ والاختلاف فی الجہتہ نقطہ اور اختلاف صرف جہتہ خلیفہ میں رہتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلیفہ من حیث التکم سے کہ حکم حقیقی صحیح ہو سکے پھر حکم مجاز سی اس کا خلیفہ ہو جائے گا جب کہ حکم حقیقی کسی غرض کی وجہ سے ممنوع ہو جائے وعند من حیث اللفظ اور امام کے نزدیک خلیفہ من حیث اللفظ والتکم ہے یعنی حقیقت کے ساتھ تلفظ اور تکم بقانون عربیہ صحیح ہو تو مجاز اس کا خلیفہ ہو جائے گا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کے نزدیک تعیین اصل میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ولو کان المراد اگر امام کے نزدیک مراد یہ ہو کہ بذا ابنی خلف ہے بذا حرہ کا جیسے کہ تفسیر اول کا مدلول ہے تو فالختلاف یتکون فی الاصل والختلاف پھر تو خلاف مجموعہ اصل و خلف میں ہوا۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک اصل بذا ابنی ہوا اور امام کے نزدیک اصل بذا حرہ ہوا۔ اگرچہ خلف دونوں کے نزدیک مجاز ہے یعنی اثبات حریتہ تو تعیین مجموعہ میں اختلاف ہو گیا اس عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں کے نزدیک اصل اور خلف میں ہر ایک میں اختلاف ہوا۔ کیونکہ فریقین کے نزدیک مجاز جو خلف ہے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کے نزدیک بذا ابنی کا مجاز سی معنی اثبات حریتہ ہے۔ البتہ بتفسیر اول تعیین اصل میں اختلاف ہوا تو کہہ سکتے ہیں کہ مجموعہ من حیث المجموع اصل و خلف میں اختلاف رہا اور صرف اختلاف فی جہتہ الخلیفہ نہ رہا بلکہ جہتہ خلیفہ کے علاوہ تعیین اصل و خلف کے مجموعہ میں بھی اختلاف رہا۔ حالانکہ ایسے نہیں تھا۔ بلکہ اختلاف صرف جہتہ خلیفہ میں تھا۔

والامرا الثانی تفسیر ثانی کے الیق ہونے کی یہ دوسری وجہ ہے۔ حاصل یہ کہ فخر الاسلام نے کہا ہے کہ محاذ کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل صحیح ہو بحیثیت مبتدا و خبر ہونے کے اور اپنے صیغہ کے ساتھ اس کا وضعی معنی ايجاب و اثبات خبر ہو للمبتدا و قد وجد ذلك اور یہ شرط بذا ابنی میں موجود ہے۔ ناذا وجد جب یہ شرط موجود ہو و تعدد العمل الخ اور معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر ہو جائے۔ وجب المصیر الی خلف تورجوع الی الخلف ای المجاز واجب ہو جائے گا تو فخر الاسلام کی عبارت میں فاذا وجد کی شرط کا جواب وجب المصیر موجود ہے جسے مصنف نے زائد از ضرورت سمجھ کر حذف کر دیا ہے۔ فصحة الاصل یہ مصنف کی عبارت ہے جو شرط نہیں ہے تو مقصد یہ ہے کہ فخر الاسلام نے جو شرط ذکر کی ہے اس کے لحاظ سے اصل کا بحیثیت مبتدا و خبر کے صحیح ہونا

اور معنی حقیقی پر عمل کا متعذر ہونا یہ دونوں لفظ نذا ابنی کے ساتھ مخصوص ہیں نہ کہ نذا حرہ کے ساتھ کیونکہ وہ تو مطلقاً صحیح ہے اور اس کے معنی حقیقی پر عمل متعذر نہیں ہے۔ فعلما ان الاصل تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل نذا ابنی کا لفظ ہے۔ جب اس سے مراد اثبات نبوة ہو تو یہ مبتدأ و خبر ہیں اور حقیقہ پر عمل متعذر ہے۔

فاحصل الخلاف تو بین الفریقین کے اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اذا استعمل لفظ جب ایک لفظ استعمال کیا جائے اور اس سے معنی مجازی مراد لیا جائے تو هل يشترط تو کیا اس لفظ کے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے یا نہیں۔ فعند هما يشترط تو صاحبین کے نزدیک معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے۔ فحيث ممتنع پس جہا معنی حقیقی ممتنع ہوگا تو صاحبین کے نزدیک مجاز صحیح نہیں ہوگا تو نذا ابنی جب اکبر سناً کو کہا جائے تو حقیقی معنی بالکل ممتنع ہے۔ لہذا معنی مجازی یعنی حرثیہ مراد لینا صحیح نہیں ہوگا۔ وعند اولاد اور امام کے نزدیک معنی حقیقی کا امکان شرط برائے صحیحہ مجاز نہیں ہے۔ بل یکفی صححة اللفظ بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ اس کی لفظی حالت صحیح ہو من حیث العربیة یعنی قانون عربیہ کے لحاظ سے اس کی لفظی حالت صحیح ہو اور ضابطہ عربیہ کے لحاظ سے اس میں قانونی غلطی نہ ہو تو مجاز مراد لینا صحیح ہو جائے گا۔ لعمان فی المجاز صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مجاز میں انتقال ذہن معنی موضوع لہ سے بطرف اس کے لازم کے ہوتا ہے۔ فالثانی یعنی لازم موضوع لہ۔ موقوف علی الاول امی الموضوع لہ جو کہ بدرجہ ملزوم ہے فیکون الازم یعنی لازم جو کہ بدرجہ مجاز ہے یہ خلیفہ اور فرع ہے موضوع لہ کا جو کہ ملزوم ہے اور بدرجہ حقیقہ ہے و هذا هو المراد اور یہی مراد ہے خلیفۃ فی الحکم سے یعنی مجاز کا بدرجہ لازم ہونا اور حقیقی مفہوم کا بدرجہ ملزوم ہونا فلا بد من امکانہ پس ضروری ہے کہ معنی اول یعنی موضوع لہ ممکن ہو کیونکہ معنی مجازی اسی پر موقوف ہے۔ بہر حال معنی موضوع لہ چونکہ اصل ہے اور مجاز اس کی فرع تو امکان اصل صحیحہ فرع کے لئے ضروری ہے اور یہ اصل و ضابطہ متفق علیہ ہے کہ صحیحہ خلف کے لئے امکان اصل شرط ہے۔ اسی پر مبنی ہے۔ مسئلہ مس السماء کہ امکان اصل اس مسئلہ مذکورہ میں بھی صحیحہ خلف کی شرط ہے۔ صورة المسئلة صورة مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہ کہتا ہے قسم سجدہ میں آسمان کو ضرور ہاتھ لگاؤں گا۔ يجب الکفارة تو اس قسم کے اندر فوری طور پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ لان الکفارة خلفت عن البر یعنی کفارہ خلف ہے اور بر فی الیمین یعنی یمین و حلف کو پورا کرنا اصل ہے۔ پس ہر وہ مقام جہاں بر فی الیمین ممکن نہیں ہوگی۔ یمین منعقد نہیں ہوگی اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ ففی مسئله مس السماء تو مسئلہ مس السماء میں بر یعنی آسمان کو ہاتھ لگانا حق بشر میں ممکن ہے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لیلۃ المعراج میں ہوا لہذا یہ یمین منعقد ہوگی چونکہ اب حالف مس آسمان

یقیناً نہیں کر سکتا لہذا حائث ہوا۔ کفارہ واجب ہو جائے گا۔ دان حلف لا شرب الماء الذی فی ہذا الکوز
 جب ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہتا ہے کہ قسم بخدا اس کوز میں جو پانی ہے میں اس کو ضرور پیوں گا حالانکہ
 اس کوز میں سرے سے پانی ہے نہیں تو یہاں کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہر فی الیمین جو بدرجہٴ اصل ہے۔
 وہ بوقت حلف کے ناممکن ہے۔ اس لئے نہ یمین منعقد ہوگی نہ کفارہ واجب ہوگا۔ فالستشہد پس یہ
 دونوں مسئلے ایک مس السماء کا دوسرا شرب الماء کا اور ان کے مابین جو فرق پیش کیا گیا ہے یہ مستشہد ہے
 مسئلہ بذالہی کے لئے اکبر سنائیں اصل ناممکن ہے لہذا عتق واقع نہیں ہوگا اور اصغر سنائیں چونکہ ممکن ہے
 لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔

متن یعنی تفتیح میں مسئلہ کوز کا ذکر نہیں صرف مس السماء کا پیش کیا ہے چونکہ ہمارے کتب میں دونوں
 کا ذکر معاً معتاد اور مشہور ہے اس لئے ایک کا ذکر کرنا کافی ہے کیونکہ ایک دوسرے سے منبئی ہو جائیگا۔
 قلنا موقوف علی فہما الاول بہ دلیل صاحبین کا جواب ہے کہ انتقال من الاول الی الثانی یہ موقوف علی فہم الاول
 ہے۔ لا علی ارادته یہ ارادہ اول پر موقوف نہیں ہے۔ اذلا جمع بینہما اکی بین الحقیقۃ والمجاز یعنی حقیقۃ و
 مجاز کے مابین جمع فی الارادہ نہیں ہو سکتا۔ والمراد یعنی حقیقۃ و مجاز سے مراد یہاں معنی حقیقی اور مجازی ہے
 خلاصہ جواب یہ کہ معنی موضوع لہ جو کہ حقیقی ہے اور بدرجہٴ ملزوم اس سے انتقال الی اللزوم جو کہ بدرجہٴ مجاز ہے
 یہ صرف معنی حقیقی کی فہم پر موقوف ہے یعنی وہ الفاظ ایسے ہوں کہ معنی حقیقی اس سے مفہوم ہو سکے اس فہم معنی
 میں کوئی خلجان نہ ہو اور معنی حقیقی کے ارادہ ہو سکنے پر موقوف نہیں ہے کیونکہ معنی حقیقی اور مجازی کے مابین
 جمع فی الارادہ نہیں ہو کرتی۔

فاذا لم يتوقف یہ انتقال جب ارادہ اول پر موقوف ہی نہیں تو امکان اول واجب نہیں ہے یہ اس وقت
 ضروری ہوتا جب ارادہ اول ضروری ہوتا و حیث توقف علی فہم الاول جب انتقال الی المجاز صرف فہم اول یعنی
 معنی حقیقی کے صرف فہم پر موقوف ہے تو فہم اول صرف اس پر موقوف ہے کہ لفظ لال من حیث العربیۃ صحیح ہو
 تو انتقال الی المجاز کے لئے کلام کا من حیث العربیۃ صحیح ہونا کافی ہے اور من حیث المعنی کی صحت اور امکان کی
 ضرورت نہیں ہے۔ فاذا فہما الاول جب الفاظ سے معنی حقیقی مفہوم ہو لیکن اس کا ارادہ نہ ہو سکے خواہ اس
 لئے کہ وہ غلام معروف النسب ہے یا مولیٰ سے عمر میں زیادہ ہے۔ علمان المراد تو معلوم ہو جائے گا کہ مراد
 اس کا لازم ہے اور بذالہی کا لازم عتق ہے تو یہ عتق ہی مراد ہوگا۔ من حیث منکھ اسی وقت سے جب کا وہ
 اس کا مالک ہوا اور یہی عتق بئوۃ کا لازم ہے۔ فیجعل اقلاً پس یہ لفظ بذالہی اقرار بالعتق ہوگا اور یہ غلام
 بلا نیۃ قضاء آزاد ہو جائیگا۔ لانہ متعین کیونکہ یہی معنی عتق اس وقت متعین ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسرے

معنی کا احتمال نہیں ہے لہذا مشکلم کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

وَدَاعِنْتُ بِقَوْلِهِ يَا ابْنِي اِذَا بَعَاكَ لِي اِذَا ابْنِي كَيْ لِي غَلَامٌ كَوِ يَابْنِي بِصُورَةِ نَدَا كَتَابَةٍ تُوَاسِ صَوْرَتِ
مِیْنِ غَلَامٍ اَزْدٍ نَهِيں هُوَ كَا كِيُونَكُهْ نَدَا صَرْفِ مَنَادِي كُو بِصُورَةِ اِسْمِ اسْتَحْضَارِ كِي خَاطِرِ هُوَ تَابَةٍ اَوْ رَمَعْنِي الْفَاظِ مَقْصُودِ
نَهِيں هُوَ تَوِي. لَهَذَا تَصْحِيحِ مَعْنِي كِي خَاطِرِ اسْتِعَارِهِ جَارِي نَهِيں هُوَ كَا تَوْصِيحِ مَعْنِي كِي ضَرْوَرَتِ نَهِيں هَي. فَاِنَّ اَلْاِسْتِعَارَةَ
تَفْعِ اَوَّلَانِي الْمَعْنِي يَعْنِي اسْتِعَارَهُ اَوَّلَا مَعْنِي مِیْنِ هُوَ تَابَةٍ پَعْرِ الْفَاظِ مِیْنِ بُوَ اَسْطِ مَعْنِي كِي هُوَ تَابَةٍ. جِبْ رَجُلٍ شَجَاعٍ
كِي لَتِي بَطُورِ اسْتِعَارِهِ لَفْظِ اَسْدٍ بُوَلَا جَلْتِي نُو اَوَّلَا لَفْظِ اَسْدٍ كَا جُو مَعْنِي هَي يَعْنِي بِيْرِكِ مَخْصُوصِ اَوَّلَا اِسْ كَا اسْتِعَارَهُ
رَجُلٍ شَجَاعٍ كِي لَتِي كِيَا جَلْتِي كَا. پَعْرِ اِسْ اسْتِعَارَهُ كِي تُو سَطِّ سَي لَفْظِ اَسْدٍ كَا اسْتِعَارَهُ بَرَا تِي رَجُلٍ شَجَاعٍ كِيَا
جَلْتِي كَا. لِاجْلِ اِنَّ اَلْاِسْتِعَارَةَ چُونَكِهْ اسْتِعَارَهُ اَوَّلَا مَعْنِي مِیْنِ وَاَقِعِ هُوَ تَابَةٍ. ثَانِيَاً لَفْظِ مِیْنِ اَسْدٍ لَتِي اسْتِعَارَهُ
اِعْلَامِ مِیْنِ جَارِي نَهِيں هُو سَكُنَا كِيُونَكِهْ عِلْمُ كِي اَنْدَرِ مَعْنِي مَقْصُودِ نَهِيں هُوَ تَا اَلْبَتْرَهُ جُو مَخْصُوصِ مَعْنِي پَرِ عَرَفَادَالِ مِیْنِ.
جِیْهَ لَفْظِ عَاتِمِ جُو دَالِ عَلِي السَّخَاوَةِ هَي اِنَّ كَا اسْتِعَارَهُ هُو سَكُنَا هَي. وَيَعْتَقُ بِقَوْلِهِ يَابْحَرِ پَعْرِ اِسْ پَرِ اَشْكَالِ هُوَ تَا
تَهَا كِي جِبْ يَابْنِي بِصَوْرَتِ نَدَا. سَاخَةُ عَتَقِ ثَابِتِ نَهِيں هُوَ تَا تُو پَعْرِ يَابْحَرِ كِي سَاخَةُ هَجِي ثَابِتِ نَهِيں هُوَ نَا چَابَتِي.
تُو اِسْ كَا جَوَابِ دِيَا كِي يَابْحَرِ كِي سَاخَةُ اَزْدٍ هُوَ جَانِي كَا. كِيُونَكِهْ يِهْ خُودِ عَتَقِ اَوْ رَحْرِيْتِهِ كِي مَعْنِي كِي لَتِي مَوْضُوعِ هَي
اَوْ رَا سَقَا هَرِ قِيْتِهِ كِي لَتِي يِهْ خُودِ بَدْرَجَهْ عِلْمُ هُو چُوكَا هَي. لَهَذَا مِیْهَالِ كُوْنِي اسْتِعَارَهُ اَوْ رَجْمَا زُو غَيْرِهِ نَهِيں هَي.

فَاِنَّ قِيْلَ اِذَا سَوَّالُ كِيَا جَانِي كِي عِلْمِ الْبَيَانِ مِیْنِ مَذْكُورِ هَي كِهْ اسْتِعَارَهُ مَبْتَدَا كِي خَبْرِ مِیْنِ جَارِي نَهِيں هُوَ تَا.
مَحْزُودِ اَسْدٍ تُو يِهْ اسْتِعَارَهُ نَهِيں هَي. بَلَكَا اَلْهْ تَشْبِيْهِ كِي بَغِيْرِ تَشْبِيْهِ هَي. جِیْهَ نَشْبِيْهِ بَلِيْعِ كِيْتِي مِیْنِ كِيُونَكِهْ اِيَكِ
تُو يِهْ كِي يِهْ اَمْرِ اسْتِحْضَالِ كَا دَعْوَى هَي اَوْ رُو سَرَا يِهْ كِي خَبْرِ مِیْنِ تَصْدِيقِ وَتَكْذِيبِ دُو نُوْنِ خَبْرِ كِي طَرَفِ مَتَّوَجِهِ هُو سَكُنَا مِیْنِ تُو
خَبْرِ جِبْ اَنْ قَبِيْلَهُ مَسْتَحِيلَاتِ هُو تُو اِسْ كِي اسْتِقَامَتِ كِي لَتِي حَرْفِ تَشْبِيْهِ مَقْدَرِ مَانَا پَرِيْءِ كَا تَا كِهْ خَبْرِ اسْتِحْضَالِ سَي
نَكَلِ كَرِ اسْتِقَامَتِ كِي طَرَفِ اَجَاتِي لَهَذَا زِيْدُ اَسْدٍ كُو زِيْدُ كَا لَا سَدِّ قَرَارِ دِيْنَا پَرِيْءِ كَا. تُو يِهْ تَشْبِيْهِ هُو جَانِي سَلِيْ. اسْتِعَارَهُ جَارِي
نَهِيں هُو سَكُنَا. لَهَذَا اِذَا ابْنِي چُونَدِ اِسْ جِیْهِي كَلَامِ هَي. اَوْ رِ لَفْظِ ابْنِي خَبْرِ مَبْتَدَا هَي لَهَذَا يِهْ اسْتِعَارَهُ اَوْ رِ مَحَا زَعْنِ النَّتَقِ
نَهِيں هُو سَكُنَا. بَلَكَا تَشْبِيْهِ هُو كِي تَقْدِيْرِيُوْنِ هُو كِي اِذَا مِثْلِ ابْنِي اَوْ رِ تَشْبِيْهِ مِیْنِ عَتَقِ نَهِيں هُو سَكُنَا. وَاِنَّمَا يَكُوْنُ اَلْاِسْتِعَارَةُ
اَوْ رِ اسْتِعَارَهُ وَاِذَا هُو سَكُنَا هَي جِهَالِ مِثْبِهْ مَحْذُوفِ هُو اَوْ رِ مِثْبِهْ بِيْ مَذْكُورِ جِیْهِي رَا يَتِ اَسْدٍ اِيْرِي تُو مِیْهَالِ مِثْبِهْ يَعْنِي
رَجُلٍ شَجَاعٍ مَحْذُوفِ هَي اَوْ رِ مِثْبِهْ بِيْ لَفْظِ اَسْدٍ مَذْكُورِ هَي تُو بَقْرِيْنَهْ اِيْرِي يِهْ اسْتِعَارَهُ عَنِ الشَّجَاعِ هُو كَا كِيُونَكِهْ اِيْرِي اَسْدٍ
حَقِيْقِي كَا كَامِ نَهِيں هَي بَلَكَا رَجُلٍ شَجَاعٍ كَا هَي. وَاِنَّ كَانِ هَذَا مَسْتَحِيلًا اِذَا چَرِي يِهْ هَجِي اَمْرِ مَسْتَحِيلِ هَي لِيَكُنْ يِهْ اسْتِعَارَهُ هُو كَا.
بُوَ اَسْطِهْ الْقَرِيْبَةِ يِهْ جَارِ جَرُوْرِيَكُوْنِ اَلْاِسْتِعَارَهُ كِي مَتَّعَلِقِ هَي. لَكِنَهْ غَيْرِ مَقْصُودِ يَعْنِي اِذَا چَرِي اِسْ كَا حَقِيْقِي مَعْنِي مَسْتَحِيلِ
هَي لِيَكُنْ يِهْ مَقْصُودِ نَهِيں هَي كِيُونَكِهْ اِسْ مَقَامِ پَرِ مَقْصُودِ اَصْلِي رُو يَتِي هَي چُو كِهْ مَسْتَحِيلِ نَهِيں هَي. فَعَلِي هَذَا پَسْ اِسْ

بنا پر ہذا ابھی جو زید اسد کا مماثل ہے استعارہ نہیں ہوگا۔

اعلم ان الاستعارۃ استعارہ علمائے بیان کے نزدیک یہ ہے کہ ایک شے کے معنی حقیقی کا دوسری شے میں مبالغہ فی التشبیہ کی خاطر دعویٰ کرنا ساتھ یہ کہ مشبہ لفظ معنی محذوف ہو تو اس صورت میں خبر مبتدا کے اندر ان کے نزدیک استعارہ جاری نہیں ہوگا۔ زید اسد ان کے نزدیک استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ بلیغ ہے جس کے اندر آلہ تشبیہ ذکر نہیں ہے۔ دلیل وہی ہے جو پہلے متن میں مذکور ہو چکی ہے۔ فعلی هذا لایکون ہذا ابھی استعارہ بل کیون تشبیہاً اور تشبیہ میں غلام آزاد نہیں ہوتا جیسے کہ ہذا مثل ابھی تو یہ غلام آزاد نہیں ہوگا تو اس سے معلوم ہوا جو کلام امر مستحیل کے دعویٰ کو قصداً مستلزم ہو وہاں استعارہ جائز نہیں ہے اور یہی بعینہ مدہب صحابین ہے۔ کہ صحتہ مجاز کے لئے معنی حقیقی کا امکان شرط ہے۔ اگر معنی حقیقی از قبیلہ مستحیلات ہو تو مجاز مراد لین صحیح نہیں ہوگا۔

فلما هذا فی الاستعارۃ فی اسماء الاجناس یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ ہم جواباً کہتے ہیں کہ علمائے بیان کا یہ قول اس استعارہ میں ہے جو اسماء اجناس جامدہ غیر مشفقہ میں ہو اور اسماء الاجناس کے استعارہ کو استعارہ اصلیہ کہا جاتا ہے۔ اور جب یہ اسماء الاجناس بصورتہ خبر مبتدا کے استعمال ہوں تو استعارہ صحیح نہیں ہوگا۔ لافہ یلزم حینئذ کیونکہ استعارہ کی صورت میں قلب حقائق لازم آئیگا جو کہ صحیح نہیں ہے اس لئے استعارہ صحیح نہیں ہوتا لافہ الاستعارۃ فی المشتقات اور علمائے بیان کا قول مذکور استعارہ فی المشتقات کے بارہ میں نہیں اور اس کا نام استعارہ تبعیہ ہے۔ نحو نطق الحمال والحال ناطقہ یہ بالاتفاق استعارہ ہے کیونکہ ان کے اندر قلب حقائق لانا نہیں آتا اور ہذا ابھی اسی قبیلہ سے ہے کیونکہ اس کا معنی ہے ہذا مولود منی ومخلوق من مانی تو یہ مشتق کے حکم میں ہوا لہذا اس کے اندر استعارہ بالاتفاق جاری ہوگا۔ هذا الذی ذکر دھوان زید اسد الخ یعنی جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ان زید اسد استعارہ نہیں کیونکہ خبر مبتدا میں استعارہ واقع نہیں ہوتا یہ اس استعارہ کے ساتھ مخصوص ہے جو اسم جنس میں ہو یعنی جامد میں۔ اما الاستعارۃ فی المشتقات یعنی استعارہ فی المشتقات علمائے بیان کے نزدیک خبر مبتدا میں جاری ہوتا ہے تو جب مبتدا کی خبر از قبیلہ مشتقات ہو تو اس میں استعارہ جاری ہوتا ہے کما یقال الحمال ناطقہ ای دالۃ توفظ ناطقہ جو الحمال کی خبر ہے تو یہاں لفظ ناطقہ کا استعارہ براۃ دالۃ ہے اور یہ استعارہ خبر مبتدا میں ہے۔ البتہ اسم مشتق میں ہے اسماء الاجناس میں نہیں ہے تو اس قسم کا استعارہ خبر مبتدا میں جائز قرار دیتے ہیں و فہم ان الاستعارۃ اور انھوں نے جامد و مشتق میں یہ فرق پیش کیا ہے کہ جب خبر مبتدا اسم جنس ہو تو استعارہ قلب حقائق کا مستلزم ہو جاتا ہے جیسے زید اسد میں اگر استعارہ کیا جائے تو یہ مستلزم ہوگا کہ حقیقت زید منقلب ال الاسدیہ ہو جائے گی۔ اما اذا کان اسماً مشتقاً تو جب خبر مبتدا

اسم مشتق ہو تو یہ قلب حقائق کہ مستلزم نہیں ہوگا۔ جیسے الحال ناطقہ میں ناطقہ کا استعارہ برائے والد قلب حقیقہ کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کے اندر ایسی وصف کا اثبات للشیء ہے جو حقیقہ اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ وہلہنا خبر المبتدا اور ہمارے زیر بحث مسئلہ ہذا ابی میں خیر اسم مشتق ہے۔ لان معناه اسی معنی لفظ ابی مولود معنی تو اس میں حسب ضابطہ استعارہ جاری ہو جائے گا۔ جیسے الحال ناطقہ میں ہے۔

واعلم انہم یسمون الاستعارۃ یعنی علماء بیان والے استعارہ فی اسماء الاجناس کا نام استعارہ اصیلہ رکھتے ہیں اور استعارہ فی الافعال و فی الاسماء المشتقۃ کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں کیونکہ اولاً استعارہ مشتق مزہ میں واقع ہوتا ہے پھر اس کے تبعاً مشتقات میں واقع ہوتا ہے۔ یجب ان یعلم آپ کو یہ معلوم رہے کہ اسماء الاجناس اور مشتقات کے مابین فرق ہونے کا جو جواب متن میں دیا گیا ہے یہ صرف اس پر مبنی ہے کہ علماء بیان کے زعم مذکور کو تسلیم کر لیا جائے۔ اور ان کے کمزور دلائل میں مناقشہ ترک کر دیا جائے۔ وذلک ان قولہم یعنی جو وہ حضرات کہتے ہیں زید اسدا استعارہ نہیں ہے اور رائیت اسدا یرمی استعارہ ہے۔ لیس بقوی یہ ان کی بات قوی نہیں ہے۔ والفرق الذی ذکر تہ اور جو یہ فرق پیش کیا گیا ہے کہ ان زیداً اسدا امر مستحیل کا قصداً دعویٰ ہے لہذا اس استحالہ سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ اداءۃ تشبیہ مقدر مانا جائے تاکہ تشبیہ ہو کر یہ کلام استحالہ سے خارج ہو کر صحیح کی طرف آجائے اور بخلاف رائیت اسدا یرمی کے کہ اس کے اندر اثبات اسدا یرمی زید قصداً نہیں ہے بلکہ مقصود اثبات رویتہ ہے اور یہ امر مستحیل نہیں ہے لہذا اداءۃ تشبیہ مقدر کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا یہ استعارہ ہوگا۔ انہ فرق داہہ یہ فرق کمزور ہے کیونکہ جو کلام مشتمل علی الحال ہو باطل ہے خواہ قصداً ہو یا نہ ہو۔ اس قصداً اور بغیر قصداً کا فرق صحیح نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ استعارہ با اوقات دعویٰ امر مستحیل پر شامل ہوتا ہے لیکن استعارہ کو غلط نہیں کہا جاتا جیسے رمی اسدا و تکلم بدو میں ثالثاً یہ کہ استعارہ میں کبھی امر محال کا دعویٰ کر لیا جاتا ہے اس کے اندر کچھ اعراض اور اعتبارات لطیفہ پیش نظر ہوتے ہیں۔ البتہ قرینہ موجود ہوتا ہے جو ثبوت فی الواقع کے ارادہ سے مانع ہوتا ہے۔

وما ذکر بعد ذلک ان فی اسماء الاجناس الخ اور اس کے بعد جو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ اسماء اجناس اگر خبر مبتدا ہوں تو ایسی خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوگا۔ اور اگر خبر اسماء مشتقہ میں سے ہو تو پھر استعارہ جلدی ہوگا۔ یہ پہلے سے بھی اضعف ہے اور جو انھوں نے فرق پیش کیلئے کہ اول میں یعنی اسماء اجناس میں استعارہ قلب حقائق کی طرف مفضی ہوگا۔ اور ثانی یعنی مشتقات میں نہیں ہوگا او من من نسیح العنکبوت لان قولہم الحال ناطقہ کیونکہ یہ قول الحال ناطقہ استحالہ میں زید اسدا سے کم نہیں ہے کیونکہ نطق حال ایسے ہی مستحیل ہے جیسے اسدیۃ۔ ان مستحیل ہے خواہ اس کا نام قلب حقائق رکھیں یا نہ رکھیں اس سے استحالہ میں کوئی فرق نہیں آتا اور محققین کے

نزدیک انقلاب حقائق اس کو کہتے ہیں کہ واجب اور ممکن و ممتنع میں کوئی ایک دوسرے کی طرف تبدیل ہو جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حال کا ناطق ہونا ممنوعات میں سے ہے پھر جب آپ ثبوت بطق برائے حال تسلیم کرتے ہیں تو یہ اس کا امکان ہوا قلب حقائق یعنی امکان الممتنع تو مشتقات میں بھی لازم آتا ہے۔ فما الذی اوجب پھر وہ کپاشی جو واجب قرار دیتی ہے کہ ان احدہما ای الحال ناطقہ استعارہ ہے۔ والآخر ای زید اسدا استعارہ نہیں ہے وہ کون سا فرق ہے۔ فان قولہم الحال ناطقہ پس جب ان کا یہ قول بالاتفاق ہے کہ الحال ناطقہ استعارہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ معنی حقیقی کا امکان مجاز کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے۔ جیسے استعارہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے کیونکہ استعارہ بھی تو از قسم مجاز ہے۔ وعلی تقدیر تسلیم الفرق اگر مشتقات ما سماہ را جناس کے اندر ان کے فرق کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو بذالہی کے اندر صحت استعارہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ بذالہی از قبیل مشتقات ہے لہذا اس میں تو بالاتفاق استعارہ صحیح ہونا چاہئے بغیر اس شرط کے کہ معنی حقیقی کا امکان ہو کیونکہ یہ استعارہ مشتقات میں شرط نہیں ہے۔

مسئلۃ قال بعض الشافعیۃ لا عموم للمجاز بعض شوافع کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں ہو سکتا کیونکہ مجاز مبنی بر ضرورت ہے اور اس کی طرف وسعت کلامی کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے اور جو امر بنا بر ضرورت ہو تو وہ بقدر ضرورت ہوتا ہے یعنی جتنا کے ساتھ ضرورت مندرج ہو جائے اور اندفاع ضرورت بعض افراد کے مراد لینے سے بھی ہو جاتی ہے اور جمیع افراد مراد لینے کی ضرورت نہیں ہے قلنا لا ضرورة فی استعمالہ یعنی مشکل کو استعمال مجاز میں کوئی ضرورت مجبوری لاحق نہیں ہوتی لانه يستعمل لاجل الدامی کیونکہ استعمال مجاز کے کچھ دوامی اور غرض ہوتی ہیں یا فی من بعدہ جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ پھر مشکل جس مفہوم کو مجاز کے ساتھ پیش کرتا ہے اس کو حقیقہ کے ساتھ بھی پیش کر سکتا تھا۔ لہذا ضرورت اور مجبوری کا قول صحیح نہیں ہے۔ واذا لم تکن الضرورة جب استعمال میں ضرورت نہ ہوتی تو معنی ضرورت اس وقت لاحق ہوگا کہ جب ایک لفظ استعمال کیا گیا ہے تو واجب ہے کہ اس لفظ کو محمول علی الحقیقہ کیا جائے۔ فاذا لم یکن پس جب حقیقہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو اب سامع کو ضرورت لاحق ہوگی کہ صحت کلام کی خاطر اس کو مجاز پر محمول کرے تاکہ الغام کلام اور اخلاء اللفظ عن المرام لازم نہ آئے اور یہ ضرورت منافی عموم نہیں ہے۔ بل العموم انما ینتبت بلکہ عموم اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مشکل ایک کلام کو استعمال کرے اور اس کے ساتھ معنی عام کا ارادہ کرے اور اس ارادہ کے لئے کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اسے کوئی ضرورت لاحق نہیں البتہ سامع جب بنا بر ضرورت اس کو مجاز پر محمول کرے گا اور جب کوئی قرینہ دالہ علی العموم موجود ہو اور لفظ بھی محتمل عموم ہو تو اس کو عموم پر محمول کیا جائیگا۔ وهو احد نوعی الکلام یہ مجاز نوعین کلام یعنی حقیقہ و مجاز میں سے ایک نوع ہے بلکہ مجاز میں ایک قسم کا مبالغہ ہوتا ہے جو حقیقہ میں نہیں ہوتا تو جب حقیقہ میں عموم ہو سکتا

ہے تو مجاز جو حقیقتہً جیسا ایک نوع کلام ہے تو اس میں بھی عموم ہونا چاہئے۔ وہو فی کلام اللہ تعالیٰ کثیر یہ مشکلم سے استعمال مجاز میں ضرورۃً اور مجبوری کی نفی کے لئے دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کلام مقدس میں استعمال مجاز بالکثرۃ ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یرید ان ینقض یرید یہاں حقیقی معنی میں نہیں ہے کیونکہ ارادہ وصف جدار نہیں ہو سکتا اور اسی طرح لما طغی الماء میں طغی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورت سے متعالی اور مقدس ہے۔

نظیرہ قولہ علیہ السلام لا تتبعوا الدرہم بالدرہم ہاں وہ الصاع بالصاعین تو صاع میں اطلاق محل اور ارادہ حال کے طور پر چونکہ مجازاً طعام مراد ہے لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غیر طعام کو شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مجاز میں ان کے نزدیک عموم نہیں ہے۔ اور ہمارے نزدیک جو شئی صاع کے ساتھ کیل کی جاتی ہے خواہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم یہ سب کو شامل ہوگا۔

مسئلۃ لا یراد من اللفظ الواحد معناه المحقیقی والمجازی معا الخ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں معاً ایک وقت مراد نہیں ہو سکتے۔ لہذا حجاج المتبوع علی التابع کیونکہ حقیقت متبوع و اصل ہے اور مجاز تابع و فرع ہے اور متبوع کو ترجیح علی التابع حاصل ہے لہذا متبوع اور راجع کے ساتھ تابع اور مرجع کا ارادہ کیے کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال ایک لفظ سے ایک معنی مراد ہوگا خواہ حقیقی ہو یا مجازی دونوں مجتمعا مراد نہیں ہو سکتے۔ فلا یستحق معتنق المعتنق الخ یہ اس مسئلہ کی تفریحات ہیں۔ ایک شخص کا معتنق یعنی ازاد کردہ شدہ غلام موجود ہے اور معتنق المعتنق بھی یعنی ازاد کردہ شدہ کا ازاد کردہ۔ اب ایک شخص نے اسی شخص مذکور کے موالی کیلئے وصیت کی تو معتنق مستحق ہوگا اور معتنق المعتنق مستحق نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ موالی حقیقتہً ہے موالی اسفل یعنی معتنق میں اور معتنق المعتنق میں مجاز ہے چونکہ لفظ حقیقی معنی میں بدرجہ متبوع و اصل ہے لہذا اسی معنی حقیقی پر محمول ہوگا۔ اور معتنق المعتنق میں مجاز تھا۔ توجہ حقیقتہً مراد ہو چکی ہے تو مجازی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا معتنق المعتنق

مستحق نہیں ہوگا دلا یہ لا یراد غیر الخمر یہ تفریح ثانی ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول من شرب الخمر فاجلدہ یعنی یہاں خمر کا حقیقی معنی یعنی الماء النبی من العنب اذا اشتد بالاجماع مراد ہے تو اس سے خمر کے علاوہ باقی مسکرات مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ان پر اطلاق خمر بطور مجاز کے ہے بعلاقہ مشابہتہ فی مخارمۃ العقل البتہ خمر کے علاوہ باقی مسکرات میں حد بشرط السكر جاری ہوگی جس کے لئے دلیل اجماع ہے اور حقیقی خمر میں سکر وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے ہر صورت میں اس حدیث مذکور کی رو سے حد قائم ہوگی۔ ولا المس بالید بقولہ تعالیٰ اولہ مستم النساء یعنی اس قول میں لامستم کا مجازی معنی یعنی جماع مراد بالا جماع ہو چکا ہے اب حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہیں ہو سکتا ورنہ توجع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگی جو کہ صحیح نہیں ہے۔ یہ تفریحات تلتہ ہیں تفریح اول اور ثانی میں

حقیقۃ مراد ہو چکی ہے لہذا مجاز مراد نہیں ہو سکتا پہلی تفریح میں تحقق حقیقت فی نسبتہ اوصی الی موالیہ میں ہے اور ثانی میں تحقق حقیقت فی المفرد ہے یعنی فی الخمر اور ثالث میں مجاز متحقق ہے لہذا حقیقت مراد نہیں ہو سکتی۔

دکذا اذا اوصی لاولاد و اولاد فی اسی طرح جب کوئی شخص اولاد فلاں کے لئے وصیت کرتا ہے تو وصیت ابنام فلاں کے لئے جاری ہوگی اور فلاں کے ابنام الابنام کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ حقیقی معنی یعنی ابنام فلاں جب مراد ہے تو مجاز یعنی ابنام الابنام مراد نہیں ہو سکتے۔ اما دخول بنی البنین فی الامان الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب غیر مسلم لوگ کہتے ہیں آمنونا علی ابنانا تو اس میں احناف کہتے ہیں کہ امان میں ابنام کے ساتھ ابنام الابناء بھی داخل ہو جائیں گے تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ دیا کہ فی ہذہ المسئلۃ روایات ان ایک روایت یہی ہے کہ ابنام الابنام داخل فی الامان نہیں ہوں گے پھر تو کوئی اشکال نہیں ہے البتہ دوسری روایت ہے کہ داخل ہو جائیں گے اس پر اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ حقن الدما کا ہے اور حقن الدما ادنی سے شبہ کی بنیاد پر ثابت ہو جاتا ہے چونکہ یہاں بھی شبہ قائم ہے کہ ابنام کا لفظ جمیع فروع پر بھی اطلاق ہوتا ہے جیسے بنی آدم و بنی ہاشم میں تو اس شبہ کی بنیاد پر جمیع فروع شامل ہو جائیں گے۔ دلا جمع بینہما ۱۱

یہ چند مسائل ہیں جن کے متعلق گمان ہوتا تھا کہ ان کے اندر جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔ ان کا ذکر کر کے ان کا جواب دینا چاہتا ہے اولھا پہلا مسئلہ یہ ہے اذ اختلف لایضع قدمہ فی دار فلاں تو اگر حافیا یعنی ننگے پاؤں داخل ہو اور متعلدا جوتا پہننے ہوئے اور اکبا یا سواری پر تو حائث ہو جائے گا۔ والدخول حافیا معناه الحقیقی یعنی پاؤں ننگے داخل ہونا یہ اس کا حقیقی مفہوم ہے اور باقی مجاز تو یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو جواب دیا لا جمع کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ یہ از باب عموم المجاز ہے یعنی اس سے عام معنی مجازی مراد ہے جس کے اندر حقیقۃ بھی داخل ہو جاتی ہے۔ دائما حملنا علی المعنی المجازی یعنی مجازی معنی پر اس لئے محمول کیا گیا ہے کہ حقیقی معنی مجبور ہو چکا ہے حقیقۃ اس کی یہ ہے کہ ان بناہر اسی یضطبع اور دونوں قدم دار میں داخل کر دے اور باقی جسم خارج از دار رہے یہ حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ مجبور ہے تو عرف میں لفظ لایضع قدمہ عبارت ہو چکا ہے لایدخل الدار کی اور دخول ایک عمومی معنی ہے خواہ حافیا ہو یا متعلدا اور اکبا۔ دکذا امن باب عموم المجاز اسی طرح عموم المجاز میں سے ہے قولہ لایدخل فی دار فلاں یداد بہ نسیۃ السکنی یعنی جب ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہ میں فلاں شخص کی دار میں داخل نہیں ہوں گا۔ اب دار فلاں کا حقیقی معنی یہ ہے کہ دار اس کی مملوک ہو لیکن اس صورت مسئلہ میں خواہ اس کی دار مملوکہ میں داخل ہو یا عاریتہ واجارہ والی دار ہو جس میں داخل ہو حائث ہو جائیگا تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ دار فلاں سے مراد نسبتہ سکنی ہے کیونکہ ذات دار کے ساتھ عداوت نہیں ہوتی بلکہ ساکنین کی وجہ سے ہوتی ہے تو مراد یہ ہوگی کہ جو دار اس شخص کی طرف

منسوب بلحاظ سکنی کے ہے یہ عموم المجاز مراد ہوگا اور یہ نسبت سکنی اما حقیقۃً یعنی اس کے اندر بالفعل سکونت اختیار کئے ہوئے ہے۔ داماد دلالت اس دلالت کو واضح کرتے ہوئے کہا حتی لو کانت حتی کہ اگر دار ملک فلاں میں ہے لیکن وہ اس میں ساکن نہیں ہے چونکہ اس کو ممکن علی السکونت حاصل ہے لہذا اس دار میں بھی داخل ہونے سے حائث ہو جائے گا۔ وہی یہ نسبت سکنی نعم ای تشمل الملك والجارۃ والعاریتہ یہ نسبت ان تمام کو شامل ہوگی بطور عموم المجاز کے لانسبۃ المملک حقیقۃً وغیر ما مجازاً یعنی یوں مراد نہیں ہے کہ نسبت بطور ملک کے حقیقت ہونے کے لحاظ سے اور بطور اجارہ و عاریتہ کے بلحاظ مجاز ہونے کے مراد ہے تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے۔ بلکہ یہاں عموم المجاز ہے جو ان تمام کو شامل ہے۔ ولابد بالحنث عطف علی قولہ بالحنث فی قولہ ولا جمع بینہما اذا قدم نھالاً اولیاً فی امراتہ کذا فی صورتہ المسئلۃ صورتہ مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنی بیوی کو کہتا ہے "افت طاق یوم یقدم زید" تو زید خواہ بوقت نہار آئے یا بوقت لیل تو یہ قائل حائث ہو جائے گا اس کی بیوی مطلق ہو جائے گی۔ حالانکہ لفظ یوم معنی نہار میں حقیقۃً ہے اور لیل میں مجاز فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز تو اس کا جواب دیا کہ لفظ یوم نہار کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے اور مطلق وقت کے لئے بھی جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ومن یولہم یومئذ دبرہ اور اس آیتہ یومئذ سے مراد مطلق وقت ہے لانہ یدکر یہ ولابد بالحنث کی دلیل ہے اور ضمیر لانہ میں راجع الی الیوم ہے اور آیتہ میں یوم سے مراد وقت ہے۔ کثیرا ما یراد بہ الوقت صحاحاً

یعنی بسا اوقات یوم سے مراد مطلق وقت بطور مجاز کے لیا جاتا ہے۔ فاحتیجنا تو پس ہم محتاج ہیں کہ کوئی ضابطہ ہونا چاہتے جس کے ساتھ معلوم ہو سکے کہ کس مقام میں لفظ یوم بمعنی وقت ہے اور کہاں بمعنی نہار کے۔

والضابطہ ہو قولہ فاذا تعلق بفعل ممتد الخ جب لفظ یوم کا تعلق فعل ممتد کے ساتھ ہو تو لفظ یوم سے مراد نہار ہوگی اگر اس کا تعلق فعل غیر ممتد سے ہو تو فلو وقت تو یوم برائے وقت مطلق ہوگا۔ یہ واضح رہے کہ فعل سے مراد وہ فعل ہے جس کے ساتھ تعلق یوم بحیثیت ظرف کے ہے یعنی یوم جس فعل کے لئے ظرف ہوگا وہی فعل مراد ہے۔ اور فعل سے مراد وہ فعل نہیں ہے جو لفظ یوم کا مضاف الیہ ہے۔ لان الفعل یہ دلیل ضابطہ ہے کہ فعل جب ظرف زمان کی طرف بغیر لفظ فی کے منسوب ہو تو یہ مقتضی ہوتا ہے کہ ظرف زمان اس کے لئے معیار ہو اور معیار سے مراد وہ ظرف جو مظروف سے بچ نہ جائے بلکہ پوری ہو جائے نہ زمانہ کم جیسے یوم برائے صوم فان امتد الفعل اگر فعل ممتد ہوگا تو معیار بھی ممتد ہونا چاہئے۔ تو اس وقت یوم سے مراد نہار ہوگی جو کہ ممتد ہے وان لم یمتد اسی الفعل کو قوع الطلاق ہبنا جیسے انت طالق یوم یقدم فلان میں لفظ یوم وقوع طلاق کے لئے ظرف ہے جب فعل غیر ممتد ہو تو لا یمتد بہ المعیار تو اس وقت میں معیار کے ممتد ہونے کی ضرورت نہیں ہے فیلادبہ الان واس وقت میں یوم سے مراد مطلق آن ہوگا۔ اذلا یمکن اسرادۃ الخ جب یوم سے مراد نہار نہ ہو سکا تو اس وقت

مطلق آن مراد ہوگی اور اس کا کوئی اعتبار نہیں کہ یہ آن جز من النہار ہو بلکہ عام مراد ہوگی۔ خواہ جز من النہار ہو یا من اللیل کقولہ تعالیٰ ومن یولمہ۔ یومئذ دبرہ تو یوم زحرف میں ٹولی دبر خواہ نہار میں ہو یا لیل میں مطلقاً ممنوعاً ہے۔ ولان العلاۃ موجودہ یعنی مطلق آن اور یوم کے معنی حقیقی میں علاقہ موجود ہے اس لئے یوم سے مراد مطلق آن ہوگی اور علاقہ یہ ہے کہ مطلق آن جز ہے اُن یومی کی کیونکہ یوم مخصوص کی اُن مقید ہے اور مطلق جز مقید ہوتا ہے اور اُن یومی جز من الیوم ہے تو اُن مطلق جز من الیوم ہوگی کیونکہ جز را الجزء جزء۔

ولا بالحنث عطف علی قولہ بالحنث الذی سبق باکل المنطۃ الخ اگر ایک شخص حلف اٹھاتا کہ لو یا اکل من ہذہ المنطۃ تو صاحبین کے نزدیک خود حنظ کے دانے چبائے یا اس میں سے حاصل شدہ جز کھائے حانث ہو جائے گا تو اکل حنظ کا اطلاق حقیقی دانے چبانے پر ہے اور اس سے حاصل شدہ شئی کو کھانا یہ مجازی معنی ہے تو اس مسئلہ میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتی ہے تو اس کا جواب دیا بالحنث یعنی اس حنث کے ساتھ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتی لانہ یراد باطنھا عادیۃ یعنی باعتبار عادیۃ الناس کے باطن حنظ مراد ہوتا ہے اور یہ عموم المجاز ہے اسی بنا پر حانث ہوتا ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔ ولایرد قول ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا الزام ہے اور اس کا جواب ہے فیمن قال الخ جب ایک شخص کہتا ہے لله علی صومہ رجب ونوی بہ الیمین تو یہ طرفین کے حسب قول انہ نذر دیمین کہ یہ نذر نذر بھی ہے اور یمین بھی اصل اس مسئلہ میں مختلف صورتیں ہیں جو کہ مذکور فی التلویح میں ایک صورت یہی ہے جو مذکور فی الکتاب ہے یعنی اس کام سے قائل کا ارادہ صرف یمین کا ہے تو اہام ابی یوسف کے نزدیک یہ صرف یمین ہے اور طرفین کے نزدیک یہ نذر بھی اور یمین بھی حتیٰ لو لم یمین اگر وہ شخص رجب میں صوم نہیں رکھتا تو بحیثیت نذر کے وفا بالنذر اور عند الفوات صرف کفارہ لازم ہوتا ہے چونکہ اس نے صوم رجب ادا نہیں کئے تو نذر کی وجہ سے قضا لازم ہوگی۔ اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف کفارہ لازم ہوگا جو مقتضائے یمین ہے اور قضا لازم نہیں ہوگی جو مقتضائے نذر ہے فہذا ثمرۃ الخلاف وانما کان نذرا جب یہ نذر اور یمین ہوتی تو یکون جمعا بین الحقیقۃ والمجاز کیونکہ یہ لفظ نذر میں حقیقت ہے اور یمین میں مجاز لانہ نذر بصیغۃ یہ لایرد کی دلیل ہے اور جواب الزام ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضائے کے لحاظ سے یمین ہے۔ ثمر ثابت انہ یمین بموجہ الخ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ایجاب مباح یعنی مباح چیز کو اپنے اوپر واجب کرنا جیسے یہاں صوم رجب کو اپنے اوپر واجب کیا ہے۔ یوجب تحریم ضدہ یہ موجب ہوتا ہے اس مباح کی ضد کی تحریم کا جیسے اسی مقام پر ترک صوم واجب حرام ہو جائے گا۔ و تحریم الحلال یمین اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا یمین ہوتا ہے تو چونکہ اس شخص کے لئے ایام رجب میں صوم نہ

رکھنا اور طعام کا کھانا پینا حلال تھا تو اس نذر کے ساتھ اس نے ان اشیا کو اپنے اوپر حرام کر دیا تو یہ یقین ہو جائے گی جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر شہد کو حرام کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق فرمایا قد فرض اللہ لکم تحلہ ایما نکم تو اس تحریم کو یقین قرار دیا۔

کہا ان بشراء القریب صیغۃ تو اشتراء ہے۔ لیکن اپنے موجب کے لحاظ سے تحریر ہے یعنی وہ قریب رشتہ دار ذی رحم محرم اشتراء سے آزاد ہو جائے گا۔ فالجاصل حاصل جواب یہ ہے کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ یہ الفاظ اپنے صیغہ کے لحاظ سے موضوع للذریبیں اور اس کلام کا موجب یعنی لازم متاخر یقین ہے یعنی نذر اس کا وضعی معنی ہے اور یقین التزام معنی ہے اور دلالت لفظ علی لازم بطور التزام کے یہ مجاز نہیں ہوتا۔ جیسے لفظ اسد جب اس سے مراد ہیکل مخصوص یعنی حیوان مفترس مراد ہو تو شجاعت جو اس کا لازم ہے اس پر دال بطریق التزام ہوگا اور یہ مجاز نہیں ہے کیونکہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں کہ اس سے مراد موضوع لہ کا لازم ہو اور خود موضوع لہ مراد نہ ہو یہاں ایسے نہیں ہے۔ لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئے گی۔ دھبنا وقع فی خاطر کی اشکال اس مقام پر میرے دل میں یہ اشکال وارد ہوا انہ ان کان هذا ای الیقین موجبہ ای موجب ہذا الکلام یكون یقینا تو اس کو یقین ہو جانا چاہئے وان لم یبنو اگرچہ وہ نیت یقین نہ بھی کرے کیونکہ کلام کا موجب بلا نیتہ ثابت ہو جاتا ہے کما اذا اشترى القریب جیسے اپنے قریب کو خرید کیا تو اس کا موجب یعنی عتق ثابت ہو جائے گا اگرچہ اس کی نیت ہی نہ کرے تو حالانکہ یہاں ایسے نہیں ہے بلکہ یقین نیتہ وارادہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے وان لم یکن موجبہ الخ اگر یقین اس کلام کا موجب نہیں ہے تو پھر جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتی ہے۔ یمكن ان یقال فی جواب هذا الاشکال یہ اصل اشکال کا جواب ہے۔ یہ اشکال خاطر کی کا جواب نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز باعتبار ارادہ کے نہیں ہے۔ لانہ نومی الیقین کیونکہ اس نے یقین کی نیت کی ہے اور نذر کی تو نہیں کی لہذا ارادہ و نیت میں جمع نہ ہوئی لکنہ یثبت النذر بصیغہ لیکن نذر اس کے صیغہ کے ساتھ ثابت ہے جو محتاج الی الارادہ والنیتہ نہیں ہے لہذا یہ بلا ارادہ ثابت ہو جائے گی والیقین بارادته اور یقین ارادہ کے ساتھ ثابت ہوگی لان الکلام موضوع للذریبیں کیونکہ اس کلام کی وضع ہی نذر کے لئے ہے وهو انشاء اور یہ انشاء نذر ہے۔ فیثبت الموضوع لہ الخ اور اس کا موضوع لہ جو کہ حقیقی معنی ہے وہ ثابت ہو جائے گا وان لم یبنو اگرچہ نیتہ وارادہ نہ کرے کیونکہ موضوع لہ معنی محتاج الی النیتہ نہیں ہوتا اور یقین نیتہ وارادہ کے ساتھ ثابت ہوئی تو جمع فی الارادہ لازم نہیں آئے گی۔ حقیقۃ هذا الجواب یعنی اس جواب کے اندر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ یقین اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ پہلے جواب میں اسے موجب اور مدلول التزامی قرار دیا گیا تھا لکن فی الانشاء لیکن کلام انشاء میں ممکن ہوتا

ہے کہ کلام کا حقیقی معنی بھی ثابت ہو اور مجازی بھی نا حقیقی حقیقی معنی محض صیغہ سے ثابت ہوگا۔ خواہ ارادہ کرے یا نہ کرے اور مجازی اس وقت ثابت ہوگا جب ارادہ کرے گا۔ فہذہ المسئلة تنقسم اقساماً یہ مسئلہ چند اقسام پر منقسم ہے فاللہ ینوشیئاً یعنی نہ نیت نذر ہو اور نہ یمین اونوی النذر فقط صرف نذر کی نیت کرے اور یمین کی نیت نہ کرے اونوی النذر مع نفی الیمین نذر کی نیت کرے اور ساتھ یمین کی نفی بھی کرے ان تینوں صورتوں میں صرف نذر ہوگی۔ عملاً بالصیغۃ تاکہ اس کے صیغہ پر عمل ہو جائے کیونکہ یہ صیغہ موضوع برائے نذر ہے دان نواہا یعنی نذر اور یمین دونوں کی نیت کرے اونوی الیمین فقط صرف یمین کی نیت کرے فندر یمین یعنی ان دونوں صورتوں میں نذر بھی ہوگی اور یمین بھی اما النذر بالصیغۃ نذر تو اس صیغہ کے ساتھ ثابت ہو جائیگی۔ ارادہ و نیت کو اس میں کوئی تاثر و دخل نہیں ہے اور یمین ارادہ و نیت کے ساتھ ثابت ہوگی دان نوی الیمین مع نفی النذر اگر یمین کی نیت کرے اور ساتھ ساتھ نذر کی بھی نفی کرے تو اس صورت میں بھی یمین فقط۔

وہذا الذی اور دقتہ اشکال الخ خلاصہ اشکال یہ کہ اس آخری صورت میں جب نیت کرتا ہے کہ انہ یمین ولیس بنذر یعنی یمین کی نیت اور نذر کی نفی کرتا ہے تو نذر ثابت ہو جانی چاہئے کیونکہ اس کا ثبوت علی سبیل الحقیقۃ بالصیغہ ہے اور مفہوم صیغہ تو ثابت ہوگا۔ اگرچہ وہ بعد میں اس کی نفی کرے تو معتبر نہیں فاجاب بقولہ قلنا لانوی مجازہ و نفی حقیقۃ یصدق دیانۃ یعنی جب اس نے مجاز کا ارادہ کیا اور حقیقۃ کی نفی کی تو صرف دیانۃ اس کی تصدیق کی جاسکتی ہے تو یہ شخص فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ صادق شمار کیا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں قضا کو کوئی دخل نہیں ہے کہ قاضی اس کو نفی میں صادق نہ قرار دے اور قضا اس پر نذر لازم کر دے کیونکہ یہ معاملہ متعلقہ بالقضا نہیں ہے۔ بخلاف طلاق و عتاق کے کہ اگر وہ کہے کہ معنی مجازی کا ارادہ کیا تھا اور حقیقی معنی طلاق اور عتاق کی میں نے نفی کی تھی تو لا یصدق فی القضا کیونکہ یہ حکم فیما بین العباد کا ہے۔ قضا قاضی ایسے معاملات میں اصل کا درجہ رکھتی ہے۔ مسئلۃ لا بد للجان قریبۃ تمنع الخ مجاز کے لئے ضروری ہے کہ قرینہ موجود ہو جو ارادہ حقیقۃ سے مانع ہو۔ پھر یہ خواہ عقلاً ہو یا حاکماً یا عادیۃ یعنی عرفاً یا شرعاً ہو وہی اما خارجۃ الخ یا تو وہ قرینہ ایسا ہوگا جو متکلم اور کلام سے خارج ہوگا۔

کد لالة الحال جیسے یمین فور میں دلالت حال قرینہ ہوتا ہے جیسے عورت دروازہ پر نکلنے کے لئے تیار کھڑی ہے خاوند جوش میں آکر کہتا ہے ان خرجت فانت طالق تو یہاں مطلق خروج مراد نہیں ہوگا بلکہ صرف یہی خروج مراد ہوگا جس کے لئے وہ تیار تھی اس کے بعد اگر خروج کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

او معنی من الشکلم یعنی ایک معنی جو متکلم میں ہے وہ قرینہ مانعہ از حقیقت ہوگا۔ بقولہ تعالیٰ واستغفر

من استطعت یہ ابلیس کو خطاب ہے اسی خُرک بوسوسک ودرعائک الی الشرمن استطعت اور یہاں توینہ موجود ہے جو مانع ہے اس سے کہ اس امر کے ساتھ حقیقتہ طلب اور ایجاب مراد ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکمت اس کی صفت ہے لایا مر بالمعصیۃ معصیت کا حکم نہیں دے گا۔ اولفظ خارج عن ہذا الکلام یا قرینہ ایک لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا کقولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر تو اس کا حقیقی مفہوم تو تخییر ہے لیکن بعد والا حصہ انا اعتدنا یہ اس کو معنی تخییر سے خارج کر رہا ہے یہ برائے توجیح وانکار ہے دمجھو تعلق امرائی یہ توکیل ہے باعتبار حقیقت کے لیکن ان کتب رجلا نے اس کو توکیل سے خارج کر دیا بلکہ یہ تہدید ہے۔ اوغیر خارج یعنی وہ قرینہ خارج از کلام نہیں ہوگا۔ نامان یکون بعض الافراد اولیٰ یعنی بعض افراد کے اندر اولوبتہ موجود ہے اور بعض کے اندر نقص جیسے مملوک سے مکاتب خارج ہوگا کیونکہ اس کے اندر معنی مملوکیہ ناقص ہے۔ توجور قیق کامل ہے وہی مراد ہوگا۔ اولمیکن یا بعض افراد میں اولوبتہ نہیں۔

تجو الاعمال بالنیات ورفع عن امتی الخطاء والنسیان اعمال کا لفظ چونکہ فعل جوارح پر اطلاق ہوتا ہے اور فعل الجوارح کا عین توینتہ کے ساتھ نہیں بلکہ بلا ارادہ بھی افعال جوارح ہوتے ہیں اسی طرح عین خطا اور نسیان مرتفع نہیں بلکہ انسان خطا اور نسیان میں مبتلا رہتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان احادیث کے اندر مراد حکم ہے۔ وجود اعمال اور وجود خطا مراد نہیں ہے۔

الحکم وهو نوعان حکم دو قسم ہے اول ثواب اور ماثم یعنی مامورات پر ثواب اور منہیات کے ارتکاب پر اثم وگناہ دوسرا ہے۔ الجواز والفساد الاول بناء علی صدق عزیمتہ اور پہلے قسم کی مدار صدق عزیمتہ اور خلوص نیت پر ہے اور دوسرے قسم کی بناء ارکان وشرائط پر ہے۔ فان من تو صا بماء نجس جاہلاً الخ جو شخص لاعلمی میں نجس پانی کے ساتھ وضو کر لیتا ہے اور نماز ادا کرتا ہے اور یہ سب کچھ خلوص نیت اور صدق عزیمتہ کے ساتھ کیا تو اس نماز کو جائز تو نہیں کہا جائیگا کیونکہ شرط طہارۃ مفقود ہے لیکن خلوص نیت اور صدق عزیمتہ کی بنا پر ثواب ملیگا۔ لماختلفت الحکمان جب یہ دونوں حکم آپس میں مختلف النوع ہیں صار الاسم اب یہ اسم حکم بعد از مجاز ہونے کے مشترک بین القسمین ہو جائے گا۔ فلا یعمد اب اس کے اندر عموم نہیں ہوگا۔ اما عندنا ہمارے نزدیک اس لئے کہ مشترک میں عموم نہیں ہو کرتا۔ واما عندنا اور امام شافعی کے نزدیک اس لئے کہ یہ مجاز ہے۔ اور لا عموم فی المجاز عندہ فاذا ثبت احدہما جب ایک نوع یعنی نوع اول من الحکم وہی ثواب بالاتفاق ثابت ہو چکا ہے۔ لایثبت الخراب دوسرا نوع ثابت نہیں ہو سکتا یعنی جواز وغیرہ مراد نہیں ہو سکتا۔ دمجھو لا یاکل من ہذا الخلتا ولا یاکل من ہذا الدقیق

واد يشرب من هذا البير ان کی حقیقت تو یہ ہے کہ کھجور کے تنے کو کھائے یہ مجبوراً عادت ہے اور خود
 آکامنہ میں پھلنے اور خود منہ و زبان کے ساتھ بغیر کسی آلہ کے بیر سے پانی پیئے یہ سب عادت متروک
 ہیں اس لئے یہاں مجاز مراد ہوگا یعنی کھجور کا پھل کھانا آٹے سے پکی ہوئی روٹی وغیرہ کھانا اور بیر سے
 ہاتھوں کے ساتھ یا کسی برتن کے ساتھ پینا مراد ہوگا۔ جب مجاز مراد ہو چکا تو اب حقیقت مراد نہیں ہو سکتی۔
 حتیٰ اذا استنف یعنی آٹے کو پھانکتا ہے۔ ذکر ع یعنی کنویں سے خود منہ لگا کر پیتا ہے تو حانث نہیں ہوگا۔
 و نحو لا يضع قدمه میں حقیقی مفہوم یعنی دار سے باہر لیٹ کر قدم لمبے کر کے دار میں داخل کرے یہ حقیقۃً عادت
 مجبور ہے لہذا یہ مجاز از دخول ہوگا کیف ما کان و کلا سماء المنقولہ اور جیسے اسماء منقولہ ہیں کہ ان کا حقیقی
 معنی عرفاً متروک ہو چکا ہے جیسے ذابۃ کا حقیقی مفہوم ما یدب علی الارض متروک ہو چکا ہے اور عرفاً اس کی
 استعمال مخصوص طور پر فرس میں ہو چکی ہے تو یہی مجاز لغوی مراد ہے گا اور حقیقۃً لغویہ مراد نہیں۔ اسی طرح
 منقولات شرعیہ اور اصطلاحیہ کہ ان کے اندر حقیقۃً لغویہ متروک ہو چکی ہے۔ و نحو التوکیل بالخصوص اس کا حقیقی
 مفہوم تو خصوصاً و جھگڑا کرنا ہے حق و ناحق کو نہیں دیکھنا اور اس قسم کی خصوصاً شرعاً مجبور ہے فانه بصرف
 الی مطلق الجواب یعنی مطلق جواب مراد ہوگا۔ خواہ بالا قرار ہو یا بالانکار جیسے حق نظر آئے لان معناها الحقیقی
 یعنی حق ہو یا باطل جھگڑانا ہی جھگڑانا یہ شرعاً مجبور اور ممنوع ہے اور مجبور شرع بمنزلہ مجبور عادی کے ہوتا ہے
 لہذا حقیقی مفہوم مراد نہیں ہوگا۔ فیتناول الاقدار والادکار یعنی خواہ وکیل اقرار علی الموکل کرے یا انکار و نو
 کو یہ توکیل شامل ہوگی یہ مقصد نہیں ہے کہ صرف انکار پر اصرار کرے کیونکہ یہ شرعاً ممنوع ہے جب کہ یہ
 جھوٹ پر مشتمل ہو۔ اعدان القرینۃ قرینہ مختلف اقام پر ہے جنکے امثلہ ما قبل میں مذکور ہیں حاصل تقسیم
 یہ ہے کہ قرینہ یا تو خارج از متکلم اور خارج از کلام ہوگا۔ یعنی وہ جنس کلام سے نہیں ہوگا۔ ای لاد تکون اس کی
 تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ وہ معنی فی المتکلم نہ ہو یعنی صفتہ قائمہ بالمتکلم نہ ہو اور جنس کلام سے نہ ہو یہ
 مراد ہے خارج از متکلم و از کلام ہونے کی۔ اد تکون یا معنی فی المتکلم ہوگا یعنی صفتہ قائمہ بالمتکلم جیسے ذات
 حکیم کے ساتھ قیام و صفت حکمت ہے اد تکون من جنس الکلام یا جنس کلام سے ہوگا۔ ثم هذه القرینۃ
 پھر یہ قرینہ جو جنس کلام سے ہوگا یا تو لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جو مشتمل علی المجاز ہے بل یکن
 فی کلام آخر بلکہ دوسری کلام کا حصہ ہوگا اور یہی لفظ خارج قرینہ ہوگا جو دال ہوگا کہ ارادۃ حقیقۃً نہیں ہے
 او غیر خارج عن هذا الکلام یا اس کلام سے خارج نہیں بلکہ وہ قرینہ لفظی خود اس کلام کا عین ہوگا اوشی منہ
 یا اس کلام کا حصہ اور جز ہوگا جو عدم ارادۃ حقیقۃً پر دال ہوگا ثم هذا القسم علی نوعین یعنی یہ قرینہ جو خارج از
 کلام نہیں ہے یہ دو قسم پر ہے اما ان یکون بعض الافراد اولیٰ یا تو بعض افراد اولیٰ بالصدق ہیں من البعض الآخر

جیسے ہم نے تخصیص کہ مسئلہ میں ذکر کیا ہے کہ ان المخصص کہ مخصص کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض افراد صدق لفظ میں اول من البعض ہوتے ہیں مثلاً بعض افراد ناقص فی الصدق ہیں اور بعض افراد زائد فی الصدق ہیں۔
 فانما قال کل مملوکی حد تو یہ مکاتب کو شامل نہیں ہوگا حالانکہ مکاتب حقیقہ مملوک ہے۔ فیكون هذا اللفظ تو پس یہ لفظ بحیث متصور علی البعض ہونے کے مجاز ہوگا یعنی غیر مکاتب کو شامل رہیگا۔ اولم یکن بعض الافراد اولی یہ جیسے انما الاعمال بالنیات میں تھا۔ فانحصرت القرینة فی ہذہ الاقسام الشمانیة۔

فان قد جعل فی نصل التخصیص حاصل سوال یہ کہ فصل تخصیص میں بعض افراد کا اولی من البعض ہونا مخصص غیر کلامی کا قسم بنا یا گیا ہے۔ دہننا اور اس مقام پر اسے قرینہ لفظیہ کا قسم بنا یا گیا ہے یعنی یہ قرینہ کلامی ہوا۔ نہ الفرق بینہما اسی بین المخصص والقرینة قلنا یہ جواب ہے حاصل یہ کہ مخصص کلامی سے مراد یہ ہے کہ کلام صریح طور پر بعض افراد میں ایسے حکم کو واجب کرے جو اس حکم کے مناقض ہو جس کو عام نے واجب کیا تھا اور ہر مخصص جو ایسا نہ ہو یعنی صریح نہ ہو وہ مخصص کلامی نہیں ہوتا۔ اب بعض افراد کا اولی ہونا یہ اس تفسیر کے ساتھ مخصص غیر کلامی ہوگا۔ دہننا اور اس مقام پر قرینہ لفظیہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ سے سمجھ میں آئے جس طریقہ پر بھی ہو کہ حقیقہ یہاں مراد نہیں ہے اس کو ہم قرینہ لفظیہ کہتے ہیں۔ دنی کل مملوکی حد تو لفظ مملوک سے سمجھ آتا ہے کہ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب میں مملوکیہ ناقص ہے۔ جئنا الی الامثلة المذكورة متن میں ہر قسم قرینہ کی مثال اس کے بعد ذکر کر دی ہے لیکن ہم نے یہ ذکر نہیں کیا تھا کہ قرینہ مانع عن ارادة الحقيقة عقلاً ہے یا حیا یا عادیة وشرعاً ننبین ہنا هذا المعنی اور یہی اس مقام پر بیان کرتے ہیں فلم یبین الفور یعنی یمن فور میں کہ جب عورت ارادہ خروج کا کرتی ہے اور خاوند اسے کہتا ہے ان خرجت فانت طالق تو اس کو فور پر محمول کریں گے یعنی اس کہنے کے بعد اگر فوراً اور بلا تاخیر خروج کرے تو مطلق ہوگی ورنہ تو نہیں۔ اور یہاں جو قرینہ مانع عن ارادة الحقيقة ہے وہ عرف عام ہے کہ یہی خروج مخصوص مراد ہے۔ حقیقی مفہوم یعنی خروج مطلق مراد نہیں ہے۔ دنی قوله تعالیٰ داستغذ من استطعت میں قرینہ جو ارادہ حقیقت سے مانع ہے وہ عقلاً ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول من شار فلیومن میں قرینہ عقلمیہ کیونکہ اس کا حقیقی مفہوم یعنی تخییر اور ادھر انا اعتدنا للظالمین نارا سے جو عذاب مستفاد ہوتا ہے۔ ان کا اجتماع عقلاً متنع ہے تو معلوم ہوا کہ تخییر مراد نہیں ہے ورنہ تو عذاب کی وعید لاحق نہ ہوتی۔ دنی قوله طلق امرأتی ان کنت رجلاً الحقیقة یعنی التوکیل متنع عرفاً یعنی عرف عام اس سے توکیل نہیں سمجھتا بلکہ دھکی سمجھتا ہے۔ دنی قوله علیہ السلام الاعمال بالنیات میں قرینہ عقلمیہ ہے کہ حقیقہ یعنی وجود الاعمال مراد نہیں ہے بلکہ ثواب الاعمال مراد ہے اور لایا کل من ہذہ النخلة والذریق میں قرینہ حسید اور لایشرب من ہذا البیر میں حسی اور عرفی قرینہ موجود ہے لایضع قدمہ میں عرفی قرینہ اور اسماء منقولہ

کہیں عرف عام جیسے لفظ داسبہ یا عرف خاص یعنی اصطلاح مخصوص جیسے صلوة وغیرہ میں اور توکیل بالخصوصہ میں قرینہ شرعیہ موجود ہے کہ مطلق خصوصہ ممنوعہ ہے صرف خصوصہ بالحق جائز ہے۔ فان قيل لانسداد المعنى الحقيقى ممتنع في قوله ان لا ياكل من هذه النخلة، یعنی اس کلام میں ہم قرینہ حس مانع از ارادة الحقيقة ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ مخلوف علیہ عدم اکل النخلة ہے اور عدم اکل تو حرام ممتنع نہیں بلکہ عدم اکل تو صحیح ہے البتہ اس کا اکل ممنوع ہے نہ کہ عدم اکل قلنا الیمن یعنی یمین جس وقت نفی پر داخل ہو تو وہ منع کرتی ہے عمالم یکن ممنوعا فموجب الیمن تو موجب یمین یہ ہوتا ہے کہ وہ شے صرف یمین کی وجہ سے ممنوع ہے اور جو شئی ماکول حاد و عادة نہیں ہے وہ ممنوع بالیمین نہیں ہوتی۔ لہذا اب منع عن الاكل ہوگی لاعن عدم الکل۔

فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة یعنی جب حقیقہ مستعمل ہو اور اس کا مجاز متعارف ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک۔ معنی حقیقی اولی ہوگا۔ لان الاصل لا یتروک الخ یعنی اصل بغیر ضرورہ کے متروک نہیں ہو سکتا تو جب حقیقہ مستعمل ہے تو اس اصل کو ترک کر کے رجوع الی المجاز جو کہ فرع ہے نہیں ہو سکتا۔ وعندہما اور صاحبین کے نزدیک معنی مجازی جو متعارف ہے وہی اول ہے۔ نظیرہ لایا کل من هذه النخلة الخ چونکہ گندم کے دانے چبا کر کھانا مستعمل ہے جو کہ حقیقہ ہے اور مجاز متعارف اکل باطنبا ہے یعنی جو اس کے مافیہا سے حاصل ہو تو امام کے نزدیک تضم یعنی دلنے چبا کر کھانے سے حانت ہوگا اور اس کی روٹی کھانے سے حانت نہیں ہوگا صاحبین کے نزدیک اکل مافیہا سے حانت ہو جائے گا جس صورت میں ہو۔ مسئلۃ وقد یتعدد المعنى الحقیقی کبھی معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں معا متعذر ہو جاتے ہیں تو اس وقت یہ کلام لغو ہو جائے گی۔ بقولہ لانه انہ جیسے کوئی شخص اپنی بیوی کو کہتا ہے اور یہ بیوی خاوند سے عمر میں بڑی ہے یا بے تو عمر میں چھوٹی لیکن معروفہ النسب ہے کہ لوگ جانتے ہیں اور مشہور ہے کہ یہ فلاں شخص کی بیٹی ہے جو خاوند کا غیر ہے تو خاوند ایسی بیوی کو خواہ بڑی ہو یا معروفہ النسب اس کے متعلق کہتا ہے "ہذہ بنتی" تو یہاں نہ معنی حقیقی ہو سکتا ہے نہ مجازی اما الحقیقہ یعنی معنی حقیقی پہلی صورت میں جبکہ بیوی خاوند سے عمر میں بڑی ہے تو بالکل ظاہر ہے کہ حقیقہ یہ اس کی بیٹی نہیں ہو سکتی۔ وفي الثانی یعنی صغیرہ معروفہ النسب میں اس لئے کہ معنی حقیقی اما یتثبت مطلقا یعنی اس کے حق میں بھی اور اس کے حق میں بھی جس سے اس عورت کا نسب مشتہر ہے یعنی اس خاوند کا دعویٰ نسب اس کے حق میں اور اس شخص کے حق میں جس سے عورت کا نسب مشتہر ہے دونوں کے حق میں شرعا معتبر ہو بان یتثبت یہ دونوں کے حق میں معتبر ہونے کی توضیح ہے یعنی اس خاوند مقرر سے اس عورت کا نسب ثابت ہو جائے اور من اشتہر منه النسب سے منقہ ہو جائے ولا یمکن هذا اور یہ ناممکن ہے کہ خاوند سے اس کا نسب ثابت ہو اور من اشتہر سے منقہ ہو لانه یتثبت ممن اشتہر منه کیونکہ مشہورہ

النسب کا نسب تو اس مشتھر شخص سے ثابت ہے اب اس سے صرف خاوند کے دعویٰ کی بنیاد پر کیسے منتفی ہو سکتا ہے اونی حق نفسہ نقطہ یعنی یہ دعویٰ صرف اس خاوند کے حق میں معتبر ہو یعنی نسب اس سے ثابت ہو جائے اور اس اشھر سے منفی نہ ہو وذا متعذر یعنی صرف اس خاوند کے حق میں ثابت کرنا بغیر نفی من اشھر کے متعذر ہے کیونکہ شریعہ مطہرہ اس خاوند کی تکذیب کرتی ہے۔ کیونکہ یہ نسب مشتھر من الغیر ہو چکا ہے اور شرعاً اس سے ثابت ہے۔

فلا یكون تکذیب الشرع یعنی جو شریعہ اس دعویٰ میں خاوند کی تکذیب کرتی ہے وہ اقل و کم درجہ نہیں ہو سکتی اس سے کہ جو شخص اپنے آپ کی خود تکذیب کر دے یعنی دعویٰ نسب کے بعد کہہ کہ میں نے جھوٹ بولا تھا اور جھوٹا دعویٰ کیا تو جب یہ تکذیب معتبر ہے تو شریعت جو اس شخص کی تکذیب کرتی ہے وہ بطریق اولیٰ معتبر ہوگی والنسب مما یحتمل اور نسب تکذیب درجوع کا احتمال رکھتا ہے۔ بخلاف العتق یعنی جب اس جیسی کلام اپنے غلام یا لونڈی کے حق میں کہتا ہے تو وہاں بھی اس کو کاذب قرار دیکر عتق واقع نہیں کرنا چاہئے تو اس کا جواب دیا کہ بخلاف مسئلہ عتق کے کہ وہ تکذیب درجوع کا احتمال ہی نہیں رکھتا لہذا عتق ثابت ہو جائے گا۔ واما المجاز یعنی معنی مجازی بھی یہاں متعذر ہے وهو التحذیر اور وہ معنی مجازی ہے تحریم یعنی یہ منکوحہ اس کے لئے حرام ہو کیونکہ جو تحریم اس لفظ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے وہ تو ملک نکاح کے منافی ہے لہذا وہ حقوق نکاح سے تو ہو نہیں سکتی۔ بیانه انه ان ثبت التحذیر الخ تبیین اس کی یہ ہے کہ اگر اس لفظ کے ساتھ تحریم ثابت ہو تو پھر خالی نہیں یا تو ایسی تحریم ثابت ہو جو سابقہ نکاح کی صحت کو تقاضا کرتی ہے یا وہ تحریم ثابت ہو جو سابقہ نکاح کی صحت کی متقاضی نہ ہو اور ثانی شق تو منتفی ہے کیونکہ اگر احبیبہ عورت کو یہ الفاظ کہہ جو کہ معروفۃ النسب ہے تو یہ کلام لغو ہو جائے گی اس پر کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا جب اپنی منکوحہ کو کہتا ہے تو بطریق اولیٰ لغو ہوگی فغلم تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر تحریم ثابت ہو تو وہی تحریم ثابت ہوگی۔ جو نکاح سابق کی صحت کو متقاضی ہو اور حقوق نکاح میں سے جو ایک حق ہے جیسے طلاق وذلک ایضاً محال اور یہ بھی محال ہے کیونکہ یہ لفظ بذہ بنتی ایسی تحریم پر دال ہے جو نکاح ثابت کے بطلان کو تقاضا کرتی ہے تو اس لفظ کے ساتھ وہ تحریم کیسے ثابت ہو سکتی ہے جو حقوق نکاح میں سے ایک حق ہے۔ واعلم ان تقریر فخر الدسلا علی هذا الوجه فخر الاسلام کی تقریر اس مقام پر یوں ہے۔ ان الحقیقة حقیقی مفہوم یعنی ثبوت نسب اما یثبت فی حقہ اسی فی حق الزوج المقر یعنی اس سے اس عورت کا نسب ثابت ہو جائے وحق من اشھر منہ اور من اشھر منہ سے اس عورت کا نسب منتفی ہو جائے۔ ذاعیر ممکن اور یہ ناممکن ہے اونی حقہ فقط یا حقیقی مفہوم صرف اسی زوج کے حق میں ہو نہ ہذا پھر یہ مفہوم یا تو ثابت ہونی حق النسب

وذا متعذر کیونکہ اس معاملہ میں شریعہ اس کی تکذیب کرتی ہے کیونکہ شرعی حیثیت سے اس عورت کا نسب ممن اشتمر منہ سے ثابت ہو چکا ہے۔ ادنیٰ حق التحريم یہ یا کہ ان الفاظ سے تحریم ثابت کریں وذا لا یکن اور یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ اس لفظ کے ساتھ جو تحریم ثابت ہوتی ہے وہ ملک نکاح کے منافی ہے لہذا ذکرنا۔ واما المجاز اور اس کلام کا معنی مجازی بھی صحیح نہیں ہو سکتا واما التحريم اور معنی مجازی تحریم ہے اور یہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ ملک نکاح کے منافی ہے۔ والفرق بین التحريم الاول والثانی فخر الاسلام کی تفسیر میں تحریم کو پہلی بار معنی حقیقی کے تحت درج کیا گیا ہے اور پھر ثانیاً اس کو مجازی معنی قرار دیا گیا ہے۔ ان میں کیا فرق ہے فرماتے ہیں ان المراد بالاول یعنی تحریم اول جو حقیقی معنی کے تحت درج کی گئی ہے وہ یہ ہے جو ثابت بدلالة التزامی ہے فان ثبوت النسب موجب للحرمۃ کیونکہ ثبوت نسب مستلزم حرمت ہے اور لفظ کی دلالت لازم موضوع لہ پر التزامی ہوتی ہے اور التزامی بدون المطابقی موجود نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت نسب کے ساتھ تحریم بطور التزام کے ہوگی۔ والمراد بالتحريم الثاني اور تحریم ثانی سے مراد وہ تحریم ہے جو بطریق مجاز ثابت ہو فان لفظ السقف مثلا لفظ سقف کیسے جب اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو تو یہ دلالت مطابقی ہو گی چونکہ سقف مستلزم جدار ہے تو اس وقت اس کی دلالت علی الجدار التزامی ہوگی اور یہ دلالت التزامی جو موضوع لہ کے تبعاً حاصل ہوتی ہے اسے مجاز نہیں کہا جاتا۔ بل انما یكون مجازاً بلکہ مجاز اس وقت ہوتا ہے جب سقف کا لفظ بولا جائے اور ارادہ جدار کا کیا جائے اور سقف کا موضوع لہ مراد نہ ہو کیونکہ لوفت مجاز حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا فاقول یہ مصنف فرما رہے ہیں کہ فخر الاسلام کے اس قول کی "اما ان یثبت فی حق النسب او فی حق التحريم" اس کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ ان الفاظ کا موضوع لہ ثبوت نسب ہے جب نسب ثابت نہیں ہوتا تو ثبوت تحریم بطریق التزام ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ جب اصل ثابت نہیں ہے تو فرع کیسے ثابت ہو فہذا الترید کیونکہ قیاساً کیونکہ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دلالت التزامی بدون المطابقی موجود ہو حالانکہ ایسے نہیں ہو سکتا۔ فالدلیل الثاني اس تحریم التزامی کا نافی یہ نہیں ہے کہ یہ ملک نکاح کے منافی ہے بلکہ دلیل نافی موضوع لہ کا عدم ثبوت ہے فعلہ تو اس سے معلوم ہوا کہ ثبوت تحریم کا طریقہ یہاں صرف مجاز ہے دلالت التزامی نہیں ہو سکتی اور تحریم کا ثبوت بالمجاز متعذر ہے للمنافاة المذكورۃ یعنی یہ ملک نکاح کے منافی ہے۔ ولو رد بھذا الوجه اگر فخر الاسلام اپنے شقوق میں لوں تردید کرتے "ان ثبت التحريم فاما ان یثبت بطریق التزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع لہ وهو النسب یہاں مناف لملک النکاح کا لفظ نہ بولتے اور بطریق المجاز وهو ایضاً محال للمنافاة المذكورۃ تو یوں عبارت احسن ہو جاتی۔ علامہ صاحب نے تلویح میں فخر الاسلام کے قول کی توجیہ کی ہے اسے بھی دیکھ لیا جائے۔

مسئلتہ الداعی الی المجاز اعلم ان المجاز یحتاج مجاز چند اشیا کی طرف محتاج ہوتا ہے۔
المستعار منه یعنی مشبہ بہ وهو الهيكل المخصوص یعنی مخصوص صورتہ و شکل جو حیوان مفترس کی ہے۔
والمستعار له یعنی مشبہ وهو الانسان الشجاع والمستعار یعنی وہ لفظ جو مشبہ بہ سے بطور عارضتہ لیکر مشبہ
کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ وهو لفظ الاسد والعلاقة یعنی وجہ تشبیہ وهي الشجاعة والقربينة الصادقة
یعنی ایسا قرینہ جو معنی حقیقی کے ارادہ سے صارت اور مانع ہو دہی یرمی یعنی وہ لفظ یرمی ہے اس قول میں
رأیت اسد ایدھی تیر اندازی کرنا یہ صاف قرینہ ہے کہ اسد سے مراد یہاں حیوان مفترس کی ہیکل مخصوص نہیں
ہے بلکہ مراد راجل شجاع ہے۔ والامر الداعی الی استعمال المجاز فانك اذا حاولت جب آپ کا قصد یہ ہے
کہ آپ ایک شجاع انسان کی رویتہ کی خبر دیں تو اصل یہ ہے کہ آپ کہیں رأیت شجاعا جب آپ اس کے قائم مقام
کہتے ہیں رأیت اسد تو ضروری چیز ہے کہ کوئی ایسا امر ہو جو آپ کے لئے داعی ہوا ہے کہ ادا ئے مطلوب کے
اندر جو اصل ہے یعنی حقیقت اس کی استعمال کو ترک کر کے خلاف اصل یعنی مجاز کو استعمال کریں وذلک
الداعی اور یہ داعی یا لفظی ہو گا یا معنوی فاللفظی لفظی داعی چند اشیا میں اختصاص لفظہ ای لفظ المجاز
بالعذوبتہ یعنی لفظ مجاز میٹھا اور مانوس ہے فرما یكون لفظ الحقیقة یعنی کبھی یوں ہوتا ہے کہ لفظ حقیقت
ایک لفظ رکیک ہے جس سے طبیعت تنفر کرتی ہے کلفظ الخفیف جو بمعنی الجرمی استعمال ہوتا ہے تو یہ لفظ
رکیک وحشی ہے تو اس کو چھوڑ کر لفظ اسد استعمال کریں گے جو اس معنی میں مجاز ہے کیونکہ یہ نسبت حقیقتہ
مذکورہ کے عذب اور مانوس ہے۔

او صلاحیۃ الشعر یعنی جب لفظ حقیقتہ استعمال کرتے ہیں تو شعر کا وزن صحیح نہیں آتا اور مجاز کے ساتھ
شعر موزون ہو جاتا ہے تو حقیقتہ کو چھوڑ کر مجاز کو اختیار کیا جاتا ہے والسبع سبع بندی نثر میں ہوتی ہے
اور وزن کی پابندی شعریں فاذا كان السبع جب کسی نثر کی سبع بندی دال پر جا رہی ہے جیسے الاحد والعدد
تو یہاں لفظ اسد سبع میں مستقیم آتا ہے جو کہ مجاز ہے لفظ شجاع نہیں آسکتا جو کہ حقیقتہ ہے واصناف البدائع
اور جو فن بدیع کے اقام از قلم محنات لفظیہ ہیں تجنیس یعنی دونوں کلمے لفظی لحاظ سے سمجھیں ہوں لیکن معنوی
لحاظ سے مختلف بسا اوقات تجنیس لفظ مجاز سے حاصل ہوتی ہے اور لفظ حقیقتہ سے حاصل نہیں ہوتی۔
نحو البدعۃ شرک الشرک فان الشرک پہلا لفظ شرک بفتح الشین والرا اسی جبالہ الصید بمعنی جال کے ہے اور
دوسرا بمعنی شرک کرنے کے ہے یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا اور ان دونوں کے درمیان اشتقاقی شبہ
موجود ہے مراد یہ ہے کہ بدعۃ مبادی شرک میں سے ہے لفظ حقیقتہ یعنی مبادی کے ساتھ تجنیس حاصل نہیں
ہو سکتی تھی لہذا لفظ مجاز اختیار کیا گیا یعنی شرک او معناه یعنی اختصاص معنی داعی الی المجاز ہوگا۔ اب یہاں

سے داعی معنوی کی تفصیل میں شروع ہو رہا ہے۔ بالتعظیم یعنی ہم کسی مقام پر اظہارِ عظمت کرنا چاہتے ہیں اور مجازی معنی مختص بالتعظیم ہے تو اس وقت مجاز استعمال کیا جائے گا۔

کاستعارة اسم ابی حنیفة جیسے امام ابو حنیفہ کا اسم کسی مرد عالم کے لئے استعارہ کریں تو یہ مجاز مختص بالتعظیم ہے تو یہاں مجاز لفظ ابو حنیفہ اس کے لئے استعمال کریں گے اور التحقیق یا اس کا معنی مختص بالتحقیق ہے تو اس اظہارِ حقارت کے لئے مجاز کا استعمال کیا جائیگا۔ جیسے استعارہ حجج برائے جاہل اور حجج ذباب صغیر کو کہتے ہیں اول الترغیب والترہیب یعنی معنی مجازی مختص بالترغیب والترہیب ہے اور ہمارا مقصود بھی ترغیب وترہیب ہے تو یہاں مجاز استعمال ہوگا جیسے ماء الحیوة یعنی آب حیات کا استعارہ بعض مشروبات کے لئے تاکہ سامع اس کی طرف رغبت و شوق کرے اور جیسے استعارہ سم بعض مطعومات کے لئے تاکہ سامع اس سے نفرت کرے اور زیادۃ البیان یا معنی مجازی کو زیادہ بیان کے ساتھ اختصاص ہے یعنی مقصود معنی مجازی کے ساتھ زیادہ واضح ہو جاتا ہے جیسے رأیت اسد ادرمی اس کی دلالت علی الشجاعة زیادہ واضح ہے نسبت رأیت شجاعاً کے فان ذکر الملذوبہ پر مجاز کے ابین الدلالة ہونے کی دلیل ہے یعنی ذکر ملزوم یہ خود وجود لازم پر ایک قسم کا بیضہ اور شاہد ہے چونکہ مجاز میں اسم ملزوم کا اطلاق علی اللزوم ہوتا ہے اور وجود ملزوم شاہد علی وجود اللزوم ہوتا ہے تو استعمال مجاز ایسے ہوگا جیسے ایک شے کا دعویٰ بالبینۃ ہو اور حقیقہ دعویٰ بلا بینۃ کے درجہ میں ہوگی اور تلفظ الکلام یہ مرفوع ہے اور اس کا عطف اختصاص لفظ پر ہے یعنی استعمال مجاز کی طرف داعی کبھی تلمظ کلام ہوتا ہے یعنی مجاز و استعارہ میں کلام بڑی لطیف ہو جاتی ہے اور حقیقہ میں ایسے نہیں ہوتا جیسے ایک فہم یعنی کوئلہ فیہ جبر موقد یعنی اس کے کچھ حصہ میں آگ سلگ اور چمک رہی ہو تو اس کیلئے یہ استعارہ کیا جائے "بحر من المک موجد الذہب" یعنی مک و کستوری کا بحر ہو اور اس کی موج سونا و ذہب ہو تو کستوری سیاہ رنگ کی ہوتی ہے ذہب سرخ اور چمک دار ہوتا ہے تو اسی طرح کوئلہ سیاہ اور اس کے بیچ چمک سرخ ایک دوسرے کے ساتھ لطیف تشبیہ ہو جاتی ہے۔ فیفید لذۃ تخیلیۃ تو اس کے اندر تخیلی لذت ہے جو موجب ہے سرعت فہم کی اور مطابقت تمام الماد یہ مرفوع ہے عطف اس کا تلمظ الکلام پر ہے یعنی استعمال مجاز کی طرف داعی کبھی مطابقت تمام المراد ہوتی ہے۔ نیکم اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ مجاز تمام مراد کے ساتھ زیادہ واضح الدلالة ہونے میں یا وضوح الدلالة کے ناقص ہونے میں مطابق ہو اصل یہ ہے کہ فان دلالة الالفاظ لا یعنی الفاظ جو موضوع للمعانی ہوتے ہیں ان کی دلالت اپنے معانی موضوع لہا پر علیٰ نھج واحد ہوتی ہے۔ اور وضوح و خفا میں مختلف نہیں ہوتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ دلالت مطابق کے لحاظ سے اختلاف دلالت فی الوضوح والخبائث نہیں ہوا کرتا ناذا حادث پھر جب آپ کی قصیدہ ہے

کہ آپ ایک معنی کو ایسی دلالت کے ساتھ ادا کرنا چاہتے ہیں جو نسبت لفظ حقیقہ کے اوضح ہو یا انہی فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز پھر ضروری ہے کہ آپ لفظ مجاز استعمال کریں۔ فان المجازات متکثرہ مجازات بہت ہوتے ہیں ان میں سے بعض اوضح الدلالة ہوتے ہیں اور بعض خفی الدلالة فان قیل اگر یہ سوال کیا جائے کہ لفظ مجاز کی دلالت نسبت لفظ حقیقہ کے کیسے اوضح ہو سکتی ہے بلکہ مجاز تو مخل بالفہم ہوتا ہے قلنا تو ہم جواب دیں گے کہ اخلال بالفہم قرینہ کے ساتھ مرتفع ہو جاتا ہے۔ اور قرینہ مجاز میں شرط ہے۔ تھاذاکان پھر جب مستعار منہ امر محسوس ہو اور جو محسوسات معنی مطلوب کے ساتھ متصف ہیں ان میں سے مستعار منہ اشهر المحسوسات ہو والدستعار لہ اور مستعار لہ امر معقول ہو تو یقیناً مجاز اوضح من الحقیقہ ہوگا۔ کیونکہ حقیقت تو امر معقول پر دال ہوگی اور مجاز اس کو بمنزلہ محسوس کے دکھائیگا تو یقیناً اوضح ہوگا۔ وایضاً ما ذکرنا الخ یعنی مزید یہ کہ ذکر ملزوم یہ خود بتیہ اور شاہد کا درجہ رکھتا ہے علی وجود اللازم اور یہ بھی واضح الدلالة ہونے کی دلیل ہے اور مزید یہ کہ مجاز سرعت التفہم کا موجب ہوتا ہے یہ اسی کے مؤید ہیں کہ مجاز نسبت حقیقہ کے اوضح الدلالة ہو سکتا ہے۔ دیکھ ان یکن معناها اور مطابقت تمام المراد کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متکلم اپنی عبارت لسانی کے ساتھ ما فی القلوب کی کہنہ اور پوری حقیقت اوضح کر دے فانک اذا اردت جب آپ ارادہ کرتے ہیں۔ کہ ایک شے کی وصف بالسواد کو ایک مقدار مخصوص پر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فاصل المراد تو اصل مراد تو یہ ہے کہ آپ اس کی سواد پیش کریں لیکن تمام مراد یہ ہے کہ آپ اس کی توصیف بالسواد مخصوص کو پیش کریں فاللفظ الموضوع پس وہ لفظ جو معنی سواد کے لئے موضوع ہے وہ تو صرف اصل مراد پر دلالت کرے گا۔ لیکن وہ تمام مراد یعنی بیان کیمتہ سواد اور اس کے مقدار پر یہ لفظ دال نہیں ہو سکتا فلا بد تو پس ضروری ہے کوئی ایسی شے ذکر کریں جس کے ساتھ سامع کو کیمتہ سواد اور مقدار سواد کی پوری معرفت ہو جائے تو آپ اسی شے کے ساتھ اس کو تشبیہ دیں گے۔ اور اس کے لئے اس شے مخصوص کا استعارہ کریں گے تاکہ سامع کے سامنے آپ کی تمام مراد اوضح ہو جائے۔ وغیر ذلک یہ بھی مرفوع ہے یعنی داعی الی المجاز کبھی غیر ما ذکرنا ہوتا ہے۔ ما ذکرنا فی مقدمۃ کتاب الوشاح یہ کتاب الوشاح مصنف کی کتاب ہے اس کے مقدمہ اور فصل تشبیہ اور فصل مجاز میں مذکور ہیں مقدمہ اور فصل تشبیہ میں ذکر کیا ہے کہ غرض من التشبیہ ما هو یعنی کیا ہوتی ہے اور کبھی وہ غرض خود برائے استعارہ ہوتی ہے اور فصل مجاز میں ذکر کیا کہ مجاز کبھی مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور مبالغہ فی التشبیہ نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور اس کے اندر مبالغہ فی التشبیہ بھی ہوتا ہے جیسے استعارہ میں ہوتا ہے۔

فصل وتد تجرد الاستعارۃ التبعیۃ فی المحرور علماء بیان نے ذکر کیا ہے کہ استعارہ دو قسم ہے

ایک استعارہ اصلیدہ دھی فی اسماء الجناس اور یہ اسماء الاجناس میں ہوتی ہے اور دوسرا قسم استعارہ تبعیہ ہوتی ہے اور مشتقات اور حروف میں ہوتی ہے اسم جنس سے مراد اسم جامد جو دال علی المعنی الجنسی ہو اور مصدر جو مشتق منہ ہوتی ہے اور اسی طرح معنی حرفی کے متعلقات جیسے من لا ابتدا الغایہ اور لام للتعلیل تو یہ ابتدا اور تعلیل جو معانی حرفیہ کے متعلقات ہیں یہ سب اسماء اجناس میں درج ہیں اور یہ تعلیل یا ابتدا یہ معانی حروف نہیں ہیں کیونکہ یہ معانی اسمیہ مستقلہ ہیں البتہ معانی حروف کی تعبیر استلزامی ہے یعنی حروف کے معانی ان کی طرف ایک نوع استلزام کے ساتھ راجع ہیں۔ اور دوسرا قسم استعارہ تبعیہ ہوتا ہے دھی فی المشتقا والمحروف اور استعارہ تبعیہ مشتقات اور حروف میں ہوتی ہے۔ انما قالوا بتبعیہ اس کو تبعیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لا تقع الدتبعیہ وقوعها فی المشتق منہ یعنی اولاً یہ استعارہ مشتق منہ یعنی مصدر میں واقع ہوگا پھر ثانیاً و تبعاً مشتق میں ہوگا۔ مشتق خواہ فعل ہو یا صیغہ صفتہ کا۔ کما تقول الحال ناطقة اسی دالۃ تو یہاں لفظ ناطقہ کا استعارہ ہے دالۃ کے لئے یہ استعارہ تبعیہ ہے بتبعیہ استعارۃ النطق للدلالة یعنی اولاً نطق کا استعارہ ہوگا دالۃ کے لئے پھر اسی نطق سے مشتق ناطقہ کا استعارہ ہوگا برائے دالۃ تو ناطقہ کا استعارہ دالۃ کے لئے براہ راست نہیں ہوگا بلکہ بواسطہ استعارۃ المصدر ہوگا وکذا الاستعارۃ فی الحروف فان الاستعارۃ فی الحروف تقع اولاً اولاً معنی حروف کے متعلق میں استعارہ ہوتا ہے۔ ثانیہ پھر حروف میں کالام لام جو برائے منعیل ہوتا ہے اس کے استعارہ میں اولاً تعلیل کا استعارہ برائے تعقیب کیا جائے گا تعقیب کا معنی ہے عقب میں آنا ہے نیراد بالتعلیل التعقیب یعنی اولاً تعلیل سے تعقیب کا ارادہ کیا جائے اور یہ تعقیب عام ہے خواہ تعقیب العلة المعلول لفظ معلول مرفوع ہو کر فاعل تعقیب ہے اور العلة مفعول مضاف الیہ ہے یعنی معلول کا علت کے پیچھے آنا وغیرہ یا اس کے علاوہ کوئی اور تعقیب ہو جیسے تعقیب الموت للولادة ثم بواسطہ پھر بواسطہ استعارۃ التعلیل للتعقیب يستعار اللام لام کا استعارہ برائے تعقیب ہوگا نحو لد والموت وابنوا الخراب چونکہ موت ولادة کے بعد اور عقب میں ہوتی ہے تو جعل کان الولادة تو گو یا کہ ولادة کو موت کے لئے علت قرار دیا گیا ناستعمل لام التعلیل لام تعلیل استعمال کر کے ارادہ کیا گیا کہ موت ولادة کے بعد یقیناً واقع ہوگی بلا تخلف وتوع المعلول جیسے معلول کا وقوع بعد از علت قطعی ہوتی ہے لیسے وابنوا الخراب میں کیونکہ کسی دار کا ویران اور خراب ہونا بعد از بنا ہوتا ہے جیسے موت بعد از ولادة تھی و هذا بناء علی ان اللام اور یہ اس پر مبنی ہے کہ لام علت غائیہ پر داخل ہوتا اور یہی غایتہ غرض من الفعل ہوتی ہے۔ ولا شك اور اس میں شک نہیں ہے کہ علت غائیہ وجود غارخی کے لحاظ سے علت فاعلیہ کی معلول ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ لام جو داخل فی الغرض والغایتہ ہوتا حقیقتاً داخل علی المعلول ہوتا ہے۔ وھنا مذکر حرفاً اس مقام پر چند حروف

ذکر کرتے ہیں جن کی طرف حاجت شدیدہ ہوتی ہے اور ان کا نام حروف معانی ہے ان میں سے حروف عطف ہیں الواد یہ مطلق عطف کے لئے ہے یعنی ترتیب پر دال نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔ بالنقل عن ائمة اللغة ایک تو ائمة لغت سے سے لیے منقول ہے داستقراء مواضع استعمالها اور اس کے مقام استعمال کا استقراء بھی اسی پر دال ہے کہ یہ مطلق عطف کے لئے ہے وہی بین الاسمین المختلفین یعنی یہ واو اسمین مختلفین کے اندر وہی فائدہ دیتی ہے جو الف تشبیہ بین الاسمین المتحدین فائدہ دیتا مثلاً جیسے آپ کہیں رجلان تو اس جیسا فائدہ ہوگا رجل وامرأة میں ان مختلفین میں الف تشبیہ کا لانا ممکن نہیں ہے اس لئے واو عطف استعمال کی گئی ہے۔ وقولهم لا تأکل السمک ونشرب اللبن یہاں بھی مقصد یہی ہے کہ لا جمع بینہما خواہ مچھلی پہلے اور درودھ بعد میں یا اس کا برعکس ہو دونوں ممنوع میں ترتیب نہیں ہے لهذا لا یجب الترتیب چونکہ آیتہ وضو میں اعضاء اربو کے ادا کرنے کے حکم میں واو عطف استعمال ہوتی ہے جو مطلق اجتماع کو چاہتی ہے اس لئے ترتیب واجب نہیں ہے۔

واما فی السعی یہ جواب ہے ان حضرات کے استدلال کا جو واو کے برائے ترتیب ہونے کے لئے پیش کرتے تھے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الصفا والمرودہ من شعائر اللہ تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کہا باہمنا بندہ کس کے ساتھ ابتدا کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ابدأ بما بدأ اللہ اسی کے ساتھ ابتدا کرو جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے ابتدا کی ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی آیت سے ترتیب سمجھی اور اسی کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ واو برائے ترتیب ہے خلاصہ جواب یہ کہ سعی بین الصفا والمرودہ کے اندر جو ترتیب ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔ نہ کہ قرآن مجید کے ساتھ کیونکہ ان کا شعائر اللہ سے ہونا اس ترتیب کا متقاضی نہیں ہے۔ وقوله علیہ السلام ابدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ بھی اس پر دال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ابتدا بالصفا فرمائی ہے۔ یہی تمہاری بدایتہ کا موجب ہے لکن تقدیمہ لیکن جو صفا کو قرآن مجید میں مقدمہ ذکر کیا گیا یہ کسی مصلحت سے خالی نہیں ہے مثلاً تعظیم یا اس کی اہمیت وغیرہ ہو سکتی ہے اور یہ اہمیت اس کی اولویت کو تقاضا کرتی ہے نہ کہ وجوب کو البتہ وجوب ترتیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وحی غیر متلو سے ظاہر ہوئی اور ہمارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ سے بہر حال آیتہ جو مشتمل علی الود والعاطف ہے یہ موجب ترتیب نہیں ہے۔ وزعم البعض انہما للترتیب عند الی حنیفة الخ بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واو برائے ترتیب ہے اور صاحبین کے نزدیک برائے مقاماتہ استدلال اپنے اس خیال پر بطور استدلال کے یہ مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ جب ایک شخص اپنی بیوی غیر مدخولہ کو کہتا ہے

”ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تو امام کے نزدیک ایک طلاق اولی واقع ہوگی ثانیہ وثالثہ واقع نہیں ہوگی تو معلوم ہوا کہ یہ معطوفات بالترتیب واقع ہو رہے ہیں پہلی کے ساتھ عورت بانٹہ ہو چکی ہے اس کے بعد ثانیہ اور ثالثہ کے لئے وہ عورت محل طلاق نہیں ہے اگر ترتیب کے لئے نہ ہوتی تو پھر یہ تینوں طلاق مجتمعا دفعہ واحدہ واقع ہوتیں تو وہ مطلقہ بالثلث ہو جاتی جیسے ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا میں تین واقع ہو جاتی ہے اور یہاں صورتہ مسطورہ میں ایسے نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ واو صرف جمعیتہ اور اجتماع کے لئے نہیں ہے بلکہ ترتیب کے لئے ہے اور صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہو جاتی ہیں تو ان کے نزدیک واو برائے مقارنتہ و اجتماع ہوتی۔ وهذا اسی زعم ذلك باطل یہ خیال اس بعض کا باطل ہے کہ واو ترتیب کے لئے ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ امام اور صاحبین کے نزدیک اختلاف کی وجہ یہ ہے ان عندہ امام کے نزدیک كما يتعلق الثاني والثالث یعنی جیسے طالق ثانی اور ثالث شرط کے ساتھ متعلق بواسطہ الاول ہو رہا ہے وقوع بھی ایسے ہی ہوگا یعنی اولی پہلے اور ثانی وثالث جو اس کے واسطہ سے معلق تھیں وہ بعد میں کیونکہ امام کے نزدیک جب ایک شرط کے ساتھ متعدد اجزیہ کو معلق کیا جائے تو ان کی تعلیق علی سبیل التعاقب ہوتی ہے۔ صورتہ مذکورہ میں جب کہا ان دخلت الدار فانت طالق یہ شرط و جزائل کر جملہ کاملہ مستقل ہو چکا ہے جو اپنے مابعد کی طرف محتاج نہیں ہے اور تعلیق طلاق بالدخول حاصل ہو چکی ہے اور اس کے بعد جب کہا وطالق یہ تو جملہ ناقصہ ہے افادہ معنی میں یہ محتاج الی الجملة الاولی ہے تو اس کی تعلیق بعد تعلیق الاولی حاصل ہوگی اور اسی طرح ثالثہ وانت طالق اس کی تعلیق بالشرط بعد تعلیق الثانیہ حاصل ہوگی تو جیسے تعلیق ہے وقوع بھی ایسے ہوگا فان العلق بالشرط كالمنجز عند الشرط یعنی جو طلاق معلق بالشرط ہوتی ہے تو عند الشرط یعنی بوقت تحقق شرط کے اس کا حکم منجز کا ہو جاتا ہے مثلاً تجیزاً غیر مدخولہ کو کہتا انت طالق وطالق وطالق تو اس صورت میں غیر مدخولہ پہلے لفظ طالق کے ساتھ بانٹہ ہو جاتی اور ثانی وثالث لغو ہو جاتی کیونکہ عورت جب پہلی کے ساتھ بانٹہ ہو چکی ہے تو ثانی وثالث کے لئے وہ محل نہیں رہی اس لئے لغو ہو جائیں گی اور تعلیق بالشرط میں جب شرط متحقق ہو تو گویا کہ اس وقت اس نے کہا ہے انت طالق وطالق وطالق کیونکہ معلق بالشرط بوقت تحقق شرط تجیز کی مانند ہو جاتی ہے نہ یہ کہ یہاں ترتیب واو کو دخل ہے اس کو کوئی دخل نہیں ہے لہذا استدلال صحیح نہیں ہے۔ وعندہما يقع جملة اور صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طالق وطالق وطالق جملہ واقع ہو جائیگی اور عورت مطلقہ بالثلث ہو جائے گی دن الترتیب فی التکلم کیونکہ یہ ترتیب طالق وطالق وطالق میں صرف تکلم اور بولنے میں ہے۔ لدانی صیوررتہ تطليقا اس کے طلاق بننے میں تو ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق بنا تو ہوگا اس وقت جب شرط متحقق ہوگی اس وقت تو کوئی

ترتیب نہیں ہے۔ لہذا جو بوقت تکلم مرتب تھیں بوقت تحقق شرط تمام مجتمع ہو کر واقع ہوں گی یہ ایسے ہے
 کماذا کرثلث صرات الخ یہ ایسے ہے جیسے غیر مدخولہ کے لئے اپنے قول ان دخلت الدار فان طالق کو
 ثلاث مرات متکرر کرنا مثلاً یوں کہتا ان دخلت الدار فان طالق ان دخلت الدار فان طالق ان دخلت الدار
 فان طالق تو بوقت تحقق شرط یعنی دخول دار تینوں طلاق واقع ہو جائیں۔ کیونکہ یہ تکرار و ترتیب بوقت تکلم تھی
 نہ بوقت تحقق شرط۔ کذا ہلنا تو اسی طرح تین طلاق واقع ہوں گی اس قول مذکور میں جہاں بلا تکرار شرط مع
 الاجزیۃ المتعدده کہا ان دخلت الدار فان طالق و طالق و طالق فان قدم الاجزیۃ اگر جزائیں بصورت
 تعدد مقدم کر دے اور شرط مؤخر مثلاً یوں کہہ غیر مدخولہ کو انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار
 یتع الثلاث اتفاقاً کیونکہ اجزیۃ جو ابتداً متوقفہ تھیں وہ تمام کی تمام دفعہ اس شرط مؤخر کے ساتھ معلق ہو
 جائیں گی اور بوقت تحقق شرط تمام واقع ہو جائیں گی فان قیل اذا تزوج امتین الخ خلاصہ سوال یہ کہ جب
 ایک شخص دو لونڈیوں کے ساتھ تزوج کرتا ہے بغیر اذن مولا ہا ان لونڈیوں کے مولیٰ کی رضامندی
 کے بغیر تم اعتقہا المرطی معاً پھر ان دونوں لونڈیوں کو مولیٰ معا بیک وقت آزاد کرتا ہے مثلاً کہتا ہے
 اعتقتمکما تو صحیح نکاح دونوں کا نکاح صحیح ہو جائے گا۔ و بکلامین منفصلین الگ کلاموں کے ساتھ آزاد کرتا
 ہے مثلاً کہتا ہے اعتقت بذہ ثم قال پھر دوسری کے متعلق بعد زمان کہتا ہے اعتقت بذہ تو اس صورت
 میں نکاح اولیٰ صحیح ہو گا اور نکاح ثانیہ باطل کیونکہ ثانیہ کے اندر تزوج امرہ علی الحرۃ ہو رہا ہے جو صحیح نہیں
 کیونکہ پہلی کا نکاح تو آزاد ہوتے ہی منعقد ہو گیا اور ثانیہ اس وقت لونڈی ہے لہذا یہ باطل ہو جائے گا۔
 او بحد العطفہ اگر کلامین منفصلین کے ساتھ نہیں آزاد کرتا بلکہ حرف عطف فی کلام واحد استعمال کرتا ہے
 کہتا اعتقت بذہ و بذہ بطل نکاح الثانیہ تو اس صورت عطف میں بھی پہلی معتقہ کا نکاح صحیح ہے اور ثانیہ
 کا باطل تو مقصود بالسوال یہی صورت عطف ہے کیونکہ یہاں عطف بالواو ہے فجعلتموه للترتیب کیونکہ
 پہلے بذہ کے ساتھ مشارالہ اولاً آزاد ہوئی اس کا نکاح صحیح ہو گیا اس وقت دوسری غیر معتقہ ہے۔ تو
 لونڈی کا نکاح علی الحرۃ صحیح نہیں ہے۔ حکذا وضع المسأله الخ اصول شمس الاثر میں مسئلہ مذکورہ کی
 وضع اسی طرح ہے جیسے ہم نے ذکر کی ہے و اما فی الاسلام البتہ فخر الاسلام کی وضع اس سے مختلف
 ہے وہ حکذا کہ ایک شخص دو لونڈیوں کی تزویج بطور فضولی کے دوسرے شخص سے کر دیتا ہے بغیر
 اذن مولا ہما و بغیر اذن الزوج فقوله بغیر اذن الزوج لا حاجة الى التقید اس تقیید کی ضرورت
 نہیں ہے و علی تقدیر اگر یہ تقیید لگائی جائے تو پھر ضروری ہے کہ زوج کی جانب سے کوئی فضولی آخر
 اس عقد نکاح کو قبول کرے کیونکہ ایک فضولی طرفین نکاح یعنی از طرف منکوحہ و نکاح متولی نہیں ہو

سکتا۔ وقد قید فی الحواشی یعنی حواشی فخر الاسلام میں یہ قید کی ہے کہ نکاح امتین بعقد واحد ہو اتباعاً جو جامع کبیر میں وضع مسئلہ معنی اس کی اتباع میں عقد واحد کی قید کا اضافہ کیا ہے حالانکہ اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہمارے بحث عقد واحد یا عقدین متعددین کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتی و فی الجامع الکبیر جامع کبیر میں اس مسئلہ کو عقد واحد کے ساتھ مقید کیا ہے کیونکہ انہوں نے بہت سے مسائل ایک ہی سبک میں منظم کئے ہیں جن میں سے بعض مسائل ایسے ہیں ان کا عقد واحد و عقدین کے لحاظ سے حکم مختلف ہے لہذا ان جیسے نکاح امتین ان کی رضا اور ان کے مولیٰ کی رضا کے ساتھ کیا جائے۔ لیکن رضا تفریح نہیں ہے تو یہ مسئلہ عقد واحد اور عقدین کے لحاظ سے مختلف حکم رکھتا ہے اس غرض کی خاطر عقد واحد کی قید کر دی ہے۔ ان کی تفصیل جامع کبیر میں دیکھی جائے اور کچھ تفصیل تلویح میں بھی ہے دیکھ لی جائے۔ دان زوجہ الفصولی اختین بعقدین اگر ایک فضولی کسی شخص کے ساتھ ایسی دو عورتوں کا نکاح جو آپس میں بہنیں ہیں دو عقدوں میں کر دیتا ہے ناجاز ہما متفرقا اگر خاوندان دونوں کا نکاح متفرقا جائز قرار دیتا ہے ایک کا پہلے اور آخری کا بعد میں تو نکاح ٹائید باطل ہے اور اولیٰ کا یعنی جس کے عقد کو پہلے جائز قرار دیا ہے وہ صحیح ہے دان اجاز ہما معاً اگر دونوں کو بیک وقت جائز قرار دیتا ہے کہتا ہے اجزت نکاحہما تو دونوں باطل ہیں اور اسی طرح اگر حرف عطف کے ساتھ دونوں کے نکاح کو جائز قرار دے کہ کہ اجزت نکاح ہذہ و ہذہ تو اس صورت میں بھی ہر ایک کا نکاح باطل ہو جائے گا تو اس مسئلہ عطف میں آپ نے واو کو مطلق جمعیت کے لئے قرار نہیں دیا بلکہ قرآن و مقارنتہ کیلئے قرار دیا ہے تب تو دونوں کا نکاح باطل ہے اگر صرف جمعیت ہوتی اور مقارنتہ ہوتی تو تعاقب کی صورت متصور کر کے ایک کا جائز ہو سکتا تھا وان قال اعتق ابی فی مرض موتہ اگر ایک شخص کہتا ہے کہ میرے باپ نے اپنی مرض الموت میں اعتق ہذا و ہذا و ہذا یعنی تین غلاموں کے متعلق کہتا ہے کہ اس کو اور اس کو اور اس کو آزاد کیا تھا۔

وادارث و لامال لہ سومی ذلک اور اس کا وارث بجز اس ابن مقرر کے کوئی نہیں ہے کیونکہ اس کے علاوہ اگر اس میت کا اور ابن بھی ہو تو پھر حکم عتق صرف اس مقرر کے حصہ میں نافذ ہوگا اور باقی میں سعایتہ واجب ہوگی اور اس میت کا مال ان تین غلاموں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور مال بھی ہو اور یہ غلام اس کی ثلث میں آسکتے ہیں تو تمام آزاد ہو جائیں گے اس لئے یہ دونوں قیدی ضروری ہیں اور یہ قید بھی معتبر ہے کہ قیمت ان کی آپس میں برابر ہے فان اقر متصلاً اگر ان تینوں کے متعلق یہ اقرار متصلاً کرتا ہے تو ہر غلام کی ثلث آزاد ہوگی وان سکت فیما بین ذلک اگر درمیان میں

سکوت اختیار کرتا ہے یعنی کہتا ہے اعتق ہذا اس کے بعد کچھ دیر خاموش رہتا ہے پھر کہتا ہے و ہذا اور اس کے بعد سکوت کرتا ہے پھر کہتا ہے و ہذا تو اسل خاموشی کی صورت میں اول سالم ازاد ہو جائے گا اور ثانی کا نصف اور ثالث کا ثلث آزاد ہو گا لانه لما قال اعتق ابی ہذا وسکت یعق کلمہ یہ کل آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ثلث کل مال ہے۔ مفروض یہ ہے کہ ان تمام عبید کی قیمت برابر برابر ہے۔ فاذا قال بعد السکوت پھر جب سکوت کے بعد کہا و ہذا وسکت اور اس کے بعد پھر سکوت اختیار کیا فقد عطفہ علی الاول تو اس کا عطف پہلے پر ہو تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ ثانی کی نصف ازاد ہو مع نصف الاول اور اول کی بھی نصف کیونکہ یہ دو نصفیں مل کر مکمل غلام ہو جاتا ہے جو ثلث مال ہے۔ لکن لما اعتق الاول لیکن چونکہ اول تو آزاد ہو چکا ہے لہذا اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہذا ثانی کی نصف ازاد ہو جائے گی۔

ثم لما قال و ہذا پھر کچھ دیر کے بعد ثالث کے متعلق کہا و ہذا بموجبہ اعتق ثلث الثالث مع عتقے ثلث کل من الاولین تو مقتضا اس کا یہ ہے کہ ثالث کی ثلث ازاد ہو اور اولین میں سے بھی ہر ایک کی ثلث و ثلث ازاد ہو کیونکہ اسی طرح یہ کل مال کی ثلث بنتی ہے جس میں وصیت نافذ ہو سکتی ہے لیکن اولین سے جو کچھ ازاد ہو چکا ہے اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہذا ثالث کی ثلث ثانی کا نصف اول کل ازاد ہو جائے گا۔ فجعلتموہ تو تم نے اس صورت میں جہاں بلا سکوت متصلاً اقرار کرتا ہے و او کو قرآن و مقارنتہ کے لئے قرار دیا یہ ایسے ہوا جیسے وہ کہتا اعتقہما ابی معا لانہ لولم یکن کیونکہ اگر قرآن کیلئے نہ ہوتی تو ترتیب ثابت ہوتی جیسے مسئلہ سکوت میں تھا قلنا اما الاول یہاں سے جوابات شروع ہیں اول صورت میں یعنی اس صورت میں جب دو لونڈیوں کا نکاح ایک شخص کے ساتھ بغیر اذن مولیٰ کے ہوا اور مولیٰ نے حرف عطف کے ساتھ کہا اعتقت ہذہ و ہذہ تو اس صورت میں جب پہلی لفظ ہذہ کے ساتھ ازاد ہوئی تو اس کا نکاح منعقد ہو گیا اور اذن مولیٰ کی ضرورت نہ رہی تو ثانیہ لونڈی سے اس کا نکاح علی الحرۃ ہے لہذا لم یبق الاثانیۃ محلا للتوقف تو ثانیہ اس کا محل ہی نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے عتق پر موقوف رہے فان نکاح الامۃ علی الحرۃ لا تجوز کیونکہ امہ کا نکاح حرہ پر مرے سے جائز ہی نہیں ہے لہذا یہ لونڈی نکاح کے توقف کی محل ہی نہیں رہی تو اس کا نکاح باطل ہو جائیگا اگرچہ حرہ ہو جانے کے بعد دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے لیکن پہلا نکاح جو موقوف تھا وہ باطل ہے

واما الثانی والثالث ثانی صورت یعنی تزویج اختیار اور ثالث یعنی اعتق ابی ہذا و ہذا و ہذا فلان الکلام اس لئے کہ یہ منابطہ ہے کہ کلام اپنے آخر پر موقوف ہو جاتی ہے جب آخر کلام میں کوئی مغیر آجائے جیسے شرط واستثناء وغیرہ دہنا اور ان دو مسائل یعنی ثانی و ثالث میں کذا لک یعنی آخر کلام اول کے لئے مغیر

ہے اما فی الدختین یعنی احتین والے مسئلہ میں نکاح ثانیہ کی اجازت پہلی کے نکاح کو باطل کر دیتی ہے تو آخر نے اول کے حکم کو متغیر کر دیا۔ لہذا عطف کی صورت میں دونوں کا نکاح باطل ہو جائیگا۔ اما فی الدخبار بالاعتاق اعتاق کے مسئلہ میں جو شخص خبر دے رہا ہے کہ اعتق ابی ہذا تو یہ قول اس غلام کے کل کے عتق کا موجب ہے مذکورہ دہذا پھر اس کا قول و ہذا تو یہ موجب ہے کہ ثلث ان دو غلاموں میں منقسم ہو اور غلام اول کا بعض آزاد ہو فیکون مغیر الاول الکلام تو یہ اول کلام کیلئے مغیر ہے اور مغیر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب متصلاً واقع ہو بخلاف الامتین بخلاف امتین کے کہ وہاں آخر کلام مغیر الاول نہیں ہے کیونکہ اعتقت ہذہ و ہذہ میں اعتاق ثانیہ پہلی کے اعتاق کے لئے مغیر نہیں ہو سکتا لہذا یہاں آخر کلام مغیر الاول نہیں ہے اور مسئلہ احتین میں آخر کلام مغیر الاول ہے لہذا موقوف علی الآخر ہوگا۔

وقد ذکر فی الجامع الحصری جامع حصری میں ذکر کیا کہ مسئلہ امتین اور مسئلہ احتین میں کوئی فرق نہیں بل انما جاء الفرق بلکہ فرق صرف اس بنا پر ہوا ہے کہ وضع مسئلہ میں اختلاف ہے دھوان فی مسئلہ الامتین اور وہ فرق یہ ہے کہ امتین کے مسئلہ میں مولیٰ کہتا ہے ہذہ حرۃ و ہذہ حرۃ عطف جملہ علی الجملہ ہے تو پہلے جملہ کے ساتھ لونڈی آزاد ہوئی اس کا نکاح صحیح ہو گیا اور دوسرے جملہ سے جب تک فارغ نہیں ہوتا تو نکاح الامة علی الحرۃ ہے تو یہ باطل ہو جائے گا اور مسئلہ احتین میں کہتا ہے اجزت نکاح ہذہ و ہذہ یہ عطف مفرد علی المفرد ہے ایک ہی اجازت کے ساتھ دونوں نکاح جائز قرار دے رہے فائدہ افراد لکل الخ یعنی مسئلہ امتین میں ہر ایک لونڈی الگ تحریر کی ہے۔ لہذا یہاں صدر کلام آخر پر موقوف نہیں ہے لہذا یہ مغیر نہیں ہوگا اور احتین کے مسئلہ میں ہر ایک کے لئے الگ الگ اجازت نہیں بلکہ دونوں کی اجازت واحدہ ہے لہذا اول کلام موقوف علی الآخر ہوگا لہذا دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ حتی لو افردہنا اگر مسئلہ احتین میں الگ الگ اجازت کرتا مثلاً کہتا اجزت نکاح ہذہ واجزت نکاح ہذہ تو اولیٰ کا نکاح صحیح ہو جاتا و لو لم یضرد فی الامتین اگر امتین میں تحریر الگ الگ نہ ہوتی بلکہ یوں کہتا اعتقت ہذہ ہذہ تو دونوں معاً آزاد ہو جاتیں اور نکاح دونوں کا صحیح ہو جاتا۔ وقد تدخل بین الجملتین اور واو عاطف کبھی بین الجملتین داخل ہوتی ہے فلا توجب الشارکۃ اس وقت میں وہ موجب مشاکتہ نہیں ہوگی بلکہ صرف دونوں جملے کے مضمون میں جمع کا فائدہ دے گی۔ ہر ایک جملہ اپنے اپنے مضمون کا الگ طور پر مفید ہوگا۔ فنی قولہ ہذہ طالق ثلثا و ہذہ طالق تو اس صورت میں ثانیہ مطلقہ بطلاق واحدہ ہوگی جب کہ اولیٰ مطلقہ بطلاق ثلثہ ہوگی ثانیہ شریک بالاولیٰ فی الطلقات الثلث

نہیں ہوگی ہر ایک جملہ کا حکم الگ الگ حاصل ہوگا۔ وانما تجب محی یہ مشاکہ اس وقت واجب ہوتی ہے۔ اذا افتقر الآخر الى الاول جب آخر کلام محتاج الی الاول ہو فیشارک الاول یعنی اس وقت آخر کلام اول کے ساتھ مشارک ہو جائے گا اس حصہ میں جس کے ساتھ اول متمم ہوا ہے اور یہ عموماً وہاں ہوتا ہے جہاں بذریعہ واو خبر مبتدا پر یا جزاء شرط پر عطف ہو۔ بعینہ اور ثانی کے لئے متمم بعینہ وہی ہوگا جو اول کے لئے متمم ہے لا بتقدیر مثله اس متمم کی مثل کی تقدیر نہیں کی جائے گی ان لم یتمتع الاتحاد بشرطیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں متمم کا متحد ہونا ممتنع نہ ہو نحو ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق اور دونوں آخری معطوفین مفتقر الی الاول ہیں اور ان کے لئے متمم بعینہ وہی ان دخلت ہے جو اول میں مذکور ہے۔ ہر ایک طالق کے ساتھ الگ الگ ان دخلت مقدر نہیں کرنا پڑیگا۔ یہی کہا لیس کتکرات قولہ ان دخلت فانت طالق جیسے یہی قول بمع شرط کے مکرر کیا جاتا ہے اس جیسا نہیں فلا یقع الثلث تو امام کے نزدیک غیر مدخولہ کو اس صورت میں تین طلاق واقع نہیں ہوں گی بلکہ اول کے ساتھ بائٹہ ہو جائیگی ثانی اور ثالث لغو ہو جائیگی فانہ یکن تو اس صورت میں ممکن ہے کہ یہ اجزیہ کثیر ایک ہی شرط متحد کے ساتھ جو اول مذکور ہے ان دخلت الدار اسی کے ساتھ متعلق ہو جائیگی یہاں تقدیر مثل نہیں کرنی پڑے گی۔ یعنی ہر ایک کے لئے الگ الگ شرط کی تقدیر نہیں ہوگی۔ حتی کہ اس کو یوں قرار دیا جاتے کہ ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق جیسے کہ صاحبین کے نزدیک ہے امام کے نزدیک ایسے نہیں ہوگا۔

او بتقدیرہ یعنی بعینہ متمم واحد کافی نہیں ہوگا بلکہ اس کی مثل مقدر کرنی ہوگی یہ اس وقت ہوگا جب کہ اتحاد متمم ممتنع ہو۔ یہی کہا ان امتنع ای الاتحاد یعنی اتحاد المتتم نحو جاءنی زید وعمرو کیونکہ محی زید غیر ہے محی عمر کا لہذا اس مقام پر و جار فی عمر کی تقدیر ہوگی۔

وبعضہما وجبوا الشركة فی عطف الجمل ایضاً اور بعض حضرات عطف جمل میں بھی اشتراک فی الحکم کو واجب قرار دیتے ہیں۔ حتی قالوا یہاں تک انھوں نے کہہ دیا کہ بذریعہ عطف قرآن و مقارنتہ فی النظم جب ہوگی مقارنتہ فی الحکم کی فقالوا فی اقیمو الصلوٰۃ الخ اس پر بنا رکھ کے انھوں نے کہا کہ اقیموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ یہاں عطف جمل مقارنتہ فی الحکم کا متقاضی ہے چونکہ صبی پر صلوٰۃ واجب نہیں ہے اس لئے زکوٰۃ بھی صبی پر واجب نہیں ہے اس بارہ میں یہ دونوں جملے مشارک فی الحکم ہوں گے یشبہ یہ بھی مشابہ بالصواب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ اس پر مبنی ہو کہ اقیموا الصلوٰۃ کا جو مخاطب ہے وہی بعینہ مخاطب ہے و اتوا الزکوٰۃ کا چونکہ صبی اقیمو الصلوٰۃ کا مخاطب

نہیں ہے لہذا آتوا الزکوٰۃ کا مخاطب بھی نہیں ہوگا لکنناقول یعنی مسئلہ توہم احناف کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ زکوٰۃ صبی پر واجب نہیں لیکن دلیل ہمارے نزدیک قرآن فی النظم نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک وجہ یہ ہے کہ انما تجب الزکوٰۃ علی الصبی صبی پر زکوٰۃ اس لئے واجب نہیں کہ یہ عبادۃ محضہ ہے یعنی اس کے اندر معنی مؤنتہ و مشتقہ کو دخل نہیں ہے اور صبی عبادۃ محضہ کے وجوب کی اہلیہ نہیں رکھتا اس لئے زکوٰۃ اس پر واجب نہیں ہے لالقرآن فی النظم یعنی قرآن فی النظم یہ دلیل نہیں ہے۔ عشر اور صدقۃ الفطر کے اندر عبادۃ کے علاوہ مؤنتہ کا معنی بھی معتبر ہے لہذا یہ واجب علی الصبی ہوں گے۔

والقائل بوجوب الزکوٰۃ اور وہ حضرات جو صبی پر وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ صلوة و زکوٰۃ کا خطاب صبیان کو بھی شامل ہے لیکن عقل وجوب صلوة سے صبیان کی تخصیص کرتا ہے کیونکہ یہ عبادت بدنیہ ہے اور صبی مشقہ جسمانیہ برداشت کرنے سے عجز کی وجہ سے مستثنیٰ ہے اور زکوٰۃ عبادۃ مالیہ ہے اور اس کا مال اس کے ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو یہی حکم ادار الوالی عنہ اس کی طرف سے اس کا ولی مال صبی سے ادا کر سکتا ہے۔ وهذا فاسد عندنا یعنی جمل میں ایجاب شرکت ہمارے نزدیک فاسد ہے لان الشركة کیونکہ شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ محتاج الی اولی ہو یعنی قولہ ان دخلت الدار الخ یعنی جب کہتا ہے ان دخلت الدار فان ت طالق و عبدی حر تو عتق غلام بھی دخول دار کی شرط سے معلق ہو جائے گا کیونکہ جملہ ثانیہ بحکم مفرد ہے حکم افتقار میں لان الاصل فی الواو الشركة چونکہ واو کی اصل وضع اشتراک کے لئے ہے اور یہ اس وقت ثابت ہو سکتی ہے جب عبدی حر کا عطف جزا پر ڈالا جائے اگرچہ یہ جملہ فی حد ذاتہ تام ہے لیکن حکم افتقار میں بمنزلہ مفرد کے ہے لہذا اس کا عطف جزا پر ہوگا تاکہ واو عطف اپنی اصل وضع پر برقرار رہے تو عطف اسمیہ یعنی عبدی حر کا آپ جیسے اسمیہ انت طالق پر ہوگا اور یہ دونوں ایک ہی شرط دخول دار کے ساتھ معلق ہو جائیں گے بخلاف حضرت تک طالق کے کہ یہاں خبر کو ظاہر کر دیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف انت طالق پر نہیں ہے ورنہ تو صرف حضرت تک کہنا کافی تھا طالق کے اظہار کی ضرورت نہ تھی لہذا یہ جملہ ثانیہ معلق بشرط نہیں ہوگا۔ فان اظہار الخ خبر ہنا دلیل عدم المشاركة فی الجنا۔

لما ذکر ان الشركة الخ جب یہ ذکر کیا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ مفتقر الی الاولی ہو تو اشکال وارد ہوتا ہے کہ ان دخلت الدار فان ت طالق و عبدی حر میں عبدی حر جملہ تامہ ہے جو اپنے ما قبل کی طرف محتاج نہیں ہے لہذا مناسب تھا کہ یہ شرط مذکورہ کے ساتھ متعلق نہ ہوتا بلکہ یہ کلام مستقل ہو کر مجموع شرط و جزا پر عطف ہوتا۔ فاجاب

بانہا فی قوتہ المفرد تو اس کا جواب دیا کہ باوجود جملہ نامہ ہونے کے یہ بمنزلہ مفرد کے ہے کہ محتاج الی
الاولیٰ ہے کیونکہ اس کو جزا کے ساتھ جملہ اسمیہ ہونے میں مناسبت حاصل ہے لہذا یہ امر مزعج ہے
کہ اس کا عطف صرف جزا پر ہوتا کہ عطف اسمیہ علی ال اسمیہ ہوا علی مجموع الشرط والجزا کیونکہ اس
صورت میں معطوفین کے مابین مناسبت مذکورہ ختم ہو جاتے گی۔ فاذا كانت جب یہ معطوف علی الجزا
ہو تو یہ قوت مفرد میں ہوگا۔ لان جزاء الشرط کیونکہ جزائے شرط جملہ کا بعض حصہ ہوتا ہے جملہ تامہ
نہیں ہوتا و ایضا الواو للعطف اور یہ دوسری وجہ ہے حاصل یہ کہ واو عطف کے لئے ہے اور عطف
میں شرکت اصل ہے فتعمل علی الشراکۃ لہذا جہاں تک ممکن ہو اس اصل کی رعایت کرتے ہوئے واو
کو شرکت پر محمول کیا جائے گا۔ وھذا اذا کان المعطوف اور یہ اس وقت ہے جب کہ معطوف اپنے ما قبل
کی طرف حقیقتاً محتاج ہو۔ کما فی المفرد جیسے کہ معطوف مفرد ہو۔ او حکماً یا معطوف اپنے ما قبل کی طرف
حکماً محتاج ہو یہ اس جملہ میں ہوتا ہے جس کو قوت مفرد میں اعتبار کرنا ممکن ہو اس وقت محمول علی شرکت ہوگا
تاکہ واو عطف اپنے اصل پر بقدر امکان جاری رہے اما اذا لم یکن جب شرکت پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو
فلا تحمل پھر محمول علی شرکت نہیں کیا جائیگا وھذا اذا کان المعطوف جملة لا یتکون فی قوتہ المفرد یہ اس وقت ہوگا جب
معطوف ایسا جملہ ہو جو قوت مفرد میں نہیں ہے تو یہ اپنے ما قبل کی طرف اصلاً محتاج نہیں ہوگا کما فی
اقیموا الصلوة واتوا الزکوۃ میں تو یہاں واو صرف نسق و ترتیب کے لئے ہوگی شرکت نہیں ہوگی نفی قولہ
ان دخلت الدار فانك طالق و صرتك طالق میں و صرتك طالق کو دونوں وجہ پر محمول کرنا ممکن تو ہے
لکن اظہار الخبر لیکن لفظ و صرتك کے ساتھ لفظ طالق کو بصورت خبر ظاہر کرنا اس کو ترجیح دیتا ہے
کہ اس کا عطف مجموعی شرط و جزا پر ہونہ صرف جزا پر لانہ لو کان معطوفاً کیونکہ اگر یہ صرف جزا پر معطوف ہوتا
تو و صرتك کہنا کافی تھا ساتھ لفظ طالق کے کہنے کی ضرورت نہ تھی تو و مجردی حراً میں عتق غلام متعلق
بالشرط ہوگا بخلاف و صرتك طالق یہ متعلق بالشرط نہیں ہوگا و لہذا جعلنا قولہ تعالیٰ
ولا تقبلوا الھم شھادۃ ابداً حاصل یہ کہ لا تقبلوا جملہ انشائیہ ہے۔
اور اس کے ساتھ خطاب اتمہ کو ہے جیسے فاجلدوا انشائیہ ہے اور مخاطب اس کے ساتھ اتمہ ہیں۔
اسی مناسبت کی وجہ سے لا تقبلوا کا عطف جزا یعنی فاجلدوا پر ہوگا اور یہ دونوں امر حد قذف میں درج
ہوں گے اور بخلاف اولئك هم الفاسقون یہ جملہ خبریہ ہے اور اس کے ساتھ اتمہ مخاطب نہیں ہیں لہذا اس
کا عطف جزا پر نہیں ہوگا۔ و ثمرة ہذا ثانی فی آخر فصل الاستئنا انشاء اللہ تعالیٰ۔

الفاء للتعقیب یعنی مدخول ف اپنے ما قبل کے عقب میں بلا تراخی واقع ہوگا۔ فلھذا اتدخل فی الجنان
چونکہ وقوع جزا تحقق شرط کے عقب میں ہوتا ہے اس لئے فا داخل علی الجزا ہوتی ہے۔ فان قال ان دخلت
ھذہ الدار فھذہ الدار فانك طالق تو شرط طلاق یہ ہوگی کہ ان دونوں دار کو علی الترتیب داخل ہو اور ثانیہ میں بلا تراخی

داخل ہو تو ثب مطلق ہوگی قد تدخل علی المعلول چونکہ معلول علتہ کے عقب بلا تراجیح واقع ہوتا ہے اس لئے داخل علی المعلول ہوتی ہے جیسے ہار الشارہ فتا جب تو موسم شتاء کا آنا یہ سبب و علتہ ہے تیار رہنے کا۔ قد یكون المعلول عين العلة فی الوجود کبھی علتہ اور معلول باعتبار وجود کے متحد ہوتے ہیں لیکن مفہوماً متغایر ہوتے ہیں جیسے سقاء فارواہ تو سقی علتہ اور وار ہے مفہوماً متغایر ہیں سقی کے معنی سے پلانا اور ار وار کے معنی ہے پانی سے سیر کرنا اور وجود میں سقی وار وار متحد ہیں وجوداً ان میں تغایر نہیں ہے وغولن یجزی ولد الخ اولاد اپنے والد کا بدل احسان ادا نہیں کر سکتی ہاں اسے مملوک پائے اور خرید کرے پس ازاد کرے تو اس کے ساتھ مکافات ہو سکتی ہے کیونکہ والد سبب تربیت کے اپنی اولاد کی حیوۃ حقیقیہ کا سبب ہے اور اپنے والد کو ازاد کرنے کے ساتھ اس کی حیوۃ حکمیہ کا سبب ہو جائے گا کیونکہ رقی حکمی موت ہے اب یشریبہ علتہ ہے یعقوبہ کی۔ دونوں مفہوماً متغایر ہیں لیکن وجوداً یہی شرعاً محقق ہے فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر تو یہ قبول بیع ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اعتناق ضرر ایجاب بیع پر مرتب نہیں ہوتا بلکہ بعد ثبوت القبول ہوتا ہے لہذا اس نے یوں کہا قبلت فهو حر بخلاف هو حر اگر هو حر کہتا ہے اور اس پر فا داخل نہیں کرتا تو یہ قبول بیع نہیں ہوگا یہ ویسے خبر ہوگی اس امر کی کہ وہ تو حر ہے لہذا اس کی بیع کیسے ہو سکتی ہے اور فاعقیبہ کی وجہ سے فهو حر ما قبل پر متفرع ہو رہا تھا اور اس کی تفریع بغیر قبولیت بیع کے نہیں ہو سکتی ولو قال للخیاط اگر خیاط سے کہتا ہے ایکیننی هذا الثوب قمیصاً کیا یہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی ہوگا خیاط کہتا ہے نعم تو صاحب الثوب کہتا ہے فاقطعه فقطعہ فاذا هو لا یعنی کاٹنے کے بعد وہ کپڑا قمیص کے لئے کافی نہیں ہوتا تو خیاط پر ثوب کی ضمان واجب ہوگی کیونکہ فاقطعه کی فاجزائیہ ہے جس سے مقصد یہ ہے ان کاں کافی القمیص فاقطعه تو قطع کا امر معلق بشرط الکفایتہ تھا تو عدم کفایتہ کی صورت میں شرط قطع محقق نہیں ہے لہذا ضمان واجب ہوگی بخلاف قوله اقطعه اگر بغیر فا کے اقطعه کہتا ہے تو عدم کفایتہ کی صورت میں ضمان نہیں آئے گی کیونکہ یہ امر مطلق ہے اور شرط کفایتہ پر متفرع نہیں ہے۔ وقد تدخل علی العلل کبھی فاعل پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے البشر فقد اتاک الغوث غوث امداد کا پہنچنا یہ علتہ ہے البشر کے لئے۔ یہ فا داخل علی العلة ونظیرہ اور اس کی نظیر ہے اذالی الفاننت حر اس کا معنی ہوگا لانک حر بعتنی فی الحال یہ فی الحال آزاد ہو جائے گا اس کا عتیق معلق بالادار نہیں ہوگا اور اسی طرح انزل فاننت آمن میں بھی لفظ فا داخل علی العلة ہے۔

اعلم ان اصل الفاء فاجونکہ تعقیب کے لئے ہے اس لئے اندر اصل یہ ہے کہ داخل علی المعلول ہو کیونکہ معلول علتہ کے عقب میں آتا ہے۔ وانما تدخل علی العلة فا کا علتہ پر داخل ہونا خلاف اصل

تھا اس لئے اس کی توجیہ کر رہا ہے کہ علت پر اس وقت داخل ہوگی جب علت سے مقصود اصلی معلول ہو تو علت کے لئے یہ معلول علت غائیہ ہو جائے گا فیصیر العلة معلولا تو اس وقت میں علت معلول کے درجہ میں ہو جائے گی اور معلول جو علت غائیہ تھا یہ درجہ علت میں ہو جائے گا اصل یہ ہے کہ علت غائیہ باعتبار وجود ذہنی کے فاعلیہ فاعل کے لئے علت ہوتی ہے لیکن باعتبار وجود خارجی کے معلول ہوتی ہے فقہا تک الغوث میں فا داخل علی العلة ہے لیکن چونکہ اس سے مقصود اصلی اشارہ ہے لہذا وہ علت غائیہ کے درجہ میں ہو کر اتاک الغوث کے لئے علت ہوگا اور اتاک الغوث معلول کے درجہ میں ہوگا اس لئے اس پر فا داخل ہوتی ہے۔ فلهذا تدخل علی العلة یعنی اس وقت فا داخل علی العلة باعتبار اس کے نہ ہوا کہ وہ علت ہے بلکہ باعتبار اس کے معلول ہونے کے ہوا تو دخول فاعلیہ صحیح ہوگا ومن ذلک قولہ تعالیٰ وتزودوا فان خیر الزاد التقوی یعنی جب سفر ج کرو تو اپنے ساتھ زاد راہ لے جایا کرو کیونکہ اس کی بھلائی تقویٰ ہے یعنی سوال اور گداگری سے پرہیز جاو گے تو خیر الزاد التقویٰ کہنے سے مقصود بالذات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے ساتھ زاد راہ لے جائیں یہ نہ ہو کہ متوکل علی اللہ بن کر نکلیں پھر حرم میں پہنچ کر لوگوں سے سوال کرتے پھریں تو جب تزودوا مقصود بالذات ہوا تو یہ خیر الزاد کی علت غائیہ ہو جائے گا اور خیر الزاد بدرجہ معلول اس لئے اس پر فا داخل ہوتی ہے وقولہ الناشعرا فاما ملکا لم یکن ذاہبہ یعنی جب بادشاہ صاحب ہبہ نہ ہو یعنی لوگوں پر ہبہ اور عطیہ نہ کرے تو فدعہ فدولتہ ذاہبہ پس اسے چھوڑ دے کہ اس کی دولت و سلطنت جانہوالی اور ضائع ہونیوالی ہے یعنی اس شعر سے مقصود بالذات یہی بتلانا ہے کہ جب وہ شخص صاحب ہبہ نہ ہو تو یہ علت غائیہ کے درجہ میں ہو جائے گی اور دولتہ ذاہبہ بدرجہ معلول تو فا اس لئے اس پر داخل ہوتی ہے۔ یا اس کی توجیہ یوں بھی ہو سکتی ہے کہ فاعل پر اس وقت داخل ہوتی جب علل کو دوام حاصل ہو تو اس وقت یہ ابتداء حکم سے مترخی ہو جاتی ہے۔ اس لئے فار تعقیبہ ان پر داخل ہو جاتی ہے وانما قلنا یعتق فی الحال ہم نے جو کہا ہے کہ ادالی الفاننت حر میں غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ فاننت حر کا معنی ہے لانک حر، تو اس صورت میں فاننت حر امر کا یعنی اد کا جواب نہیں بن سکتا۔ لان جواب الامر کیونکہ امر کا جواب صرف فعل مضارع ہوتا ہے وجہ اس کی یہ پیش کی کہ امر مستحق جواب بتقدیر ان شرطیہ ہوتا ہے اور کلمہ ان ماضی کو بمعنی مستقبل کر دیتا ہے والجملة الاسمیہ اور جملہ اسمیہ جو دالہ علی الثبوت ہوتا ہے وہ بھی بمعنی مستقبل ہوتا ہے۔ وانما تجعل ذلک اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب لفظ ان ملفوظ ہو۔

اما اذا كانت مقدرۃ اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو پھر ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا۔
 کما تقول ان تاتنی اکرمک تو اس مثال میں لفظ ان ملفوظ ہے تو ماضی جو اس کے جواب ہے

وہ بمعنی المستقبل ہے۔ ولاتقول ایتنی اکرمتک یہ مثال غلط ہے کیونکہ یہاں امر ہے اور اس کے جواب میں کلمہ ان مقدر ہوگا۔ اصل یوں ہے ایتنی ان ایتنی اکرمتک تو یہاں ان مقدر ہے لہذا یہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا بلکہ واجب ہے کہ جواب امر میں مضارع استعمال کریں اور کہیں ایتنی اکرمک۔ وکذا فی الجملة الاسمیة اور یہی حال جملہ اسمیہ میں رہے گا کہ ان ملفوظ کی صورت میں بمعنی مستقبل ہوگا جواب درست ہوگا اور یوں کہہ سکتے ہیں ان تاتنی فانت مکرم ولاتقول ایتنی فانت مکرم کیونکہ جواب امر میں ان مقدر ہے جو بمعنی مستقبل نہیں کریگا لہذا جواب صحیح نہیں ہوگا نکالا یجعل ان المقدرة جیسے ان مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا بل اولیٰ بلکہ بطریق اولیٰ جملہ اسمیہ کو بمعنی مستقبل نہیں کرے گا۔ لان مدلول الجملة الاسمیة کیونکہ جملہ اسمیہ کا مدلول بعید از مستقبل ہے اور ماضی کا مدلول قریب الی المستقبل ہے لاشترکھما یعنی ماضی اور مستقبل دونوں فعل ہونے میں اور دلالت علی الزمان میں مشترک ہیں فلما لم یجعل توجب ان مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا تو جملہ اسمیہ کو بمعنی مستقبل بطریق اولیٰ نہیں کر سکے گا لہذا جملہ اسمیہ جواب امر نہیں ہو سکتا تو فانت حراد کا جواب نہیں ہے اور نہ اذ پر مرتب ہے لہذا غلام ازاد ہو جائے گا خواہ الف ادا کرے یا نہ کرے۔

ثم للترتیب مع التراخی یعنی لفظ ثم ترتیب کے لئے ہے اور اس ترتیب میں تراخی بحسب الزمان بھی معتبر ہے۔ راجع الی التکلم عندہ اما ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ترتیب مع التراخی راجع الی التکلم ہے یعنی ایک کلمہ بولا گویا کہ پھر ساکت ہو گیا پھر دوسرا کلمہ بولا والی الحکم عندہما صاحبین کے نزدیک یہ تراخی حکم میں ہے تکلم میں نہیں ہے بلکہ بلحاظ تکلم کے یہ کلام متصل ہے بدون اعتبار السکوت فی الثانیہ فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندہما یعلقن جمیعا تو صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طلاق دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہو جائیں گی کیونکہ یہ ایک ہی کلام متصل ہے اور نہ کوئی فصل ہے اور نہ اعتبار سکوت اس لیے یہ تمام ایک ہی شرط جو کہ مؤخر ہے کے ساتھ معلق ہو جائے گی البتہ بوقت دخول دار کے یغزلن مرتباً یعنی ان طلاقوں کا نزول اور وقوع بالترتیب ہوگا اگر عودت مدخولہ ہوئی تو یکے بعد دیگرے تینوں واقع ہو جائیں گی کیونکہ مدخولہ علی الترتیب محل ثلاث ہو سکتی ہے۔

وان لم تکن مدخولہا اگر عودت غیر مدخولہ ہوئی تو طلاق اول کے ساتھ بائنتہ ہو جائے گی۔
 ثانی اور ثالث کا وہ محل نہیں رہی ہے لہذا یہ لغو ہو جائیں گی تو بیع واحدہ تو یہ اس صورت میں تھا جب شرط مؤخر اور جزا مقدم تھی وکذا ان قدم الشرط اور اگر شرط مقدم اور جزا مؤخر ہو یعنی یوں

کہ ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو یہی حکم رہے گا اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں دیکھنا وہ فی غیر المدخول بہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک غیر مدخولہ میں جب کہ جزا مقدم ہو تو صرف اول واقع ہوگی انما لم یذکر تقدیمہ الجزء یعنی مصنف تقدیم جزا کی شرط متن میں ذکر نہیں کی حالانکہ اس کا ذکر ضروری تھا تو اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا لانه یا فی الخ یعنی چونکہ اس مقام میں متن کے اندر الشرط کا لفظ آ رہا تھا تو یہ اس پر دال ہوگا کہ سابقہ بحث اس صورت میں ہے جب کہ جزا مقدم ہو اس لئے متن میں اس کی تصریح نہیں کی شیخ الاول تو امام کے نزدیک بصورت تقدیم جزا غیر مدخولہ پر طلاق اول فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کا تعلق شرط مؤخر کے ساتھ نہیں ہے کہ نہ قال انت طالق وسکت گویا کہ اس نے کہا انت طالق پھر اس کے بعد خاموش ہو گیا کیونکہ ثم تراخی فی التکلم کے لئے ہے تو یہ انت طالق تجزیہ واقع ہو جائے گا اور غیر مدخولہ بابت ہو جائے گی۔ ویذغو الباقی اور باقی دو لغو ہو جائیں گی۔ لعدم المحل چونکہ غیر مدخولہ ایک طلاق کے ساتھ بابت ہو جاتی ہے اور عدہ بھی اس پر نہیں ہے لہذا وہ محل طلاق نہیں رہی باقی لغو ہوں گی۔

وان قدم الشرط اسی لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ سابقہ بحث تقدیم جزا کی صورت میں ہے۔ اگر شرط کو مقدم کرتا ہے اور جزا یعنی انت طالق ثم طالق ثم طالق کو مؤخر کرتا ہے تعلق الاول تو پہلی طلاق معلق بالشرط ہو جائے گی و نزل الثاني یعنی ثم طالق جو کہا یہ فی الحال واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس کا تعلق بالشرط نہیں ہے کہ نہ قال تو گویا اس کا کہنا یوں ہو جائے گا ان دخلت الدار فانت طالق کہا اور اس کے بعد وہ ساکت و خاموش رہا پھر بعد از سکوت کہا و انت طالق تو یہ فی الحال واقع ہو جائے گی اور متعلق بالشرط نہیں ہوگی۔ ولغا الثالث اور ثالث لغو ہو جائے گی کیونکہ غیر مدخولہ بابت ہو چکی ہے ثالث کا محل نہیں رہی۔ فائدة تعلق الاول پہلی طلاق کے معلق بالشرط ہونے کا فائدہ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ان ملکھا ثانیاً کہ وہ عورت اگر ثانیاً اس کے ملک نکاح میں آئی اور وہ شرط دخولہ اور والی موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وفی المدخول بہا یہ تمام بحث غیر مدخولہ کے متعلق تھی اگر عورت مدخولہ ہو اور جزا مقدم علی الشرط ہو یعنی یوں ہو انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تقدیم جزا کی قید یہاں بھی متن میں ذکر نہیں کی۔ و عدم الذکر سابقاً نزل الاول والثانی پہلا اور دوسرا طالق فی الحال واقع ہو جائے گا لعدم تعلقها بالشرط کیونکہ ان کا تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہے گویا دو مرتبہ طالق بول کر ساکت ہو گیا ہے پھر اس کے بعد کہا ہے انت طالق ان دخلت الدار لسا كانت الساء مدخولہ بہا چونکہ عورت مدخولہ ہے اس لئے طلاق اول کے ساتھ بابت نہیں ہوگی محل طلاق باقی ہے اس کے بعد ثانیاً جو ثم طالق کہا ہے واقع ہو جائے گی فیقع تطليقتان۔

وَأَمَّا الثَّالِثُ اور تیسری معلق بالشرط ہو جائے گی کیونکہ سہی قریب الی الشرط ہے۔ وان قدم یعنی اگر شرط کو مقدم کرنا ہے تو پہلی طلاق معلق بالشرط ہوگی۔ و نزل الباقی یعنی ثانی اور ثالث واقع ہو جائے گی اور یہ ظاہر ہے۔ أما جعل البوحنیفة یعنی امام ابوحنیفہ نے شم کو تراخی فی التکلم کے لئے اس لئے قرار دیا ہے کہ تراخی فی الحکم جس کے صاحبین قائل ہیں کیونکہ انشاءت میں تراخی فی التکلم کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس میں احکام مترافی عن الکلام نہیں ہوتے بلکہ کلام کے ساتھ متصلاً انشاء حکم ہو جاتا ہے تو جب آپ حکم کو مترافی قرار دیتے ہیں تو لا محالہ تراخی فی التکلم ضرور تسلیم کرنی پڑے گی خواہ تقدیراً ہی سہی کما فی التعلیقات یعنی جیسے تعلیقات میں تراخی فی التکلم تقدیراً قرار دینی پڑتی ہے۔ ان دخلت الدار فانت طالق میں یہی فرض کیا جاتا ہے کہ بوقت دخول دار کے اس نے انت طالق کہا ہے۔ ولیس هذا القول اسی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق فی الحال صلیت یعنی فی الحال یہ تکلم بالطلاق نہیں ہے بلکہ بوقت تحقق شرط کے اسے تطلیق یعنی تکلم بالطلاق اور طلاق دینا قرار دیا جاتا ہے۔

بل لا اعراض کلمہ بل کی وضع اس کے لئے ہے کہ ما قبل سے اعراض اور مابعد کے اثبات کو تقاضا کرتا ہے۔ علی سبیل التدارک اور تدارک سے مراد تدارک کذب ہے یعنی وہ یوں کہنا چاہتا ہے کہ اولاً جو کہا ہے وہ کذب تھا اور بل کا مابعد صدق ہے۔ نحو جہا فی زید بل عمرو گویا مجھی زید کذب ہے اور مجھی عمرو صدق ہے تو ما قبل سے اعراض کر کے مابعد کو ثابت کیا فلہذا قال زفر چونکہ بل اعراض از ما قبل اور اثبات مابعد کے لئے ہے اس لئے اگر کوئی شخص کہتا ہے لہ علی الف بل الفان تو اس کے ذمہ تین ہزار واجب ہو جائیں گے کیونکہ اولاً جو اپنے ذمہ الف کو واجب کیا ہے تو کلمہ بل بول کر اس سے اعراض کر رہا ہے اور اس کا ابطال اور اس سے رجوع کر رہا ہے اور اس کا ابطال اس کے ملک و اختیار میں نہیں۔ لہذا یہ بھی اس کے ذمہ واجب رہے گا اور مابعد بل یعنی الفان بھی ثابت ہو جائے گا۔ تو اس کے ذمہ ثلاثہ الاف واجب ہو جائیں گے زفر نے اس کی نظیر پیش کی قولہ انت طالق واحدہ بل ثنتین تطلق مثلثا کیونکہ یہاں بھی ابطال اول اس کے اختیار میں نہیں ہے اس کے ساتھ دو اور بھی ثابت ہو جائیں گی تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ قلنا الاخبار ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ لہ علی الف بل الفان یہ اخبار ہے اور خبر احتمال تدارک رکھتی ہے۔ وذا فی العرب نفی الافرادہ یعنی یہ تدارک فی الاعداد بلکہ بل عرفاً نفی الافراد کو کہتے ہیں یعنی بل کے ساتھ ما اقر بہ کے افراد کی نفی کی جاتی ہے نفی اصل کی نہیں کی جاتی مقصد یہ ہوتا ہے کہ ما اقر بہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اور بھی سے لولہ علی الف میں اولاً اس امر کا اقرار کیا کہ میرے ذمہ الف ہے اس کے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اس کا تدارک کیا کہ یہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس الف کے ساتھ اور الف بھی ہے تو الفان واجب ہوں گے۔

نحو سنی ستون بل سبعون جیسے کوئی شخص کہتا ہے کہ میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر تو یہاں
 بھی ستون کے افراد کی نفی ہوگی۔ مراد یہ ہوگی کہ ساٹھ کے ساتھ زیادتی دس کی بھی شامل ہے یہی مراد موتی ہے
 عند اہل العرف تو لہ علی العت بل الفان میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ بخلاف الانشاء یہ امام زفر کی نظیر پیش کردہ کا جوہر
 ہے کہ یہ از قبیلہ انشاء ہے۔ فانہ لا یحتمل الکذب انشاء کے اندر احتمال کذب تو ہوتا نہیں لہذا اس کے اندر
 تدارک نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ تدارک سے مراد تدارک کذب تھا۔ والانشاء لا یحتمل الکذب فلا یحتمل التدارک
 فقلاً یہ بخلاف الانشاء پر تفریح اور تعقیب ہے۔ یعنی چونکہ انشاء محتمل کذب نہیں ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب
 غیر مدخولہ کو کہہ انت طالق واحدہ بل ثنتین تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب غیر مدخولہ کو کہا انت طالق
 واحدہ تو اس کا تدارک اور ابطال ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ انشاء ہے اور انشاء میں نہ احتمال کذب ہے نہ احتمال
 تدارک تو غیر مدخولہ اس ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو جائے گی تو محل طلاق باقی نہ رہا تو بل ثنتین واقع نہیں ہو
 گا بلکہ لغو ہو جائے گا۔ بخلاف التعلیق یعنی بخلاف اس کے کہ جب تعلیق کرتا ہے کہ غیر مدخولہ کو کہتا ہے ان
 دخلت الدار فان انت طالق واحدہ بل ثنتین تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ عند الشرط یعنی بوقت تحقق شرط
 کے لانه قصد ابطال الاول یعنی کلمہ بل کے ساتھ اس کی قصد ابطال اول ہے یعنی انت طالق واحدہ
 کو جو شرط دخول کے ساتھ اولاً معلق کیا ہے کلمہ بل کے ساتھ اس کو باطل کرنا چاہتا ہے و افراد الثانی
 ثانی یعنی جو بل ثنتین کہا تو اسی کو معلق بالشرط کرنا چاہتا ہے ایسی حالت میں کہ اول کے ساتھ منضم نہ ہو
 کیونکہ کلمہ بل کا مقتضا یہی ہے کہ اعراض عن الاول اور اثبات ثانی کرے ولا یملک الاول یعنی ابطال
 کا تو وہ مالک نہیں ہے و یملک الثانی دوسری کا مالک ہے یعنی جس کا افراد اور اثبات بلکہ بل کیا یہ اس
 کے ملک و اختیار میں ہے فتعلق بشرط آخر تو یہ ثانی یعنی ثنتین یہ شرط آخر کے ساتھ متعلق ہوگا گویا دو تعلیقین
 جمع ہو گئی ہیں ایک ان دخلت الدار فان انت طالق واحدہ اور دوسری ان دخلت الدار فان انت طالق ثنتین فاذا
 وجد الشرط جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاق واقع ہو جائیں گی فصار كما لو قال الخ یہ ایسے ہوا جیسے وہ
 کہتا لابل انت طالق ثنتین تو لا کے ساتھ اول کی نفی اور بل کے ساتھ ثانی کا اثبات کہ تلے نفی الاول مالک
 نہیں ہے ثانی کا اثبات اس کے اختیار میں ہے تین طلاق واقع ہونگی۔ بخلاف الواو یعنی بخلاف اس صورت
 کے کہ جب خبر پر عطف بحرف الواو ہو تو یہ ابطال اول نہیں کرتی بل تقریر اور تثبیت اول کرتی ہے اور ثانی کا
 تعلق بالشرط المنذور بواسطہ الاول ہوگا جب اس شخص نے غیر مدخولہ عورت کو کہا ان دخلت الدار فان
 طالق و طالق و طالق تو اس کے اندر ثانی طالق بواسطہ اول طالق کے متعلق بالشرط ہو رہا ہے تو اولاً وہی پہلا
 ثابت ہوگا تو بوقت وقوع شرط کے وہ اولاً واقع ہوگا۔ عورت غیر مدخولہ تھی اسی کے ساتھ بائنہ ہو جائیگی

اس کے بعد وہ محل طلاق نہیں رہی لہذا ثانی اور ثالث لغو ہو جائے گی۔

لکن للاستدراك بعد النفي یعنی لفظ لکن اگر مفرد پر داخل ہو تو اس وقت ضروری ہے کہ بعد از نفی ہو گا اور ہو گا برائے استدراک۔ نحو ما رأیت زیداً لکن عمرواً تو اس نے زید کی عدم رؤیت کا تدارک برؤیت عمرو کیا ہے یعنی جب اس نے کہا ما رأیت زیداً تو اس سے وہم ہوتا تھا کہ جب اس نے زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہو گا لربط بینہما من الاخوة والصداقة تو لکن عمرواً کہہ کر اس وہم کو دفع کیا کہ زید کو تو نہیں دیکھا لیکن عمرو کو دیکھا ہے۔ وان دخل فی الجملة اگر حرف لکن کا دخول جملہ پر ہو تو پھر ضروری ہے کہ جو جملہ لکن کے ماقبل میں ہے وہ اس جملہ کے ساتھ جو بعد از لکن ہے مختلف فی النفی والا ثبات ہو گا۔ اگر ماقبل میں مثبت ہے تو ما بعد منفی ہو گا وعلی العکس بخلاف بل کے کہ وہ اعراض عن الاول کے لئے تھا اور لکن کے اندر اعراض عن الاول نہیں ہے صرف استدراک کے لئے یعنی دفع وہم ناشی ماقبل کے لئے فان اقر لزید الخ اگر ایک شخص ایک غلام کے متعلق اقرار برائے زید کرتا ہے کہتا ہے ان هذا العبد لزید فقال زید زیداً جواباً کہتا ہے ما کان لی قط لکن لعمر و اگر لفظ لکن لعمر و متصل کہتا ہے تو قلعہ پر وہ غلام عمرو کا ہو گا وان فصل یعنی لفظ لکن لعمر و بعد الفصل یعنی کچھ دیر کے بعد کہتا ہے فللمرء تو وہ غلام مقرر کا ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں مقرر یعنی زید نے مقرر کا اقرار رد کر دیا ہے اور بعد از رد یہ غلام مقرر کا رہیگا۔ لان النفی کیونکہ ما کان لی کے اندر جو نفی ہے اس کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ان یکون تکذیباً لا توارد کہ مقرر کے اقرار کی تکذیب ہو یعنی تو نے جو میرے لئے اقرار کیا ہے اس میں تو کا ذب ہے۔ یہ غلام میرا نہیں ہے نیکون اسی النفی رد الی المتن تو اس صورت میں یہ نفی رد الی المقر ہو گا تو اس صورت میں یہ غلام مقرر کا ہو گا ویکون الی یکون تکذیباً اور ممکن ہے کہ یہ تکذیب مقرر نہ ہو اذ یجوز ان یکون العبد کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس غلام کے متعلق معروف و مشہور ہو کہ یہ زید کا ہے ثم وقع پھر کسی طرح یہ مقرر کے قبضہ میں آ گیا فاقرانه لزید تو اس نے زید کے لئے اقرار کیا کہ اس کا ہے کیونکہ معروف ایسے تھا فقال زید اب جو زید نے کہا ما کان لی تو اس نفی کا مطلب یہ ہو گا کہ اگرچہ معروف تو یہی ہے کہ یہ غلام میرا ہے جس کی بنا پر تو نے اقرار کیا لیکن یہ درحقیقت عمرو کا ہے تو اس وقت یہ نفی رد الی المقر نہیں ہو گا بلکہ یہ بیان تغیر ہو گا اس نفی کا تو یہ نفی موقوف ہو جائے گی علی قولہ لکن لعمر و بشرط الوصل کیونکہ بیان تغیر موصولاً ہی صحیح ہوتا ہے لا منفصلاً اور ہم نے متن میں بیان تغیر کا اس لئے ذکر کیا ہے کہ ظاہر کلام احتمال اول ہے یعنی رد الی المقر پر دال ہے جو کہ وہ بھی مذکور فی المتن تھا اس لئے مقابل احتمال متن میں ذکر نا پڑا وقد عرف اور یہ معروف اور مشہور ہے بیان تغیر کے بارہ میں کہ صدر کلام موقوف علی الآخر ہو جاتا ہے اور دونوں کا حکم معاً ثابت ہو جاتا ہے۔ لانه یہ نہیں ہوتا کہ حکم اولاً صد کلام

میں ثابت ہو جائے پھر ثانیاً بعض کا اخراج کیا جائے بلکہ دونوں معا ثابت ہیں بیک وقت ان کا ثبوت ہوگا۔
 وعلیٰ هذا قالوا فی المقضیٰ له بدار بالبینة یعنی اس بنا پر کہ بیان تغیر میں صدر کلام موقوف علی الآخر ہوتا
 ہے اور اول و آخر دونوں کا حکم معا ثابت ہوتا ہے تو فقہانے کہا مقضیٰ له بدار میں صورت اس کی یہ ہے
 کہ دار عمر کے قبضہ میں تھی تو بکرنے اس کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ دار میری ہے۔ عمرو نے اس کا انکار کر دیا تو بکر
 نے اپنے دعویٰ پر بیٹہ یعنی شاہد قائم کر دیئے قاضی نے دار کا فیصلہ بحق بکر کر دیا یہی بکر ہے مقضیٰ له بدار
 بالبینة اذ قال ما کانت لی قط لکنھا لزید یہی بکر جو مقضیٰ له بدار ہے وہ بعد القضاء کہتا ہے کہ یہ دار میری کبھی
 نہیں تھی لیکن یہ دار زید کی ہے و قال زید باع منی الخ تو زید اس اقرار کی جو کہ بکر نے کہا ہے کہ یہ دار زید
 کی ہے تصدیق کرتا ہے اور بکر نے جو کہا کہ ما کانت لی قط اس کی تکذیب کرتا ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ بعد القضاء
 اس نے میرے پاس فروخت کی ہے یا وہ کہتا ہے کہ اس نے مجھے صبر کی ہے یہی مراد ہے باع منی او وصیٰ لی بعد
 القضاء۔ ان الدار لزید اس صورت میں دار تو زید کی ہوگی و علیٰ المقضیٰ له اور قاضی نے جس کے حق میں قضاء
 بالبینة کی تھی یعنی بکر پر اس دار کی قیمت واجب ہوگی للمقضیٰ علیہ یہ اس کو ادا کرے گا جس کے خلاف فیصلہ
 ہوا ہے یعنی عمر کو لادہ اذا وصل کیونکہ جب لکنھا کو اس نے متصلاً بولاً تو گویا کہ نفی اور استدراک بلکن
 اس نے معا بول ہے فیثبت مرجبہما معا تو دونوں کا مقتضاً معا ثابت ہو جائے گا یعنی اپنے نفس
 کے لئے نفی ملک اور ثبوت ملک برائے زید۔

ثم تکذیب الشہود اب اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جن شہود نے اس بکر کے حق میں شہادت دی
 تھی ان کی تکذیب ہوگی اور ملک کا اثبات برائے مقضیٰ علیہ یعنی عمر کے لئے ہوگا اور یہ دونوں کلاموں کے
 یعنی نفی عن نفسہ اور ثبوت ملک برائے زید کے بعد ثابت ہوگا۔ فیکون حجة یہ صرف مقضیٰ له یعنی بکر کے
 خلاف تو یہ حجت ہوگا زید کے خلاف حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اقرار علی نفسہ ہے جو حجت قاصرہ ہے لہذا
 دار زید کی ہوگی اور عمر کو ضمان قیمت ادا کرے گا۔ ثم ان الشق الکلام یہ بحث اول یعنی یہ کہ لکن برائے
 استدراک ہے اس کی طرف رجوع ہے یعنی اگر کلام متفق ہو اور لکن کا مابعد ماقبل کے ساتھ متعلق اور
 مرتبط ہو اسی یصلح ان یکون ارتباط سے مراد یہ ہے ماقبل کے لئے لکن کا مابعد تدارک ہونے کی صلاحیت
 رکھتا جو تو اسے تدارک پر محمول کیا جائے گا والا اگر اتساق اور ارتباط درمیان ماقبل و مابعد کے نہ ہو اور
 لکن کا مابعد صلاحیت استدراک نہ رکھتے تو پھر نہ کلام مستانف تو مابعد کو کلام مستانف قرار دیا جائیگا
 نحو لک علی الف قرض یہ نظیر اتساق ہے یعنی ایک شخص اقرار کرتا ہے کہ تیرا میرے اوپر الف بطور قرض
 کے ہے۔ فقال المقر له مقر له کہتا لکن غضب یعنی قرض تو نہیں لیکن غضب ہے تو یہ کلام متفق ہے

تو وصل صحیح ہوگا نفی سبب ہوگی نفی واجب نہیں ہوگی۔ فان قوله لا لا یکن الخ یعنی لفظ لا کو نفی واجب پر محمول کرنا ممکن نہیں لانه لو حمل یعنی اگر اس کو نفی واجب پر محمول کریں یعنی مقررہ کی مراد یہ ہو کہ الف تیرے ذمہ واجب نہیں ہے تو پھر اگلا قول لکن غضب کا بولنا مستقیم اور صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ جب الف سرے سے واجب ہی نہیں تو پھر اس کے واجب ہونے کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی لہذا لکن غضب غلط ہو جائیگا پھر کلام متسق نہیں ہو سکتی لہذا لفظ لا نفی سبب ہے نفی واجب نہیں۔ مقصد ہے کہ بطور قرض نہیں پھر اس کا تدارک کیا یہ تو نے غضب کیا تھا تو اس صورت میں کام مرتبط ہو جائے گی فلا یکن رد الاقارۃ یہ رد اقرار نہیں ہوگا بلکہ صرف نفی سبب ہوگی۔ بخلاف ما اذا تزوجت الامۃ بغیر اذن مولیٰ یا غیر متسق کی مثال ہے جہاں ما بعد لکن تدارک ماقبل کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ یہ کہ ایک مملوکہ بغیر اذن مولیٰ کے یکصد حق المهر کے عوض کسی کے ساتھ نکاح کر لیتی ہے جب مولیٰ کو اطلاع ہوتی ہے تو وہ کہتا ہے لا اجیز النکاح میں اس نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لکن اجیزہ بما تبتین لیکن میں اس کو دوسرے کے ساتھ جائز قرار دیتا ہوں تو اس صورت میں ینفسخ النکاح جو نکاح اس لوندی نے کیا تھا وہ فسخ ہو جائیگا عن اصل یعنی لا اجیز النکاح کے ساتھ اصل نکاح فسخ ہو جائیگا وجعل لکن مبتداء اور لکن سے کلام متالف ہو گی جو کہ ماقبل کے ساتھ مرتبط نہیں ہو سکتی لانه لا یکن اثبات هذا النکاح بما تبتین یعنی اسی نکاح کا جو اصلاً فسخ ہو چکا ہے تو اب اجیزہ بما تبتین کے ساتھ اس نکاح کا جو عن اصل فسخ ہو چکا ہے اثبات بما تبتین ممکن نہیں ہے تو اس مسئلہ میں کلام متسق و مربوط نہ رہی ما بعد تدارک ماقبل نہیں ہو سکتا لان الساقہ کیوں کہ اس کا اتساق مقتضی ہے کہ ان لا یصح النکاح الا اول یعنی جو نکاح اول ہو چکا ہے وہ سرے سے صحیح نہ رہے لیکن ما تبتین کے ساتھ پھر صحیح ہو جائے ذالا یکن اور یہ ناممکن ہے لانه کیونکہ جب اس مولیٰ نے کہا لا اجیز النکاح تو نکاح اول تو سرے سے فسخ ہو جائیگا پھر ان مفسوخ نکاح کا اثبات بما تبتین ممکن نہیں ہے۔ فیکون نفی ذلك النکاح کیونکہ ایک ہی نکاح کی نفی پھر بعینہ اسی کا اثبات ہو یہ نہیں ہو سکتا فعلمہ تو معلوم ہوا کہ یہ کلام غیر متسق ہے لہذا لکن اجیزہ بما تبتین کو کلام متالف قرار دیا جائے گا۔ یہ دوسرے نکاح کی اجازت ہوگی جس کی مھر ما تبتین ہو۔ البتہ قاضیوں میں ہے کہ اگر یوں کہے کہ لا اجیزہ بما تبتین لکن اجیزہ بما تبتین تو پھر اصل نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ یہ صرف مقدار مھر میں تدارک ہوگا۔

اولاً حد الشائبین یعنی کلمہ اوشیتین میں سے کسی ایک کے لئے ہے جب مفردین کے مابین داخل ہوگا تو ثبوت حکم لاحدہما کا افادہ کرے گا اگر جملتین کے درمیان داخل ہو تو پھر یہ افادہ کرے گا کہ ان دو میں سے کسی ایک کا مضمون حاصل ہے اور جب اشیا کثیرہ میں داخل ہو تو پھر ثبوت لاحدال اشیا کا افادہ کرے گا۔

بعض حضرات نے کہا کہ کلمہ او کی وضع شک کے لئے ہے یعنی متکلم خود شک ہوتا ہے وہ شہین میں سے کسی کو علی التعمین نہیں جانتا۔ مصنف نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ لا لشکف یعنی اس کی وضع حقیقی شک کیلئے نہیں ہے کیونکہ فان الکلام لانہام یعنی کلام کی وضع حقیقتاً افہام و تفہیم کے لئے ہوتی ہے اور اس کی وضع شک کے لئے نہیں ہے البتہ شک محل کلام سے حاصل ہوتا ہے اور محل شک اخبار ہو سکتا ہے ذکہ انشاء یعنی جب ایک شخص احد الشخصین کے متعلق مجی کی خبر دیتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر متکلم کو خود شک ہے کہ علی التعمین نہیں جانتا کہ آئینہ الاکون ہے تو یہ اس کا وضعی معنی نہیں ہے بلکہ یہ محل کلام سے بطور لازم کے حاصل ہوتا ہے اور اس طرح تشکیک سامع یا مجرد ابہام یہ تمام اغراض نا تو یہ ہیں جو محل کلام سے پیدا ہوتی ہیں یہ وضعی مفہم نہیں ہیں بخلاف الانشاء اور انشاء چونکہ احداث اور اثبات الکلام کیلئے ہوتا ہے اس لئے یہ محل شک اور تشکیک کے لئے نہیں ہو سکتا۔ فانہ حیثاً للتخیر یعنی کلمہ او اس وقت تخیر کے لئے ہوگا کایۃ الکفارہ جیسے آیتہ کفارہ میں اطعام اور کسوة اور تحریر رقبہ میں تخیر ہے۔ فقوله هذا حراً۔ هذا انشاء شرعاً یعنی شرعاً یہ انشاء حریت ہے۔ فاوجب التخییر تو یہ کلام موجب تخیر ہوگی کہ جس میں چاہے عتق واقع کرے گا تو یہ ایقاع عتق انشاء ہوگا حتی ینتروا لہ یعنی جس میں عتق واقع کرے اسے اختیار تو ہے بشرطیکہ یہ محل عتق ہو نیکی صلاحیت رکھے بوقت ایقاع عتق و اخبار لفتۃ اور یہ کلام لفتۃ اخبار ہے فیکون بیانہ اب تبیین مراد یعنی یہ بیان کرنا کہ میری مراد فلان غلام ہے اور یہی مراد بالعتق ہے اظہار للواقع یہ اظہار واقع ہے۔ فیجبر علیہ تو بیان کرنے پر اس قائل کو مجبور کیا جائیگا تولفتۃ یہ احد العبدین کے آزاد ہونے کی خبر ہے جو کہ مبہم ہے اس لئے تبیین مراد پر مجبور کیا جائے گا انحراف اختیار نہیں کر سکتا۔

اعلم ان هذا الکلام انشاء فی الشرع کلام مذکور یعنی هذا حراً و هذا شریعت میں انشاء عتق ہے لکنہ یحتمل الاخبار لیکن اس کے اندر شرعاً احتمال اخبار بھی ہے لانہ وضع الاخبار لفتۃ کیونکہ لفتۃ میں اس کی وضع اخبار کے لئے ہے۔ حتی لو جمع بین حر و عبد الخ یہ تفریع علی الاخبار ہے حاصل یہ کہ اگر حر اور عبد کو جمع کر کے کہتا ہے احدکما حر یا یوں کہتا ہے هذا حراً و هذا تو لا یعتق العبد تو اس صورت میں عبد آزاد نہیں ہوگا لاحتمال الاخبار ہمننا کیونکہ احتمال اخبار موجود ہے یعنی خبر دے رہا ہے کہ ان میں سے ایک آزاد ہے اور اس خبر میں وہ صادق ہے کیونکہ نفس الامر میں ایک تو آزاد ہے اسی کے متعلق یہ خبر ہے اور جو عبد ہے وہ آزاد نہیں ہوگا۔ فمن حیث انه انشاء ہونکہ یہ شرعاً انشاء ہے کیونکہ اسی لفظ کے ساتھ اثبات حریت ہے یوجب التخییر یعنی اس کو اختیار ہے کہ ایقاع عتق ان دونوں عبدین میں سے جس کے

اندہ چاہے واقعہ کر سکتا ہے اور یہ ایقلع انشاء عتق ہے ومن حیث انه اخبار لغتہ اور ہایں حیثیت کہ لغتہ یہ اخبار ہے لہذا موجب شک ہے اور اخبار بالجمہول ہے یہ معلوم نہیں کہ ان عیدین میں سے کون آزاد ہے۔ فعلیہ ان ینظر الخ پس اس پر لازم ہے کہ مافی الواقع یعنی جو نفس الامر میں آزاد ہے اس کا اظہار کرے یہ اظہار انشاء نہیں ہے بلکہ یہ ماہو فی الواقع کا بیان اور اظہار ہے فلما کان للبیان بیان یعنی تعیین احدہما کہ متعین کرنا کہ ان میں سے فلاں آزاد ہے اس کو دو قسم کے شہدہ حاصل ہیں ایک شہدہ انشاء کا دوسرا شہدہ اخبار کا عملنا یا الشبہین ہم نے دونوں شہدوں پر عمل کیا بلحاظ شہدہ انشاء کے شرطنا صلاحیۃ المصل کہ محل صلاحیۃ عتق رکھتا ہو تاکہ اس میں انشاء عتق ہو سکے اور یہ صلاحیت بوقت بیان کے ضروری ہے حتیٰ اذامات احدہما یعنی جب عیدین کو کہا ہذا اور ہذا اس کے بعد ایک غلام مر گیا اب وہ کہتا کہ ان دو میں سے میری مراد یہی میت تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بوقت بیان کے میت صلاحیۃ عتق نہیں رکھتا۔ ومن حیث انه اخبار اور ہایں حیثیت کہ اس کے اندر شہدہ اخبار ہے یجبر علی الیاق تو بیان کرنے کے لئے اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ واضح کرے کہ کونسا غلام آزاد ہے نانہ لاجبر فی الانشاءات انشاءیں جبر نہیں ہوتا بخلاف الاخبار بخلاف اخبار کے کہ اس کے اندر جبر علی الیاق کیا جاتا ہے۔ گنا اذا اقترب بالجمہول جیسے کسی کے حق میں جمہول شی کا اقرار کرنا ہے مثلاً یوں کہتا ہے کہ فلاں شخص کی میرے اوپر کوئی شئی واجب ہے تو اس پر جبر کیا جائے گا کہ بیان کرے کہ وہ کیا شئی ہے۔ اور اس اقرار میں ایسی شئی بیان کرے جس کی بازار میں قیمت ہو۔ ہذا ما قبل یہی مراد ہے اس قول کی جو کہا جاتا ہے کہ بیان من وجہ انشاء ہوتا ہے اور من وجہ اخبار یعنی اس کے اندر دونوں قسم کے شہدین موجود ہیں۔

دنی قولہ وکلت ہذا او ہذا اس صورت میں اگرچہ توکیل مبہم ہے کیونکہ او احد الشیئین لا علی التعیین کے لئے آتا ہے لہذا قیاساً تو جائز نہیں ہے لیکن استحساناً جائز ہے کیونکہ مبنی وکالت علی التوسع ہے اور یہ جہالۃ مفضی ال المنازعة نہیں ہے کیونکہ مقصود ایک شئی کا بیچنا ہے اب جو بھی فروخت کر دے گا جائز ہے لہذا کہا۔ ایہما تصرف جاز جو بھی تصرف کرے جائز ہے پھر دوسرے کو اختیار تصرف نہیں رہیگا۔ اگرچہ وہی شئی موکل کے پاس بطور عیدہ یا اراث کے واپس آگئی ہے تب بھی دوسرا فروخت نہیں کر سکتا کیونکہ جو مقصود من التوکیل تھا ایک مرتبہ حاصل ہو چکا ہے اور توکیل ختم ہو چکی ہے۔

فلہذا ای لما قلنا ان اونی الانشاء للتخصیر یعنی جو ہم نے کہا کہ لفظ او انشاء میں برائے تخصیر ہوتا ہے

اسی بنا پر اوجب البعض التخصیر بعض حضرات نے قطع الطریق کے تمام اقسام میں تخصیر کو ثابت قرار دیا ہے یعنی امام وقت کو اختیار ہے کہ جس قسم کی قطع الطریق ہو جو سزا امام چاہے دے سکتا ہے بقولہ تعالیٰ

اللہ تعالیٰ نے قاطع الطریق کی سزا بیان فرمائی بقولہ ان یقتلوا ویصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف اوینفوا
یہ چار قسم کی سزائیں ہیں اور ان میں لفظ او استعمال ہوا ہے اور یہ استعمال ہے بھی انشاء میں لہذا برائے تخییر
ہوگا لہذا امام وقت کو اختیار جو سزا چاہے دے سکتا ہے۔

قلنا ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ذکر الاجزیہ ان مختلف سزاول کا ذکر مقابلۃ لداوع
الجنایۃ بمقابلہ اقسام جنایتہ کے ہے یعنی قاطع الطریق سے مختلف اقسام کی جنایات ہوتی ہیں لہذا ایک
ایک سزا بمقابلہ ایک ایک جنایتہ کے ہے کیونکہ ازریاد جنایت کے ساتھ سزا زیادہ ہو جاتی ہے اگر جنایت
کم درجہ کی ہو تو سزا بھی کم درجہ کی ہوگی۔ جزا سیتۃ سیتۃ مثلہا لہذا تقسیم اجزیہ علی اقسام الجنایہ ہے
او برائے تخییر نہیں ورنہ تو کہیں زیادہ جنایت پر ناقص سزا اور بالعکس لازم آجائے گا جو صحیح نہیں ہے
وہی معلومۃ عادۃ اور یہ انواع جنایتہ عادۃ معلوم ہیں جس کی مصنف نے یوں تفصیل فرمائی من قتل یعنی قاطع
الطریق نے صرف قتل کیا اور مال نہیں لوٹا او قتل واخذ مال یعنی قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا واخذ مال
صرف مال لوٹا قتل نہیں کیا او تخویف صرف ڈرایا دھمکایا نہ قتل کیا نہ مال لوٹا۔ اس کے بعد مصنف نے
سزاول کی تفصیل علی سبیل اللف والنشر المرتب کی فالقتل جزاء القتل یعنی جب قاطع الطریق نے صرف
قتل نفس کیا تو اس کی سزا صرف یہی ہے کہ قاطع الطریق کو قتل کر دیا جائیگا والقتل واخذ قاطع نے قتل
بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو جزاءہ الصلب جزا اس کی یہ ہے کہ قاطع الطریق کو صلیب پر لٹکا کر سزائے موت
دی جائے واخذ المال جب قاطع نے صرف مال لوٹا اور قتل نہیں کیا تو جزاءہ قطع الید والرجل ہاتھ اور
پاؤں من خلاف کاٹ لیا جائے یعنی دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں والتخویف جب قاطع الطریق نے صرف تخویف
کی اور نہ قتل کیا نہ مال لوٹا تو جزاءہ النفی اسی الحبس الدائم جب ایک جماعت قاطعین ان النواہ جنایتہ
میں سے جس قسم کی جنایت کریں ان تمام پر وہی سزا جاری کی جائے گی جو اس جنایت کے مقابلہ میں
ہے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر فرد پر وہ سزا جاری کریں جس قسم کی جنایت اس نے کی مثلاً ایک جماعت نے
قطع الطریق کیا بعض نے قتل کیا بعض نے مال لوٹا بعض نے ڈرایا دھمکایا تو تمام پر صلیب وارد ہوگا یہ نہیں
کہ قاتل پر قتل واخذ مال پر قطع اور تخویف پر حبس یوں تقسیم نہیں ہوگی بلکہ تمام کے تمام اس صورت میں مستحق
صلیب ہیں علی انہ ورد فی الحدیث الخ یعنی حدیث شریف میں ان سزاول کی تبیین و بیان اسی مثال اور طریق
پر بیان ہوئی ہے جیسے انکی تفصیل کی گئی ہے اور یہ روایت از ابن عباس مروی ہے جس کو صاحب التلویح
نے تلویح میں ذکر کر دیا ہے فلینظر۔

وان اخذ و قتل فعند الی حنیفۃ یعنی جب قاطع الطریق قتل بھی کرتا ہے اور مال بھی لوٹتا ہے تو

اس صورت میں جزاؤہ الصلیب تھی تو امام ابوحنیفہؒ نے صلیب کو اسی حالت سے مختص قرار دیا کہ صلیب کی سزا اس جنایت کے علاوہ دوسرے قسم میں نہیں آسکتی اور اس حالت جنایت کو صلیب کے ساتھ مختص نہیں کیا بلکہ اس حالت میں چار قسم کی سزاؤں کو جائز قرار دیا جس کی تفصیل یہ ہے۔ ان شاء قطع قتل یعنی قطع بدو رجل من خلاف کر کے پھر قتل کر دیا جائے اور صلب یعنی قطع کے بعد صلیب کے ذریعہ سزائے موت نئے و انشاء قتل یعنی صرف قتل کی سزادے اور صلب یا صرف صلیب کے ذریعہ سے سزائے موت دے۔ لان الجنایة بمحتمل الاتحاد والتعدد کیونکہ یہ جنایت محتمل اتحاد ہے یعنی باس حیثیت یہ قطع المارہ ہے یعنی گزرنے والوں پر قطع الطریق کی گئی ہے تو اس لحاظ سے یہ ایک جنایت ہے لہذا ایک سزا یعنی قتل یا صلب پر اکتفا کیا جاسکتا ہے اور اس جنایت کے اندر احتمال تعدد بھی ہے کیونکہ قاطع نے ایک تو اخذ مال کیا ہے جو سبب قطع ہے اور دوسرا اس نے قتل کیا ہے جو سبب قتل ہے لہذا ان سبب کا حکم لازم کیا جاسکتا ہے۔ لہذا قطع اور قتل یا قطع اور صلب ہو سکتا ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عربین کے ساتھ کیا تھا کہ قطع کیا اور حرہ میں ڈال کر سزائے موت دی۔

ولهذا ای دلان اول احد الشئین یعنی چونکہ او احد الشئین کے لئے ہے اس لئے صاحبین نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنے عبد اور دابہ کی طرف اشارہ کر کے کہتا ہے کہ هذا حر او هذا تو یہ کلام باطل ہے کیونکہ او کی وضع احد الشئین کے لئے تھی اور یہ معنی عام ہے نسبت کل واحد معین کے یعنی کل واحد پر صلاحیت صدق علی سبیل البدل رکھتا ہے اور یہاں کل واحد علی سبیل البدل صلاحیت عتق نہیں رکھتا کیونکہ دابہ تو اس حکم کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔ وقال ابوحنیفہؒ امام نے فرمایا کہ چونکہ اس کلام کو محمول علی الحقیقہ کرنا معتذر ہے کیونکہ واحد عام جو ہر ایک پر صادق آسکے وہ یہاں نہیں ہو سکتا لہذا عدول الی المجاز کیا جائے گا یعنی واحد عام سے مراد اس مقام پر واحد معین ہوگا مجاز تاکہ کلام لغو اور باطل ہونے سے بچ جائے تو عبد ازاد ہو جائے گا۔ ولو قال لعبيده الثلاثة اگر تین غلاموں کے متعلق کہتا ہے هذا حر او هذا وهذا یعنی اولین کے مابین لفظ او استعمال کرتا ہے اور ثانی و ثالث کے مابین لفظ وا استعمال کر سکتا ہے تو یعتق الثالث تیسرا تو علی التبعین ازاد ہو جائیگا و یخیر فی الاولین یعنی اولین جن کے مابین کلمہ او استعمال کیا ان میں سے تخییر ہے جس کی تعیین کرے وہی ازاد ہوگا۔

كانه قال گویا کہ اس عبارت کا حاصل یہ ہوگا۔ احدهما حر یہ مفہوم ہے اولین کا جن کے مابین کلمہ او استعمال کیا اس کے بعد کہا وهذا یہ ہے ثالث تو اس کا عطف احدهما حر پر لگ رہا ہے تو اس کا معنی ہوگا و هذا حر لہذا یہ ثالث تو ازاد ہو گیا البتہ اولین میں اسے تخییر ہے۔ لیکن ان یکون معناه اور بھی

ممكن ہے کہ اس کلام کا معنی یہ ہو هذا احد اور هذا ان جیسے کہ بعض کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ ثالث کا عطف اپنے ما قبل پر واو کے ساتھ ہے جو جمع کے لئے آتی ہے اور جمع بالواو بمنزلہ جمع بالف التثنیہ کے ہوتی ہے لہذا اس عبارت کا حاصل ہوگا هذا احد اور هذا ان اور اس صورت میں فی الحال کوئی ازاد نہیں ہوگا بلکہ متکلم کو اختیار ہوگا بین الاول والاخیر میں لکن حملہ علی قولنا احد ہما احد وهذا اولی لوجہین یعنی اس قول کو پہلے مفہوم پر محمول کرنا بہتر ہے نسبت دوسرے مفہوم کے یعنی نسبت هذا احد اور هذا ان کے اس کے دو وجوہ ہیں الذقل پہلی وجہ اولویت یہ ہے کہ انه حینئذ جب آپ پہلا مفہوم لیں گے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی احد ہما احد یہ تو مفہوم ہوا هذا احد اور هذا ان اس پر عطف ڈالا و هذا کا تو بطور عطف کے اس کے ساتھ سابقہ خبر ح کی ملیگی تو معنی ہوگا هذا احد اور یہ خبر جو مقدر ہو رہی ہے یہ معطوف علیہ میں موجود ہے لہذا اس کی تقدیر بلا تکلف صحیح ہے اگر آپ دوسرے مفہوم پر محمول کرتے ہیں تو پھر تقدیر عبارت یوں ہوگی هذا احد اور هذا ان کیونکہ اخیرین کو عطف بالواو کی وجہ سے بمنزلہ تثنیہ کے قرار دیا تھا تو اس وقت اس کے موافق خبر بھی بصورت تثنیہ مقدر کرنی پڑے گی اور لفظ ح ان معطوف علیہ میں موجود نہیں ہے لہذا یہ تقدیر غیر اولی ہوگی۔ فالاولی پس اولی یہی ہے کہ معطوف میں وہی مقدر کیا جائے جو معطوف علیہ میں مذکور ہے۔ والثانی ان قولہ او هذا مغیر الخ یہ وجہ ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے لفظ او ہذا یہ اپنے ما قبل کیلئے مغیر ہے کیونکہ هذا کے بعد او ہذا نہ کہتا تو پہلا غلام فی الحال ازاد ہو جاتا لیکن جب اس نے او ہذا کہہ دیا تو یہ موجب تخییر ہو گیا ہے جس کے عتق کو وہ اختیار کرے گا وہی ازاد ہوگا اس کے بعد جو ثالث کے لئے کہا و هذا یہ اپنے ما قبل کے لئے مغیر نہیں کیونکہ واو برائے تشریک ہے اولین میں سے جو ازاد ہو اسی کے ساتھ یہ شریک فی الحریت ہے۔ فیحقی وجود اول یعنی جو ازاد اول ہو موجود ہوگا اسی کے ساتھ یہ شریک ہوگا تو فیوقوف اول الکلام علی المغیر چونکہ مغیر ثانی تھا جس کو او ہذا کے ساتھ تعبیر کیا تو اول کلام صرف اسی پر متوقف ہوگا۔ لا علی مالیس بمغیر جو مغیر نہیں ہے یعنی ثالث جس کو او ہذا کے ساتھ تعبیر کیا اول کلام اس پر موقوف نہیں ہوگا۔ فیثبت التخییر تو تخییر صرف اولین میں ثابت ہوگی۔ اور اول کلام موقوف علی الثالث نہیں ہے۔ فساد معناه لہذا اس کا معنی یہ ہوگا احد ہما احد اور هذا کا عطف احد پر ہوگا تو تقدیر عبارت ہوگی هذا احد اور هذا ثالث تو ازاد ہوگا اولین میں تخییر رہیگی۔ هذا ان الوجہان تقدیر بہما خاطر یہی یعنی میرا ہی قلب اور دماغ ان وجہین کے پیش کرنے میں متفرد ہے پہلے کسی نے پیش نہیں کیا اگرچہ شارح نے وجہ اول کے متعلق کہا ہے کہ وہ اول شمس الاثمہ مرحس کی کلام سے ماخوذ ہے تاہم مجموع وجہین میں مصنف متفرد ہے اور علاوہ ازیں ماخوذ ہونا الگ بات ہے لیکن وجہ اول صراحتہ ان کی کلام میں مذکور نہیں ہے پھر تو ارد علی الازہان بھی ہوتا رہتا

ہے ضروری نہیں کہ مصنف نے اس سے اخذ کی ہو بلکہ ذہن مصنف پر براہ راست ورود ہوا ہوگا۔

وإذا استعمل ادنی النفي يعبر یعنی جب لفظ اونی میں استعمال کیا جائے تو یہ برائے عموم ہوتا ہے یعنی نفی معطوفین میں سے ہر ایک کو شامل ہو جائے گی۔ نحو لا تطع منهم آثما ولا كفورا تو اس کا معنی ہوگا لا نہ اولاد اک یعنی نہ آثم کی اطاعت کرو اور نہ کفور کی۔ خلاصہ یہ کہ ان دو میں سے کسی کی نہ کیجئے۔ لان تقدیرہ کیونکہ بصورت نفی اس کی تقدیر ہوگی۔ لا تطع احداً منہما تو احداً نکرہ تحت النفی ہے فائدہ عموم کا دے گا۔ فان قال لا فعل هذا وهذا یحیث بفعل احدهما یعنی ان دو میں سے کوئی ایک فعل کرے حانت ہو جائے گا چونکہ یہاں اونی میں استعمال ہوا ہے لہذا عموم کے لئے ہوگا لہذا مراد یہ ہوگی کہ ان میں سے میں کوئی فعل نہیں کروں گا اب ان میں سے جو بھی فعل کرے گا حانت ہوگا واذا قال هذا وهذا یعنی حلف تو یہی ہے لیکن حرف عطف بجائے او کے واو استعمال کرتا ہے تو یحیث بفعلہما لا باحدہما چونکہ اس کلام میں عطف بالواو ہے جو جمعیت کیلئے ہے یہاں مجموع معطوفین مراد ہوگا دونوں فعل کریگا۔ تو حانت ہوگا لا باحدہما ایک فعل کے کرنے سے حانت نہیں ہوگا کیونکہ اس کی حلف کا حاصل یہ ہے کہ میں یہ مجموع نہیں کروں گا اگر اس نے ایک فعل کر لیا تو یہ مجموع کو تو نہیں کیا بلکہ مجموع کے بعض کو کیا ہے لہذا حانت نہیں ہوگا۔ الا ان یدل مگر یہ کہ عطف بالواو کی صورت میں کوئی دلیل موجود ہو کہ مراد اھدھما ہے اور مجموع نہیں ہے تو پھر مجموع مراد نہیں ہوگا کا اذا حلف جیسے کوئی شخص حلف اھدھما ہے لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم زنا اور اکل مال الیتیم کا ارتکاب نہیں کرے گا تو دلیل شرعی اس پر دال ہے کہ مراد اھدھما ہے مجموع نہیں ہے معنی یہ ہوگا لا یفعل احداً منہما لا هذا ولا ذاک اب ان دو میں سے جس کا بھی ارتکاب کرے گا حانت ہو جائے گا بان لا یكون للاجتماع تاثر فی المنع یعنی دلیل اکل پر دلالت کرے کہ مراد اھدھما ہے اور مجموع نہیں ہے یہ اس وقت ہوگا جب اجتماع کو منع میں تاثر نہ ہو اصل یہ ہے کہ اس قسم کی یمین منع اور رکنے کے لئے ہوتی ہے۔ اگر اجتماع امرین کو تاثر نہ فی المنع ہو تو یعنی اس کی منع صرف اجتماع سے ہے تو ایسے مقام پر نفی اجتماع مراد ہوگا جیسے کوئی شخص حلف اھدھما ہے لا یتناول السمک واللبن تو اس مقام پر دودھ اور سمک کے اجتماع کو منع میں تاثر ہے لہذا ایک کے استعمال سے حانت نہیں ہوگا۔ اما فی الصورة الادنی پہلی صورت میں یعنی لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم میں دلیل دال ہے کہ یہ حلف اس لئے ہے کہ ان دونوں میں سے شرعاً ہر ایک حرام ہے اب ان میں سے جس فعل کا ارتکاب کرے گا حانت ہو جائے گا ایضاً اور دوسری وجہ یہ ہے کہ واو جیسے جمع کے لئے آتی ہے یعنی دونوں معطوفین کو ایک عامل کے تحت جمع کر دیتی ہے فانہما ایضاً

اور یہ واو نائب عن العامل بھی ہو جاتی ہے یعنی معطوف کا عامل الگ ہوگا واو اس کے قائم مقام ہے فیجتمد ان یراد لا یفعل الجموع یہ معنی اس صورت میں ہے جب واو جمع کے لئے ہو تو اس احتمال کے لحاظ سے ایک فعل کے کرنے سے حائث نہیں ہوگا بلکہ جموع کے ارتکاب سے حائث ہوگا۔

ویجتمد ان یراد اور یہ بھی احتمال ہے کہ مراد یہ ہو لا یفعل ہر ایک اس صورت کا معنی ہے جب واو نائب عن العامل ہو تو اس صورت میں یمین متعدد ہو جائے گی۔ فیجتمد بفعل کل واحد منہا یعنی ہر ایک ایک کے ارتکاب سے حائث ہو جائے گا جب واو کے اندر یہ دونوں قسم کے احتمال ہوئے تو دلالت حال کی بنا پر ترجیح کی ضرورت پیش آئے گی چونکہ شریعت نے زنا اور اکل مال الیتیم ہر ایک کو حرام کر دیا ہے لہذا ایک کے ساتھ بھی حائث ہو جائے گا۔

وقد تكون للاباحة اور یہ کلمہ او کبھی اباحتہ کے لئے ہوتا ہے جیسے جالس الفقهاء او المحدثین یہ او اباحتہ کے لئے ہے تخییر کے لئے نہیں ہے والفرق بینہا اباحتہ اور تخییر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخییر میں جمع بین الشئین نہیں ہو سکتا ان میں سے صرف ایک ہی کو اختیار کرنا ہوتا ہے بخلاف اباحتہ کے کہ اس کے اندر جمع جائز ہوتی ہے مثال مذکور میں مخاطب فقہا اور محدثین دونوں کے ساتھ مجالستہ کر سکتا ہے خلاصہ یہ کہ تخییر سے مراد منع الجمع ہوتی یعنی دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا دونوں سے خلو ہو جاتے تو کوئی حرج نہیں بخلاف اباحتہ کے کہ اس سے مراد منع الخلو ہوتا ہے یعنی دونوں سے خلو نہیں ہو سکتا دونوں میں جمع صحیح ہے مثال مذکور میں یہ صحیح نہیں ہے کہ مجالستہ فقہار کے ساتھ بھی ترک کر دے اور محدثین کے ساتھ البتہ یہ صحیح ہے کہ دونوں کے ساتھ مجالستہ اختیار کرے یعرف بدلالة الحال یعنی دلالت حال سے معلوم ہوگا کہ مراد تخییر ہے یا اباحتہ نعلی هذا قالوا یعنی اسی دلالت حال کی وجہ سے فقہار کہتے ہیں کہ لا اکلم احداً الا فلانا او فلانا میں او برائے اباحتہ سے لہذا وہ شخص دونوں سے کلام کر سکتا ہے لہذا یہاں او منع الخلو کے لئے ہوگا منع الجمع کے لئے نہیں ہے لان الاستثنا الخیر دلیل ہے خلاصہ یہ کہ یہ استثنا من الخطب یعنی منع اور رکاوٹ کے بعد ہے پہلے کہا لا اکلم پھر استثنا کیا اور استثنا بعد الخطب حسب ضابطہ اباحتہ کے لئے ہوتا ہے لہذا یہاں اباحتہ ہوگی۔ وقد تستعار لحتی اور کبھی او کا استعارہ برائے حتی کیا جاتا ہے یعنی او کو بمعنی حتی کرنا استعارہ اور مجاز ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کلمہ او کے بعد مضارع منصوب واقع ہو اور اس سے قبل مضارع منصوب نہ ہو خواہ فعل مضارع سرے سے نہ ہو جیسے لیس لک من الامر شتی او یتوب علیہم یا اس سے قبل مضارع تو ہو لیکن منصوب نہ ہو بلکہ اس سے پہلے ایک امر متمدن ہو جس کا

انقطاع اس فعل سے مقصود ہو جو واقع بعد از او ہے تو ایسی صورتوں میں عطف نہیں ہو سکتا لہذا حتی کے معنی میں کیا جاتا ہے جیسے کہ ما قبل حتی معیا ہوتا ہے اور ما بعد حتی غایۃ ہوتی ہے تو وجود غایۃ کے ساتھ معیا مرتفع ہو جاتا ہے یہاں بھی ایسے ہے لان احدھا یرتفع بوجود الاخر یعنی ان معطوفین میں سے ایک کے ساتھ دوسرا مرتفع ہو جاتا ہے اسی مناسبت سے او بمعنی حتی ہو جاتا ہے جیسے لازمک او تعینتی حتی میں لزوم ممتد ہو سکتا ہے جب ادائیگی حق ہو جائیگی تو وہ لزوم مرتفع ہو جائیگا جیسے وجود غایۃ کے ساتھ معیا مرتفع ہو جاتا ہے۔ اب آیت قرآنہ میں یہ اشکال ہے کہ لیس لک من الامر شئی اگرچہ یہ ممتد تو ہے کیا او یتوب علیہم اما یعذبہم کے ساتھ مرتفع ہو سکتا ہے یعنی جب اللہ تعالیٰ ان مشرکین کو توفیقی توبہ دیدے کہ وہ اسلام قبول کر لیں یا مشرکین کو بحالت شرک ہلاک کر دے اور عذاب میں ڈال دے تو کیا لیس لک من الامر شئی ختم ہو جائے گا اور امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضہ و اختیار میں آجائے گا حالانکہ ایسے نہیں ہے جیسے لہ الامر من قبل و من بعد اور آیت مذکورہ کا آخر و لہد مافی السموات و مافی الارض اس پر ڈال ہے کہ یہ امر و معاملہ جمیع اوقات میں اللہ تعالیٰ کے قبضہ اور ملک میں ہے۔ تو اس اشکال کو مرتفع کرنے میں دو توجہیں کی جاتی ہیں ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ احد میں زخمی ہوئے تو سخت پریشانی کے عالم میں کیف یفلیح قوم ادم و اوجہ نبیہم کہا اور اس کے ساتھ فرمایا اللهم العن اباسفیان و حارث بن ہشام و سھیل ابن عمرو و صفوان ابن امیہ تو یہ انتہائی پریشانی کے عالم میں تھی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم او یعذبہم تو ان دونوں صورتوں کے ساتھ ازالہ پریشانی کیا گیا معنی یہ ہوا کہ حتی یتوب علیہم فتخرج بجالہم او یعذبہم فتشفی منہم تو گویا لیس لک دال ہوا اضطراب و پریشانی پر جو ما بعد او کے ساتھ مرتفع ہوتی ہے جیسے معیا مرتفع بالغایۃ ہوتا ہے تو او بمعنی حتی ہوگا۔

ثانیاً یہ کہ لیس لک من الامر شئی کے ساتھ دعا بہلاک الاعداء کی تحریم کی گئی ہے جو کہ محتمل امتداد تھی اس لئے او کو غایۃ کے معنی پر محمول کیا جائے گا جیسے امر ممتد کو غایۃ کے ساتھ منبہی کیا جاتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کیونکہ اگر وہ مسلمان ہو گئے تو بھی بددعا نہیں ہوگی اگر ہلاک ہو گئے تو بھی مقصود حاصل ہوا نہ بددعا کی ضرورت ہے اور نہ اس کی تحریم کا امتداد۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فان حلف لا ادخل ہذہ الدار او ادخل تلك الدار تو اس کلام کے اندر او کے بعد لفظ ادخل مضارع

منصوب ہے اس سے قبل مضارع منصوب نہیں ہے لہذا عطف نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں دار اولی کا عدم دخول ممتد ہے گا دخول ثانیہ تک فان دخل الاولی اولاً حدث کیونکہ اس صورت میں عدم دخول اولی

جو میثاقاً وہ اپنی غایتہ دخولِ ثانیہ کے ساتھ مرتفع ہو سکتا تھا اس سے قبل نہیں تو جب اس کے خلاف کیا تو حادثہ ہو جائے گا۔ اگر ثانیہ میں اولاً داخل ہوتا ہے تو بَرِّ فی یَمینہ یعنی اس کی قسم پوری ہو گئی ہے کیوں کہ معطوف علیہ منتہی ہو چکا ہے اب دارِ اول میں داخل ہونے کے ساتھ حادثہ نہیں ہوگا۔

حتیٰ للغایۃ یعنی لفظِ حتیٰ برائے غایتہ ہے یعنی میثاقاً اس پر پہنچ کر منتہی ہوگا نحو حتیٰ مطلعِ الفجر تو نزول ملائکہ طلوعِ فجر پر منتہی ہو جاتا ہے و حتیٰ راسھا جیسے اکلت السمکۃ حتیٰ راسھا تو فعل اکل راسھا تک پہنچ کر منتہی ہوا اور مابعد حتیٰ کبھی ماقبل کی جز ہوتا ہے جیسے حتیٰ راسھا اور کبھی جز نہیں ہوتا جیسے مطلعِ الفجر میں وقد تجئی للعطف یعنی کبھی لفظِ حتیٰ برائے عطف آتا ہے تو اس وقت مابعد حتیٰ اعراب میں ماقبل کے تابع ہوگا اور عاطفہ کے اندر یہ شرط ہے کہ معطوف جز ہو معطوف علیہ کی اور فضل من الاجزاء ہو یا نحو اور ادون ہو اور جو ماقبل حتیٰ کے اندر حکم موجود ہے اس کے لئے شرط ہے کہ نیقضی شیئاً فشیئاً یعنی آہستہ آہستہ ہوتا اور گزرتا جائے یہاں تک کہ معطوف تک منتہی ہو لیکن یہ انتہا اعتبار متکلم کے لحاظ سے ہوتی ہے یعنی متکلم اپنے ذہن میں ترتیب و تدریج کو من الاضعف الی الاقویٰ یا بالعکس ملحوظ رکھتا ہے نفس الامرا اور عالم وجود میں یہ ترتیب ضروری نہیں کہ ایسے ہو جیسے متکلم نے ذہناً اختیار کی ہے نفس الامر میں کبھی یوں ہوتا ہے کہ حکم معطوف کے ساتھ اولاً تعلق پکڑتا ہے اور معطوف علیہ کے ساتھ ثانیاً جیسے مات کل ابی حتیٰ آدم اور کبھی معطوف کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے فی وسط المعطوف علیہ جیسے مات الناس حتیٰ الانبیاء۔ و تدخل علی جملة مبتدآة یہ حتیٰ ابتدائیہ کہلاتا ہے ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو از سر نو شروع ہو رہا ہے نہ غایتہ سے نہ عطف یہ کبھی جملہ فعلیہ ہوگا اور کبھی اسمیہ اور اسمیہ ہونے کی صورت میں فان ذکر الخبر اگر خبر مبتدآہ مذکور ہو جیسے ضربت القود حتیٰ زید غضبان یہ حتیٰ ابتدائیہ ہے جملہ اسمیہ زید غضبان پر داخل ہے غضبان خبر ہے جو کہ مذکور ہے۔

جواب الشرط ہبنا محذوف یعنی لفظ ان ذکر الخبر شرط ہے اور اس کا جواب محذوف ہے۔ اى فہا و نعت یہ ہے جواب شرط جو محذوف ہے معنی اس کا یہ ہے فرجاً بالقضیہ و نعت القضیہ یعنی جو خبر مذکور ہے پس وہی بہتر ہے اور ٹھیک اور درست ہے اور ان الخبر ذلک یا جواب شرط ہے "فان خبر ذلک" جو محذوف ہے یعنی جو مذکور ہے پس وہی اس کی خبر ہے وَاذا اگر جملہ اسمیہ جس پر حتیٰ داخل ہے اس میں خبر مذکور نہیں ہے تو یقدر من جنس یعنی جنس ما تقدم یعنی جنس ماقبل سے مقدر کی جائیگی نحو اکلت السمکۃ حتیٰ راسھا برفع الراس تو یہ مبتدآ ہے اور خبر اس کی از جنس ماقبل مقدر ہے یعنی حتیٰ راسھا ما کولٌ وان دخلت الافعال اگر حتیٰ افعال پر داخل ہو تو یہ تین قسم ہوتا ہے کبھی برائے غایتہ ہوتا

اور کبھی صرف سببیت کے لئے ہوتا ہے اور کبھی برائے عطف یعنی محض تشریک معطوف مع المعطوف علیہ کرے گا من غیر اعتبار غایتہ و سببیتہ۔ فان احتمل یہ ان اقسام ثلاثہ کی تفصیل ہے یعنی ان احتمل الصد لا امتداد یعنی ما قبل حتی محتمل امتداد ہو والاخر اور ما بعد حتی صلاحیتہ انتہا رکھتا ہو یعنی اول حصہ ممتد ہو کر آخر حصہ پر منتہی اور منقطع ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی ایسے مقام پر برائے غایتہ ہوگا جیسے حتی یعطوا الجزیة ما قبل حتی یعنی قال محتمل امتداد ہے اور قبول جزئیہ اس کے منتہی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اسی طرح وحتى تستانسوا اسی تبادلوں یہاں ما قبل حتی منع من دخول بیت الغیر ہے جو محتمل امتداد ہے اور استیذان اس کی منتہی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ والد یعنی اگر صدر احتمال امتداد اور آخر منتہی بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو پھر دیکھا جائے گا فان صلح لان یكون سبباً للثانی یعنی اگر صدر اس فعل کیلئے جو حتی کے بعد سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو یہ حتی بمعنی کئی ہوگا جو دال علی السببیتہ ہے کیونکہ جنساً اور سبباً چونکہ مقصود من الشئی ہوتا ہے اس لئے بمنزلہ غایتہ کے ہوگا۔ نحو اسلمت حتی ادخل الجنة یہاں غایتہ کا معنی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اسلمت سے مراد احداث اسلام ہے تو اس میں امتداد نہیں ہے اور اگر ثبات علی الاسلام مراد ہے تو دخول جنساً اس کے منتہی اور مقام انقطاع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ دخول جنساً کیساتھ اسلام اثبات اور اقومی ہو جائے گا لہذا یہاں حتی برائے سببیتہ ہوگا والا فللعطف یعنی اگر صدر یعنی ما قبل حتی ثانی کے لئے یعنی ما بعد حتی کے لئے سبب نہ بن سکے تو وہ حتی عطف محض کیلئے ہوگا لا للغایتہ ولا للسببیتہ اور عطف محض میں وجود فعلین شرط ہے تاکہ تشریک متحقق ہو جو مقتضائے عطف ہے فان قال عبدی حوان لہ اضرب یہ توضیح بالامثلہ ہے اب یہ مثال غایتہ کی ہے یعنی حتی تصیم میں حتی برائے غایتہ ہے کیونکہ صدر کلام یعنی ضرب محتمل امتداد ہے اور حتی تصیم صلاحیت برائے انتہا رکھتا ہے کیونکہ صیاح مضروب عموماً ضرب کے لئے منتہی بن جاتا ہے تو اس مثال میں حتی برائے غایتہ ہے اگر اس نے صیاح مضروب سے پہلے اپنی ضرب روک لی تو وہ حانث ہو جائے گا اور عبد ازاد ہو جائیگا۔ اگر یہاں تک مارتا رہا کہ مضروب نے چیخ پکار کر کی تو پھر حانث نہیں ہوگا۔ وان قال عبدی حوان لہ انک حتی تغدینی اس مثال میں حتی برائے سببیتہ ہے برائے غایتہ نہیں ہے کیونکہ آخر کلام یعنی تغدو ما قبل کے لئے یعنی ایتان کے لئے انتہا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ یہ داعی ال الایمان ہے اور ایتان صلاحیت سببیتہ رکھتا ہے اور غذا جزا بن سکتی ہے لہذا یہ محمول علی السببیتہ ہوگا۔ فاتاہ فلم بغدہ لم یحنث اگر اس شخص کے آنے پر مخاطب نے غذا نہیں دی تو حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ بصورت غایتہ ہو سکتا ہے اور یہاں غایتہ کا معنی ہو نہیں سکتا۔ ولو قال حتی تغدی عندک یعنی وہ کہتا ہے ان لم انک حتی تغدی عندک تو اس مثال میں حتی صرف برائے عطف

ہے کیونکہ غایتہ اور سببیتہ دونوں متعذر ہیں غایتہ نہیں ہو سکتی اور اس کی وجہ گزر چکی ہے اور سببیتہ سببی نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک اور اتغدی دونوں فعل متکلم ہیں اور ایک ہی شخص کا اپنا فعل اپنے فعل کی جزا نہیں بن سکتا لہذا یہاں سببیتہ اور مجازاۃ کا مفہوم نہیں ہو سکتا لہذا یہاں عطف محض ہوگا۔ فصار اب یہ مثال حتی والی ایسے ہو جائے گی جیسے عطف بالفار ہوتا ہے کقولہ ان لہم اتکف فالتغدی عندک الکر اس کے پاس اگر بلا تراخی غذا کھائی تو یمین اس کی پوری ہو جائے گی حانث نہیں ہوگا اور حتی کا عطف محض کے لئے ہونا اس کی نظیر کلام عرب میں موجود نہیں ہے بلکہ فقہانے اس کا اختراع کیا ہے بطور استعارہ اور مجاز کے۔

(حروف الجر) الباء للالصاق الصاق کا معنی ہے اتصال الشی بالشی والدستعانه امی طلب المعونۃ بشئی علی شئی یعنی ایک شئی کے ساتھ دوسری شئی پر مرد و طلب کرنا جیسے کتبت بالقلم تو قلم معین علی الکتابتہ ہے۔ فتدخل علی الوسائل یہ تفریح علی الاستعانتہ ہے۔ چونکہ وسائل کے ساتھ استعانت علی المقاصد ہوتی ہے اس لئے باہر استعانتہ وسائل پر داخل ہوتی ہے کالاشمان جیسے بیوع میں اشمان وسائل ہیں اور مقصود اصلی مبیع ہے تاکہ انتفاع بالمبیع المملوک حاصل ہو سکے اور اشمان جو عموماً نقود سے ہوتے ہیں یہ مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ یہ بمنزلہ آلات کے ہیں جن سے توسل الی المقاصد ہوتا ہے۔

فان قال بعت هذا العبد بکرتو اس صورت میں عبد مبیع ہوگا اور کتر حنطہ شمن ہوگا جو فی الحال ثابت فی الذمہ ہو جائیگا۔ دنی بعت کتو بالعبد تو اس صورت میں بیع سلم ہو جائیگی اور عبد راس المال ہوگا اور کتر حنطہ سلم فیہ ہوگا۔ فیداعی شرائطہ اور اس ثانی صورت میں بیع سلم کے شرائط کی رعایت کی جائیگی مثلاً تاجیل شرط ہوگی اور راس المال کا قبض فی المجلس شرط ہوگا ولایجرى الاستبدال فی الکر یعنی کتر حنطہ کے بدلہ میں کوئی اور شئی لے لینا یہ قبل قبض الکر جائز نہیں ہوگا بخلاف الادل بخلاف صورۃ اولی کے چونکہ اس میں کتر شمن ہے لہذا الاستبدال فی الکر جائز ہوگا جیسے اشمان میں ہوتا ہے فان قال لا تخرج الاباذنی یہ تفریح علی الالصاق ہے اس صورۃ میں ہر خروج کے لئے اذن واجب ہوگی کیونکہ اس کا مفہوم ہے الاخروجاً مملصقاً باذنی وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ استثناء مفرع ہے اور یہاں مستثنیٰ منہ مقدر ہے اور وہ ہوگا عام اور ماقبل کی جنس سے ہوگا معنی یوں ہوگا لا تخرج خرداً یا الاخروجاً مملصقاً باذنی اور خروج جو مستثنیٰ منہ ہے وہ نکرہ تحت النفی ہے فائدہ عموم کا دیگا اور اس سے صرف خروج مملصق بالاذن کا استثناء کیا گیا ہے اس کے علاوہ باقی تمام خروج حکم نفی میں درج رہیں گے اور جو خروج مملصق بالاذن

نہیں ہوگا وہ ممنوع ہوگا اس کے ارتکاب کے ساتھ حائث ہو جائے گا۔

وفي الاذن اذن یعنی الا باذنی کے بجائے الا ان اذن کہتا ہے تو اس وقت ہر خروج کے لئے اذن واجب نہیں ہوگی۔ اگر ایک دفعہ متکلم نے اذن بالخروج دیدی اور وہ نکلا پھر اس کے بعد ثانیاً اس شخص نے خروج بغیر الاذن کر لیا تو حائث نہیں ہوگا۔ قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج یعنی اذن بالمعنى المصدر کا استثنا از خروج کیا ہے کیونکہ ان مصدر یہ مضارع پر داخل ہے اور ان مع الفعل المضارع بمعنی مصدر ہو جاتا ہے اور اذن چونکہ از جنس خروج نہیں ہے لہذا کلمہ الا کا معنی حقیقی یعنی استثنا مراد نہیں ہو سکتا۔ فيكون مجازاً عن الغاية توالا استثنائية مجاز عن معنى الغايه ہو جائیگا۔ والمناسبة بين الاستثنا الجزئية استثنائية اور غایتہ کے مابین مناسبتہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ غایتہ کے ساتھ امتداد میٹارک جاتا ہے اور غایتہ کے انتہار کو غایتہ بیان کر کے واضح کر دیتی ہے اسی طرح استثنائے کے ساتھ مستثنیٰ منہ کا قصر ہو جاتا ہے اور اس کے انتہار حکم کا بیان ہو جاتا ہے اسی مناسبت کی وجہ سے یہاں الا ان اذن کو بمعنی الی ان اذن کے کیا جائیگا۔

فيكون الخروج ممنوعاً أو خروج وقت اذن تک ممنوع رہے گا قد وجد اى الاذن مرة جب اذن ایک بار موجود ہو چکی ہے تو منع خروج مرتفع ہو جائے گا تو اس اذن کے بعد جو خروج کرے ممنوع نہیں ہوگا لہذا حائث نہیں ہوگا۔ اقول يمكن تقديره على وجه آخر الا یعنی اس صورتہ ثانیہ کی ایک اور تقدیر بھی ممکن ہے وہ یہ کہ ان مع الفعل المضارع بمعنی مصدر ہوتا ہے والمصدر قد يقع حيناً اور مصدر کبھی حین یعنی ظرف کے قائم مقام ہو جاتی ہے سو کلام کی بنا پر یعنی کلام میں وسعت کرنے کی خاطر بمعنی ظرف ہو جاتی ہے جیسے آیتک خفوق النجم تو معنی ہوگا وقت خفوق النجم تو اس صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی لا تخرج وقتاً الا وقت اذنی تو اس لحاظ سے ہر خروج کے لئے اذن واجب ہو جائے گی کیونکہ وقتاً جو مستثنیٰ منہ ہے یہ نکرہ تحت النفی ہے جو فائدہ عموم کا دے گا تو ہر وقت خروج ممنوع ہوگا صرف بوقت اذن غیر ممنوع ہوگا تو جو خروج بھی بغیر اذن ہو خواہ اول ہو یا ثانی ممنوع ہوگا تو اس کے ارتکاب سے حنث لازم آجائے گا۔ يمكن ان يجاب اس سے جواب دیا کہ یہ تقدیر عبارت ہر خروج کے لئے اذن واجب قرار دیتی ہے اگر مرہ آخری بلا اذن خروج اختیار کرے تو حائث ہو جائے گا اور تقدیر اولیٰ کی بنا پر حائث نہیں ہوگا تو ان تقدیرین متعارفین کی بنا پر حنث میں شک واقع ہوا لہذا شک کی بنیاد پر حنث نہیں ہوگا وقالوا ان دخلت في الة السم یعنی اگر بالآلة مسح پر داخل ہو تو چونکہ الہ میں صرف اتنا مقدار معتبر ہوتا ہے جس کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے استیعاب فی الالہ شرط نہیں کیونکہ الہ مقصود بالذات نہیں ہوتا وہ صرف واسطہ بین الفاعل والمنفعل ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے اثر فاعل منفعل تک پہنچ جائے اور اس وقت مقصود فی الفعل المتعدی صرف محل ہوگا لہذا استیعاب الہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اس

سے اتنا مقدار کافی ہوگی جس کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے البتہ اس صورت میں استیعاب محل ضروری ہوگا۔ نحو مسح الحائط بیدستی تو یہاں بآید پر داخل ہے جو آلہ مسح ہے متعددی الی المحل تو فعل مسح بواسطہ ہاتھ کے متعدی الی المحل یعنی الی الحائط ہو جائیگا فیتناول کلمہ یعنی مسح کل حائط کو متناول ہوگا لان الحائط اسم للمجموع کیونکہ حائط مجموع دیوار کا نام ہے اور یہ مقصود بالذات ہونیکے طور پر مذکور ہے فیراد کہ توکل حائط مراد ہوگی بخلاف ید کے کہ اس کے اندر کل مراد نہیں بلکہ صرف اتنا مقدار وارد ہوگی جس کے ساتھ مسح ہو سکے وہ ہے مس بباطن الکف دان دخلت فی المحل اگر لفظ بار محل پر داخل ہو جیسے دامسحوا برؤسکم میں کہ راس محل مسح ہے۔ لایتناول کل المحل تو یہ مسح کل محل کو متناول اور شامل نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت محل تشبیہ بالآلہ ہو جائیگا چونکہ یہ حرف بار مخصوص بالآلہ ہے اور داخل علی المحل ہے تو لامحالہ یہاں محل کو تشبیہ بالآلہ ہوگی فلا یدراد کلمہ توکل محل مراد نہیں بلکہ بعض حصہ محل کا یعنی راس کا مراد ہوگا تقدیرہ الصقوا ہا برؤسکم اسی الصقوا المسح برؤسکم تو مراد ہوگا بعض الراس اور اس بعض کو حدیث ناصیہ نے بیان فرمادیا کہ بقدر ناصیہ یعنی ربع راس کا مسح فرض ہے۔ وانما یتبیت استیعاب الوجه فی التیمم الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیتہ تیمم میں ہے وامسجوا بوجہکم اور بادخل علی المحل ہے تو پھر حسب ضابطہ وجہ کا استیعاب بالمسح تیمم میں واجب نہ ہو حالانکہ استیعاب وجہ بالاتفاق واجب ہے تو اس کے دو جواب دیئے اول لان المسح خلف عن الغسل یعنی یہ مسح وجہ خلف ہے غسل وجہ کا جو وضو میں ہوتا تھا چونکہ غسل وجہ میں استیعاب واجب ہے اور مسح فی التیمم اس کا خلف اور قائم مقام ہے اس لئے اس میں بھی استیعاب واجب ہے او بجدیث عمار یہ دوسرا جواب ہے یعنی تسلیم ہے کہ حسب ضابطہ تیمم میں وجہ کا بعض مراد ہوتا لیکن چونکہ حدیث عمار میں مذکور ہے انما یکتفیک ضربتان ضربتہ للوجہ وضربتہ للذراعین تو اس حدیث میں کل وجہ مراد ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بیزاد بہ علی الكتاب آل کے ساتھ کتاب اللہ کے مفہوم پر زیادہ جائز ہے لہذا کتاب کے لحاظ سے بعض وجہ مراد ہو سکتا تھا لیکن حدیث مشہور نے کل وجہ کا مسح واجب قرار دیا اس کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادہ صحیح ہے۔ علی۔ للاستعداد یعنی کلمہ علی استعلاء کے لئے ہے اور عند الفقہاء اس سے مراد وجوب ہوتا ہے جیسے علی دین میں قرض اس پر واجب ہے تو گو یا کہ دین اس کے اوپر ہے اور اس پر سوار ہے تو جیسے راکب علی المکوب ہوتا تو دین بھی علی المدین ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے عند الفقہاء کلمہ علی برائے وجوب ہے اور یہ معنی ان کے نزدیک حقیقہ ہے وستمعمل للشرط یعنی کلمہ علی کی استعمال برائے شرط بھی ہوتی ہے یعنی اس کا ما بعد اس کے ماقبل کے لئے شرط ہو جاتا ہے جیسے یبایعنک علی ان لا یشترکن باللہ شیئا یعنی بیا یعنک بشرط عدم الاشتراک تو

بیعت کی یہ شرط ہوئی کہ وہ استخفاف کریں کہ شرک نہیں کریں گی الی آخر الآیۃ اگر ان اشیاء کا اعتراف نہ کریں تو پھر بیعت نہیں ہو سکتی۔ وهو فی المعادضات المحضہ یعنی الخالیہ عن معنی الاستقاط یعنی جن کے اندر معنی استقاط کا نہ ہو یہ احتراز عن الطلاق والعتاق ہے کیونکہ ان کے اندر استقاط الملک ہوتا تو کلمہ علی معاوضات محضہ میں بمعنی الباء ہوگا اجماعاً لیکن ہوگا مجازاً یعنی اس کا مفہوم حقیقی نہیں لان اللزوم یناسب الالتصاق ہذا بیان علاقۃ المجازیہ علاقہ مجاز کا بیان ہے یعنی چونکہ علی لزوم کے لئے آتا ہے اور لزوم مناسبہ رکھتا ہے الصاق کے ساتھ کیونکہ الصاق واتصال میں بھی ایک قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ انما یراد المجاز یعنی معاوضات محضہ جیسے بیع۔ اجارہ۔ نکاح میں معنی حقیقی ممکن نہیں ہے کیونکہ عند الفقہاء اس کا معنی شرط ہے اور معاوضات محضہ شرط اور شرط کو قبول نہیں کرتے۔ خطر کا معنی ہے تردد بین الامین جس کی وجہ سے وہ متردد ہو جاتے ہیں ان تقع دان لایقع یعنی اسے شرط کے ساتھ معلق کریں اگر وہ شرط واقع ہوئی تو بیع ہوگی ورنہ تو نہیں اس صورت میں بیع بمنزلہ قمار کے ہو جائے گی جو بار وجیت کے مابین متردد ہوتا ہے۔ اور قمار کے مشابہت سے بچانے کے لئے معلق بالشرط نہیں کیا جائے گا۔ فاذا قال بعثت منك هذا العبد علی الفی تو اس کا معنی ہوگا بالفی وکذا فی الطلاق عندہا صاحبین کے نزدیک طلاق میں بھی کلمہ علی بمعنی الباء ہوگا کیونکہ طلاق علی المال از جانب مرآة معاوضہ ہوتا ہے لہذا طلاق علی المال معاوضات میں درج ہوگی اور اس میں کلمہ علی بمعنی الباء ہوگا وعندہ للشرط اور امام کے نزدیک علی بمعنی الشرط ہوگا۔ عملاً باصلہ کیونکہ علی کا اصلی معنی شرط تھا اسی پر عمل کریں گے۔ لان الطلاق کیونکہ طلاق شرط کو قبول کرتی ہے۔ کیونکہ طلاق معلق بالشرط ہو سکتی ہے۔ فیحصل اسی کلمہ علی علی معناها الحقیقی وهو الشرط ففی طلقنی ثلثا علی الف عورت اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ مجھے ہزار درہم پر تین طلاق دیدے فطلقها لعدۃ خاوند نے اس قول امرآة کے بعد اسے ایک طلاق دیدی تو لا یمجب ثلث الا لث عندہ پچھلے اختلاف کی بنا پر صاحبین اور امام کے مابین اس مسئلہ کے حکم میں اختلاف ہوا ہے ضابطہ یہ ہے کہ اجزاء شرط اجزاء مشروط پر منقسم نہیں ہوتے یعنی اگر مشروط مکمل طور پر موجود ہے تو شرط عائد ہو جائیگی اگر مشروط کے کچھ اجزاء موجود ہوتے ہیں تو اس کے مقابلہ میں اجزائے شرط عائد نہیں ہوں گے بلکہ شرط سرے سے عائد نہیں ہوگی بخلاف عوض کے کہ اجزائے معوض پر منقسم ہونے سے مکمل ہے تو عوض مکمل واجب ہوگا اگر معوض کا کچھ حصہ موجود ہو ہے تو معوض بھی اسی حصہ کے مطابق واجب ہوگا۔ امام کے نزدیک چونکہ کلمہ علی بیان شرط کے لئے ہے اور مشروط تین طلاق تھا چونکہ مشروط یہاں موجود نہیں لہذا شرط الف عائد نہیں ہوگی اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشروط کا چونکہ ایک ثلث موجود ہوا ہے لہذا شرط کا بھی

ایک ثلث یعنی ایک ہزار کی تہائی واجب ہو جائے۔ امام کے نزدیک ثلث الف واجب نہیں ہوگا۔
 ویجب عندہما صاحبین کے نزدیک یہاں علی بمعنی الباء ہے لہذا نیکون الالف عوضاً با چونکہ
 معارضہ کے لئے ہے لہذا الف عوض ہوگا اور تین طلاق اس کا عوض ہوگا چونکہ ایک طلاق خاوند نے دیدی
 ہے تو ثلث معوض موجود ہو چکا ہے لہذا ثلث عوض یعنی ثلث الف واجب ہو جائیگا۔ لان اجزاء العوض
 تنقسم علی اجزاء المعوض۔

واما من فقد مر مسائلها من حرف جارہ کے مسائل فصل عام میں گزر چکے ہیں جہاں من
 شدت من عبیدی پر بحث تھی کہ کبھی تمہیں کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تبعیض کے لئے تو یہ تفصیل فصل عام
 میں دیکھ لی جائے۔ (الی) لانتهاء الغایة لفظ غایۃ سے مراد مسافرت ہے جیسے کہا جاتا ہے من لا بدت الغایۃ
 والی لانتهاء الغایۃ تو مراد ابتداء المسافرت اور انتہا المسافرت ہوتا ہے۔ کیونکہ غایۃ کا حقیقی مفہوم نہایت ہے۔
 نہایت کی نہ ابتدا ہوتی ہے نہ انتہا۔ البتہ چونکہ غایۃ بمعنی نہایت جزء مسافرت ہے تو تسمیۃ الكل باسم الجزر
 کے طور پر غایۃ سے مراد مسافرت لی جاتی ہے۔ فصدركلام ان احتمله فظاهر اگر صدر کلام انتہا الی الغایۃ
 کا احتمال یعنی صلاحیت رکھتا ہے تو فظاہر یعنی پھر ظاہرات یہی ہے کہ الی اپنے معنی انتہا الی الغایۃ پر
 محمول ہوگا۔ والا اگر صدر کلام احتمال انتہا الی الغایۃ کا نہیں رکھتا تو پھر دیکھا جائیگا کہ فان امکن تعلقہ
 بمحذوف دل الکلام علیہ اگر الی کا تعلق ایسے محذوف سے ممکن ہے جس پر یہ کلام دال ہو تو فذالك
 پھر اسی محذوف سے اس کو متعلق کیا جائیگا۔ نحو بعث الی شہر میں یتأجل الثمن لان صدر الکلام کیونکہ
 صدر کلام یہاں بیع ہے اس کے اندر انتہا الی الغایۃ کا احتمال نہیں ہو سکتا کیونکہ بیع ایک ماہ تک رہے
 پھر ختم ہو جائے ایسے نہیں ہو سکتا لکن بیع تعلق الی یعنی الی شہر کا تعلق ایک محذوف سے ممکن ہے
 جس پر یہ کلام دال ہے وہ ہے أجلتُ تو تقدیر عبارت یوں ہوگی بعثتُ وأجلتُ الثمن الی شہر تو تأجیل
 ثمن ہو جائیگی ایک ماہ تک۔ وان لم یکن اگر کلمہ الی کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن نہیں جس پر کلام
 دال ہو تو محصل علی تاخیر صدر الکلام ان احتمله اگر صدر کلام احتمال تاخیر رکھتا ہو تو تاخیر پر محمول کیا
 جائیگا۔ فحوانت طالق الی شہر الخ اور اس کے اندر نہ نیت تجیز ہو اور نہ تاخیر تو اس وقت میں الی
 شہر کو ایقاع کی طرف منحرف کیا جائیگا تو گویا ایقاع طلاق بعد از شہر ہوگا۔ عورت فی الحال مطلقہ نہیں ہو
 گی بلکہ مہتی شہر کے بعد ہوگی۔ وعند زفرہ اور امام زفر کے نزدیک طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی اور
 یہ وصف توقیت لغو ہو جائے گی۔

ثم الغایۃ ان کانت غایۃ قبل تکلمہ اس میں اختلاف ہے کہ ما بعد الی ما قبل کے حکم میں داخل

ہے یا نہ تو مصنف کے نزدیک جو مختار ہے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا تم الغایۃ الخ متکلم کے تکلم کرنے سے پہلے اگر وہ غایتہ تھی یعنی قبل ازیں کہ متکلم نے لفظ الی استعمال کر کے اسے غایتہ بنایا وہ فی الواقع اور نفس الامر میں غایتہ تھی ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوگی جیسے بعث ہذا البستان من ہذا الحائط الی ذالک الحائط اور اکلت السمکۃ الی راسھا لایدخل تحت المغیاء یعنی یہ غایتہ مغیاء کے حکم میں داخل نہیں ہوگی دعوہ مثالیں دیکر اشارہ کیا کہ صدر کلام خواہ متناول للغایتہ ہو جیسے سمکہ اور راس یا متناول نہ ہو جیسے بستان و حائط ان دونوں صورتوں میں غایتہ حکم مغیاء میں داخل نہیں ہوگی وان لم تکن یعنی متکلم کے تکلم سے پہلے وہ غایتہ بطور نفس الامر کے نہیں تھی بلکہ متکلم کے تکلم بالالی کی وجہ سے وہ غایتہ ہے۔ فصدرا لکلوم پھر دیکھا جائیگا کہ اگر صدر کلام اسے متناول نہیں ہے فکذلک تو اس وقت میں بھی غایتہ داخل تحت المغیاء نہیں ہوگی تھی لہذا المحکمہ یہ جملہ معترضہ ہے بین الشرط والجزا یعنی ان لم یتناول لھا شرط ہے فلذلک جزا فی لہذا المحکمہ یہ جملہ معترضہ ہے مقصد یہ ہے کہ یہ غایتہ صرف مد حکم کا فائدہ دے گی یعنی حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچائیں گی اور غایتہ خارج از حکم رہے گی نحو اتوا الصیام الی اللیل تو صیام لیل کو متناول نہیں ہے لہذا یہ حکم صیام میں داخل نہیں ہوگی فیحرم الوصال فی الصیام وان تناول اگر صدر کلام اس غایتہ کو متناول ہے جیسے ایدیکم الی المرافق میں لفظ ید مرفق کو متناول ہے کیونکہ ید کا اطلاق اصابع سے لیکر مناکب و اباط تک ہوتا ہے فذکرھا لاسقاط ما ورائھا اس وقت ذکر غایتہ ما وراہ غایتہ کے اسقاط کے لئے ہوگا الی المرافق کا لفظ حکم غسل کو مناکب سے لیکر مرفق تک اسقاط غسل کر دے گا اور مرفق فاعسلوا ایدیکم کے حکم میں داخل رہیں گی فتدخل تحت المغیاء اس تحت حکم المغیاء و هو الغسل وللفحویین فی الی الاربعة مذاہب الی کے متعلق جو مصنف کے نزدیک مختار تھا اس کی تفصیل کر دی یہاں سے اپنے مختار پر دلیل پیش کر رہے ہیں حاصل یہ کہ الی کے متعلق نحو یوں کے مذاہب اربعہ ہیں پہلا مذہب ہے۔ الدخول الامکانا یعنی غایتہ حکم مغیاء کے تحت داخل ہوگی یہ الی کا حقیقی معنی ہے اور عدم دخول مجاز ہے وعکسہ کا یہ مذہب ثانی ہے الی کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ غایتہ حکم مغیاء کے تحت داخل نہیں ہوگی اور دخول فی حکم المغیاء یہ مجاز ہے کالمرفق تو اس مذہب ثانی کے لحاظ دخول مرفق تحت حکم المغیاء و هو الغسل مجازاً ہوگا حقیقتہ نہیں۔ والاشتراک یہ مذہب ثالث ہے یعنی الی دونوں معنی دخول اور عدم دخول میں مشترک ہے اس مذہب ثالث کے لحاظ سے دخول غایتہ تحت حکم المغیاء اور عدم دخول دونوں حقیقی معنی ہوں گے کیونکہ اشتراک میں دونوں معنی موضوع لہ ہوتے ہیں والدخول ان کان ما بعدھا من جنس ما قبلھا یہ مذہب رابع ہے حاصل یہ کہ اگر ما بعد الی ماقبل کی جنس سے سے تو ما بعد حکم ماقبل

میں داخل ہوگا اگر جنس ما قبل سے نہیں ہے تو پھر داخل نہیں ہوگا وما ذکرنا فی اللیل ہم نے جو لیل کے متعلق کہا کہ صدر کلام چونکہ اس کو متناول نہیں ہے لہذا لیل تحت حکم المغیا داخل نہیں ہوگی اور مرافق میں چونکہ صدر کلام اس غایتہ کو متناول ہے لہذا مرافق تحت حکم المغیا داخل ہوں گی یہ اسی مذہب رابع کے مناسب ہے۔ معنی ما ذکرنا یعنی جو کچھ ہم نے ذکر کیا اور جو کچھ نحو یوں نے ذکر کیا معنی متحد ہیں صرف اختلاف عبارت اور اختلاف الفاظ ہے کیونکہ نحو یوں نے جو کہا ہے کہ غایتہ اگر جنس مغیا سے ہو تو اس کا معنی یہی ہے کہ اگر لفظ مغیا غایتہ کو متناول ہو تو یہ صرف تعبیری اور لفظی فرق اور معنوی اتحاد ہے انما اخترنا هذا المذہب الرابع ہم نے جو مذہب رابع اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ مذاہب ثلثہ کا یہی نتیجہ ہے اور اسی کا اخذ گویا کہ عمل نتیجۃ المذاہب الثلثہ ہے کیونکہ مذہبین اولین لومتعارضین ہیں لہذا کوئی ایک جانب یقینی نہیں ہو سکتی یہ موجب شک ہیں اور مذہب ثالثہ اشترک والا یہ بھی موجب شک ہے کیونکہ اشترک میں کوئی ایک جانب قطعی اور یقینی نہیں ہو سکتی پس فیصلہ یہی ہے کہ اگر صدر کلام متناول للغایتہ نہیں تو اس کا دخول تحت حکم المغیا شک کی بنا پر نہیں ہو سکتا اگر صدر کلام اسے متناول ہے تو اب اس کا خروج شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا بہر حال مذاہب ثلثہ موجب شک ہیں اور شک کی بنا پر حکم سابق تبدیل نہیں ہو سکتا۔ وبعض الشارحین قالواھی غایۃ الاسقاط الخ بعض شارحین متأخرین نے متقدمین کی کلام کی تشریح اور توجیہ بایں طور بیان کی ہے کہ الی برائے غایتہ ہے والغایۃ لا تدخل الخ اور غایتہ مغیا کے تحت مطلقاً داخل نہیں ہے خواہ اسے صدر کلام متناول ہو یا نہ ہو جنس ما قبل سے ہو یا نہ ہو لکن الغایۃ ہینا ای فی الی المرافق لیست للفعل یعنی لفظ مرافق یہ غایتہ غسل نہیں ہے بلکہ یہ غایتہ اسقاط ہے فلا تدخل الخ اور حکم اسقاط کے تحت داخل نہیں ہوگی بلکہ تحت الغسل داخل رہے گی ذلك لان الید کیونکہ ید مجموعہ بازو کا نام ہے من رقس الاصابع الی الایاط والمناک اور یہ غایتہ مجموعہ کے غسل کی غایتہ نہیں ہو سکتی کیونکہ غسل مجموعہ الی المرافق تو نہیں ہو سکتا بلکہ مرافق سے متجاوز ہو کر الی المناکب والایاط جائیگا پس الی المرافق سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مجموعہ سے بعض کو ساقط کیا جا رہا ہے ومعلوم ان البعض اور یہ معلوم ہے کہ جس بعض کا غسل ساقط ہو رہا ہے یہ وہی ہے جو ابط کے ساتھ متصل ہے اور الی المرافق اسی بعض کے غسل کو ساقط کرنے کی غایتہ ہے لہذا مرافق حکم سقوط میں داخل نہیں ہوں گی بلکہ تحت حکم الغسل باقی رہیں گی۔

فان قال لہ علی من درہم الخ عشرۃ الخ اس کلام میں لفظ من ابتداء غایتہ کے لئے ہے اور الی انمائے غایتہ کے لئے یدخل الاول یعنی ابتدائے غایتہ تو ضرور داخل ہے کیونکہ یہ اپنے مافوق کیلئے

جزبے اور وجود کل بدون الجز محال ہے لا الآخر اور آخر غایتہ جو بعد از الی ہے: ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل نہیں ہوگی لہذا اس اقرار کے ساتھ یجب تسعۃ نو در اہم واجب ہوں گے وعندہما اور صاحبین کے نزدیک دونوں غایتین داخل ہوں گی فتجب عشرہ عندہما کیونکہ عشرہ بغیر عشرہ اجزا یعنی عشرہ وھما کے بدون موجود نہیں ہو سکتا لہذا غایتین داخل ہوں گی۔ وعند زفرؒ اور امام زفر کے نزدیک دونوں غایتین داخل نہیں ہوں گی فیجب ثمانیہ عنہ و تدخل الغایۃ فی الخیار عندہ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غایتہ خیار میں داخل رہے گی مثلاً ایک شخص بیع کرتا ہے اور کہتا ہے انہ امی البائع بالخیار الی غیدہ تو غد خیار میں داخل ہو جائیگی تو خیار اس کے لئے غد میں ثابت رہیگا لان قولہ علی انہ بالخیار کیونکہ علی انہ بالخیار کا لفظ کسی یوم کے ساتھ مقید نہیں ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے ما فوق الغد کو شامل ہے تو لفظ الی الغد اسقاط کے لئے ہے جو ماورائے غد کو ساقط عن الخیار کر رہا ہے لہذا غد داخل فی السقوط نہیں ہو گی اس کا ماوراء ساقط ہو جائیگا اور غد داخل فی الخیار رہیگی۔ وکذا فی الاجل والیمین اجل اور یمین میں بروایت حسن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم ایسے ہی ہوگا یعنی غایتہ داخل فی الاجل والیمین ہوگی۔

لا ذکر نافی المرافق وجر وہی ہے جو مرافق میں ذکر کی گئی ہے یعنی یہ غایتہ برائے اسقاط ہے لہذا اسقاط میں داخل نہیں بلکہ حکم ماقبل سے متناول رہیگا۔ املاجل اجل ومیعاد کی مثال بعت الی رمضان اس کا حاصل یہ ہے کہ لا اطلب الثمن الی رمضان اما الیمین یمین کی مثال لا اکلم زیداً الی رمضان کیونکہ لا اطلب الثمن اور لا اکلم زیداً متکلم کی جمیع عمر کو متناول تھا جب الی رمضان کہا تو ماوراء رمضان کا امتلا کیا لہذا رمضان خارج از اسقاط ہوگا داخل فی الاجل والیمین ہوگا۔

دخی للظرف کلمہ فی برائے ظرف ہے یعنی اس کا مجرور ماقبل پر مشتمل ہوگا خواہ اشتمال مکانی ہو یا زمانی جیسے المام فی الکوز الصوم فی یوم الخمیس۔ والفرق ثابت الخ اثبات فی اور اضمار فی میں فرق ہے یعنی کلمہ فی ظاہر کر کے ذکر کیا جائے اور اسے مقدر کر دیا جائے ان دونوں میں معنی فرق ہوگا۔ نحو صمت بذہ السنۃ بتقدیر فی مقتضی کل ہے یعنی مکمل سال بھر کا صوم اس نے پورا کیا ہے کیونکہ یہاں ظرف بمنزلہ مفعول ہے کے ہو چکی ہے جو منصوب بالفعل ہے اور یہ مقتضی استیعاب ہے بخلاف صمت فی بذہ السنۃ کے کہ یہ مقتضی استیعاب نہیں بلکہ اس سال بھر میں ایک ساعت کا صوم اختیار کرے بالینومی الصوم الی اللیل تو وہ اس کلام میں صادق ہوگا فلہذا چونکہ تقدیر فی استیعاب ظرف کو چاہتا ہے تو انت طالق غدا میں طلاق اول النہار سے واقع ہو جائیگی لیکون واقعا الخ تاکہ طلاق کا وقوع جمیع غد میں ثابت رہے جو مقتضائے استیعاب ہے اور اگر انت طالق فی الغد کہتا ہے اور نیت آخر النہار کی کرے تو صحیح ہے۔

ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا يعني في الحال مطلقه هو جائز في قوله دار من هو يان هو يكون مكان
مخصص طلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ممنوع ہے کہ طلاق ایک مکان میں واقع ہو اور دوسرے میں واقع نہ
ہو۔ جب عورت مطلقہ ہوتی ہے تو وہ ہر مکان میں مطلقہ ہوتی ہے۔ لان یتوی مگر یہ کہ فی الدار سے مراد
فی دخولک الدار ہو بخلاف المضاف فیتعلق بہ تو اس وقت طلاق دخول دار کے ساتھ متعلق ہوگی اور
فی گویا برائے شرط ہو جائیگا۔ وقد تستعار یعنی جب لفظ فی صلاحیہ برائے طرفیہ نہ رکھتا ہو تو اس وقت
اس کا استعارہ برائے مقارنتہ کر لیا جائیگا کیونکہ طرف اور منظوف میں مقارنتہ مخصوصہ ہوتی ہے اس لئے
فی برائے مقارنتہ ہوگا اس مقارنتہ کی وجہ سے بمعنی الشرط ہو جائیگا کیونکہ شرط و جزا کے مابین مقارنتہ ہوتی
ہے لہذا یہ بمنزلہ انت طالق ان دخلت الدار کے ہو جائیگا لہذا یہ تعلیق ہو جائیگی فلا یقع بان انت طالق
فی مشیئة اللہ اس قول میں فی برائے مقارنتہ ہے جو معنی شرط میں ہوتا ہے لہذا یہ ہم معنی ہوگا انت
طالق انشاء اللہ کے لہذا طلاق واقع نہیں ہوگی ویقع فی علم اللہ اگر وہ شخص کہ انت طالق فی علم اللہ تو طلاق
واقع ہو جائیگی فی الحال لہذا یراد بہ العلوم یہاں علم سے مراد معلوم ہوگا تفصیل یہ ہے اعلم ان التعلیق بالمشیئۃ
یعنی تعلیق بالمشیئۃ یہ متعارف بین الناس ہے اور تعلیق بالعلم متعارف بین الناس نہیں ہے لہذا یوں نہیں
کہا جاتا انت طالق ان علم اللہ تعالیٰ جیسے انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ کہا جاتا ہے۔ لان مشیئۃ اللہ تعالیٰ
کیونکہ مشیت اعلیٰ بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہے اور بعض ممکنات کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ بعض
ممکنات ایسے ہیں جو سرے سے عالم وجود میں نہیں ہیں تو ان کے وجود کے ساتھ مشیئۃ متعلق نہ ہوئی۔
کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیئۃ کے بعد تخلف نہیں ہو سکتا معلوم ہوگا ممکنات معدومہ کے وجود سے
تعلق مشیئۃ قائم نہیں ہے جب اللہ تعالیٰ کی مشیئۃ بعض ممکنات کے ساتھ تعلق پکڑتی ہے اور بعض کے
ساتھ نہیں پکڑتی تو مشیئۃ الہی متردد الوقوع ہوئی ایسی شئی درجہ شرط میں لائی جاسکتی ہے لہذا انت طالق
ان شاء اللہ معلق بالشرط ہے اور وقوع شرط کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا لہذا وقوع طلاق نہیں ہوگا جب وقوع
شرط یقینی نہ ہو۔ ناما علم اللہ تعالیٰ الخ اللہ تعالیٰ کا علم تو جمیع ممکنات و ممتنعات کے ساتھ متعلق ہے۔
لہذا علم الہی متردد بین ان یقع وان لا یقع نہیں ہو سکتا ایسی شئی درجہ شرط میں نہیں آسکتی فلا یراد بہ التعلیق
تو یہاں تعلیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا فالمراد اب مراد یہ ہوگی کہ تمہاری طلاق اللہ تعالیٰ کے معلومات میں
ثابت ہے لہذا طلاق واقع ہو جائے گی۔

(اسماء الظروف) مع یہ مقارنتہ کے لئے ہے یعنی تقارن بلا فصل اگر غیر مذکورہ کو کہتا ہے
انت طالق واحدة مع واحدة تو سبب مقارنتہ کے دونوں دفعہ واحداً واقع ہو جائیں گی مطلقہ بطلقین ہو

جائیگی اگر مقارنت نہ ہو تو پھر ایک اقلا واقع ہوتی اس کے ساتھ بائنہ ہو جاتی دوسری لغو ہو جاتی کیونکہ اس کے لئے محل باقی نہیں رہا قبلہ للتقدیم لفظ قبل تقدیم کے لئے ہے یعنی جس کی وصف بنے گا وہی مقدم ہوگا۔ اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدة قبل واحدہ تو غیر مدخولہ کو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ قبلیتہ اول طلاق جو مذکور ہوئی ہے یہ اسی کی صفت ہے لہذا وہ مقدماً واقع ہو جائے گی۔ غیر مدخولہ ایک کے ساتھ بائنہ ہو جائے گی ثانی کے لئے وہ محل باقی نہیں ہے اس لئے لغو ہو جائے گی۔

ذنتان لوقال قبلھا اگر غیر مدخولہ کو یوں کہتا ہے انت طالق واحدة قبلھا واحدة تو پھر دو طلاق واقع ہونگی کیونکہ لفظ طلاق جو اولاً مذکور ہوا ہے وہ تو فی الحال واقع ہو جائے گا۔ والذی وصف اور وہ طلاق جس کی وصف قبلیتہ کے ساتھ کی ہے وہ اس فی الحال واقع شدہ سے پہلے ہے تو وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ جب کوئی شخص ایقاع الطلاق فی الماضی کی خبر دے تو وہ فی الحال واقع ہوتی ہے جب یہ دونوں معاً دفعۃً واحدة واقع ہوئیں تو مطلقہ بطلقتین ہو جائے گی۔ وبعد علی العکس یہ قبل کا الٹ ہے اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدة بعد واحدة تو دو طلاق واقع ہوں گی وجہ وہ ہے جو قبلہا واحدة میں پیش کی گئی ہے اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدة بعدھا واحدة تو ایک طلاق واقع ہوگی وجہ وہی ہے جو قبل واحدہ میں بیان کی گئی ہے۔ وعند للحضرة لفظ عند حضور کے لئے ہے یعنی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کے ہاں یہ شہتی حاضر ہے لزوم اور وجوب اس میں نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کہہ لفظان عندی الف تو یہ ودیعتہ کا اقرار ہوگا لزوم اور وجوب پر دال نہیں۔

کلمات الشرط

ان للشرط کلمہ ان صرف شرط کے لئے ہے اور یہ ایسے امر میں داخل ہوگا جو علی خطر الوجود ہوتا ہے خطر الوجود کا معنی ہے المتردد بین ان یکون وان لایکون یعنی جس کا ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر درجہ کے ہوں ایسے امور پر ان کا دخول ہوتا ہے اب جو امر قطعی الوجود ہے یا قطعی الانقاف اس پر داخل نہیں ہوگا الا یہ کہ کسی نکتہ کی بنا پر انھیں مشکوک الوجود کے بمنزلہ کر لیں تو پھر داخل ہو سکتا ہے۔

فان قال ان لم اطلق فانك طالق تو اس مقام پر شرط عدم طلاق ہے اور جب تک زوجین زندہ ہیں ممکن الوقوع اور متردد الوجود ہے لہذا عورت فی الحال مطلقہ نہیں ہوگی اور یہ طلاق احد الزوجین کی موت کے وقت واقع ہوگی کیونکہ بعد موت احد الزوجین وقوع طلاق نہیں ہو سکتا لہذا موت تک انتظار کی جائے گی جب موت آنے لگی تو اب ان لم اطلق کی شرط پوری ہو چکی ہے تو عورت مطلقہ ہو جائیگی۔ جب عورت موت زوج کے وقت مطلقہ ہو رہی ہے اگر غیر مدخولہ ہے تو پھر مستحق میراث نہیں ہوگی اگر

مدخل ہے تو پھر مستحق میراث ہوگی کیونکہ یہ طلاق فارہ ہے وَاذا کوفیوں کے نزدیک طرف کے لئے آتا ہے اور شرط کے لئے بھی یعنی مضاف الیہ جو اس کا ہوگا اس کے حصول مضمون کے وقت کے لئے اس کی استعمال ہوگی تو ظرف زمان ہوا جیسے اذایسا اس الحیس یعنی جناب یعنی جس وقت حیس بنائی جاتی ہے تو اس وقت جناب کو بلایا جاتا ہے حیس بنائی جاتی ہے تمر۔ گھی۔ اقط یعنی پیرمایہ سے ان کو خلط ملط کر دیا جاتے ہیں یہ حیس ہو جاتی ہے۔ اس شعر کا پہلا حصہ ہے اذ انکون کر یہہ ادعی لہا یعنی بوقت کر یہہ امر کے خواہ حرب ہو یا کوئی اور تکلیف دہ امر تو اس وقت مجھے بلایا جاتا ہے یہ اذ اظرفیہ ہے اور اذ اتصبک خصاصہ فبجمل یہ اذ ابرائے شرط ہے کیونکہ یہ ایسے امر پر داخل ہے جو متردد بین الوقوع وعدم الوقوع ہے ظرفیہ کا معنی نہیں ہے یعنی اگر تجھے کسی وقت جوع و بھوک یعنی فقر پہنچ جائے تو فبجمل یعنی پھر فبجمل اختیار کرنا جنس فرج سے کچھ حاصل نہیں ہوتا تو یہاں برائے شرط ہے اور بصریوں کے نزدیک اس کا حقیقی اور وضعی معنی ظرف ہے ویسے کبھی اس کی استعمال برائے شرط ہوتی ہے لیکن اس استعمال میں بھی معنی ظرفیہ ساقط نہیں ہوگا۔ کوفیوں کے نزدیک جب اذ اشرط کے لئے ہو تو معنی ظرفیہ ساقط ہو جائیگا دخولہ فی امر کاٹن ای متحقق فی الحال کما فی قولہ اذ انکون کر یہہ ادعی لہا ای عند نزول حادثہ او منتظر لامحالیہ یعنی اذ ا کی استعمال امر منتظر میں ہوتی ہے جس کا وقوع مستقبل میں ہوگا بشرطیکہ وقوع لامحالہ ہو یعنی وقوع اس کا یعنی اور قطعی ہو جیسے اذ السمان انفطرت ومتی للظرف خاصہ کلمہ متی کی وضع صرف معنی ظرفیہ کے لئے ہے اس کی استعمال صرف شرط کے لئے نہیں ہوتی جیسے ان کی صرف شرط کے لئے ہوتی تھی اور متی سے معنی ظرفیہ ساقط بھی نہیں ہو سکتا جیسے اذ اسے ساقط ہو جاتا تھا علی رآسی الکوفیین اگر بیوی سے کہتا ہے متی لم اطلقک انت طالق فیقع بآدنی سکوت معمولی سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ایسا وقت موجود نہ ہو چکا ہے جس میں اس نے طلاق نہیں دی اگر چہ قلیل ہی سہی وان قال اذا یعنی جب بیوی کو کہتا ہے اذالم اطلقک فانت طالق تو صاحبین کے نزدیک یہ متی کی مانند ہے کہ ادنی سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ صاحبین کے نزدیک اذ اسے ظرفیہ ساقط نہیں ہوتی کما ہونذہب البصرین تو صاحبین کے نزدیک کلمہ اذامثل متی کے ہے اور امام کے نزدیک لفظ اذامحض شرط کے لئے بھی آتا ہے اور ظرفیہ اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ کما ہونذہب الکوفیین کما فی اذاشئت فانہ کمتمی شئت یہ مستند بالاتفاق ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی سے کہتا ہے طلق نفسک اذاشئت یہ بالکل ایسا ہے جیسے کہتا متی شئت یہ دونوں بمعنی ظرف کے ہیں جو عموم اوقات کا فائدہ دیتے ہیں لہذا یہ اختیار مجلس کے ساتھ متفقہ نہیں ہوگا بلکہ عودت جس وقت چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔

یہ مسئلہ بالاتفاق ہے بخلاف طلقی نفسک ان شئت یہ متقید بالمجلس ہوگا یعنی جس مجلس میں اختیار دیا ہے اسی مجلس میں عورت اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے جب اس مجلس سے اٹھ کر ہی ہوئی تو پھر طلاق نہیں دے سکتی۔ تو صاحبین نے کلمہ اذا کو اذالم اطلاق میں کلمہ متی پر محمول کیا ہے جیسے اذا شئت میں بالاتفاق متی پر محمول تھا۔ وعند ابی حنیفۃ امام کے نزدیک اذالم اطلاق میں کلمہ اذا لفظ ان پر محمول ہے یعنی اس کا حکم وہی ہے جو ان لم اطلق فانہ طالق کا ہے۔

فلحتاج ابوحنیفۃ الی الفرق اب امام کے مذہب پر ضرورت پیش آتی ہے کہ فرق پیش کیا جائے کہ اذالم اطلاق میں اذا بمعنی ان ہے اور بمعنی متی نہیں اور اذا شئت میں اس کا عکس ہے تو فرمایا والفرق خلاصہ یہ ہے انہ لاجاء یعنی جب کلمہ اذا دونوں معین کے لئے آتا ہے یعنی بمعنی ان شرطاً و بمعنی متی ظرفیہ وقع الشک فی ما لکن فی الوقوع فی الحال اس مسئلہ سے مراد اذالم اطلاق ہے یعنی اس قول میں اگر کلمہ اذا کو متی پر محمول کریں تو وقوع طلاق فی الحال ہو جائیگا اور اگر ان پر محمول کریں تو پھر طلاق بوقت موت کے ہوگی تو وقوع فی الحال میں شک واقع ہوگا لہذا شک کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وغمہ فی القطاع تعلقہ بالمشیتۃ اس دوسرے مسئلہ میں یعنی اذا شئت میں تعلق بالمشیتۃ کے انقطاع میں شک واقع ہے لہذا شک کی بنا پر منقطع نہیں ہوگا خلاصہ یہ کہ طلقی نفسک اذا شئت میں طلاق فی الحال متعلق بـ بمشیتۃ المرأۃ ہو چکی ہے اگر اذالم محمول ان پر کریں تو تعلق بالمشیتۃ بعد المجلس منقطع ہونا چاہئے اور اگر متی پر محمول کیا جائے تو پھر تعلق بالمشیتۃ منقطع نہیں ہوگا۔ اب تعلق بالمشیتۃ جو فی الحال ثابت ہو چکا ہے شک کی بنیاد پر منقطع نہیں ہوگا۔

دیکھئے کیف کی وضع سوال عن الحال کے لئے ہے۔ فان استقام یعنی جس عبارت میں کیف استعمال کیا گیا ہے اگر سوال عن الحال مستقیم اور درست ہو سکے تو۔ ان استقام کا جواب محذوف ہے یہی کہا مصنف نے وجواب ان محذوف یعنی ان استقام شرط ہے اس کا جواب محذوف ہے فبہا تو پھر شک درست ہے کہ سوال پر محمول کیا جائے گا یہ جواب ان ہے جو محذوف ہے ادیجمل یا یجمل علی السؤال عن الحال جواب شرط ہے جو کہ محذوف ہے والدابلت اگر سوال عن الحال درست و مستقیم نہیں ہوتا تو لفظ کیف خود باطل ہو جائیگا دیجنت اور متکلم اپنی کلام میں حانث ہو جائے گا یعنی اس کلام کا معنی و مفہوم ثابت ہو جائے گا فیحتق فی انت حو کیف شئت تو اس مقام پر سوال عن الحال درست نہیں ہو سکتا کیونکہ عتق کے حالات مختلف ہیں نہیں اس لئے غلام انت حر کے ساتھ فی الحال ان زاد ہو جائے گا اور کیف جو سوال عن الحال کے لئے تھا یہ باطل ہو جائے گا۔ واعلم ان کلمۃ کیف کلمہ کیف اس قول انت حر کیف شئت اور

انت طالق کیف شدت سوال عن الحال کے لئے نہیں بل صارت مجازاً بلکہ یہ مجاز ہو چکا ہے لفظ آئی سے جو موصولہ ہے ومعنا بصورت مجاز اس کا معنی ہوگا انت حرہ وانت طالق بایۃ کیفیتہ شدت فعلی هذا المراد پس اس صورت میں استقامت سے مراد یہ ہوگی کہ کیفیتہ کا تعلق صدر کلام سے صحیح ہو کانت طالق کیف شدت میں کیونکہ طلاق کی مختلف کیفیات ہیں رجعی ہونا بائنہ ہونا مغلظہ ہونا اور عتق میں اس قسم کی کیفیات نہیں ہوا کرتیں لہذا عتق میں کیفیتہ کا تعلق صدر کلام سے مستقیم نہیں ہو سکتا لہذا یہاں لفظ کیف باطل ہو جائیگا عتق واقع ہو جائے گا اور انت طالق کیف شدت طلاق تو واقع ہو جائے گی البتہ تعیین کیفیتہ یعنی رجعی ہونا بائنہ ہونا خفیضہ یا غلیظہ ہونا یہ باقی ہے جو عورت کی رائے کی طرف مفوض ہے ان لم یبنوا الزوج اگر زوج کی کوئی نیت نہیں ہے تو اس وقت تعیین کیفیتہ عورت کی رائے پر موقوف ہے وہ جو چاہے وہی ہوگی وان ذوی الزوج اگر زوج نے مخصوص کیفیتہ کی نیت کی ہوئی ہے فان اتفق نیتھا اگر عورت کی نیت بھی زوج کی نیت سے متفق ہے تو یقع مانویاً جو کچھ ان دونوں کی نیت ہے وہی واقع ہوگی وان اختلفت اگر عورت کی نیت خاوند کی نیت سے مختلف ہے فلا بد من اعتبار النیتین تو دونوں نیتیں کا اعتبار کرنا ضروری ہے کیونکہ عورت کی طرف خاوند نے خود تفویض کیا ہے اس لئے اس کا اعتبار ضروری ہے واما نیتہ اور نیت زوج کا اعتبار اس لئے ضروری ہے کہ ابتداء طلاق میں اصل تو خاوند ہے اس لئے اس کی رائے کا اعتبار چاہئے فاذا تعارضتا ساقط بقی اصل اب وہی اصل طلاق انت طالق باقی ہے اور یہی رجعی ہے اس لئے رجعی واقع ہو جائیگی وعندہما یعلق الاصل ایضاً صاحبین کے نزدیک جیسے کیفیتہ طلاق رائے مرآة کی طرف مفوض ہے اسی طرح خود اصل طلاق بھی اس کی رائے کی طرف مفوض ہے اگر وہ خود طلاق نہ چاہے تو انت طالق کیف شدت کے ساتھ خود اصل طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

ف عندہما مالا یقبل الاشارة الحسیۃ صاحبین کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جو شئی اشارہ حسبہ کو قبول نہیں کرتی یعنی جو محسوسات میں سے نہیں ہے جیسے تصرفات شرعیہ طلاق وعتاق و نکاح وغیرہ وغیرہ فحالہ واصلہ سواء یعنی اس کا حال اور اصل برابر ہیں جیسے یہاں طلاق اصل ہے اور رجعی یا بائنہ ہونا اس کا حال ہے یہ دونوں برابر درجہ کے ہیں ایک متبوع اور اصل دوسرے کو تابع اور فرع اور ایک کو مقدم دوسرے کو متوخر قرار نہیں دیا جاسکتا لہذا ان کا وجود معاً ہوگا اب جیسے کیفیتہ شدت میں حالتہ طلاق مفوض الی رائی المرآة ہے اسی طرح خود اصل طلاق بھی اسی کی طرف مفوض ہوگی کیونکہ دونوں کا وجود معاً ہے۔ اظن ان هذا مبنی الخ مصنف کے حسب خیال اس مسئلہ کی بنیاد صاحبین کے نزدیک یہ ہے کہ

قیام العرض بالعرض ممتنع ہے یعنی ایک عرض محل بن جائے اور دوسرا عرض اس میں حال ہو کر اس کے ساتھ قائم ہو جائے یہ ممتنع ہے فان العرض الاول یعنی عرض اول جس کو اصل کہا گیا ہے وہ محل نہیں بن سکتا۔ عرض ثانی کے لئے جس کو حال کہا گیا ہے بل کلاهما بلکہ دونوں عرض حالان فی الجسم جسم میں حلول کنندہ ہیں ایک دوسرے میں حلول نہیں ہو سکتا فلیس احدہما اب ان میں سے کوئی ایک اصل اور محل بننے کے ساتھ اولیٰ اور دوسرا فرع اور حال ہونے کے ساتھ اولیٰ ہو ایسے نہیں ہو سکتا فغیا نحن فیہ یعنی مسئلہ طلاق اور اس کی کیفیت میں ہم یہ نہیں کہتے کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض ہو کر اس کے ساتھ قائم ہے تاکہ قیام العرض بالعرض لازم آئے جو کہ ممتنع ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ اصل طلاق موجود بدون الفرع یعنی بدون الکيفية ہو سکتی ہے بلکہ یہ دونوں اصلیت اور فرعیت میں برابر ہیں لیکن لا انفکاک لیکن ایک کا انفکاک دوسرے سے نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق بغیر رجعی یا بائن ہونے کے واقع نہیں ہو سکتی فاذا تعلق احدہما جب ایک شئی یعنی کیفیت متعلق بمشیئة المرأة ہوئی تو دوسری یعنی طلاق بھی اس کی مشیئة کے ساتھ متعلق ہوگی۔

(فصلے) فی الصریح والکنایة۔ الصریح لایحتاج الی النیة یعنی صریح محتاج الی نیتہ المتکلم نہیں ہوتا بلکہ بلا نیتہ اس کا مفہوم ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنی منکوہہ سے کہتا ہے انت طالق نیت طلاق کرے یا نہ کرے طلاق واقع ہو جائے گی۔ والکنایة اور کنایہ محتاج الی النیة ہوتا ہے متکلم کی نیت ہوگی تو اس کا مقتضا ثابت ہوگا ورنہ تو نہیں جیسے کنایات طلاق متکلم کی نیت طلاق ہوگی تو طلاق واقع ہوگی والافلا دستارہا اسی بخفاہ المراد بالکنایة اور مراد کے واضح کرنے میں کنایہ قاصر ہے۔ لاینبت بہا میندسری بالشبہات جیسے حدود جو شبہات کی بنیاد پر ساقط ہو جاتی ہیں وہ ان کنایات سے ثابت نہیں ہوں گی۔ فلا یحد بالتعریف جب دوسرے شخص کے ساتھ تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے نست انابزان میں تو زانی نہیں ہوں تو اس کے ساتھ تعریف ہے کہ تم زانی ہو تو متکلم پر حد قذف عائد نہیں ہوگی کیونکہ تعریف ایک قسم کنایہ کا ہے جس کا سوق ایسے موصوف کے لئے ہوتا ہے جو مذکور نہیں ہے تو اس کے اندر عموم ہو سکتا ہے کہ اس کا موصوف مخاطب ہو یا غیر مخاطب جیسے کسی موزمی کو دیکھ کر کہا جائے المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ تو موزمی سے تعریفاً نفی اسلام ہو رہی لیکن صراحتہ نہیں ہے کیونکہ حدیث کے اندر کوئی مخصوص موزمی مراد نہیں ہے بلکہ بالعموم ہے اس لئے یہ صریح للمخاطب نہ ہوئی۔ قالوا کنایات الطلاق یعنی وہ الفاظ جن کو کنایات از طلاق کہا جاتا مثلاً انت بائن۔ بتہ وبتلہ وحرام وغیرہ تطلق علیہا مجازاً یعنی ان الفاظ پر لفظ کنایہ کا اطلاق مجازاً ہے لان معانیہا

کیونکہ ان الفاظ کے معانی مستتر نہیں ہیں بلکہ بر فرد اہل لسان پر ظاہر ہیں۔ لکن الابهام لیکن ابہام کی وجہ سے مشابہ بالکنایہ ہیں کہ یہ بینونتہ وغیرہ کس کے ساتھ متصل ہے کیونکہ بینونتہ کا معنی ہے قطع الوصلہ اور وصلہ کے انواع مختلف ہیں وصلہ نکاح کا بھی ہے اس کے علاوہ اور قسم کے تعلقات کو بھی وصلہ کہا جاتا ہے تو ان الفاظ میں ابہام آیا کہ عن امی شئی بانئہ عن النکاح او غیرہ من التعلقات۔ فاذا نوی نوعاً منها جب متکلم نے کسی خاص نوع کی نیت کی مثلاً اس کی نیت ہوئی بینونتہ از نکاح تو اب معنی اور مراد متعین ہو گئی ابہام زائل ہو گیا وثبین بموجب هذا الكلام تو اس کلام کے موجب اور مقتضایہ کے موافق عورت بانئہ ہو جائے گی ولو جعلت کنایۃ حقیقۃ اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایہ از طلاق ہوں تو تطلق رجعیۃ پھر عورت مطلقہ بطلاق رجعیہ ہوگی۔ لانہم فسرہا کیونکہ فقہانے کنایہ کی تفسیر کی ہے مایستتر منہ المراد یعنی وہ لفظ کہ اس سے جو مراد ہے وہ مستتر ہو اور مراد مستتر اس مقام پر تو الطلاق ہے فیصیر یس کلمہ انت بانئہ ایسے ہو جائے گا جیسے انت طالق تو اس صورت میں طلاق رجعی ہونی چاہئے تھی۔ اعلم ان علماءنا رحمہم اللہ نقلاً یہ سابقہ کلام کی تفصیل ہے یعنی ہمارے علماء نے جب یہ کہا کہ انت بانئہ اور اس کے امثال سے طلاق بانئہ واقع ہوتی ہے۔ بناء علی ان اس پر بنا رکھی کہ اس کلام کا موجب اور معنی بینونتہ ہے اس لئے طلاق بانئہ ہوگی۔ ورعلیہم تو ان پر اشکال وارد ہوا کہ یہ الفاظ آپ کے نزدیک کنایات ہیں اور کنایہ وہ ہوتا ہے کہ اس کی جو مراد ہے وہ مستتر ہو اور مراد مستتر تو الطلاق ہے تو واجب ہے کہ ان کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہو جیسے انت طالق سے رجعی ہوتی ہے کیونکہ انت بانئہ کنایہ ہے انت طالق سے فاجاب مشائخنا تو مشائخ نے یہی جواب دیا کہ ان الفاظ پر لفظ کنایہ کا اطلاق بطریق المجاز ہے علی سبیل الحقیقۃ نہیں ہے جیسے اس کی تفصیل مذکور فی المتن ہو چکی ہے لہذا ان کے ساتھ طلاق بانئہ واقع ہوگی کیونکہ بینونتہ اس کلام کا موجب اور معنی ہے یہ جواب معنی ہے اس تفسیر پر جو کنایہ کی تفسیر عند الفقہاء ہے۔ اگر کنایہ کی تفسیر علماء بیان کی لی جائے تو مدعی ثابت ہو جائے اور جواب مذکور کا تکلف نہیں کرنا پڑتا کہ کنایات کا اطلاق بطریق مجاز ہے۔

فلہذا قال امی المصنف وبتفسیر علماء البیان لا یحتاجون الی هذا التکلف لانہا عندہم الخ یعنی علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ ایک لفظ ذکر کر کے اس کے معنی وضعی سے معنی ثانی قصد کیا جائے جو معنی وضعی کا ملزوم ہے چونکہ لفظ اپنے معنی وضعی میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے معنی ثانی مراد لیا جاتا ہے تو معنی وضعی کے لحاظ سے وہ عمل کرے گا جیسے طویل النجاد کے معنی حقیقی سے اس کے ملزوم طول قامتہ کی طرف انتقال ہوتا ہے تو ایسے ہی لفظ بانئہ سے اس کا معنی حقیقی مراد ہوگا پھر بنیستہ یعنی بسبب

نیتہ متکلم انتقال الی الطلاق ہوگا تو یہ طلاق لفظ بائن کے حقیقی معنی کے مناسب صفتہ بینوننتہ پر واقع ہو گی۔ لانه ارید بہ الطلاق یتصل الخ اس عبارت کا تعلق یراد بالبائن معناه کے ساتھ ہے یعنی لفظ بائن سے اس کا معنی حقیقی مراد ہوگا نہ کہ لفظ بائن کے ساتھ لفظ الطلاق مراد ہوگا چونکہ اس کا حقیقی معنی مراد ہے اور متکلم کی نیت کی وجہ سے انتقال طلاق کی طرف کیا گیا ہے لہذا یہ طلاق بائن کے حقیقی معنی کے موافق واقع ہوگی مجاز میں لفظ کا حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا لیکن کنا یہ میں عند علماء البیان حقیقی معنی مراد ہوتا ہے پھر انتقال الی الملزوم ہوتا ہے۔ الدفی اعتدی یہ استثناء ہے فتطلق علی صفتہ البینوننتہ سے یعنی لفظ اعتدی کے ساتھ طلاق بائنہ واقع نہیں ہوگی بلکہ رجعی ہوگی۔ لانه یختل ما یبعد یہ دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اعتدی کا معنی ہے شمار کر تو اس کے اندر یہ احتمال ہے کہ اقراء یعنی حیض جو عدت کے ہوتے ہیں وہ شمار کر اور چونکہ عدۃ بعد از طلاق ہوتی ہے تو جب متکلم اسی معنی کی نیت کرے گا تو لامحالہ یہ معنی مقتضی الطلاق ہوگا لہذا اس لفظ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوگی اور یہی دلیل تام ہے۔ ان کان بعد الدخول یعنی اگر اپنی منکوحہ کو یہ الفاظ بعد الدخول کہتا ہے کیونکہ اس پر عدۃ ہوتی ہے لہذا یہ الفاظ مقتضی طلاق ہوں گے وان کان قبلہ اگر یہ الفاظ قبل از دخول کہے گئے ہوں تو پھر چونکہ غیر مدخولہ مطلقہ پر عدۃ تو نہیں ہوا کرتی پھر یہ الفاظ کیونکہ مقتضی طلاق ہوں گے تو جواب دیا کہ ینبت بطریق الطلاق اسم المسبب علی السبب یعنی اس لفظ سے غیر مدخولہ کی طلاق بطریق الطلاق المسبب علی السبب کے ہوگی کیونکہ طلاق سبب ہے اور عدۃ اس کا مسبب ہے اور یہ علاقہ مجاز ہے تو مراد یہ ہوگی کہ کوئی طالقاً تو لفظ اعتدی مجاز ہوا ان کوئی طالقاً بطریق الطلاق المسبب علی السبب یعنی لفظ اعتدی جو عدت پر دال ہے یہ مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے تو اعتدی سے مجازاً کوئی طالقاً مراد ہو سکتا ہے۔ یرد علیہ انه ذکر یعنی اس مجاز پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ الطلاق المسبب علی السبب اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ مسبب مقصود من السبب ہوتا کہ یہ مسبب بمنزلہ علتہ غایتہ کے ہو جائے جو مقصود من الفعل ہوتی ہے تو جب مسبب درجہ علتہ تک پہنچ گیا تو یہ بدرجہ اصل ہو جائیگا جیسے علتہ اصل ہوا کرتی ہے تو یہ استعارہ اصل برائے فرع ہو جائیگا مجاز صحیح ہوگا۔ دہبنا المسبب لیس کلف یعنی یہاں مسبب مقصود من السبب نہیں ہے کیونکہ مقصود من الطلاق اعتدائی نہیں ہے بلکہ طلاق دینے کے اور مقاصد ہوتے ہیں۔ عدت صرف استبراء رحم کے لئے ہے۔ وکن استبراء رحمک یہ بھی کنایات میں سے ہے لیکن طلاق رجعی واقع ہوگی دلیل بعینہ وہی ہے جو اعتدی میں پیش کی گئی یتصل تو اس لفظ کے اندر یہ احتمال ہے کہ عورت کو استبراء رحم کا حکم اس لئے دیا ہے کہ بعد الاستبراء

زوج آخر کے ساتھ تزویج کر سکے تو جب خاوند اسی معنی کی نیت کی تو یہ معنی مقتضی طلاق ہوگا۔ اور غیر مذکورہ کے لئے کوئی طالق سے مجاز ہوگا جیسے اعتدلی تھا اور علاقہ مجاز اطلاق المسبب علی السبب ہوگا۔ مگر یہ قابل اشکال تو ضرور ہے کہ یہ مسبب مقصود اصلی من السبب نہیں ہے لہذا یہ علاقہ کافی للمجاز نہیں ہے لیکن جواباً یہ کہا گیا اطلاق المسبب علی السبب کی ضروری شرط یہ ہے کہ مسبب کو سبب کے ساتھ اختصاص حاصل ہو تو بس یہی اختصاص کافی للمجاز ہوتا ہے اور یہاں ایسے ہے کہ عدۃ شریعیۃ اصالتہ مختص بالطلاق ہے اور موت و حدوث حرمتہ مصاہرۃ وارتداد الزوج وغیرہ میں عدۃ تبعاً واجب ہے اصالتہ نہیں ہے تو جب اصالتہ مختص بالطلاق ہو تو مجاز صحیح ہو جائیگا۔ وکذا انت واحدۃ یعنی یہ کنایہ ہے اور اس کے ساتھ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ اس لفظ میں احتمال طلاق ہے جب خاوند نیت طلاق کرے گا تو اس کے ساتھ ایک رجعیہ واقع ہوگی بابتہ نہیں ہوگی کیونکہ بینونۃ پر یہ لفظ دلالت نہیں کرتا۔

(التقسیم الثالث فی ظہور المعنی وخصائہ) اللفظ اذا ظهر منه المراد اگر لفظ کا معنی اور مراد ظاہر ہو تو اس لفظ کو اس مراد کی بنسبت ظاہر کہا جاتا ہے۔ ثمان زاد الوضوح اگر اس لفظ کے اندر ظہور مراد کے ساتھ وضوح اور انکشاف زیادہ ہو باس طور کہ وہ لفظ اسی مراد کے لئے مسوق ہو یعنی اس کا مسوق اور سیاق اسی مراد کے لئے ہو تو ایسے لفظ کو نص کہا جائیگا۔ لیکن اس کے اندر احتمال تخصیص و تاویل ہو سکتا ہے ثمان زاد اگر اس لفظ کے اندر وضوح اتنا زیادہ ہو جائے کہ اس کے اندر باب التاویل والتخصیص بالکل مسدود ہو جائے یعنی نہ اس کے اندر احتمال تاویل کی گنجائش ہو نہ تخصیص کی البتہ اس کے اندر احتمال نسخ ہو سکتا ہے ایسے لفظ کو مفسر کہا جاتا ہے ثمان زاد اگر اس کے اندر وضوح اور قوت اتنا زیادہ ہو کہ احتمال نسخ بھی مسدود اور ختم ہو جائے تو اس کا نام محکم ہے ہذا اربعة اقسام باعتبار ظہور المراد ظاہر نص۔ مفسر۔ محکم۔ کقولہ تعالیٰ واحل الله البیع وحرّم الربوا یہ آیتہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے یہ ایک معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے نص ہے حلتہ بیع اور حرمتہ ربوا کے بارہ میں تو ظاہر ہے کہ اہل لسان اس سے یہ معنی علی وجہ الظہور سمجھتے ہیں۔ اس میں کوئی خفا نہیں ہے اور تفرقہ بین البیع والربوا کے بارہ میں نص ہے کیونکہ اس کا مسوق و سیاق بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے ہے کیونکہ یہ رد اور جواب ہے قول کفار کا جو انہوں نے کہا تھا انما البیع مثل الربوا یعنی بیع و ربوا دونوں برابر درجے کے ہیں فی تحصیل المنفعۃ تو اس پر رد کیا گیا کہ ایسے نہیں ہے بلکہ قانون الہی میں بیع حلال اور ربوا حرام ہے۔ باقی ریا ان کے مابین فرق

کی تفصیل اور اس کے وجوہات و علل تو اس بارہ میں رجوع الی التفاسیر کرنا چاہیے۔ دقوله مثنی وثلاث
 و رباع ظاہر، فی المحل نص فی العدد یہ ظاہر و نص کی دوسری مثال ہے پہلی آیت باعتبار معینین
 کے ظاہر و نص معنی اور باعتبار لفظین کے کہ ایک لفظ کے اعتبار سے ظاہر ہے اور دوسرے لفظ کے
 اعتبار سے نص ہے فانکحوا ما طاب لکم کے الفاظ حلت نکاح کے متعلق ظاہر ہیں کیونکہ یہ امر و وجوب
 کے لئے نہیں ہے کہ اسے ظاہر فی اثبات الوجوب قرار دیا جائے بلکہ اباحت کے لئے ہے لہذا یہ ظاہر ہو
 گا فی اثبات الاباحتہ والحلۃ اور مثنی ثلاث رباع ان کا سوق و سیاق اثبات عدد کے لئے ہے اور
 مقصود اصلی یہی ہے اس لئے اثبات عدد و تعداد کے بارہ میں نص ہے۔ یہ آیت مسوق لاثبات العود
 ہے اور مقصود من الآیۃ یہی ہے اس پر دو دلیلیں پیش کر دیں پہلی یہ ہے لان المحل قد علم من
غیر هذه الآیۃ کیونکہ حلت نکاح تو اس کے علاوہ اور آیت سے معلوم ہو چکی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا
 قول احل لکم ما وراہذ لکم یعنی ما سوائے محرمات کے باقی عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں ان سے نکاح
کر سکتے ہیں تو فانکحوا ما طاب لکم کا مقصود اصلی یہ حلت نہ ہو بلکہ اس کا مقصود بیان عدد ہے تاکہ یہ آیت
 فائدہ جدیدہ کی حامل ہو کیونکہ الافادۃ خیر من الاعادۃ ولانہ اذا ورد الامر بشئ متقید الخ یہ دوسری
 دلیل ہے حاصل یہ کہ جب امر وارد ہو کسی ایسی شئی کا جو مقید بالیقید ہو تو مقصود اصلی وہی قید ہوتی ہے
 اور اسی کا اثبات مطلوب من الامر ہوتا ہے بشرطیکہ وہ اصلی شئی واجب نہ ہو نحو بیعوا سواء بسواء
 بیع چونکہ واجب نہیں ہے بلکہ ایک مباح اور حلال امر ہے تو یہاں مقصود اصلی یہ قید سوا و بسواء والی
 ہے اور اسی کا اثبات مطلوب من الامر ہے کہ ربو یہ اموال کے تبادلہ میں مساوۃ بدلین جب ہم جنس ہوں
 ضروری اور واجب ہے اسی طرح فیما نحن فیہ میں نفس نکاح تو واجب نہیں ہے بلکہ مباح اور حلال
 ہے لہذا مقصود من الآیۃ یہی مثنی ثلاث رباع ہے اور مطلوب من الامر اثبات عدد ہے لہذا یہی کہتا
 بدرجہ نص ہوں گے دربارہ اثبات عدد نہا مبنی علی ما قرارہ اتمہ العربیۃ من ان الکلام اذا شتمل علی قید
 نازد علی مجرد الاثبات والنفی فذلک القید ہو مناط الافادۃ و متعلق الاثبات والنفی ہم نے قید کی ہے کہ
 اصل شئی واجب نہ ہو کیونکہ اگر نفس شئی واجب ہو تو پھر مقصود من الامر اسی کا ایجاب ہوتا ہے اگر وہ کسی
 قید پر شتمل ہو تو وہ قید مقصود نہیں ہوگی جیسے ادوا رکوۃ الفطر عن کل حر و عبد بعض روایات میں من
 المسلمین کی قید مذکور ہے چونکہ صدقۃ الفطر واجب ہے اسی کا ایجاب مقصود من الحدیث ہے من المسلمین
 کی قید مقصود اصلی نہیں ہے اس لئے احناف کے نزدیک مولیٰ پر عبد کا صدقۃ الفطر واجب ہے خواہ وہ
 عبد مسلم ہو یا غیر مسلم و نظیرا لفسر مسجد الملشکۃ الخ النظیران الاولان یعنی پہلی دو نظیریں ایک

فجود الملئکة کلیم اجمعون یہ مثال مفسر ہے اور دوسری نظیر ان اللہ بکل شیء علیم یہ مثال محکم ہے کتب اصول میں مفسر اور محکم کی یہی دو مثالیں پیش کی گئی ہیں اول برائے مفسر اور ثانی برائے محکم فی التمثیل بھما نظر یعنی ان دونوں مثالوں کے ساتھ جو تمثیل دی گئی ہے اس میں نظر ہے۔ لان الفرق بین المفسر والمحمک یہ دلیل نظر ہے حاصل یہ کہ مفسر اور محکم میں یہ فرق پیش کیا گیا ہے کہ مفسر قابل نسخ ہوتا ہے اور محکم قابل نسخ نہیں ہوتا اور یہ دونوں مثالیں فجود الملئکة اور ان اللہ بکل شیء علیم اس معاملہ میں برابر ہیں۔ ان دونوں میں اس قسم کا فرق نہیں ہو سکتا۔ لانهم الذ کیونکہ قبول نسخ جو مفسر میں ہے اور عدم قبول النسخ جو محکم میں ہے اس سے کیا مراد ہے اگر وہ یہ ارادہ کریں کہ یہ نسخ اور عدم نسخ باعتبار لفظ کے ہے تو پھر یہ دونوں آیتیں مفسر ہیں کیونکہ اگرچہ ان کا معنی اور مفہوم تو قابل نسخ نہیں لیکن الفاظ من حیث الالفاظ تو منسوخ ہو سکتے ہیں اگر ان کی مراد یہ ہو کہ یہ نسخ وعدم نسخ باعتبار محل کلام اور معنی کلام کے ہے یا عمومی معنی مراد ہو یعنی نسخ خواہ باعتبار لفظ کے ہو یا باعتبار معنی اس کا احتمال مفسر میں ہوتا اور محکم میں نہیں ہوتا پھر یہ دونوں آیتیں محکم ہیں کوئی بھی ان میں سے مفسر نہیں ہے کیونکہ فجود الملئکة کا معنی اور مفہوم اخبار بسجود الملئکة ہے یہ نسخ کو قبول نہیں کر سکتا جیسے اخبار بعلم اللہ تعالیٰ جو ان اللہ بکل شیء علیم کا مفہوم ہے قابل نسخ نہیں ورنہ تو کذب فی اخبار اللہ تعالیٰ لازم آئے گا تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا فلا دخل هذا پس اسی وجہ سے میں نے دو مثالیں حکم شرعی کی پیش کی ہیں تاکہ مفسر اور محکم کے مابین فرق ظاہر ہو جائے۔ فقوله تعالیٰ قاتلوا المشرکین كافة یہ مثال مفسر ہے تو کاؤ کا کلمہ باب تخصیص کو مسدود کر رہا ہے احتمال تخصیص تو اس میں نہ رہا البتہ احتمال نسخ اس میں موجود ہے کیونکہ یہ حکم شرعی ہے اور حکم شرعی قابل نسخ ہوتا ہے جب تک مانع نسخ موجود نہ ہو قولہ علیہ السلام الجہاد ما ضی الی یوم القیامۃ یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یوم القیامہ کے الفاظ نے باب نسخ کو مسدود کر رہا ہے لہذا یہ محکم ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انقطاع وحی کے بعد کوئی بھی محتمل نسخ نہیں ہے اس لئے ظاہر۔ نص۔ مفسر محکم بغیرہ ہیں۔

والکل یوجب المحکم الادانہ ینظہر التفاوت الخ یعنی یہ تمام کے تمام اربعہ اقسام موجب حکم ہیں یعنی یہ حکم ثابت کر دیں گے علی طریق القطع والیقین لاعلی سبیل الظن والتحمین الادانہ ینظہر التفاوت عند التعارض یعنی ان کے درمیان بوقت تعارض کے تفاوت ظاہر ہوگا کہ قومی کو ترجیح علی الضعیف ہوگی۔ بوقت تعارض کے نص کو ترجیح علی الظاہر ہوگی اور مفسر ان دونوں پر مقدم ہوگا اور محکم تمام پر راجع ہوگا امثلہ تعارض تلویح میں مذکور ہیں فلینظر۔ واذ اختلفی یہاں سے ظاہر۔ نص۔ مفسر۔ محکم کے

مقدمات پیش کئے جا رہے ہیں وہ بھی چار ہیں۔ مقابل ظاہر کا مخفی ہے نص کا مشکل مفسر کا مجمل اور محکم کا متشابہ فان مخفی بعارض یعنی لفظ کی مراد مخفی ہو جائے بسبب کسی عارض کے یعنی نفس لفظ کے لحاظ سے کوئی خفا نہیں ہوتا بلکہ بوجہ عارض کے ہوتا ہے مخفی کہا جاتا ہے وان مخفی لنفسه یعنی اس کے اندر خفا ہے مراد خود نفس لفظ اور ذات لفظ کی وجہ سے ہے تو یہ خفا ذاتی ہوا پھر دیکھا جائیگا فان ادرك عقلا اس کی مراد اگر عقلا معلوم اور مدرک ہو سکتی ہے تو فمشکل اس کی مراد غور و فکر اور تأمل بالعقل کی وجہ سے معلوم ہو سکتی ہے اولاً اسی لایدرک عقلا بل نقلاً اسی بل یدرک بالنقل فمجمعل توجمل کی مراد عقل کے ساتھ معلوم نہیں بلکہ نقل من الشارع کے ساتھ اس کی مراد معلوم ہوتی ہے اولاً یدرك اصلاً اسی لا عقلاً ولا نقلاً فمتشابہ یہ متشابہ ہے۔ فالخفي كاية السرقة یہ مخفی ہے بحق نباش و طرار۔ نباش كفن دزد کو کہتے ہیں اور طرار جیب تراش کو کہتے ہیں اگرچہ دونوں کا فعل از قسم سرقة تو ہے لیکن ان کا نام الگ الگ ہو چکا ہے اخص سارق کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا اب لفظ سارق ان کے حق میں مخفی ہو چکا ہے کہ سارق سے مراد نباش و طرار ہو سکتے ہیں یا نہیں اور یہ خفا بسبب اسی عارض کے ہے کہ ان کا اسم الگ الگ ہو چکا ہے اور یہ اپنے اسی اسم کے ساتھ مختص ہیں۔ اب اسی خفا کی بنا پر حکم قطع میں خفا ہوا کہ ان پر قطع ید ہو یا نہ ہو تو اس کے متعلق کہا کہ فينظرون ان الخفاء لذية الاب دیکھا جائے گا کہ جو لفظ ان کے حق میں مخفی ہو رہا ہے اگر اس کی وجہ یہ ہو کہ اس لفظ کے معنی سے اس میں کچھ مزید اور زیادة موجود ہے تو ینثبت له المحکم تو حکم اس زیادة والے کے لئے ثابت ہو جائیگا۔ ولنقصان اگر اس میں وہ معنی ناقص ہے تو لا پھر حکم اس کے لئے ثابت نہیں ہوگا تو ہم نے دیکھا کہ سرقة کا معنی ہے اخذ المال المملوك من الحرز خفية بغفلة صاحبه اور طرار تو اس لحاظ سے کامل سارق ہے لانه ياخذ المال المملوك مع حضور المالك وليقتطه توجب اس کے اندر معنی سرقة علی طریق الکمال موجود ہے تو اس پر حکم سرقة بطریق اولی عائد ہوگا لہذا اس پر قطع ید ہے بخلاف نباش کے کہ اس کے اندر معنی سرقة علی سبیل النقص ہے کیونکہ نباش تو موتی کے کفن اتار لیتا ہے ولا تكون المحافضة والحرز بالموتی لہذا اس پر حد سرقة قائم نہیں ہوگی کیونکہ حدود مندرجی بالشبهات ہو جاتی ہیں اور اس کے سارق ہونے میں شبہ واقع ہو چکا ہے کہ اس کا فعل معنی سرقة سے ناقص اور کمزور ہے۔

والمشکل اما لغوض فی المعنی مشکل وہ تھا جس میں خفا نفس لفظ کے اندر تھا لیکن اس کا ادراک

عقل سے ہو سکتا تھا اس کے اشکال کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا اما لغوض فی المعنی کہ اس معنی میں غموض اور پوشیدگی ہوگی اور یہی موجب اشکال ہوگی نحو وان کنتم جنباً فاطهدوا تطہر کا معنی ہے

غسل جمیع ظاہر البدن تو اس لحاظ سے جنابت میں ظاہر بدن کا غسل واجب ہے اور باطن بدن کے غسل ساقط ہے فوق الاشکال فی فہم۔ اب فہم میں اشکال ہے کہ یہ ظاہر بدن میں داخل ہے یا نہیہر پھر اسی کو حکم تطہر میں داخل ہونا چاہئے یا نہیں پھر جنابت میں داخل تحت حکم التطہر ہویا تو ضعیف میر بھی اب یہاں ضرورتاً تأمل بالعقل کی پیش آئی تو غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ فہم من وجر باطن ہے کہ ابتداء رینق یعنی منہ کی تھوک نکل جانے سے صوم فاسد نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ بدن کا باطن ہے ورنہ تو ظاہر بدن سے جو شئی اندر چلی جاتے فساد صوم کی موجب ہوتی ہے وذاھر من وجہ اور فہم من وجر ظاہر ہے کیونکہ فہم میں پانی وغیرہ لے جانے سے فساد صوم نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ ظاہری حصہ ہے ورنہ باطن سے جو شئی اندر چلی جائے تو صوم فاسد ہو جاتا ہے تو اس اشکال کو عقلاً دفع کیا گیا اور دونوں وجہ کا لح رکھا گیا کہ طہارۃ کبریٰ میں اس کو ملحق بالظاہر کیا گیا اور اس کا غسل واجب قرار دیا گیا۔ و بالباطن الصغریٰ طہارۃ صغریٰ یعنی وضو میں اس کو ملحق بالباطن کیا گیا لہذا حدث اصغر میں اس کا غسل جو نہیں ہے وہذا اولی من العکس عکس سے یہی صورت اولیٰ ہے جو پیش کی گئی ہے لان قولہ تعالیٰ ان کنتم جنبا فاطہروا بالتشدید یہ تطہر کا باب چونکہ تکلف اور مبالغہ کے لئے استعمال ہوتا ہے اس لئے یہاں یہ دال بر تکلف و مبالغہ ہے لہذا اسی کے مناسب یہی ہے کہ فہم کو داخل فی ظاہر الب کر کے جنابت میں اس کا غسل واجب قرار دیا جائے بخلاف آیت وضو کے وہ ہے فاعسلوا وجوہ یہ مبالغہ کے لئے نہیں اور حدث اصغر بنسبت حدث اکبر کے کثیر الوقوع ہے لہذا اس کے مناسب نسخہ ہے تو غسل فہم اس میں واجب نہ ہونا الیق ہے۔

اولا ستعارة بدیعة اس کا عطف لغوی فی المعنی پر ہے یعنی مشکل کا اشکال یا بوجہ استعا بدیعی کے ہوگا نحو قواریر من فضة یہ آیت بتلا رہی ہے کہ جنت میں اکواب یعنی پینے کے لئے برتن فضة چاندی سے بنے ہوتے ہوں گے لیکن ان کے لئے لفظ قواریر کا استعارہ کیا گیا اور قواریر شیشہ اور زجاج سے بنتے ہیں تو قواریر کا اطلاق جو بطور استعارہ کے کیا گیا ہے یہ موجب اشکال ہے تو تاہم بالعقل سے اس کا حل کیا گیا کہ ان کے اندر بیاض اور حسن فضہ کا ہوگا اور صفاً و شفافیت زجاج کی ہو گی۔ والمجمل کایة الربوا مجمل وہ تھا جس کی مراد خفی تقی اور یہ خفاء نفس لفظ کی وجہ سے تھا اور اس کا ادراک نقل من الشارع کے ساتھ ہو سکتا تھا اور اجمال کی مختلف وجوہ ہوتی ہیں یا تو ایک لفظ کے اندر تزام ہوتا ہے معانی کثیرہ کا جیسے مشترک۔ یا وہ لفظ غریب ہوتا ہے، اگر کے اندر غرابتہ ہوتی ہو کر مانوس الاستعمال نہیں ہوتا جیسے لفظ بلوغ یا وہ لفظ جو معنی ظاہر اور لغوی مفہوم سے نقل ہو کر دوسرے مفہوم

میں چلا جاتا ہے جس کی تفصیل اور توضیح بغیر نقل کے معلوم نہیں ہو سکتی جیسے لفظ صلوة زکوٰۃ اور ربوا مصنف نے یہاں مجمل کی مثال آیت ربوا سے پیش کی ہے کہ ربوا جس کو حرام کیا گیا ہے یہ مجمل ہے۔ لان الربوا هو الفضل ربوا توفضل اور زیادة کا نام ہے اور ہر قسم کا فضل تو حرام نہیں ہے اور اس پر اجماع ہے۔ اب ہم معلوم نہیں کر سکتے کہ کس قسم کا فضل مراد ہے جو حرام ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیائے ستہ میں اس ربوا کی تبیین فرمائی بقولہ علیہ السلام الذھب بالذھب و الفضة بالفضة و التمر بالتمر و البز بالبر و الملح بالملح و الشیر بالشیر مثلاً بمثل یدایب۔

احتیج بعد ذلك اس کے بعد پھر ضرورت پیش آئی طلب و تأمل کی تاکہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ باقی اشیاء میں علت ربوا معلوم کر کے حکم جاری کیا جائے تو آئمہ مجتہدین نے اپنی حسب بصیرت علت معلوم کرنے کی کوشش کی احناف کے نزدیک علت ربوا القدر و الجنس ہے اس علت کی بنا پر اشیاء ستہ کے علاوہ باقی اشیاء میں حکم جاری کیا گیا۔ و المتشابهة كالمقطعات فی اوائل السور الخ متشابهہ کی چند مثالیں پیش کر دیں جیسے اوائل سور میں مقطعات اور جیسے اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات ید اور اثبات وجہ و نحوہا اسی مثل العین و القدم و السمع و البصر۔ و حکم الخفی الخ یہاں سے ان کا حکم پیش کر دیا کہ خفی کا حکم ہے الطلب یعنی فکر قلیل اور یہ معلوم کرنا کہ خفا مزیتہ و زیادة کی وجہ سے ہے یا نقص و ضعف کی وجہ پھر اس کے مناسب جریان حکم و المشکل الطلب ثم التأمل تأمل سے مراد ہے التكلف و الاجتهاد فی الفکر تاکہ اس کا معنی اشکال سے ممیز ہو جائے۔ و الجمل الاستفسار اور مجمل کی تبیین چونکہ بالنقل ہوتی ہے اس لئے پہلے استفسار ضروری ہے یعنی طلب البیان عن الجمل یعنی اجمال کنندہ سے طلب کیا جائے کہ وہ خود اسے بیان کرے اور اس کی وضاحت کرے اور کبھی یہ بیان شافی وافی سے جس کے ساتھ ابہام و خفا پوری طرح مرتفع ہو جاتا ہے اس وقت وہ مجمل مفسر ہو جاتا ہے جیسے صلوة۔ زکوٰۃ مجمل تھے لیکن ان کی تبیین و توضیح علی طریقۃ الکمال ہو چکی ہے اب یہ مفسر ہیں اور کبھی بیاں غیر شافی ہوتا ہے جیسے بیان ربوا جو اس حدیث کے ساتھ ہوا ہے جو اشیاء ستہ میں وارد ہے حضرت عمرؓ نے فرمایا خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربوا اس وقت ضرورت ہوتی ہے کہ صاف اوصاف صالحہ للعلیۃ کی جستجو کی جائے اور ان علل کی بنیاد پر تأمل کر کے احکام جاری کئے جائیں جیسے کہ مجتہدین نے ربوا کے بارہ میں کیا۔

و المتشابهة التوقف اسی حکم المتشابهة التوقف فہذا من باب العطف یعنی یہ عبارت از قبیلہ عطف علی معمولی عاملین مختلفین سے ہے اور عطف واحد ہے کیونکہ لفظ المتشابهہ کا عطف لفظ الخفی

پر ہے جو لفظ حکم کا مضاف الیہ ہو کر مجرور ہے تو لفظ متشابہ بروئے عطف کے مجرور ہے اور لفظ التوقف کا عطف لفظ الطلب پر ہے جو حکم الخفی کی خبر ہو کر مرفوع ہے اور حکم الخفی مبتدا ہے اور عاطف ایک ہے لفظ واو جو والمتشابہ میں مذکور ہے جمہور کے نزدیک یہ عطف جائز ہے بشرطیکہ مجرور مقدم ہو اسی لئے کہا والجبر و المقدم اور وہ لفظ الخفی اور اس کا معطوف لفظ المتشابہ ہے نحو فی الدار زید و الحجرة عمرو جائز ہے ایسے ہمارا عطف مذکور بھی صحیح ہے یعنی متشابہ کا حکم ہے توقف عن طلب المراد یعنی اس کی مراد طلب کرنے سے رک جاؤ حکم الخفی الطلب کے تمام معطوفات اسی قبیلہ سے ہیں۔

علی اعتقاد الحقیقۃ یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ اس کی جو بھی مراد ہوگی عند اللہ وہ حق ہے اگرچہ ہم نہیں جانتے عندنا اسی عند الخفیۃ علی قراءۃ الوقف علی اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قول وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون میں بعض علماء الا اللہ پر وقف لازم قرار دیتے ہیں اور والراسخون سے کلام مستأنف ہو جائیگی والبعض قروا بلاقوقف اور بعض حضرات یہاں وقف نہیں کرتے بلکہ الراسخون کا عطف لفظ اللہ پر ڈال کر اسے تحت الاستثناہ درج کرتے ہیں۔

فعلى الاول پہلی قراءۃ یعنی جب وقف لازم الا اللہ پر ہو تو پھر راسخون فی العلم متشابہات کی مراد نہیں جانتے۔ وهو مذہب علماءنا الخفیۃ رحمہم اللہ تعالیٰ اور اسی قراءۃ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا وهذا البیق بنظم القرآن اور البیق ہونیکی دو وجہیں پیش کیں اول یہ کہ حيث جعل اتباع المتشابها متشابہات کے پیچھے پڑنا اور ان کی مراد کے متعلق جستجو اور کرید کرنا یہ اللہ تعالیٰ نے زانغین کا حظ اور اور نصیب قرار دیا ہے بقولہ تعالیٰ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله اور راسخین فی العلم کا حظ و نصیب یہ ہے الاقرار بحقیقتہ کہ اس کے حق ہونے کا اقرار کریں اور ادراک مراد سے اپنے عجز کا اعتراف کریں اور یہی سمجھ آتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول يقولون آمننا بكل من عند ربنا یعنی ہم خواہ جائیں یا نہ جائیں ہم اس کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور اقرار کرتے ہیں كل من عند ربنا یہ ہے کام راسخین فی العلم کا اور وہ سوال کرتے ہیں اے رب ہمیں اس زیغ سے محفوظ فرما دے ربنا لا تزغ قلوبنا یعنی ہمیں اس زیغ سے بچا جو داعی ہو اتباع متشابہات کی طرف جو مبتلا فی الفتنة والضلالة کرتا ہے۔ دايضا علی ذلك المذهب یہ دوسری وجہ ترجیح ہے حاصل یہ کہ دوسرے مذہب کے لحاظ سے جو الا اللہ پر وقف نہیں کرتے لفظ يقولون امانا خبر ہوگی مبتداہ محذوف کی کیونکہ جب الا اللہ پر وقف نہ ہو اور والراسخون لفظ اللہ پر معطوف ہو کر تحت الاستثناہ ہو تو پھر تقدیر عبارت یوں ہوگی وهم يقولون آمنابہ اور ہمارے مذہب کے لحاظ سے ارتکاب حذف نہیں کرنا پڑتا بلکہ والراسخون

مبتدا ہوگا اور یقولون آمنابہ اس کی خبر ہوگی والحذف خلاف الاصل فلما ابتلی من له ضرب جہل ۱/۲
یہ درحقیقت ایک اشکال کا جواب ہے جیسے مصنف نے خود واضح کر دیا کہ کلام تو افہام مخاطبین کیلئے
ہوتی ہے۔ جب راسخین فی العلم کے لئے علم بالمشابہات میں کسی قسم کا حظ اور حصہ نہیں ہے تو پھر ان
کے انزال کا کیا فائدہ تو اسی کا جواب دے رہا ہے کہ مقصود من النزول ابتلاء راسخین ہے اسی کو بیان
کرتے ہوئے فرمایا کہ جیسے وہ شخص جو ایک قسم کے جہل میں مبتلا ہے تو اس کا ابتلاء اور آزمائش
امعان فی السیر کے ساتھ کی جاتی ہے کہ طلب علم میں گہری سیر کرے اور اپنی کوشش اور طاقت طلب علم
میں صرف کر دے اسی طرح ابلی الراضع فی العلم راسخ فی العلم کا ابتلاء اور آزمائش بالتوقف عن
طلبہ یعنی اسے کہا جائے کہ طلب علم سے رک جاؤ آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرو اور اپنے ذہن کی
باگ و ڈور کھینچ کر تامل اور طلب سے روک دو۔ فان ریاضۃ البلید جیسے بلید کی ریاضت عدو و در
سے کرائی جاتی ہے تو جو ادکی آزمائش باگ کھینچ کر منع عن السیر کے ساتھ ہوتی ہے غور کیا جائے تو
ہذا اعظمہا بلوی یہ راسخ فی العلم کی آزمائش بنسبت جاہل کے بطور بلوی کے اعظم ہے اور بطور
جدوی و نفع کے اعم ہے یعنی آزمائش و ابتلاء جو دونوں ہم نے ذکر کئے ہیں ایک ابتلاء جاہل دوسری
ابتلاء عالم ان میں سے ابتلاء عالم اعظم ترین ہے کیونکہ جو بلوی اور آزمائش ترک محبوب میں ہوتی ہے
یہ اعظم اور اشد ہوتی ہے بنسبت اس آزمائش کے جو غیر مقصود کے طلب میں ہوتی ہے جاہل میں
ثانی قسم کا ابتلاء ہے اور راسخ فی العلم میں پہلے قسم کا تو راسخ فی العلم کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ
اس معاملہ میں سب کچھ اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دے اور اپنے آپ کو عجز اور بے بسی کے راستہ میں
ڈال دے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے علم میں لاشی ہو جائے اور بحر فناء میں ایسا غرق ہو جائے کہ اس کا
نام و نشان بھی باقی نہ رہے۔ یہ ہے طالبین کا منتہی اقدام کہا گیا ہے عجز عن درک الادراک ادراک یعنی
اپنے علم کے ادراک سے عجز یہ بھی ایک قسم کا ادراک و علم ہے۔ (مسئلۃ) اس مسئلہ میں ایک اعتراض
اور اس کا جواب ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ کہ دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے اور دلیل لفظی سے مراد یہ ہے
کہ الفاظ کے مفہومات و ضعیفہ سے قوانین عربیہ کے تحت جو استدلال کیا جائے گا یہ لفظی ہے اور یہ مفید
یقین نہیں ہے۔ لہذا معنی الخ کیونکہ دلیل لفظی کی مدار امور ظنیہ پر ہے اور جوشی معنی علی الظن ہو وہ
مفید یقین نہیں ہو سکتی امر ثانی تو ظاہر ہے البتہ امراؤل یعنی یہ کہ دلیل لفظی امور ظنیہ پر مبنی ہے اس کو
ثابت کیا کہ چند امور وجودیہ پر اور چند امور عدمیہ پر مبنی ہے جو تمام کے تمام ظنی ہیں اور امور وجودیہ
یہ ہیں نقل لغتہ کیونکہ معانی و ضعیفہ مفردات کے لغتہ سے معلوم ہوتے ہیں واللہ کیونکہ حیثیات ترکیب

کے معانی نحو کے قوانین سے معلوم ہوتے ہیں والتصريف یعنی علم الصرف کیونکہ ہیئات مفردات کے معانی صرف سے معلوم ہوتے ہیں کیونکہ صیغوں کے مباحث کہ یہ ماضی ہے یہ مضارع وغیرہ اس قسم کے مباحث علم صرف میں ہیں اور معانی الفاظ کا جاننا علم الصیغ پر موقوف ہے یہ تو امور وجودیہ ہیں اور اسی طرح چند امور عدیمیہ پر بھی موقوف ہے وہ یہ ہیں عدم الاشتراك - عدم الجواز - عدم الاضمار یعنی تقدیر عبارت نہ ہو۔ عدم النقل یعنی وہ کلمہ موضوع لہ سے غیر موضوع لہ کی طرف منقول نہ ہو۔ عدم التخصيص۔ عدم التقديم والتاخير۔ قد اوردوا في امثاله اسی امثال التقديم والتاخير میں یہ مثال پیش کی گئی ہے اسروا النجوى الذين ظلموا کیونکہ الذين ظلموا اسروا کا فاعل نہیں بن سکتا کیونکہ الذين ظلموا اسم ظاہر ہے اور جب اسم ظاہر فاعل ہو تو فعل جمع نہیں لایا جاسکتا اور یہاں فعل "اسروا" جمع ہے اس لئے تقدیر عبارت یوں ہوگی والذين ظلموا اسروا النجوى تو موصول مع الصلہ مبتدا ہوا اور اسروا اس کی خبر ہوئی اب یہ تقدیم تاخیر کا ارتکاب کیوں کیا جاتا کیلکہ یكون من قبيل اكلوني البراغيث یہاں بھی وہی سوال ہے کہ البراغيث اسم ظاہر ہے جو کہ فاعل ہے اور اكلوني فعل جمع ہے تو اس مثال کو لغتہ ضعیفہ پر محمول کیا جاتا ہے کہ فعل جمع میں جو واو جمع کی ہے یہ ضمیر فاعل نہیں ہے بلکہ ایک علامت ہے جو دلالت کرتی ہے کہ اس کا فاعل بصورت جمع آیزگا جیسے ضربت کی تاہ تاہیث علامت ہے کہ اس کا فاعل مؤنث آئے گا اور یہ لغتہ ضعیفہ ہے قرآن مجید کی آیت کو تقدیم و تاخیر پر محمول کیا گیا تاکہ وہ اس لغتہ ضعیفہ کے قبیل میں سے نہ ہو۔ عدم الناسخ۔ عدم المعارض العقلی یعنی اس دلیل لفظی کا ناسخ بھی موجود نہ ہو اور اس کا معارض عقلی بھی نہ ہو عقلی کی اس لئے تخصیص کی کہ معارض نقلی قابل تاویل ہوتا ہے اور یہ ضروری امور خواہ وجودی ہو یا عدمی یہ تمام ظنیات ہیں اما الوجودیات یعنی جو وجودی امور ہیں ان کی دار مدار نقل اور روایت پر ہے اور راوی معصوم نہیں ہیں لہذا نقل بطریق احاد قطعاً نہیں ہو سکتا اور نقل بالتواتر ان امور میں ہے نہیں۔ اما العدمیات فلان مبناها على الاستقراء اور استقراء مفید ظن ہوتا ہے مفید قطع اور یقین نہیں ہو سکتا لہذا دلیل لفظی ظنی ہوگی مفید یقین نہیں ہو سکتی۔ مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا هذا باطل یعنی جو یہ کہا گیا ہے کہ دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے یہ باطل ہے لان بعض اللغات کیونکہ کچھ لغات اور نحوی و صرفی مسائل و قوانین حد تو اتر تک پہنچی ہوئی ہیں جیسے وہ لغات جو انتہائی درجہ شہرہ حاصل کر کے مشہور ہیں اور نحو کا یہ مسئلہ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب اور صرف کا یہ مسئلہ کہ ضرب اور جو الفاظ اسی وزن پر ہوں وہ ماضی ہے یہ تو حد تو اتر تک پہنچے ہوئے ہیں نکل ترکیب مؤلف الخ ہر وہ ترکیب جو اس قسم کے مشہورات سے مؤلف

ہے وہ یقیناً قطعی ہوگی کقولہ تعالیٰ ان اللہ بكل شیء علیم۔

دعویٰ لاندعی اور ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ تمام نقلیات قطعی ہیں لیکن بعض کے قطعی ہونیکا انکار مکابرہ ہے۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کوئی ایک ترکیب بھی قطعی نہیں ہے تو وہ درحقیقت جمیع متواترات کا منکر ہے جیسے وجود بغداد کا انکار کرنا کیونکہ وجود بغداد بھی تو ترکیب خبری سے اس کا علم حاصل ہے۔ بہر حال ان منکرین کا قول اور دعویٰ سفسطہ اور عناد پر مبنی ہے کیونکہ اس کی بنیاد کسی دلیل مزخرف اور مغالطہ پر مبنی ہے تو یہ سفسطہ ہے والافہو عناد وانکار للضروری والعقلاء لا يستعملون الخ عدمیات میں جو اشیاء ذکر کی گئی ہیں مجازواضمار وغیرہ یہ خلاف اصل ہیں اور عقلاء اپنی کلام بوقت عدم قرینہ کے خلاف اصل استعمال نہیں کرتے لہذا یہ احتمالات مجازواضمار وغیرہ غیر معتبرہ ہیں۔ وایضا قد یعلم دوسری بات یہ بھی ہے کہ کبھی قرائن قطعیہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ جو اصل مفہوم ہے وہی مراد ہے ورنہ تو پھر فائدہ مخاطب باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر ان احتمالات کو معتبر سمجھا جائے کہ شاید مجاز ہو یا اضمار ہو تو پھر مخاطب سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور ایسے احتمالات سے تو پھر متواترکی قطعیہ بھی ختم ہو جائیگی۔ واعلم ان العلماء یعنی علماء حضرات علم قطعی کا اطلاق دو معنی پر کرتے ہیں احد ہما ما یقطع الاحتمال اصلاً یعنی جس کے اندر خلاف مراد احتمال بالکل نہ ہو نہ احتمال ناشی بالدلیل اور نہ شی بلا دلیل اس قسم کا علم قطعی محکم اور متواتر میں ہوتا ہے۔ والثانی دوسرا یہ کہ ایسا علم جو احتمال ناشی عن الدلیل کو ختم کر دے اگرچہ احتمال ناشی بلا دلیل اس میں آسکتا ہے یہ بھی علم قطعی کہلاتا ہے ظاہر نص اور خبر مشہور سے یہی علم قطعی حاصل ہوتا ہے اول قسم کو علم الیقین کہا جاتا ہے اور ثانی کو علم الطمانینۃ۔

التقسیم الرابع) فی کیفیت دلالة اللفظ علی المعنی یہ تقسیم اربعہ اقسام کی طرف ہے ایک عبارة النص دوسرا اشارة النص تیسرا اقتضام النص چوتھا دلالت النص۔ معنی کے اندر۔ معنی موضوع لہ۔ جزر موضوع لہ۔ لازم موضوع لہ جو متاخر عن الملزوم ہے اور ملزوم یہی معنی موضوع لہ ہے۔ ان معانی ثلثہ کا اعتبار عبارة النص اور اشارة النص اور دلالة النص میں کیا اور اقتضاً النص میں لازم موضوع لہ کا اعتبار کیا بشرطیکہ یہ لازم متقدم ہو اور معنی موضوع لہ اس کی طرف محتاج ہو۔ تقسیم کرتے ہوئے کہا دلالة اللفظ علی المعنی یعنی لفظ کی دلالت معنی اور مدلول پر دلالت یا تو موضوع لہ پر ہوگی یا موضوع لہ کی جزر پر یا موضوع لہ کے ایسے لازم پر جو اس سے متاخر فی التحقق و الوجود ہے اب ان معانی ثلثہ میں جس معنی پر دلالت ہو عبارة ان سبقت الکلام لہ اگر سیاق کلام اسی معنی

کے اثبات کے لئے ہو تو یہ عبارتہ النص ہے۔ واشارة ان لم يلق الكلام له اگر سیاق کلام اس معنی کے لئے تو نہیں لیکن کلام اس پر دلالت کرتی ہے تو یہ اشارة النص ہے دعوى لازمه اگر دلالت لفظ لازم موضوع لہ پر ہے اور یہ لازم ایسا ہے کہ معنی موضوع لہ اس کی طرف محتاج ہے تو یہ لازم متقدم ہوا تو یہ اقتضام النص ہے۔

دعوى الحكم فى شئ الخ نظم کے منطوق سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے اور لفظہ اس حکم کی ایک علت مفہوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے منطوق میں یہ حکم ثابت ہوا ہے اب یہی علت ایک دوسری شئی میں موجود ہے جو منطوق نظم نہیں اس دوسری شئی پر جس میں یہ علت موجود ہوئی ہے اس حکم منطوق کے ثبوت پر نظم دلالت کرتی ہے اس کو دلالت النص کہا جاتا ہے عبارت مصنف کا مفہوم یہ ہے دعوى الحكم اسی دلالتہ النظم على الحكم فى شئ یہ وہی دوسری شئی ہے جو منطوق نظم نہیں ہے يوحد فیہ معنی یہ شئی کی صفت ہے اور معنی سے مراد علت ہے یعنی نظم دلالت کرے ثبوت حکم پر ایسی شئی میں جس کے اندر وہ معنی موجود ہے جو يفهم لفظه لفظہ سمجھا جاتا ہے کہ ان الحكم فى المنطوق لاجلہ حکم منطوق نظم میں اسی معنی کے بسبب ہے دلالتہ اسے دلالتہ النص کہا جاتا ہے واغلمان مشائخنا یہ ان اقسام مذکورہ کی تفصیل و تبیین ہے بمع امثلہ ہمارے مشائخ نے چونکہ دلالت کی تقسیم اربعہ اقسام پر کی ہے تو واجب اور ضروری ہے کہ ان کی کلام کو حصر پر محمول کیا جائے تاکہ تقسیم میں فساد نہ آسکے۔ ناقول الذى فهمت جو کچھ ان کی کلام سے اور ان دلالت کی جو امثلہ انھوں نے پیش کی ہیں ان سے جو کچھ میں نے سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ عبارتہ النص اس کو کہتے ہیں دلالتہ کرے لفظ ایسے معنی پر جس کے لئے کلام مسوق اور چلائی گئی ہو۔ یہ معنی مدلول خواہ عین موضوع لہ ہو یا اس کی جزیر ہو یا موضوع لہ کا لازم متاخر ہو۔ اور اشارة النص دلالتہ کرنا لفظ کا معانی ثلثہ مذکور میں سے کسی ایک پر بشرطیکہ کہ کلام اس کے لئے مسوق نہ ہو وانما قلنا ذلك ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ مشائخ کی اصطلاح میں جو حکم ثابت بعبارتہ النص ہوتا ہے اس کے لئے واجب ہے کہ وہ ثابت بالنظم ہو اور سوق کلام بھی اس کے لئے ہو اور حکم ثابت باشارة النص کے لئے ضروری ہے کہ ثابت بالنظم ہو اور سوق کلام اس کی خاطر نہ ہو اور نظم سے ان کی مراد لفظ ہے۔

وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين اس آیت کے متعلق انھوں نے کہا کہ اس کا سوق و سیاق اس لئے ہے کہ غنیمت سے فقراء مهاجرین کے لئے ایجاب سمح کیا جائے اور چونکہ انھیں فقراء کہا گیا ہے تو اس کے اندر اشارہ ہے کہ جو کچھ اپنے اموال دار الحرب میں چھوڑ آئے تھے

ان سے ان کا ملک زائل ہو چکا ہے۔ معنی اول یعنی ایجاب سم من الغنیمۃ آیت کا موضوع لہ معنی ہے۔ اور اسی کو علمائے عبارۃ النص کہا ہے تو یہ معنی موضوع لہ ثابت بالنظم ہے اور معنی ثانی یعنی ان کے ملک کا زوال ان ایشا سے جو دار الحرب میں چھوڑ آئے۔ یہ لفظ فقراء کے موضوع لہ کی جز ہے لان الفقراء کیونکہ فقراء وہ لوگ ہوتے ہیں جو کسی شئی کے مالک نہ ہوں اب ان کا صرف ما خلفوا فی دار الحرب کا مالک نہ ہونا یہ جز ہے اور ان کا کسی شئی کا مالک نہ ہونا یہ بدرجہ کل ہے۔ فلما سموا جب انہیں دلالت لفظ علی زوال ملک عمائدہ کو اشارۃ النص کہا ہے اور اشارہ وہی ہوتا ہے جو ثابت بالنظم ہوتی ہے۔ اس لئے اس پر دلالت لفظ کو اشارۃ النص کہا جائے گا۔ واما ان الاذم المتأخر ثابت بالنظم اور لان متأخر یہ بھی ان کی نزدیک ثابت بالنظم ہے فلانہم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول وعلى المولود له سبق لایجاب نفقہ یہ چلایا گیا ہے کہ ان زوجات کا نفقہ زوج پر واجب ہے جنہوں نے ان کا بچہ جنا ہے۔ اور یہ معنی اس کا موضوع لہ ہے۔ و فیہ اشارۃ اور اس آیت میں علی المولود لہ کے لفظ سے اشارہ ہے کہ انفاق علی الولد کے بارہ میں باپ منفرد ہے۔ اذ لا یشارکہ کیونکہ مولود لہ میں جو ولد کی نسبت باپ کی طرف کی گئی ہے اس میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔ فکذا فی حکمہا اسی طرح جو اس نسبت کا حکم ہے یعنی انفاق علی الولد اس میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا۔ و هذا المعنی یعنی باپ کا منفرد فی النفقہ ہونا یہ موضوع لہ کا لازم خارجی ہے کیونکہ زوجہ کی تخصیص بالزوج اور اس کے لئے محل حشر ہونا اس کا لازم خارجی ہے۔ اختصاص الولد بالاب اور ہے بھی متأخر کیوں کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اختصاص ہوتا ہے۔ ولما جعلوه جب علمائے اس معنی کی طرف اس آیت میں اشارہ تسلیم کیا ہے تو لازم خارجی جو متأخر ہے تو اس کو ثابت بالنظم تسلیم کیا حاصل یہ کہ تینوں معانی یعنی موضوع لہ۔ جز موضوع لہ۔ لازم متأخر للموضوع لہ ثابت بالنظم ہیں۔ فالمثال الاول یعنی للفقراء والعبارة فی الموضوع لہ اس کا معنی موضوع لہ ہے ایجاب سم من الغنیمۃ اس میں وہ عبارۃ النص ہے۔ و اشارۃ الی جزئہ جز موضوع لہ سے مراد زوال ملک عمائدہ فی دار الحرب ہے اس کے لئے اشارۃ النص ہے۔ المثال الثانی اس سے مراد علی المولود لہ رزقهن ہے۔ عبارة فی الموضوع لہ موضوع لہ اس کا ایجاب نفقۃ الزوجات ہے اس میں عبارۃ النص ہے۔ اشارۃ الی لازمہ اور اس کا لازم یعنی الفراد الاب بنفقۃ الاولاد کے اثبات کے لئے اشارۃ النص ہے وایضا الی جزئہ اور جز موضوع لہ یعنی یہ کہ نسب ابام کی جانب ہوتا ہے اس کے لئے بھی آیۃ اشارۃ النص ہے۔ الی آخر ما ذکرنا فی المتن اس کی تفصیل متن میں آرہی ہے۔ و اذا قالت المرأة لزوجها

جب عورت اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ تو نے میرے اوپر ایک عورت کو نکاح کر لیا ہے فظلمھا اس کو طلاق دے دے۔ فقال ارضاء لھا خاوند اپنی اس عورت کو راضی کرنے کی خاطر کہتا ہے کل امرأة لی فظالمت میری ہر عورت کو طلاق ہے طلقت کلھن قضاء تمام عورتیں حتیٰ کہ یہ بھی جس کو راضی کر رہا تھا مطلق ہو جائیگی قضاء۔ قاضی اس کی اس بارہ میں تصدیق نہیں کرے گا کہ مخاطبہ ان میں داخل نہیں تھی نا المعنی الموضوع لہ اس کلام کا موضوع لہ معنی طلاق جمیع نساءہ لیکن سوق کلام اس کے لئے نہیں ہے وقد سبق الکلام اور اس کلام کا سوق جز موضوع لہ کے لئے ہے وهو طلاق بعضہن اور وہ جز طلاق بعض ہے اس عورت مخاطبہ کے سوا فیکون پس یہ کلام جز موضوع لہ کے لئے عبارتہ النص ہوگی کیونکہ سوق کلام اسی کی خاطر ہے۔

وإشارة إلى الموضوع لہ موضوع لہ یعنی طلاق کل کے لئے إشارة النص ہوگی کیونکہ اس کے لئے سوق کلام نہیں ہے۔ وإيضاً إشارة إلى الجنۃ الآخرہ اور دوسری جز یعنی اسی عورت مخاطبہ کی طلاق میں بھی یہ إشارة النص ہوگی کیونکہ سیاق کلام اس کی خاطر نہیں ہے وإيضاً إلى لازم الموضوع لہ اور لازم موضوع لہ کیلئے بھی إشارة النص ہوگی وہ لوازم طلاق یعنی وجوب مہر اور وجوب عدۃ وغیرہ کے لئے إشارة النص ہوگی وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الخ سبق للذم المتأخر اس آیت کا سوق لازم متأخر کے لئے ہے یعنی تفرقة بین البيع والربوا اس کے لئے یہ عبارتہ النص ہوگی۔ اور یہ آیت إشارة النص ہوگی موضوع لہ کے لئے یعنی حرمة ربوا اور حلیۃ بیع کے لئے اور اس کے اجزاء مثلاً حرمة بیع التقدرین متفاضلاً بجنسہ اور لوازم مثلاً انتقال ملک فی البیع اور وجوب تسلیم المبیع اور حرمة الانتفاع فی الربوا ان تمام کے لئے إشارة النص ہوگی کیونکہ ان کے لئے سوق کلام نہیں ہے۔ وإنما قیدنا للذم بالتأخر الخ دلالة النص میں ہم نے لازم کے ساتھ متأخر ہونے کی قید لگادی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لانہم ستموا دلالة اللفظ علی الذم المتقدم کہ علماء نے لازم متقدم پر دلالت لفظ کو اقتضاء النص کے ساتھ موسوم کیا انما جعلوا کذلک لیسے کیوں کیا اصل وجہ یہ ہے کہ دلالت النص کا درجہ اقتضاء النص سے قوی ہے اس لئے مصنف نے ثابت کیا کہ لازم متأخر پر دلالت لفظ قوی ہوتی ہے نسبت لازم متقدم کے تو کہا دن دلالة الملزوم کیونکہ ملزوم کی دلالت لازماً متأخر پر ایسے ہے جیسے دلالت علی المعلول ہوتی ہے اقوی یہ قوی ہے نسبت دلالت ملزوم کے جو ایسے لازم پر ہو جو غیر متأخر ہے کیونکہ یہ ایسے ہے جیسے دلالت معلول علی العلة ہو فان الادنی مطردة دون الثانية کیونکہ دلالت اولی یعنی دلالت علی المعلول مطرد اور کلی ہے یعنی ہر وقت ہے کسی

مخصوص وقت اور شرط کے ساتھ وابستہ نہیں ہے اور ثانیہ یعنی دلالت معلول علی العلة مطرد نہیں ہے
 ادلا دلالت للمعلول علی العلة کیونکہ معلول کی دلالت علی العلة صرف اس وقت ہوتی ہے جب معلول
 مساوی للعلة ہو اگر مساوات نہ ہو تو دلالت یقینی نہیں ہو سکتی دیکھئے طلوع شمس علت برائے وجود ضوء
 ہے جب طلوع شمس کا علم ہوگا تو اس کے ساتھ علم بالضوء ضرور ثابت ہوگا عکس نہیں ہے یعنی ثبوت
 ضوء سے طلوع شمس کا ثبوت ضروری نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ یہ ضوء من النار ہو تو جب دلالت اولی
 مطرد ہوئی تو وہ قومی من الثانیہ ہوگی جو غیر مطرد ہے۔ دلائل النص یہ دلالت اولی کے قومی ہونے کی
 دوسری دلیل ہے حاصل یہ کہ جو نص مثبت للعلة ہوتی ہے وہ ضرور مثبت للمعلول ہوتی ہے تبعاً
 کیونکہ معلول تابع ہے اور علتہ درجہ اصل میں ہے جب اصل ثابت ہو تو تابع ضرور ثابت ہوگا۔ اما
 الثبوت للمعلول جو مثبت معلول ہو وہ مثبت للعلة جو کہ اصل ہے نسبت معلول کے قرار نہیں
 دی جاسکتی خلاصہ یہ کہ جو مثبت تابع ہو اس کو مثبت متبوع قرار نہیں دیا جاتا۔ فیحسن ان یقال پس
مستحسن یہی ہے کہ کہا جائے کہ معلول ثابت ہے عبارتہ النص کے ساتھ جو علتہ کو ثابت کرتی ہے۔
دلائل یحسن ان یقال اور یہ مستحسن نہیں ہے کہ کہا جائے کہ علتہ ثابت ہے اس عبارتہ النص کے ساتھ
 جو مثبت معلول ہے۔

فتبین من ہذہ ان اسماٹ مذکورہ سے عبارتہ النص اور اشارتہ النص اور اقتضایا النص
 کی تعریفات واضح ہو چکی ہیں دلائل دلالتہ النص اور دلالتہ النص کی تعریف وہی جو مذکور ہوئی
 ہے اس قول مصنف کے ساتھ علی المحکم فی شئی یعنی لفظ دلالتہ کرے اوپر حکم کے ایسی شئی میں جس
 کے اندر وہ معنی موجود ہے جو ہر لغتہ دان سمجھتا ہے کہ منطوق میں یہ حکم اسی معنی کی وجہ سے ہے
 تو اسی دلالتہ لفظ کو دلالتہ النص کہا جاتا ہے۔ فحو لا تغفل لہما أنت اب یہ نظم حرمتہ ضرب پر دال بلالتہ
النص ہے کیونکہ ضرب البوین ایک ایسی شئی ہے کہ اس کے اندر اذنی یعنی ایذا البوین موجود ہے۔
والذی معنی اور اذنی ایسا معنی ہے کہ ہر عارف لغتہ سمجھتا ہے کہ حکم فی المنطوق یعنی حرمتہ
فی المنطوق اور منطوق تالیف ہے کہ اس کی حرمتہ لاجلہ اسی معنی اذنی کی وجہ سے ہے تو دلالتہ علی حرمتہ الضرب
دلالتہ النص ہوئی وجہ المحصر فی ہذہ الدربع ان اربعہ اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ المعنی یعنی معنی
جو مراد من الکلام ہے اگر عین موضوع لہ ہے یا جزء موضوع لہ یا موضوع کا لازم ہے جو اس سے
متقدم نہیں تو ان کے لئے وہ لفظ عبارتہ النص ہوگا ان سبب الکلام لہ بشرطیکہ سیاق کلام اسی معنی
کی خاطر ہو۔ دلائل النص ان لہ سبب اور اشارتہ النص ہوگا اگر اس معنی کے لئے سوق کلام نہ ہو۔

دان کان لازمہ المتقدم اگر دلالت لفظ لازم موضوع لہ پر ہو ایسا لازم جو مقدم از معنی موضوعات
 فاقضاء تو یہ اقتضای النص ہے۔ ولعلہ یکن شیء من ذلك اگر ان میں سے کوئی شئی نہ ہو یعنی معنی مرادی
 نہ عین موضوع لہ ہو نہ جزہ موضوع لہ نہ لازم متاخر اور نہ لازم مقدم فان وجد فی هذا المعنی اگر اس
 معنی مرادی میں وہ علت موجود ہو جو ہر عارف لغت سمجھتا ہے کہ منطوق میں حکم اسی علت کی خاطر ہے تو
 ایسے معنی مرادی کے لئے دلالت لفظ دلالت النص ہوگی۔ وان لم یوجد اگر اس قسم کی علت موجود نہ ہو تو پھر
 کسی قسم کی دلالت ہو سکتی اور نہ استدلال ہو سکتا ہے وانما قلنا یفعم کل من یعرف اللغۃ ہم نے جو یہ
 کہا کہ اس معنی کو جو منطوق میں علت حکم ہے ہر عارف لغت سمجھ سکے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس معنی اور
 علت کو کوئی نہیں سمجھتا یا بعض سمجھتے ہیں اور بعض نہیں سمجھتے تو فلا دلالت پھر بھی کسی قسم کی دلالت نہیں
 ہوگی۔ کیونکہ دلالت لفظ کا اعتبار ہر اس شخص کی بنسبت ہوتا ہے جو عالم بالوضع ہو اور اسی قید کے
 ساتھ قیاس اقسام دلالت سے خارج ہو جائیگا فان المعنی فی القیاس کیونکہ جو معنی علت بنتا ہے قیاس
 میں اس کو ہر عالم لغت نہیں سمجھ سکتا بلکہ اس کو صرف مجتہد سمجھتا ہے۔ ہذا ہو یہ ایک انتہائی اقدام
 تحقیق و تنقیح ہے اس مقام میں جو مصنف نے پیش کیا اور وجوہ دلالت سے اس حد تک کشف
 عطاء کرنا یہ مصنف کا حصہ ہے اس سے پہلے کسی نے سبقت نہیں کی اگر اعتماد نہ آئے تو کتب
 متقدمین متاخرین کا مطالعہ کر کے تجربہ کر دیکھو واللہ در المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ واللہ تعالیٰ الموفق۔
 کقولہ تعالیٰ للفقراء المهاجرین اس آیت کا سوق و سیاق چونکہ اس کے لئے ہے کہ
 مهاجرین سہم من الغنیمۃ کا استحقاق رکھتے ہیں اور یہ سہم ان کے لئے واجب و ثابت ہے تو اس
 استحقاق و ایجاب کے لئے یہ عبارت النص ہے یہ اشارہ اور اس میں اس طرف اشارہ ہے جو کچھ
 دیار و اموال دار الحرب میں چھوڑ آئے ہیں اس سے ان کا ملک زائل ہو چکا ہے کیونکہ فقرا انھیں
 کہتے ہیں جو کسی شئی کے مالک نہ ہوں لیکن اس کے لئے سوق آیت نہیں ہے اگرچہ یہ جز موضوع لہ
 ہے اس لئے اشارۃ النص ہوگی۔ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن سبقت اس آیت کا سیاق اس کے
 لئے ہے کہ مرضعہ کا نفقہ رضیع کے والد پر واجب ہے اس کے لئے یہ عبارت النص ہوگی اور باقی مسائل
 جو اس آیت سے ثابت ہوتے چونکہ ان کے لئے سوق نظم نہیں لہذا ان تمام مسائل کے اثبات کے لئے
 اشارۃ النص ہوگی مثلاً یہ مسئلہ کہ نسب الی الاباء ہوتا ہے اور یہ مسئلہ کہ ان للادب ولدیۃ تملک مالہ
 باپ کو یہ ولایت اور اختیار حاصل ہے کہ حسب ضرورتہ اپنے ولد کے مال کا مالک بن سکتا ہے لاندہ
 ای الولد نسب الیہ ای الی الاب بلام الملک فی قولہ تعالیٰ المولود لہ فیقتضی پس یہ نسبت مقتضی ہے کہ

ولد کو اور اس کے مال کو باپ کے ساتھ علی قدر الامکان کمال اختصاص حاصل ہے۔ لیکن تملک الولد تو غیر ممکن ہے کیونکہ علاقہ محرمیت میں ملک قائم نہیں ہو سکتا من ملک ذارحم محرم فهو حر لکن تملک ماله لیکن یہ کہ والد مال ولد کا مالک ہو جائے یہ ممکن ہے لہذا یہ ثابت ہو جائیگا دالی الفرادہ اور اس آیت میں اس مسئلہ کی طرف بھی اشارہ ہے کہ انفاق علی الولد میں باپ منفرد ہے کیونکہ جو نسبتہ و دلالت الاب ہے اس نسبتہ میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں لہذا اس کے حکم انفاق میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا۔ دالی ان اجر الرضاع اور اس آیت میں اس مسئلہ کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اجرة رضاع مخصوص تقدیر اور اندازہ سے مستغنی ہے یعنی اجرة معین کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر امہات ولد کا رزق واجب قرار دیا ہے اور اس کا کوئی خاص مقدار ذکر نہیں فرمایا فان ارادہ اگر خاوند کا ارادہ ہو کہ بچے کی والدہ جو مطلقہ ہو چکی ہے رضاع ولد کے لئے اجارہ پر کرے تو جائز ہے اور مقدار اجرة کا تعین ضروری نہیں اور آگے لفظ بالمعروف بھی اسی عدم تعین کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ مسائل ثابت باشارة النص ہوں گے دان الاد استیجار غیر الوالدة اگر بچے کی والدہ کے علاوہ کسی اور عورت کا استیجار کرے اور تقدیر اجرة نہ ہو تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے اشارتہ النص سے نہیں ہوگا کیونکہ اس کا ثبوت منطوق نظم سے نہیں ہے کیونکہ نظم میں رزقن و کسوئس کی ضمیر عائذ الی الوالدة ہے نہ کہ مطلق رضعات کی طرف البتہ منطوق میں عدم تقدیر کی جو وجہ ہے وہ غیر والدات میں بھی متحقق ہے وہ یہ کہ تقدیر اجرة نہ کرنا اور اس میں یہ جہالتہ مفضی الی المنازعة نہیں ہے کیونکہ صاحب الولد عاڈة مرضعہ کو طعام اور کسوة میں پورا قدر کفایتہ خوشی سے ادا کرتا ہے کیونکہ اس کی منفعتہ در حقیقت اس کی طرف اور اس کے بچے کی طرف عود کرتی ہے کہ اس صورت میں مرضعہ طیب نفس کے ساتھ بچے کی تربیت کرے گی اور یہی وجہ غیر والدہ میں بھی پیش نظر ہوتی ہے لہذا اس مسئلہ کا ثبوت بدلالة النص ہوا۔

دقوله تعالیٰ و علی الوارث اس آیت میں اشارہ ہے کہ وراثہ لوگ اس مولود پر بقدر ارث خرچ کرینگے اس میں علتہ انفاق ارث ہے کیونکہ لفظ وارث مشتق ہے جب کوئی حکم منسوب الی المشتق کیا جائے تو ماخذ اشتقاق اس حکم کی علتہ ہوتا ہے تو یہاں ماخذ اشتقاق ارث وراثت ہے لہذا قدر نفقہ اسی کے مناسب واجب ہوگا و کتولہ تعالیٰ اطعام عشرة مساکین جو ادائیگی کفارہ میں کہا گیا ہے اس کے اندر اشارہ ہے کہ اس میں اصل اباحتہ ہے تملیک نہیں ہے یعنی وہ طعام ملک مساکین میں نہیں ہوگا صرف پیٹ بھر کھالیں بقیہ مالک کا ہے۔ والتعلیف ملحق بہ یعنی اگر یہ طعام ملک مساکین میں دے دیا جائے اور انھیں مالک بنا دیا جائے جو تصرف وہ چاہیں خواہ کھائیں یا فروخت کریں یہ

جائز ہے لیکن یہ تملیک اباحت کے ساتھ ملحق ہے بدلالة النص وعند الشافعی لا يجوز الا بالتملک امام شافعی کے نزدیک صرف تملیک جائز ہے اسی کے ساتھ کفارہ ادا ہوگا ان کے نزدیک ادائیگی کفارہ میں اباحت کافی نہیں ہے کافی الكسوة جیسے کسوٹھن کی صورت میں بالاتفاق ثوب ملک مسکین میں دینا ضروری ہے اباحت کے ساتھ ادا نہیں ہوتا اطعام میں بھی ایسے ہوگا تو انھوں نے مسئلہ اطعام کو مسئلہ کسوة پر قیاس کیا۔

لان الاطعام یہ ہماری دلیل ہے حاصل یہ کہ اطعام کا معنی ہے جعل الغير طعماً اسی آکلاً کیونکہ طعمت الطعام کا حقیقی معنی ہے اكلت الطعام اور اطعمت کے اندر ہمزہ تعدیہ الی المفعول الثانی کے لئے لایا جاتا ہے جس کا معنی ہوتا ہے جعلتہ آکلاً تو یہ اپنے حقیقی مفہوم کے لحاظ سے اباحت پر دال ہے کیونکہ اس کا معنی جعلہ مالکاً نہیں ہے لہذا یہ تملیک پر دال نہیں ہوگا۔ والحق بہ التملک دلالة اور تملیک اس کے ساتھ دلالت ملحق ہے کیونکہ تملیک منطوق اطعام نہیں ہے البتہ اطعام مسکین میں جو علت حکم ہے وہ موجود فی التملک سے اور وہ علت یہ ہے لان المقصود قضاء حوائجهم یعنی مقصود من الاطعام یہ ہے کہ مسکین کی ضرورت اور حاجت پوری ہو جائے یہ ہے مناط حکم وہی کثیرۃ اور حوائج مسکین کثیرہ ہیں۔ جیسے انھیں کھانے کی ضرورت ہے اسی طرح اور صبی ضروریات ہیں علاج معالجہ وغیرہ کرایہ سفر قلم دوات کا غزو وغیرہ خریدنا۔ فاقیم التملک مقامها ثواب اسی علت کی وجہ سے تملیک قائم مقام اباحت ہو جائیگا کیونکہ تملیک کے ساتھ بنسبت اباحت کے بہت ضروریات پورے ہو سکتے ہیں کیونکہ بعد از تملیک کھانے کے علاوہ اور بھی تصرفات از قسم بیع وغیرہ کر سکتے ہیں بخلاف اباحت کے کہ اس کے اندر صرف کھا سکتے ہیں تو تملیک بطور دلالت النص کے ثابت ہوگی یہ منطوق کلام نہیں لہذا یہ اشکال واقع نہیں ہو گا کہ لفظ اطعام سے حقیقی معنی اباحت اور مجازی معنی تملیک بیک وقت مراد ہو رہے ہیں یہ جمع بین الحقیقۃ والمجازہ ہے کیونکہ اباحت اس کا منطوق ہے اور تملیک دلالت ملحق ہے یہ منطوق کلام نہیں ہے۔ ولذا ذلک الکسوة یہ امام شافعی کے قیاس علی الکسوة کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ کسوة میں اصلی مفہوم اباحت نہیں ہے۔ لان الکسوة بالکسر کیونکہ کسوه بالکسر اسم ہے جس کا معنی ہوتا ہے ثوب فوجب ان یصیر العین پس واجب ہے کہ خود عین ثوب کفارہ ہو۔ وذا بتملک العین اور یہ کفارہ ایسے ہو سکتا ہے کہ خود عین ثوب ملک مسکین کر دیا جائے لا باعارة یعنی اعارة ثوب کے ساتھ کفارہ ادا نہیں ہو سکتا اذھی اس لئے کہ اعارة ترد علی المنفعة عقد اعارة وارد علی المنافع ہوتا ہے نفس شئی پر نہیں ہوتا حالانکہ کفارہ میں نفس شئی دی جائے اور اباحت ثوب میں بھی تو اعارة ہوگی لہذا یہ ادائیگی کفارہ

کے لئے کافی نہیں ہے۔

على ان الدباحة في الطعام تنم المقصود به قياس مند كور كا دوسرا جواب ہے پہلے جواب میں یہ فرق پیش نظر تھا کہ اطعام مصدر ہے جس کے معنی میں خود اباحت تھی لہذا تملیک ضروری نہ تھی بخلاف کسوة کے یہ مصدر نہیں ہے بلکہ اسم ثوب ہے لہذا اس میں تملیک ضروری ہے کہ کفارہ میں خود ثوب دیدیا جائے اور بصورت اعارة اور اباحت صرف منافع آتے ہیں نفس ثوب ملک میں نہیں آتا حالانکہ ضروری یہی ہے۔ اور دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کسوة مصدر ہے جیسے اطعام مصدر تھا لیکن پھر بھی ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اباحت فی الطعام میں مقصود تام ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود تو پیٹ بھرنا ہے اور طعام اگرچہ ملک مبیح میں ہے اور مساکین پیٹ بھر کر اس کے ملوکہ طعام کو کھالیں تو مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ دون اعارة الثوب اعارة ثوب میں مقصود تام حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اعارة و اباحت میں یہ ہوگا کہ مساکین کپڑا پہنے رہیں لیکن ثوب میں ملک مبیح رہے تو اس صورت میں مبیح جو معیر ہے جس وقت چاہے اسے کپڑا واپس کرنے کا اختیار ہے جب کپڑا واپس کر لے تو مقصود نفوت ہو گیا بخلاف طعام کے کہ جو کھا یا چا چکا ہے اس کی واپسی ناممکن ہے تو جب کسوة و اطعام میں فرق ہو گیا تو اطعام کو کسوة پر قیاس کرنا مع الفارق ہے۔

واما دلالة النص دلالة النص منطوق کلام نہیں ہوتا اور اس کا نام فحوی خطاب رکھا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فلا تغفل لهما ان یہ حرمتہ ضرب پر دال ہے لیکن یہ مراد منطوق کلام نہیں ہے بلکہ اس نہی سے جو علت مفہوم ہوتی ہے وہ درحقیقت اذی ہے یعنی والدین کے ساتھ ایسا سلوک کرنا حرام ہے جو ان کے لئے باعث تکلیف و ایذا ہو اور تانیف اسی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایذا بنسبت تانیف کے ضرب میں زیادہ ہے لہذا وہ بطریق اولی حرام ہوگی یہ ہے دلالة النص جو فحوی کلام سے اخذ ہوتی ہے۔ و الكفارة بالوقاع وجبت عليه نصا بحالہ صوم جماع کرنے کے ساتھ مرد پر کفارہ خود نص سے واجب ہے لیکن عورت پر دلالة کیونکہ جو معنی یعنی جو سبب موجب کفارہ ہے وہ ہے جنایتہ علی الصوم اور یہ مشترک ہے عورت اور مرد کے درمیان اگرچہ عورت کے حق میں نص صریح تو نہیں ہے لیکن دلالة واجب ہو جائیگا۔ و کوجب الكفارة عندنا في الاكل والشرب اگر صائم فی رمضان اپنا روزہ عمدتاً کھانے پینے کے ساتھ فاسد کر دے تو عند الاحناف کفارہ واجب ہو جاتا ہے یہ وجوب بھی دلالة النص کے ساتھ ثابت ہے نص تو وارد ہوئی ہے جماع میں لیکن جو معنی اور علت موجب کفارہ وقاع میں مفہوم ہوتا ہے وہ ہے کونہ جنایتہ علی الصوم فانہ چونکہ صوم امساک عن المفطرات الثلثة

کو کہتے ہیں (جماع - اکل - شرب) سے رکنے اور بند رہنے کا نام صوم ہے جب اس شخص نے جماع کیا تو مفطر صوم سے لہاک اس نے ترک کر دیا ہے یہ ہے جنایتہ افساد علی الصوم فی رمضان جو موجب کفارة ہے صورتہ جماع میں اور یہی جنایتہ اکل اور شرب میں بھی موجود ہے کیونکہ اس میں افساد صوم رمضان فی رمضان کی جنایتہ موجود لہذا اکل و شرب میں بھی کفارہ لازم بلکہ بطریق اولیٰ لازم ہے۔ لادن الصبر عندہا کیونکہ شدتہ جوع میں صبر عن الطعام اور شدتہ عطش میں صبر عن الماء اشد اور اصعب ہے۔ نسبت صبر عن الجماع عند الشهوة سے کیونکہ اکل و شرب سے صبر کرنا قلیل الوقوع ہے اور کھانے پینے میں رغبتہ کثیرہ اور شوق قوی موجود ہوتا ہے علی الخصوص نہار میں کیونکہ نفس کو کھانے پینے کے ساتھ الفت ہے اور ان کی طرف فرط حاجتہ ہے اور جماع میں یہ وجوہات موجود نہیں ہیں لہذا جب نسبت جماع کے صبر عن الاکل والشرب کچھ مشکل ہے تو لائق ہے کہ اس کے اندر زاجر ضرور ہونا چاہئے تاکہ رکاوٹ قوی ہو جائے اگر اس میں زاجر نہ ہو تو پھر بھوک و پیاس کے وقت وہ صوم بلا خطر فاسد کر دے گا سو چینگا کہ صرف یوم بیوم ہوگا یہ کوئی بڑی بات نہیں لہذا فی الحال تو شدتہ جوع اور شدتہ عطش دفع کر لوں تو جب اس کے اندر کفارہ والی زجر موجود ہوگی تو ڈر کے مارے بھوک اور پیاس کی شدتہ برداشت کرے گا۔ افساد صوم کا خیال تک بھی نہیں کرے گا لہذا اکل و شرب میں کفارہ بطریق اولیٰ دلالتہ النص کے ساتھ واجب ہے قیاس کے ساتھ نہیں ہے۔ لہذا یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ قیاس کے ساتھ حدود و کفالات ثابت نہیں ہو سکتے۔ دکو جوب الحد عندہما فی اللواطۃ بدلالۃ النص یہ دلالتہ النص کی مثال عند الصائغین ہے یعنی لواطت میں عند الصائغین حد زنا واجب ہے اس نص کی دلالتہ کے ساتھ جو وارد فی الزنا ہے یعنی اصل نص الزانیۃ والزانی یہ وارد فی الزنا ہے لیکن اس کی دلالتہ کے ساتھ اثبات حد فی اللواطۃ ہوگا۔ کیونکہ اس نص واردہ فی الزنا سے جو معنی اور علتہ اثبات حد کی موجب ہے وہ معنی اور علتہ موجود فی اللواطۃ ہے اور وہ معنی اور علتہ یہ ہے قضاء الشهوة شہوة مثانا بسفح الماء منی بہا دینے کے ساتھ۔

فی محل محرور مشتملی ایسے محل میں جو حرام ہے اور لائق شہوتہ ہے وہذا موجود اور یہ معنی جو موجب حد ہے لواطۃ میں موجود ہے بل زیادتہ بلکہ یہ معنی موجب حد علی سبیل زیادتہ موجود فی اللواطۃ ہے۔ لاندھا فی الحرمة و سفح الماء فوقہ اسی فوق الزنا یعنی حرمت میں نسبت زنا کے لواطۃ فائق ہے کیونکہ لواطۃ ابتدا سے قیامت تک حرام ہے بخلاف زنا کے جو بصورت متعہ جائز تھا اور سفح ماء کے بارہ میں لواطۃ نسبت زنا کے زیادتہ قبیح ہے کیونکہ اس کے اندر منی بالکل ضائع ہو جاتی کہ اس سے ولد پیدا نہیں ہو سکتا۔ وفی الشہوة مغلہ اسی مثل الزنا جیسے زنا کے متعلق انسان کو شہوتہ ہوتی ہے ایسے لواطۃ

تیس بھی شہوة ہوتی ہے لہذا لواطہ میں بطریق اولیٰ حد زنا ہونی چاہئے لکننا نقول امامؒ جو لواطہ میں حد زنا کے قائل نہیں ان کی جانب سے صاحبین کی دلیل مذکورہ کا جواب ہے۔ الزنا اکمل فی سفح الماء والشهوة زنا سفح ماء کے بارہ میں بنسبت لواطہ کے اکمل القباحۃ ہے کیونکہ اس کے اندر ایک تو ہلاکت بشر ہے لان ولد الزنا ہالک حکماً وولد الزنا حکماً ہلاکت و تباہی میں ہے کیونکہ اس کی ثمریت زانی پر واجب نہیں کیونکہ اس سے اس کا نسب ثابت نہیں ہے اور والد شفیق اس بچے کا ہے نہیں اس کی والدہ ایک عورت ہے جو کسب اور انفاق سے عاجز ہے فیصلک ولد الزنا وفيہ افساد الفرائض عورت جو اپنے زوج کا فراس تھی وہ بھی فاسد ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں ماہین الزوجین لعان ہوگا اور اس کے بسبب فرقہ بین الزوجین ہو جائے گی اور اشتباہ نسب بھی ہے۔

واما تضييع الماء جو صاحبین نے تضييع المام کی قباحت اور حرمت پیش کی تھی یہ اس کا جواب ہے خلاصہ جواب یہ کہ تضييع المام میں حرمت شدیدہ نہیں ہے کیونکہ اس کی بعض صورتیں جائز ہیں جیسے کہا قد یحل بالعزل کہ عزل کرنا مباح ہے اور اس میں تضييع المام ہے والشهوة جو لواطہ کو شہوة میں مماثل زنا کہا گیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زنا اکمل فی الشهوة ہے بنسبت لواطہ کے کیونکہ زنا میں شہوة من الطرفين ہے۔ فیغلب وجودہ وجود زنا اکثر ہوگا اور لواطہ میں شہوة از جانب فاعل ہوتی ہے از جانب مفعول نہیں ہوتی لہذا وہ بنسبت زنا کے قلیل الوجود ہے باقی رہی تزجیح باعتبار حرمت کے تو اس کے متعلق کہا کہ والترجیح بالمحرمۃ غیر نافع یعنی یہ نافع فی الاستدلال نہیں اور حرمت موجب حد نہیں ہو سکتی کیونکہ حرمت مجردہ بدون ہذہ المعانی بغیر ان معانی کے جو مخصوص بالزنا ہیں ہلاک بشر افساد فرائض۔ اشتباہ نسب موجب حد نہیں ہو سکتی کالبول مثلاً پیشاب انسانی کی حرمت بنسبت خمر کے حرمت شدیدہ ہے کیونکہ پیشاب انسانی کا پینا کبھی جائز نہیں ہوا اور خمر کا پینا جائز تھا اور خمر کی حرمت تحلیل کے ساتھ زائل ہو جاتی ہے اور بول کی کبھی زائل نہیں ہوتی۔ لیکن شرب بول کے ساتھ حد واجب نہیں ہوتی۔ شرب خمر موجب حد ہوتا ہے تو معلوم ہوا شدہ حرمت کو ایجاب حد میں کوئی دخل نہیں ہے۔

وکوجب القصاص بالثقل عند ہما صاحبین کے نزدیک مثقل چیز کے ساتھ کسی کو قتل کیا جائے تو قاتل پر قصاص واجب ہو جائے گا۔ لا عند الامامؒ صاحبین اس کو دلالت النصیح ثابت کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا قود الا بالسیف دو معانی کا محتمل ہے ایک یہ کہ قصاص قائم نہیں کیا جائیگا مگر صرف تلوار کے ساتھ یعنی قاتل سے قصاص میں تلوار کی ضرب سے اس کی گردن کاٹی جائے گی والثانی لا قود الا بسبب القتل بالسیف یعنی قصاص اس وقت قائم کیا جائیگا جب قاتل

نے مقتول کو تلوار کے ساتھ قتل کیا ہو۔ صاحبین نے اسی ثانی معنی کے لحاظ سے استدلال بدلالة النص کرتے ہیں حاصل استدلال یہ ہے کہ فان المعنى الذی مخصوص میں جو معنی علت حکم ہے اس کو جاری کرنے کی کوشش ہے تاکہ یہ دلالت النص میں درج ہو جائے یعنی وہ معنی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ موجب ہے جزاً کامل کا اس بارہ میں کہ جب حرمت نفس متاہ کی جائے تو وہ معنی ضرب ہے ایسی شئی کے ساتھ کہ جسم و بدن اس کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ یفہم موجبا لفظ موجبا ترکیب میں ضمیر یفہم سے حال ہے مفہوم یہ ہوگا کہ وہ معنی جو سمجھا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ موجب ہے للجزاء جزاء کامل کا عن انتہاک حرمة النفس یہ جار مجرور لفظ الجزاء کے ساتھ متعلق ہے یعنی حرمت نفس کی انتہاک پر جزاء کا موجب جو معنی سمجھ آتا ہے اور الانتہاک افتعال کا باب ہے از نھک لفظ نون اس کا فاکلمہ ہے وهو القطع اس کا معنی ہے قطع کرنا اور کاٹ دینا بولتے ہیں سیف نیک اسی قاطع انتہاک کا معنی فارسی میں حرمت کسی شکستن یعنی کسی نفس کی حرمت کو توڑنا اور کاٹنا ایسے طریق پر کہ وہ حلال نہیں۔ الضرب یہ خبر ہے ان کی جو مذکور ہے فی قولہ فان المعنی یعنی وہ معنی جو موجب ہے جزاء کا وہ ہے الضرب بما لا یطیقہ البدن اور یہ معنی جیسے ضرب بالسيف میں موجود ہے اسی طرح ضرب بالمشقل میں بھی موجود ہے تو دلالت یہ ضرب بالمشقل موجب قصاص ہوگی۔

وقال ابو حنیفہ المعنی امام فرماتے ہیں کہ وہ معنی جو مخصوص میں موجب قصاص ہے وہ ہے جرح ینقض البنیۃ ظہر او باطن یعنی ایسا زخم جو بنیہ انسانی کی ظہر او باطن انقض کرے اور توڑ دے ظاہر ایوں کہ جسم میں زخم ہو جائے اور جثہ کی تخریب ہو اور باطن ایوں کہ از باق اور اخراج نفس حیوانیہ کا ہو جائے جس کے ساتھ حس و حرکت وابستہ ہے نانه حیثئذ تقع الجنایۃ قصداً علی النفس حیوانیۃ قصداً کے ساتھ قتل خطا کا اخراج کیا کہ وہ قصداً نہیں اور نقض بنیہ ظہر او باطن کے ساتھ اس جرح سے احتراز کیا جو سرایت نہ کرے اور موت تک نہ پہنچائے کیونکہ یہ نقض بنیہ صرف ظاہر کرتا ہے باطن نہیں کرتا اور ضرب بالمشقل سے بھی احتراز کیا کیونکہ وہ نقض بنیہ صرف باطن کرتا ہے کہ از باق روح تو ہو جاتا ہے لیکن ظاہر اوہ نقض نہیں کرتا۔ لہذا جرح جو نقض بنیہ ظہر او باطن کرے اور ہو بالعدیہ اکمل الجنایۃ ہے لہذا جزاء اکمل یعنی قصاص اسی کے ساتھ مختص ہونا چاہیے۔ وکوجوب الکفارة عند الشافعی امام شافعی کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ قتل اور سب میں غموس میں کفارہ یمین واجب ہے اور اس کا وجوب بدلالة النص وہ ثابت کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب قتل خطا میں نص وارد ہے ومن قتل مؤمناً خطار فتحریر رقبۃ مؤمنۃ تو اس نص کی دلالت سے قتل عمد میں کفارہ واجب

ہوگا اور یسین منعقدہ میں کفارہ نص کے ساتھ ثابت ہے ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتم
الایۃ تو اس نص کی دلالت سے یسین غموس میں کفارہ واجب ہوگا۔ لانه لما وجب یہ دلیل ہے
اثبات کفارہ بدلاتہ النص کی حاصل یہ کہ جب قتل خطا میں کفارہ واجب ہے باوجودیکہ یہ قائل مؤذو
ہے اس نے رمی الی الصید کی ہے یا رمی الی کافر حربی کی ہے غلطی سے مسلم کو لگ گئی تو اس عذر سے
باوجود جب کفارہ واجب ہے تو قتل عمد میں بطریق اولی واجب ہونا چاہئے کیونکہ یہ قتل بدون العذر
اور اسی طرح کفارہ یسین معقودہ میں واجب ہوتا ہے۔ جب اس یسین میں حنث وکذب ثابت ہوگا
تو یسین غموس جو فی الاصل و فی الحال کاذب ہے تو اس میں بطریق اولی کفارہ واجب ہونا چاہئے۔
یہ ہے امام شافعی کا طریق استدلال لکننا نقول سے اس کا جواب ہے حاصل یہ کہ کفارہ ایک قسم
کی عبادت ہے اس کا ثواب جبراً لما ارتکب یعنی جس جرم کا ارتکاب ہوا ہے یہ ثواب اس کا جز نقصان کر
دیتا ہے اور وہ جرم مٹ جاتا ہے فلہذا چونکہ اس کے اندر معنی عبادت ہے تو اسی لحاظ سے اس کی
ادائیگی بالصوم ہو جاتی ہے فیہا معنی العقوبۃ اور کفارہ میں معنی عقوبتہ و سزا بھی موجود ہے۔ فانہا
جزاء یہ ایک ایسی جزا ہے جو ارتکاب جرم سے زجر و منع کرتی ہے تو گویا کفارہ ذی جہتین ہوا
من جہت عبادۃ من جہت عقوبتہ فیجب ان یکون سبھا دایماً بین المحظر والباحثہ تو واجب ہے کہ
کفارہ کا سبب ایسا فعل ہو جو دائر بین المحظر والباحثہ ہو یعنی بین المنع والجواز تاکہ ممنوع ہونیکی وجہ
سے وہ سبب عقوبت بنے گا اور جواز کی وجہ سے وہ سبب عبادت ہوگا کقتل الخطاء جیسے قتل خطا
کے اندر رمی الی الصید والکافر حربی ہونیکی بنا پر مباح ہے اور بوجہ ترک تثبت اور قتل الانسان
المعصوم کے لحاظ سے ممنوع ہے اور اسی طرح یسین معقودہ بایں جہت مباح ہے یہ ایک ایسا عقد ہے
جو شریعت کی نگاہ میں فصل خصوصیات کی خاطر مشروع ہے و فیہما تعظیم اسم اللہ تعالیٰ اور بایں جہت
کہ اس میں حنث وکذب ہو تو اس لحاظ سے ممنوع ہے تو اس لحاظ سے یہ دونوں جرم یعنی قتل خطا
اور یسین معقودہ گناہ صغیرہ ہوئے فاما العمد والغموس قتل عمد اور یسین غموس فکبیرۃ محضۃ خالص
کبیرہ ہیں لاتقدم العبادۃ یہ اس لائق نہیں ہیں کہ عبادت کفارہ سے محو ہو جائیں لہذا کفارہ نہ انھیں مٹا
سکتا ہے اور نہ واجب ہے وہی نحو الصغائر کیونکہ عبادت محو صغائر کرتی ہے لا الکبائر قال اللہ تعالیٰ
ان الحسنات یدھبن السيئات سے مراد صغائر ہیں نہ کہ کبائر کیونکہ حدیث شریف میں ہے الصلوات
الخمس والجمعة الی الجمعة ورمضان الی رمضان کفارات لما بینہن اذا احتببت الکبائر اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ حسنات کبائر کو نہیں مٹا سکتیں اور آیت قرآنیہ بھی اس پر شاہد ہے ان تحتنبوا کبائر ما تنہون

عنه نكفر عنكم سيئاتكم اس سے بھی یہی معلوم ہوتا کہ کبیرہ ان سیئات سے خارج ہے جو کہ حسنات کے ساتھ
 محو ہوتی ہیں لہذا کفارہ والی عبادة نہ کبیرہ کو مٹا سکتی ہے اور کفارہ کا وجوب اس کے ملائم اور مناسب
 نہیں ہے۔ فان قيل فينبغي پہلے جو کہا ہے کہ کفارہ کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ دائرہ بین الخطر
 والا باہر ہو یہ اس پر اشکال ہے کہ قتل بالمشغل تو حرام محض ہے لہذا اس پر کفارہ واجب نہیں ہونا
 چاہئے تو قلنا فيه شبهة الخطاء یہ اس اشکال کا جواب ہے حاصل یہ کہ قتل بالمشغل میں شہمہ خطا
 ہے کیونکہ مشغل آکر قتل نہیں۔ الز قتل تیز اور دھار دار از صید ہوتا ہے۔ وہی اسی الکفارہ اور یہ کفارہ
 ایسی شئی ہے کہ اس کے اثبات میں احتیاط کا پہلو اختیار کیا جاتا چونکہ یہاں سبب کفارہ کا شہمہ
 موجود ہے یعنی قتل خطا کا اور یہی قتل خطا سبب تھا کفارہ کا لہذا احتیاطاً کفارہ واجب ہوگا۔

والشبهة تكفي لاثبات العبادات والكفارة عبادة فتثبت احتیاطاً فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا
 قتل مستامناً جو یہ کہا گیا ہے کہ قتل بالمشغل میں شہمہ خطا ہے لہذا کفارہ واجب ہے یہ اسی پر اشکال
 ہے کہ جب ایک مسلم مستامن کو عمداً قتل کرتا ہے تو یہاں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے کیونکہ اس کے
 اندر بھی خطا سبب محل موجود ہے کیونکہ قاتل نے یہ خیال کیا کہ مستامن آخر ہے تو کافر اور ہے بھی
 حربی کیونکہ مستامن دار الحرب کا باشندہ ہے اسی وجہ سے قاتل نے گمان کیا کہ اس کا قتل کرنا مباح اور جائز
 ہے جیسے ایک مسلمان کو اس ظن پر قتل کر دیتا ہے کہ یہ صید ہے یا حربی تو جب قتل مستامن میں اس
 قسم کا شہمہ خطا موجود ہے تو کفارہ یہاں بھی واجب ہونا چاہئے جیسے قتل بالمشغل میں شہمہ خطا کی بنا پر
 واجب ہوا تھا قلنا الشبهة في محل الفعل ایک شہمہ ہوتا ہے محل فعل میں اس کے ساتھ قصاص ساقط
 ہو جاتا ہے اور ایک شہمہ ہوتا ہے فعل میں اس کے ساتھ قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور کفارہ واجب
 ہو جاتا ہے اس لحاظ سے کہ شہمہ فی محل الفعل ہے لہذا یہ معتبر فی القصاص ہے یعنی اسقاط قصاص میں
 کیونکہ قصاص من وجہ مقابل محل ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان النفس بالنفس اس پر دال ہے تو مستامن
 کے اندر یہی شہمہ ہے کیونکہ اس کی دم عصمتہ میں دم مسلم کے ساتھ مماثل نہیں ہے کیونکہ وہ حربی جو
 دار الحرب واپس جا سکتا ہے اس لحاظ سے شہمہ ہوا کہ یہ محل معصوم الدم نہیں ہے اسی بنا پر قصاص
 ساقط عن القاتل ہے۔ فاما الفعل فعمد خالص باقی رہا فعل قتل اس میں تو کوئی شہمہ موجود نہیں ہے کیونکہ
 یہ تو عمداً خالصاً بالسیف ہے اور کفارہ تو شہمہ فی الفعل کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جب شہمہ فی الفعل نہیں
 ہے تو کفارہ ثابت نہیں ہوگا۔ والكفارة جزء الفعل وفي المشغل الخ اور کفارہ جزاء فعل ہے نہ جزاء محل
 اور قتل بالمشغل میں شہمہ فی الفعل ہے کیونکہ مشغل در حقیقت آکر قتل نہیں ہے بلکہ آکر تادیب ہے

تو ہو سکتا ہے کہ یہ آگے برائے تا دیب استعمال کیا ہو اور بلا قصد قتل وہ مفضی الی القتل ہو گیا تو یہ شہمہ فی الفعل ہے کفارہ واجب ہو جائیگا اور قصاص ساقط ہو جائے گا فانہ جزاء الفعل ایضا کیونکہ قصاص من وجہ جزاء فعل بھی ہے جیسے جزاء محل تھا تو اس شہمہ کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ شہمہ کی بنا پر حدود و قصاص مندرج ہو جاتے ہیں لیکن شہمہ کی بنا پر کفارہ جو از قسم عبادۃ ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ یعنی شبهة الخطاء فی قتل المستامن یہ صرف توضیح مقام ہے یعنی شہمہ خطا قتل مستامن میں صرف محل فعل میں ہے یعنی دم مستامن میں کیونکہ کافر حربی ہے دم اس کی معصوم نہ ہونیکا شہمہ ہے لافی الفعل شہمہ فی الفعل نہیں کیونکہ قتل مستامن من حیث الفعل تو عمد محض ہے جو الہ قتل سیف کے ساتھ ہے فاعتبرت الشبہ پس یہ شہمہ جزاء محل یعنی قصاص میں اعتبار کیا گیا ہے اور قصاص من وجہ جزاء محل ہے لہذا اس شہمہ کی وجہ سے قصاص بقتل المستامن واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص شہمہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ولم تعتبر هذه الشبہ اور یہ شہمہ اس میں اعتبار نہیں کیا گیا جو من کل الوجوہ جزاء فعل ہے یعنی کفارہ میں کیونکہ فعل تو بلا شہمہ عمد محض ہے لہذا قتل مستامن میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اما القتل بالمشکل اور قتل بالمشکل میں شہمہ خطا من حیث الفعل ہے کیونکہ مشکل موضوع برائے قتل نہیں ہے۔ فاعتبرت پس اس شہمہ کا اعتبار کفارہ میں کر لیا گیا جو من کل الوجوہ جزائے فعل ہے اور کفارہ چونکہ عبادۃ ہے اور عبادۃ واجب بالشہمہ ہو جاتی ہے لہذا کفارہ واجب ہو جائیگا۔ وکذا اعتبرت فیما ہو جزاء الفعل من وجہ اور قصاص چونکہ من وجہ جزاء فعل تھا لہذا شہمہ فی الفعل قصاص کے بارہ میں بھی معتبر قرار دیا گیا اور قصاص شہمہ سے ساقط ہو جاتا۔ فلم یجب القصاص فیہ اور شہمہ کفارہ کو ثابت کرتا ہے اور قصاص کو ساقط کر دیتا ہے۔ واما قلنا ان القصاص من وجہ جزاء المحل الخ ہم نے جو کہا ہے کہ قصاص من وجہ جزاء محل ہے اور من وجہ جزاء فعل ہے اس کی دلیل یہ ہے اما الاول یعنی قصاص کا جزاء محل ہونا فلقولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس تو اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس قاتل بعوض نفس مقتول کے قصاص قتل کیا جائیگا تو یہ آیت مقتضی ہے قصاص جزاء محل ہے اور محل جنایت نفس مقتول ہے۔

دکونہ حقالا ولیاء القتل دوسری وجہ یہ کہ قصاص اولیاء مقتول کا حق ہے کہ وہ اپنے حق میں قاتل سے قصاص لے سکتے ہیں تو اولیاء مقتول کا تو وہی انسان مقتول ضائع ہوا ہے تو یہ اس پر دال ہیں کہ قصاص جزائے محل ہے۔ واما الثاني یعنی یہ کہ قصاص جزائے فعل ہے فلانہ شرع لیکن نرجو اس کی مشروعیت اس لئے ہے کہ رب تعالیٰ نے جو بنا بر انسان کی ہے اس کی عدم اور توڑ پھوڑ

سے زجر اور رکاوٹ ہو جائے۔ لوگ قصاص کے خوف سے بناہ انسان کی توڑ پھوڑ سے باز آجائیں گے یہ توڑ پھوڑ تو فعل ہے۔ والذوالجر اور تمام زواجر جیسے حدود و کفارات ہیں یہ تمام اجزیئہ افعال ہیں۔

ووجوب القصاص الخ یہ جزا فعل ہونے کی یہ دوسری وجہ ہے۔ حاصل یہ کہ اگر ایک جماعت نے ایک انسان کو قتل کیا ہے تو اس جماعت قاتلین کلمہ پر قصاص واجب ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہ جزا فعل ہے کیونکہ محل تو ایک ہے لیکن قصاص متعدد اشخاص پر ہے اس لئے کہ ان تمام کا فعلی حیثیت سے دخل ہے تو جتنا آدمیوں نے فعلاً اس قتل میں حصہ لیا ہے سب پر قصاص واجب ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قصاص جزا فعل بھی ہے جیسے جزا فعل ہے۔

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة یعنی جو مسئلہ دلالتہ النص کے ساتھ ثابت ہوگا وہ برابر اور مساوی ہوگا فی الثبوت والقطعیت اس مسئلہ کے ساتھ جو عبارتہ النص یا اشارتہ النص کے ساتھ ثابت ہے الا عند التعارض مگر بوقت تعارض کے عبارتہ النص اور اشارتہ النص کو ترجیح حاصل ہوگی علی دلالتہ النص کیونکہ عبارتہ اور اشارتہ ثابت بالنظم وبالمعنی اللغوی ہیں اور دلالتہ النص ثابت بالمعنی ہے فقط۔ اور اگر عبارتہ النص اور اشارتہ النص میں تعارض ہو جائے تو پھر عبارتہ النص کو ترجیح ہوگی کیونکہ سوق کلام عبارتہ النص کے لئے موجب ترجیح ہے۔ وهو فوق القیاس اور دلالتہ النص قیاس سے فائق ہے بلکہ خبر واحد پر بھی اسے فوقیت حاصل ہے لان المعنی فی القیاس کیونکہ معنی یعنی وہ علتہ حس کی وجہ سے قیاس کیا جاتا ہے اس کا ادراک من النص بالرأی ہوتا ہے اور دلالتہ النص اس کا ادراک لغتہ ہوتا ہے۔ فیثبت بہا ما یندرج فی بالشہات جو اشیاء مندرجہ بالشہات ہوتی ہیں یعنی حدود و قصاص جن کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ادرؤا الحدود بالشہات یہ اشیاء دلالتہ النص کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی۔ واعلم ان فی بعض المسائل اور مسائل مذکورہ فی المتن میں اس بارے میں کلام ہے کہ یہ ثابت بدلالة النص ہیں یا ثابت بالقیاس فعلیکم بالتامل آپ غور و فکر کریں بہر حال وہ مصنف کے نزدیک دلالتہ النص کے ساتھ ثابت ہیں۔ واما المقتضی کلام مقتضی کی مثال دی بقولہ فنعوا عتق عبدک عنی بالف ینتضی البیع یہ کلام تقاضا کرتی ہے بیع کا تو اعتق عبدک عنی بالف یہ مقتضی ہے اور بیع اس کا مقتضی ہے۔ ضرورتہ صحیحۃ العتق کیونکہ امر کی جانب سے صحیحۃ عتق اس کے بغیر ہو نہیں سکتی کیونکہ ایک شخص اپنے غلام کو دوسرے شخص کی جانب سے وکالتہ و نیابتہ ازاد نہیں کر سکتا جب تک اس دوسرے شخص کے ملک میں نہ دیدے اور سبب ملک اس مقام پر بیع ہی ہو سکتی ہے اور بالف یہ قرینہ بیع ہے کہ مبادلتہ

مبادلتہ المال بالمال ہے لہذا بیع اس کا مقتضی ہے اور عتق سے یہ مقدم ہوگی تو ایسی شئی جو لازمی ہو اور ہو
مقدم اس پر دلالت کلام کو اقتضام النص کہا جاتا ہے۔ فساد کا نہ گویا کہ اس کلام کا مفہوم یہ ہوا کہ بیع عبدک
عنی بالف وکن وکیلی فی الاعتاق تو عنی یہ حال من الفاعل ہے اور بالف کی جار مجرور اعتق کے ساتھ
متعلق ہے اس میں معنی بیع کی تضحین ہوگی کا نہ قال اعتقه عنی مبیعا منی بالف فیثبت ای بیع
بقدر الضرورة اور یہاں ثبوت بیع صرف بقدر ضرورت ہوگا اور یہ بیع اقتضائی اس بیع کے برابر
نہیں ہے جو صراحتہ لفظ بعث سے ثابت ہوتی ہے۔ لہذا اس کے لئے جمیع شرائط کا ثبوت ضروری
نہیں بلکہ اس کے ارکان اور وہ شروط ثابت ہوں گے جو احتمال سقوط نہیں رکھتے اور جو فی الجملة ساقط
ہونے کا احتمال رکھتے ہیں یہاں ان کا ثبوت ضروری نہیں ہے جیسے مشتری کی جانب سے قبول باوجود
رکن بیع ہونیکے یہ یہاں ضروری نہیں کیونکہ بیع بالتعاطی میں یہ ساقط ہو سکتا ہے اور اسی طرح خیار
رؤیتہ اور خیار عیب وغیرہ بھی ثابت نہیں ہوں گے کیونکہ یہ محتمل سقوط ہیں۔ فقال ابو یوسف یہ جو کہا کہ
اقتضام النص ملفوظ صریح جیسا نہیں ہوتا اور اس میں جمیع شروط کا ثبوت ضروری نہیں یہ اسی پر تفریح
ہے اور یہ تفریح صرف امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اور طرفین کے نزدیک نہیں ہے۔ لوقال عتق
عبدک عنی بغير شئی یعنی اگر ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے کہ اپنا غلام میری جانب سے بغیر کسی عوض کے
مفت آزاد کر اگر وہ آزاد کر دے تو ابو یوسف کے نزدیک یہ عتق امر کی جانب سے صحیح ہو جائیگا لیکن
طرفین کے نزدیک یہ عتق امر کی جانب سے صحیح نہیں بلکہ از جانب مامور عتق واقع ہو جائیگا اما ابو یوسف
یہاں اقتضام النص کے طور پر پہلے ہبہ ثابت کریں گے پھر عتق کو صحیح قرار دیں گے چونکہ ہبہ بلا قبض صحیح
نہیں ہوتا تو انہوں نے اس کو صورتہ سابقہ بیع والی پر قیاس کیا کہ جیسے قبول من مشتری ساقط ہو چکا ہے
تو یہاں بھی تستغنی الہبۃ عن القبض دھو شرط ہبہ مستغنی عن القبض ہو جائیگا اور یہ شرط ساقط ہو
جائیگی جیسے بیع کی صورت میں قبول ساقط ہو گیا ہے حالانکہ وہ رکن بیع تھا اور ہبہ میں قبض رکن نہیں ہے
بل کہ شرط ہے لہذا یہ ساقط ہو جائیگی۔ قلنا یسقط ما یحتمل السقوط یہ امام ابو یوسف کے قیاس علی البیع کا
جواب ہے خلاصہ یہ کہ وہ اشیاء ساقط ہوتی ہے جس جو احتمال سقوط رکھیں والقبول ہما یحتملہ قبول بیع
لساناً از جانب مشتری محتمل سقوط ہے لکافی التعاطی جیسے بیع بالتعاطی میں کہ قیمت طے شدہ بیع کے باقی
میں دیکر بیع اٹھا کر مشتری چلا جائے تو بیع صحیح ہے لساناً قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے لادالقبض
اور قبض فی الہبۃ کسی ساقط نہیں ہو سکتا اور یہ محتمل سقوط فی الہبۃ نہیں ہے لہذا قیاس مع الفارق ہے
لہذا اس صورت میں عتق عن الامر صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ ملک امر نہیں ہے اور اس صورت میں عتق

اس میں ضمنی مصدر کے علاوہ اور لفظ اکلاً صریح طور پر مذکور ہے اور یہ نکرہ مقام نفی میں واقع ہے یہ عام ہو جائیگا۔ جب اس کے اندر عموم ہوا تو اس کے اندر تخصیص بالذمہ ہو سکتی ہے یعنی متکلم اگر کسی مخصوص شئی کے اکل کا ارادہ کرے تو وہ صحیح ہوگا۔ فان قيل یہ اسی لا اکل پر سوال ہے یعنی جب لا اکل میں عموم نہ ہوا تو پھر ہر فرد اکل پر حانت نہیں ہونا چاہئے حالانکہ وہ ہر قسم اکل پر حانت ہو جاتا ہے عدم قلنا سے اس کا جواب دیا کہ ہر فرد اکل سے اس لئے حانت ہوتا ہے کہ فرد اکل ماحیۃ اکل کے تحت مندرج ہے اور ماحیۃ اکل بوجہ حلف کے اس کے لئے ممنوع تھی۔ فان قوله لا اکل کیونکہ لا اکل کا معنی یہی ہے کہ مجھ سے ماحیۃ اکل وجود میں نہیں آئے گی۔ وعدم وجود ماحیۃ الاکل اور ماحیۃ اکل کے وجود کا عدم اس پر موقوف ہے کہ افراد اکل میں سے کوئی ایک فرد بھی موجود نہ ہو بالکل یہ تو اس معنی پر دلالت بطریق الاقتضایہ ہے کیونکہ اگر کوئی ایک فرد اکل موجود ہو جائے تو اس فرد کے ضمن میں ماحیۃ ثابت ہو جائے گی حالانکہ بطور حلف کے ماحیۃ ممنوع تھی تو اس صورت فرد میں حانت لازم ہو جائیگا۔ لادان الملفظ اس کی وجہ یہ نہیں کہ لفظ لا اکل بطریق منطوق کے جمیع افراد پر دال ہے تاکہ عموم کا الزام دیا جائے پھر عموم کے بعد صحت تخصیص کا قول کیا جائے۔

فان قيل لا یساکن فلانا یہ لا عموم للمقتضیٰ پر اعتراض ہے خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میں فلاں کے ساتھ مساکنت اختیار نہیں کروں گا یہ کلام دال علی المکان بطور اقتضایہ کے ہے اگر متکلم مخصوص بیت واحد کی نیت کرے تو یہ نیت صحیح ہے تو یہ تخصیص ہوتی اور تخصیص مقتضی ہوتی ہے کہ اس سے پہلے عموم ہو کیونکہ تخصیص بعد العموم ہوتی ہے تو مقتضایہ میں عموم ثابت ہو گیا حالانکہ ضابطہ یہ تھا کہ لا عموم للمقتضیٰ۔

قلنا انما یصم نیتہ لان المساکنة نوعان یہ جواب ہے حاصل یہ کہ مساکنتہ در حقیقت دو قسم ہے ایک قاصدہ وہ یہ کہ دار ایک ہو لیکن سکونت ہر ایک کی الگ الگ بیت میں ہو یہی مراد ہے۔ ان یكونا فی دار واحدۃ سے دوسری کا ملہ وہی ہذا یعنی ایک ہی بیت میں دونوں اکٹھے رہیں فینۃ البیت الواحد اب ایک بیت کی نیت کرنا از باب عموم المقتضیٰ نہیں ہے بل من باب بلکہ یہ اس باب سے ہے کہ ایک لفظ مشترک کے دو احتمالی معینین میں سے ایک کی نیت کرنی ہے اذینۃ احد نوعی الجنس یعنی جنس مساکنتہ کے دو نوعین میں سے ایک نوع کی نیت کرنی ہے جب یہ باب مقتضیٰ سے نہ ہوا تو آپ کا اعتراض ساقط ہو جائیگا۔

وتد غیرت ہہنا عبارة المتن بالتقدیم والتاخير هكذا متن سے مراد تنقیح ہے جو توضیح کا متن ہے اس کے سابقہ نسخہ میں اگلی عبارت " مما يتصل بذكرک " سے " فيجرى فيه العموم والخصوص تک وذلک قلنا " سے مقدم تھی کیونکہ فزالاسلام کی عبارت اسی طرح تھی لیکن مصنف نے متن کے اس موجودہ نسخہ میں تقدیم و تاخیر کر دی ہے کہ وذلک الخ کو مقدم کر دیا اور مما يتصل کو مؤخر کر دیا تاکہ عموم مقتضی اور اس کے خصوص کے جمیع ابحاث متن میں مجتمعا آجائیں۔ فنوی الکامل تو سابقہ عبارت کے ساتھ متعلق ہے یعنی لایسا کن میں مساکنہ سے اس نے نوع کامل کی نیت کی ہے لہذا صحیح ہے۔ ولذلک یعنی چونکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا اس لئے قلنا ہم نے کہا کہ انت طالق طلقک کہ نیت ثلث کرے تو ان نیتہ باطلہ تین کی نیت کرنا باطل ہے لان المصدر الذی یعنی طلاق کے الفاظ مذکورہ سے جو مصدر یعنی الطلاق متکلم سے بطور انشاء طلاق کے ثابت ہوتی ہے یہ ایک امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے لہذا اس کا ثبوت بطور اقتضا کے ہوگا اور اقتضا میں عموم افراد نہیں ہوتا اس لئے نیت ثلث صحیح نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ انت طالق لفظاً اس پر دال ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے اس پر دال نہیں ہے کہ زوج سے ثبوت طلاق بطور انشاء کے ہے چونکہ عورت کا متصف بالطلاق ہونا شرعاً اس پر موقوف کہ زوج اس کو طلاق دیوے لہذا یہ امر شرعی ہے بطریق اقتضا کے ثابت ہوگا لہذا یہ مقدر بقدر ضرورت ہوگا اور قدر ضرورت طلاق واحد ہے اور لفظ طلق تک اگرچہ صراحتہ ثبوت تطلیق من جانب الزوج پر لفظ دال ہے لیکن اس کی دلالت لغوی مصدر ماضی پر ہے ایسی مصدر پر دال نہیں ہے جو حادث فی الحال ہو اسے ہونا تو لغو چاہئے تھا چونکہ وہ ماضی میں تو طلاق نہیں دے چکا لہذا یہ کذب ہے جو لغو ہے لیکن شرعیہ نے تصحیح کلام کی خاطر متکلم کی جانب سے انشاء تطلیق فی الحال قرار دیدیا ہے لہذا یہ دلالت اقتضاء ہوگی نہ لفظ یہ بھی مقدر بقدر ضرورت ہوگی بخلاف طلق نفسک نانه تصحیفة الثلث کیونکہ اس کا معنی ہے افعلی فعل الطلاق ثبوت المصدر پس ثبوت مصدر فی المستقبل بطریق لغت کے ہوگا اقتضاء نہیں لہذا یہ بمنزلہ ملفوظ کے ہوگا لہذا یہ مصدر ملفوظ کے حکم میں ہوگا اس کا حمل علی الاقل و علی کل الجنس صحیح ہوگا اور جنس طلاق کی کل ثلث ہے لہذا نیت ثلث صحیح ہوگی۔ کس اسماء الاجناس جیسے اسماء الاجناس میں حمل علی الاقل و علی کل جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا کیونکہ مجموع من حیث المجموع واحد حکمی ہوتا ہے لہذا اسم جنس میں واحد حقیقی اور واحد حکمی ہوتا ہے لہذا واحد حکمی کا ارادہ صحیح ہے جیسے واحد حقیقی کا۔ فان قيل ثبوت البینونة الخ سوال یہ ہے کہ

انت بائن بھی تو بالکل انت طالق کا مماثل ہے جیسے ثبوت طلاق امر شرعی تھا انہی طرح انت بائن میں بھی ثبوت بینونت امر شرعی ہے تو یہ بھی اقتضائے ہوا لہذا نیت ثلث صحیح نہیں ہونی چاہئے جیسے انت طالق میں صحیح نہیں تھی حالانکہ انت بائن میں نیت ثلث صحیح ہے۔ قلنا نعم ہاں بات آپ کی ٹھیک ہے لیکن بینونت دو قسم ہے ایک بینونت خفیہ دوسری بینونت غلیظہ لہذا ان دو میں سے جس ایک کی نیت کی جائے صحیح ہے و لکن ذلك الطلاق لفظ طلاق ایسے نہیں ہے کیونکہ اس میں اختلاف انواع نہیں بلکہ اس کی مدار اختلاف عدد پر ہے۔

وما يتصل بذلك المحذوف اس اقتضائے کے ساتھ محذوف بھی متصل و ملحق ہے۔ محذوف اس کو کہا جاتا ہے جس کا اثبات منطوق کلام کو تبدیل اور تغیر کر دیتا ہے بخلاف اقتضائے النص کے کہ اس کا اثبات مغير لمنطوق الكلام نہیں ہوتا۔ نحو و اسأل القرية یہ محذوف کی مثال ہے مراد اہل القرية ہے اور لفظ اہل یہاں محذوف ہے اور لفظ اہل کا اثبات منطوق کلام کے لئے مغير ہے کیونکہ نسبت لفظ قرية سے نقل ہو کر لفظ اہل کی طرف ہو جائیگی پہلے لفظی حیثیت سے القرية مفعول تھا اور اب لفظ اہل مفعول ہو جائیگا۔ فال مفعول حقيقة حقيقة مفعول لفظ اہل ہے لہذا یہ لفظ ثابت ہوگا اور اس کا درجہ ملفوظ کا ہے اور اس کے اندر عموم و خصوص جاری ہوگا مقتضی میں جاری نہیں ہو سکتا تھا۔ قوله و لکن ذلك یہ اسی و لکن قلنا فی انت طالق الخ کی تشریح و توضیح ہے و لکن کا مشار الیہ ذکر کرتے ہوئے کہا اسی لکن ذکرنا یعنی جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ مقتضی میں عموم اصلاً نہیں ہوتا لہذا انت طالق اور طلق تک میں نیت ثلث تطبیقات کی صحیح نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ کی دلالت علی الطلاق بطریق اقتضائے ہے نہ بطریق اللغۃ کیونکہ من حیث اللغۃ یہ انت طالق صرف اس پر دال ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے لکن لا یدل الخ لیکن یہ ثبوت طلاق بطریق انشاء از جانب متکلم پر دال نہیں ہے یعنی یہ اس پر دال نہیں کہ متکلم نے اس لفظ کے ساتھ انشاء طلاق اور احداث طلاق کیا ہے و انما ذلك امر شرعی لثابت لغۃ کیونکہ عورت کا متصف بالطلاق ہونا شرعاً اس امر پر موقوف ہے کہ خاوند اپنی منکوحہ کو طلاق دیوے تو یہ ثابت بطریق اقتضائے ہوا اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا بلکہ وہ متقدر بقدر ضرورت ہوتا ہے اور قدر ضروری ایک طلاق ہے۔

فان قيل الطلاق الذی الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ وہ طلاق جو متکلم سے بطریق انشاء ثابت ہوتی ہے وہ اقتضائے کے ساتھ کیسے ثابت ہو سکتی ہے یعنی وہ ثابت بالاقتضائے نہیں ہو سکتی لان مقتضی یہ دلیل ہے اعتراض کی کیونکہ مقتضی اصطلاح اصول میں اس لازم کو کہا جاتا ہے جس کی طرف

صحیح کلام میں احتیاج ہو اور یہ لازم متقدم ہوتا ہے۔ دھہنا لیس کذلک اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ ثبوت طلاق تو خود اسی لفظ انت طالق کے ساتھ ہو رہا ہے تو اس کا ثبوت متاخر ہو گا نہ کہ مقدم نیکون من باب العبارة تو یہ از قبیلہ عبارتہ النص ہو گا یہ بمنزلہ انت طالق طلاقا یا طلقت طلاقا کے ہو جائیگا۔ فیصح فیہ نیۃ الثلث اس میں تو نیت ثلث صحیح ہے۔

تلتانہ جوابان اس اعتراض کے دو جواب ہیں احدہما ایک یہ ہے انہ لیس المراد بوضع الشارع الخ یعنی جو یہ کہا جاتا ہے کہ شریعت نے ان الفاظ کی وضع برائے انشاء کی ہے اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ شریعت نے ان الفاظ سے معنی اخبار بالکلیہ ساقط کر دیا ہے اور ان کی وضع براہ راست انشاء اور ایتلاف طلاق کے لئے کر دی ہے اور یہ ان کے حقیقی مدلول ہیں۔ بل الشرع فی جمیع اوضاعہ بلکہ شریعتہ اپنی تمام اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار برقرار رکھتی ہے شریعت نے انشاء عقود کے لئے ایسے الفاظ اختیار کئے ہیں جو معانی کے ثبوت فی الحال پر دلالت کریں جیسے الفاظ ماضی اور وہ الفاظ جو مختص بالحال ہیں۔ فاذا قال انت طالق تو یہ لفظ انت طالق لغت میں موضوع الاخبار ہے یعنی عورت کے مطلقہ ہونے کی خبر دے رہا ہے تو اس کی صحیحہ کے لئے لازم ہے کہ عورت فی الحال متصف بالطلاق ہو تو اس اتصاف کو ثابت کرنے کے لئے شریعتہ ایتلاف من جانب المتکلم اقتضاء ثابت کرے گی تاکہ یہ کلام صحیح ہو جائے ورنہ تو یہ بحیثیت اخبار کذب ہے لہذا ثبوت طلاق اقتضاء ہو گا یہی مراد ہوتی ہے انشاء کے لئے وضع شرعی کی و اذا کان الطلاق ثابتاً اقتضاء جب یہ طلاق اقتضاء ثابت ہوئی تو نیتہ ثلث صحیح نہیں لانہ لا محوم للمقتضی اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نیت ثلث بطریق مجاز صحیح ہو سکتی باس لحاظ کہ مجموعہ ثلث واحد اعتباری ہے اور نیت مجاز لفظ میں صحیح ہوتی ہے جیسے نیت تخصیص لفظ میں ہوا کرتی ہے اور یہاں اقتضا میں لفظ تو ہوتا نہیں ہے بلکہ معنی پیش نظر ہوتا ہے لہذا ارادہ مجاز بھی صحیح نہیں ہو گا۔

دشانیہما یہ دوسرا جواب ہے حاصل یہ کہ لفظ انت طالق لغتہ اس طلاق پر دلالت کرتا ہے جو عورت کی صفت ہے کیونکہ ذی طلاق اور متصف بالطلاق عورت ہوتی ہے اور وہ جو صفتہ رجل ہے وہ بے تطبیق یعنی طلاق دینا انت طالق اس پر لغتہ دال نہیں البتہ اس پر اقتضاء دال ہے۔ فالذی ہو صفتہ المرأة وہ طلاق جو عورت کی صفتہ ہے اور مدلول لغوی ہے اس کے اندر تو نیت ثلث صحیح نہیں کیونکہ اتصاف بالطلاق فی حد ذاته متعدد نہیں ہے کیونکہ یہ ایک صفتہ اور کیفیت ہے۔ انما التعدد اور تعدد حقیقتاً تطبیق میں ہے جو فعل خاوند ہے اور اس کے تعدد کے ساتھ اس کا لازم

یعنی وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے متعدد بالعرض وبالمتع ہوگی اس وصف عورت میں جب اصالة تعدد نہ ہو تو اس کے اندر نیت ثلاث صحیح نہیں ہوگی اور تطلیق جو صفتہ خاوند ہے اس کا ثبوت اقتضاً ہے اس میں بھی نیت ثلاث صحیح نہیں ہے کیونکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا اور یہ وجہ مذکور فی الہدایہ ہے پہلا جواب انت طالق اور طلق تک ان دونوں کو شامل ہے اور ثانی انت طالق کے ساتھ مخصوص ہے واذ قال انت طالق اوانت الطلاق ان دونوں میں نیت الثلاث صحیح ہے وجہ علی ہذا الجواب الثانی مشکل جواب ثانی پر اس کی توجیہ مشکل ہے کیونکہ جواب ثانی تو یہی ہے کہ جو طلاق عورت کی صفت ہے اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے اور انت طالق میں تو بلاشک وہی طلاق ہے جو صفت عورت ہے تو نیت الثلاث صحیح نہیں ہونی چاہیے۔ فنقول سے اس کا جواب دیا کہ اذ انوی الثلث تعین جب خاوند نے نیت ثلاث کر لی تو متعین ہو جائیگا کہ یہاں طلاق سے مراد تطلیق ہے جو فعل خاوند ہے اور یہ مصدر ہو جائیگی فعل محذوف کی تقدیر عبارت یوں ہوگی انت طالق لانی طلق تک تطلیقات ثلثا وقولہ انت الطلاق میں جب نیت ثلاث کرتا ہے تو فعناہ پھر اس کا معنی یہ ہوگا انت ذات وقع علیک التطلیقات الثلث تو ایک ایسی ذات ہے جس پر تین تطلیقات واقع ہیں واما علی الجواب الاول پر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں یہ نہیں کہا کہ وہ طلاق جو صفت عورت ہے اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے بل یجوز ذلك بلکہ اس میں نیت ثلاث جائز ہے والطلاق ملفوظ بشرطیکہ لفظ طلاق ملفوظ ہو اس میں نیت ثلاث صحیح ہے اگرچہ وہ صفت عورت ہو۔

وقولہ کاسماء الاجناس اسی اذا کان کالملفوظ یعنی جب لفظ طلاق بمنزلہ ملفوظ ہو لیکن چونکہ وہ اسم جنس اور اسم جنس اسم مفرد ہے جو عدد پر دال نہیں بلکہ دال علی الفرد ہے خواہ یہ فرد حقیقی ہو جیسے واحد حقیقی۔ یا فرد اور واحد اعتباری ہو کاسماء الاجناس جیسے تمام اسماء اجناس کا حکم یہی ہے کہ جب وہ ملفوظ ہوں تو وہ دال علی العدد نہیں ہوتے بلکہ دال علی الواحد ہوتے ہیں خواہ وہ حقیقتاً واحد ہو یا اعتباراً علی مایاتی فی الفصل جیسے اس فصل میں آئیگا کہ لفظ الطلاق اسم مفرد ہے اور یہ واحد حقیقی کو شامل ہے اور واحد اعتباری کا ارادہ بھی ہو سکتا ہے اور مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہے اور مجموع من حیث المجموع طلاق میں ثلاث ہیں لہذا اس کا ارادہ بھی صحیح ہوگا۔

قولہ فان قيل ثبوت البینونة الخ یہ اشکال ہے اس پر جو کہا گیا ہے کہ انت طالق میں جو مصدر بطور انشاء کے متکلم سے ثابت ہوتی ہے وہ امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے تو اس کا ثبوت بطور

اقتضائے ہوگا لہذا اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے نکذالک ثبوت البینونة الخ تو اسی طرح انت بائن میں ثبوت بینونت من المتکلم امر شرعی ہے لہذا اس کے اندر ابھی نیت الثلاث صحیح نہیں ہونی چاہئے۔ قلنا نعم لکن البینونة الخ جواب ہے وجہ جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ بینونۃ ثابت بطریق اقتضائے لکن البینونة باعتبار بینونۃ کے مشترک سے بین الخفیفۃ والغلیظۃ خفیفۃ وہ ہوتی ہے جس کا رفع ممکن ہوتا ہے اور غلیظہ وہ ہوتی ہے جس کا رفع ممکن نہیں ہے وہی الثلث یہ وہی تین طلاقیں ہیں یا یوں کہتے ہیں البینونۃ

کہ بینونت ایک جنس ہے اور خفیفہ وغلیظہ دو نوع ہیں جو اس جنس کے تحت درج ہیں وینۃ احد المحتملیین بینونت اگر مشترک ہے تو دو متمم معانی میں سے ایک کی نیت کرنی مقتضیٰ میں صحیح ہوتی ہے نکذالک نیتۃ احد النوعین اگر بینونت جنس ہے تو پھر احد النوعین کی نیت مقتضیٰ میں صحیح ہے۔ لانه لا بد وان یتثبت آخران نوعین میں سے کسی ایک کا ثابت ہونا تو ضروری ہے اور ان نوعین کا اجتماع ممکن نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ متکلم ان دو میں سے کسی ایک کی نیت کرے گا۔ لکن لا تصح اس مقتضیٰ میں کسی عدد معین کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے اذلاعمومہ للمقتضیٰ اس لئے کہ وہ دلالت علی الافراد بالکل نہیں کرتا کیونکہ مقتضائے ثبوت بنا بر ضرورۃ ہوتا ہے اور عدد معین کی کوئی ضرورت نہیں ہے بس اثنا ثابت ہوگا جس کے ساتھ ضرورۃ مرتفع ہو جائے اور وہ ہے مقدار اقل جو متیقن ہے البتہ نوعین کی صورت میں کوئی اقل متیقن نہیں ہو سکتا کیونکہ انواع اس میں متنافی ہوتے ہیں لہذا ان میں کوئی اقل اکثر متیقن نہیں ہو سکتا بخلاف قلیل وکثیر کے ان کے مابین منافات نوعی نہیں ہے لہذا اس میں اقل متیقن ہو سکتا ہے۔ فلا بد ان تصم نیتۃ احد النوعین تو نوعین کی صورت میں متکلم جس نوع کی نیت کرے گا وہ صحیح ہوگی اگر وہ نیت بینونۃ غلیظہ کی کرتا ہے تو تطبیقات ثلثہ مراد ہوں گی۔ وایضالا تصم نیتۃ المجاز اور مقتضیٰ میں نیت مجاز بھی صحیح نہیں ہوتی لہذا انت طالق طلاق میں جیسے ہم نے ذکر کیا ہے کہ ثلث تطبیقات کی نیت باعتبار اس کے کہ تطبیقات ثلثہ واحد اعتباری ہے کیونکہ یہ واحد مجازی ہے مقتضائے میں مراد نہیں ہو سکتا۔

قوله ولا کذلک الطلاق جو ہم نے کہا تھا کہ لفظ طلاق لفظ بینونت کی طرح نہیں ہے کیونکہ طلاق کے افراد میں اختلاف بحسب النوع نہیں ہے بلکہ صرف اختلاف بحسب العدد ہے کہ ایک عدد یا دو بار یا تین عدد طلاق تو یہ اختلاف بحسب اختلاف الاعداد ہوا یہ نوعی اختلاف نہیں ہے۔ ولایسکن ان یقال ان الطلاق یتنوع یہ ایک سوال ہے خلاصہ یہ کہ جیسے بینونت دو نوع فی ایک جس کا رفع ممکن تھا دوسری وہ جس کا رفع ممکن نہیں تھا اسی طرح طلاق بھی دو قسم ہے

ایک کا رفع ممکن ہے جیسے طلاق رجعی اور دوسری وہ جس کا رفع ممکن نہیں ہے یعنی طلاق مغلظہ تو لفظ طلاق میں بھی نوع کی تعیین بالنیۃ صحیح ہو اور صرف اختلاف بالعدد نہیں بلکہ بالنوع ہے۔ فان الطلاق لا یدیکن رفعہ یعنی طلاق دو نوع نہیں ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے یعنی رفع ممکن نہیں ہے کیونکہ طلاق رجعی میں اگرچہ رجوع فی العدة ممکن ہے لیکن طلاق تو مرتفع نہیں ہوگی ایک عدد طلاق تک خاوند سے خارج ہو چکا ہے باقی دو عدد طلاق کا مالک ہے رجوع کے ساتھ تین طلاق کا مالک واپس نہیں آتا اگر اس طلاق واحدہ رجعیہ کے بعد اگر دو طلاق اور دیگا تو مغلظہ مطلقہ بطلاق ثلثہ ہو جائیگی۔ دقوله وهما متصل بذلک ای بالمقتضی هو المحذوف یعنی محذوف ملحق اور متصل ہے مقتضی کے ساتھ واعلم انه یشتبہ بعض الناس پر محذوف مشتبہ بالمقتضی ہو گیا ہے حتی کہ انھوں نے محذوف کو مقتضی میں درج کر دیا ہے۔

ولا یدرفون الفرق بینہما جو محذوف اور مقتضی کے مابین فرق تھا وہ انھیں معلوم نہیں ہوا اس بنا پر انھوں نے ایک کو دوسرے کا حکم دیا اور بہت سے احکام کے اندر غلطی میں مبتلا ہوئے دان توہم متوہم اگر کسی کو وہم ہو کہ جب محذوف مقتضی میں درج نہیں ہے تو پھر عیارة اور اشارہ اور دلالت اور اقتضا کے علاوہ یہ قسم خامس برائے استدلال ہوگا تو حصر فی الاربعہ باطل ہو جائے گا۔ فعدا وہم باطل تو یہ وہم باطل ہے لان مرادنا باللفظ الدال علی المعنی کیونکہ جو ہم نے لفظ دال علی المعنی کو ان اقام اربعہ کے لئے مورد قیمة بنایا ہے ہماری مراد اس لفظ سے عام ہے خواہ وہ حقیقتاً لفظ ہو یا حکماً نکل ما ہو محذوف پس ہر وہ لفظ جو محذوف ہے اگرچہ وہ ملفوظ حقیقی نہیں لیکن لغتاً وہ ثابت ہے فانہ فی حکم الملفوظ تو وہ حکم ملفوظ میں ہے نیکون اللفظ المنطوق تو لفظ منطوق لفظ محذوف پر دال ہے اور یہ لفظ محذوف اپنے معنی پر ان اقام اربعہ کے موافق دال ہوگا۔ فالدلالة للنقمة دلالة جس کی تقیم اقام اربعہ کی طرف کی گئی ہے وہ دلالت اللفظ علی المعنی ہے اور محذوف میں بھی دلالت اللفظ علی المعنی موجود ہے لہذا یہ بھی اسی تقیم میں درج ہوگا۔ اما دلالة اللفظ علی لفظ باقی رہی دلالت اللفظ علی اللفظ یہ از قبیلہ دلالت اللفظ علی المعنی نہیں ہے لہذا جو دلالت المنطوق علی المحذوف ہے وہ ان اقام کی طرف منقسم نہیں ہوگی۔ فصل اعلم ان بعض الناس یعنی بعض حضرات اس سے مراد شوائع ہیں یقولون بمفہوم المخالفة یعنی مفہوم مخالفت کے ساتھ استدلال علی المسائل کے قائل ہیں۔ وهو ان ینبت الحکم فی المسکوت عنہ علی خلاف ما ثبت فی المنطوق یعنی منطوق کے علاوہ جو مسکوت عنہ ہے کبھی اس کا حکم موافق منطوق ہوتا ہے اس کو مفہوم موافقة کہتے ہیں جیسے نہی عن الألف سے

نہی عن الضرب والشتم اور اگر مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے خلاف ہو اس کو مفہوم مخالفتہ کہتے ہیں اور اسی مفہوم مخالفتہ سے استدلال کرتے ہیں اور حکم خلاف منطوق مسکوت عنہ میں ثابت کرتے ہیں لیکن اس کے لئے وہ چند شرائط کرتے ہیں ان کو ذکر کرتے ہوئے کہا شرطہ ای شرط مفہوم الخالفتہ عند القائلین بہ یعنی ان لوگوں کے نزدیک جو مفہوم مخالفتہ کے قائل ہیں اس کے معتبر ہونے کی شرائط یہ ہیں ان لایظہر اولویتہ یعنی مسکوت عنہ کی اولویتہ از منطوق ظاہر نہ ہوئے دلامساواتہ اور مسکوت عنہ مساوی للمنطوق نہ ہو اس حکم میں جو ثابت للمنطوق ہے حتی لو ظہرت اولویۃ الخ حتی کہ اگر مسکوت عنہ کی اولویت یا مساوات فی الحکم ظاہر ہوئی یثبت الحکم فی المسکوت عنہ تو ثبوت حکم مسکوت عنہ میں اس نص کی دلالت سے ثابت ہوگا جو نص وارد فی المنطوق ہے یعنی دلالتہ النص سے ثابت ہوا یہ بصورت اولویت ہے ادبیتاسہ علیہ یا مسکوت عنہ میں حکم ثابت ہوگا بطریق القیاس علی المنطوق یہ صورت مساوات میں ہے ولاخرج ای المنطوق مخرج العادۃ یعنی اس منطوق کا ورود عام عادۃ النکاح کے مطابق نہ ہوا ہو بخور بائیکم اللاتی فی حجورکم الخ اللہ تعالیٰ نے ربائب کو ان اشخاص پر حرام کر دیا جنہوں نے ان ربائب کے امہات کے ساتھ نکاح اور عقد زوجیت قائم کیا ہوا ہے۔ درصفہن اور ان ربائب کے ساتھ فی حجورکم وصف لگادی اب اس وصف کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا۔ یعنی اس وصف کے انتقام کے ساتھ انتقام حرمتہ نہیں ہوگا کیونکہ ربائب کے ساتھ جو فی حجورکم کی وصف لگائی گئی ہے یہ ان کی عادت کے موافق ہے کہ جب کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتے تو اس عورت کی سابقہ اولاد اگر ہوتی تو اپنی والدہ کے ساتھ والدہ کے زون ثانی کے ہاں چلی آتی تھیں اس کی تربیت اور گود میں رہتی تھیں تو ایسی وصف منطوقہ کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ فنجینئذ لایدل علی نفی الحکم ای نفی الحرمتہ عماعداہ یعنی جو ربائب حجور میں نہیں ہیں ان سے نفی حرمتہ پر یہ وصف دال نہیں ہوگی ولایکون ای المنطوق لسوال او حادثۃ یعنی منطوق کسی خاص سوال کے جواب اور کسی خاص حادثہ کے حکم میں وارد نہ ہوا ہو اگر ایسے ہوا تو پھر مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا لکا اذا سئل جیسے مثلاً یہ سوال کیا گیا کہ کیا اہل سائتمہ میں زکوٰۃ ہے فقال تو اس سوال کی بنا پر یا کسی حادثہ کے وقوع پر کہا گیا کہ ان فی الابل السائتمہ زکوٰۃ جو اس مقام پر اہل کی وصف سوم ذکر کی گئی یہ اس پر دال نہیں ہے کہ بوقت عدم سوم کے زکوٰۃ نہیں ہوگی ادعلا المتکلم اس کا عطف لسوال پر ہے یعنی منطوق کا وقوع اس بنا پر نہ ہو کہ متکلم جانتا ہے کہ سامع اس مخصوص حکم سے جاہل ہے اس بنا پر حکم کے ساتھ نصوص صفتہ ذکر کرتا ہے لکا اذا علم جیسے متکلم جانتا ہے کہ ان السامع یعنی سامع اہل سائتمہ میں زکوٰۃ کے

و جوب کو نہیں جانتا اس بنا پر مشکم نے کہا ان فی الابل السائمتہ زکوٰۃ تو یہ بھی دلالت نہیں کرتا کہ عدم سوم کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ منعدم ہو جائیگا جب مفہوم مخالفت کے شرائط بیان ہو چکے تو اب اس کے اقسام کا ذکر کیا فقال منہ یعنی مفہوم مخالفت میں سے ایک یہ مسئلہ ہے۔

ان تخصیص الشئی باسمہ یعنی اگر ایک حکم کسی شئی پر اس کے مخصوص اسم پر کیا جائے خواہ وہ اسم جنس ہو یا اسم علم بدل علی نفی الحکم عما عداہ اس شئی کے ماسوی سے حکم کے انتفاً پر یہ تخصیص اسمی دال ہوگی۔ عند البعض نزدیک بعض حضرات کے یعنی عند الشواہد لان الانصار فہموا من قولہ علیہ السلام الماء من الماء پہلے الماء سے مراد غسل ہے اور دوسرے الماء سے منی ہے معنی یہ ہوا الغسل من المنی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کا حکم منی کے اسم جنس الماء پر لگایا ہے تو انصار نے اس سے یہی سمجھا کہ اس سال پر غسل واجب نہیں۔ دھوا می الاکسال یہ ہے کہ ذکر قبل الانزال سست اور ڈھیلا ہو جائے اور انزال منی کی نوبت نہ آئے تو یہی مفہوم مخالفت سے استدلال ہے کہ جہاں انزال مار نہ ہو وہاں غسل واجب نہیں ہے۔ وعندنا لا یدل یعنی ہمارے نزدیک یہ تخصیص مفہوم مخالف پر نہ دال ہے نہ اس کی دلیل ہے۔

والایلیزم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ وزید موجود یعنی اگر اسمی تخصیص مفہوم مخالفت کو ثابت کرتی ہے تو ان دونوں مثالوں میں کفر اور کذب لازم آتا ہے کیونکہ پہلی مثال میں بطور مفہوم مخالفت کے یہ لازم آتا ہے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے۔ یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی کیونکہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بہت سے حضرات رسول ہوئے ہیں۔ اور زید موجود میں زید کے علاوہ تمام موجودات کے وجود کی نفی ہوگی تو اس میں وجود باری تعالیٰ اور وجود رسل علیہم السلام کی نفی ہو جاتی ہے جو کذب بھی ہے اور کفر بھی۔ مصنف نے اول میں اظہر اللوازم اور اقویٰ کو پیش نظر رکھا اس لئے اول میں کفر کا نام لیا اگرچہ کذب بھی اس کے اندر لازم آتا ہے۔ ثانی میں کذب اظہر ہے اگرچہ کفر بھی ساتھ لازم آتا ہے لیکن جلی بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے کذب کے ذکر پر اکتفا کیا۔ ان امثلہ سے معلوم ہوا کہ تخصیص اسمی سے مفہوم مخالفت ثابت نہیں ہوتا۔ ولجامع العلماء علی جواز التعلیل یعنی تخصیص اسمی سے مفہوم مخالفت ثابت کرنا اس اجماع کے منافی ہے کہ ان تخصیصات میں تعلیل النص صحیح ہے پھر منصوص کے ساتھ اس علت میں جو مشارک ہو حکم منصوص اس مشارک میں بطور قیاس کے صحیح ہے۔ کیونکہ قیاس اسی کا نام ہے کہ فرع میں حکم اصل کو بوجہ علت مشارک کے ثابت کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو حکم اصل میں ہے وہ اس کے ماعدا میں حکم

مخالف پر دال نہیں ہے کیونکہ اگر مفہوم مخالفہ معتبر ہو تو پھر نص بطور مفہوم مخالف کے نفی کر دے گی پھر قیاس کے ساتھ ماعدا منصوص میں اثبات حکم صحیح نہ ہو کیونکہ اُس قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جو مخالف نص ہو۔ واما فہموا ذلک المار من المار سے جو استدلال کیا گیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ انصار نے جو عدم وجوب الغسل سمجھا تھا وہ بطور مفہوم مخالف کے نہیں تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ پہلے لفظ المار میں جس سے غسل مراد ہے اس میں لام استغراق ہے جس کا معنی یہ ہے ہر فرد غسل جنابت کا منی سے واجب ہوتا ہے تو اس سے اٹھوں نے یہ خیال کیا کہ جب منی ظاہر نہ ہو تو غسل نہیں ہوگا تو غیران الماء سے ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ کہ جب لام استغراق کا ہوا تو پھر معنی یہی ہوگا کہ جمع افراد غسل یعنی غسل جنابت کے اس صورت میں ہوں گے جب وجود منی ہو تو پھر جب التقاء ختائین ہو لیکن وجود منی نہ ہو تو پھر غسل واجب نہیں ہونا چاہئے فاجاب تو اس کا جواب دیا کہ غیران الماء خلاصہ یہ کہ غسل بدون المار یعنی منی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا لیکن وجود منی کبھی عیاناً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالتاً اور التقاء ختائین دلیل انزال ہے اور انزال ایک امر نفی ہے لہذا حکم دلیل انزال کے ساتھ ثابت ہو جائیگا اور دلیل انزال التقاء ختائین ہے جہاں یہ دلیل موجود ہوگی غسل واجب ہو جائیگا۔ کما تدور الرخصة جیسے رخصت قصر صلوٰۃ اور ترک صوم کی مشقت کی بنا پر تھی تو دلیل مشقت سفر کو قرار دیا گیا ہے جہاں سفر ہوگا یہ رخصت ثابت ہو جائیگی خواہ مشقت حسا ہو یا نہ ہو۔

ومنہ ای من مفہوم المخالفتہ یہ خبر مقدم ہے ہذہ المسئلۃ یہ مبتدا مؤخر ہے دھی اور وہ مسئلہ یہ ہے ان تخصیص الشیء یعنی ایک شئی کی کسی حکم میں تخصیص بالوصف کرنا بدل علی نفی الحکم عاعداہ عند الشافعی یہ تخصیص اس پر دال ہے کہ عند الشواہغ یہ حکم ماعدا وصف سے منتفی ہوگا یعنی جہاں یہ وصف نہیں ہوگی وہاں حکم مذکور ثابت نہیں ہوگا اور نقول یہ عبارة مذکور کی ترکیبی حالت دوسرے طریق پر واضح کر رہے ہیں ایک تو وہی جو تحریر ہو چکی ہے دوسری یہ ہے کہ منہ خبر مقدم ہے اور اس کا مبتدا ہذہ المسئلۃ نہ نکالا جائے بلکہ اس کا مبتدا تخصیص الشیء کا لفظ ہو اور منہ اس کی خبر مقدم ہو۔ دقوله یدل یہ خبر ہو مبتدا مخدوف کی اسی ہو یعنی وہ لفظ صوبہ ہے جو راجع ہے تخصیص الشیء کی طرف دقوله عاعداہ یعنی عاعدا ذلک الوصف والمراد یعنی خلاصہ یہ کہ حکم اسی شئی سے بدون ذلک الوصف منتفی ہو جائیگا یعنی جہاں یہ وصف نہیں ہوگی وہاں حکم مذکور ثابت نہیں ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المؤمنات ہے خص المحل یعنی نکاح کا حلال ہونا ان فتیات کے ساتھ مختص کیا گیا ہے جو مؤمنات ہوں فیلزم عندهم تو شواہغ کے نزدیک ان فتیات سے نکاح صحیح نہیں ہوگا جو مؤمنات

نہیں ہیں اور قیاسات سے مراد امار یعنی لوندیاں ہیں۔

للعرف یہ مقام وصف پر مفہوم مخالف کے معتبر ہونے کے یہ دلائل ہیں جو حضرات شوافع پیش کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ تخصیص بالوصف سے عرف عام یہی سمجھتا ہے کہ انتقار وصف سے انتقار حکم ہو جاتا ہے۔ فان فی قوله الانسان الطویل لا یطیر یہ عرف مذکور کو ثابت کرنے کی دلیل ہے اس لئے کہا یتبادر المفہم منه الی ما ذکرنا یعنی جو مفہوم مخالفہ ہم نے ذکر کیا ہے اس سے وہی متبادر الی الفہم ہے یعنی انسان طویل نہیں اڑتا اور غیر طویل اڑتا ہے اور اسی کے متبادر ہونے کے لئے کہا ولہذا استقبھا العقل یعنی عقلاء جو اس قول کو قبیح سمجھتے ہیں اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس کے اندر عدم طیران کی نسبتہ اس انسان کی طرف کی ہے جس کے ساتھ وصف طویل کا ذکر کیا ہے اگر یوں کہہ کہ انسان خواہ طویل ہو یا غیر طویل وہ نہیں اڑتا تو عقلاء اس کو قبیح نہیں سمجھتے تو معلوم ہوا کہ استقباح صرف اسی وجہ سے ہے کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ انسان غیر طویل اڑتا ہے یہی مفہوم مخالف ہے جو متبادر الی اہل العرف ہے۔ ولتکثیر الفائدہ یہ دوسری وجہ ہے مفہوم مخالفہ کے اعتبار کرنے کی حاصل یہ کہ مفہوم مخالفہ کے اعتبار کرنے میں تکثیر فائدہ ہے یعنی وصف مذکور پر حکم ثابت کرنا اور اس کے انتقار پر انتقار حکم کرنا اس میں فائدہ کثیر ہے نسبت اس کے کہ صرف وصف مذکور پر حکم ثابت کیا جائے اور بس اسی پر اکتفا کیا جائے اور تکثیر فائدہ موجب ہے کہ اسے ترجیح حاصل ہونی چاہئے۔ ولانہ لو لم تکن فیہ تلافی الغاۃ الخ یہ تیسری وجہ ہے اس کی کہ تخصیص بالوصف نفی حکم از ماعداء پر دلالت کرتی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر تخصیص بالوصف نفی حکم از ماعداء الوصف پر دال نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماعداء الوصف میں بھی حکم ثابت ہوگا تو پھر وصف کے ذکر نے میں کوئی فائدہ نہ ہوا تو اس صورت میں ذکر و وصف ترجیح بلا مرجح ہوگا کیونکہ جو مرجحات ماقبل میں مذکور ہوتے ہیں خروج مخرج العادة وغیرہ وہ تو ہیں نہیں پھر اس وصف کے ذکر کے لئے کوئی فائدہ مرجح موجود نہ ہو یا یہ بلغار کی کلام میں بھی نہیں ہو سکتا باری تعالیٰ کی کلام میں کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک وصف بلا فائدہ ذکر کی جائے۔ ولان مثل هذا الکلام یدل الی اس جیسی کلام سے مراد یہ ہے کہ جہاں ایک موصوف بالصفة پر حکم کیا جائے تو وہ دال ہوتی ہے کہ یہی وصف علتہ برائے حکم ہے جیسے فی الابل السائمة زکوٰۃ یہ تقاضا کرتا ہے کہ وصف سائمة علتہ ہے برائے وجوب زکوٰۃ فیعدم الحکم عند عدم الوصف کیونکہ انتقار علتہ کے ساتھ معلول منتفی ہو جاتا ہے۔

وعندنا لا یدل یعنی ہمارے نزدیک تخصیص بالوصف نفی حکم عدا الوصف پر دال نہیں ہے۔

کیونکہ موجبات تخصیص صرف ان وجوہات مذکورہ میں منحصر نہیں بلکہ وجوہات تخصیص اور بھی ہو سکتے ہیں اعلیٰ ان القائلین بمفهوم المخالفة یعنی جو حضرات مفہوم مخالفتہ کے قائل ہیں اس کے شرائط میں یہی ذکر کیا ہے کہ تخصیص نفی حکم عمادہ التخصیص پر اس وقت دال ہے جب اس کا خروج مخرج عادۃ پر نہ ہو اور وہ تخصیص کسی سوال کی بنیاد پر نہ ہو۔ اور کسی حادثہ میں واقع نہ ہو۔ علم متکلم یعنی متکلم جانتا ہے کہ سامع اس حکم مخصوص سے جاہل ہے۔ تخصیص اس بنیاد پر نہ ہو تو پھر تخصیص موجب ہوگی نفی حکم عمادہ پر فجعلوا تو انھوں نے تخصیص حکم کے موجبات کو ان وجوہات اربعہ مذکورہ میں بند کر دیا۔ نفی حکم عمادہ اگر یہ اربعہ مذکورہ نہ ہوں تو پھر تخصیص کی وجہ صرف یہی ہوگی کہ حکم عمادہ تخصیص سے منتفی ہے۔ فاقول ان موجبات التخصیص لا تنحصر فی تلك المذكورات یعنی موجبات تخصیص ان امور مذکورہ میں منحصر نہیں ہیں یعنی امور اربعہ مذکورہ اور ان کے نہ ہونے کی صورت میں پھر نفی حکم عمادہ تخصیص میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں لہذا صرف امور اربعہ کے انتفاء کے ساتھ رجوع الی نفی حکم متعین نہیں ہے بلکہ اور وجوہات بھی ہو سکتے ہیں نحو الجسم الطویل العریض العمیق متعین فان شیئاً من هذه الاشياء یعنی وہ اشیاء اربعہ جو قائلین بمفہوم المخالفة کے نزدیک موجبات تخصیص تھیں ان میں سے یہاں کوئی ایک بھی نہیں ہے تو ان کے نزدیک یہاں مفہوم مخالفتہ لینا چاہئے حالانکہ ایسے نہیں ہو سکتا۔ لہذا نہ لوکان نفی حکم عمادہ اگر تخصیص بالوصف نفی حکم عمادہ الوصف کے لئے ہو تو یلزم منہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس جسم کے اندر طویل عریض عمیق کی وصف نہ ہو تو وہ متعین نہ ہو لہذا محال کیونکہ کوئی جسم بغیر اس صفت کے موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ انما وصفہ اور یہ وصف اس لئے لائی گئی ہے تاکہ جسم کی تعریف ہو جائے اور اس کی حقیقتہ و ماہیۃ منکشف ہو جائے اور یہ اس طرف بھی اشارہ ہے کہ علت تجر بہی و وصف ہے و کالدح والذم یعنی کبھی صفت صرف بقصد مدح یا بقصد ذم لائی جاتی ہے اور ایسے مقامات میں نفی حکم عمادہ الوصف مراد نہیں ہوتی باوجود اس کے کہ وہ امور اربعہ یہاں موجود نہیں ہیں۔

وقولہ کالدح اذ الذم اس کا عطف نحو الجسم پر ہے یعنی موجبات تخصیص ان امور اربعہ مذکورہ میں منحصر نہیں جیسے جسم اور مدح و ذم ان صورتوں میں موجبات تخصیص ان امور اربعہ کے علاوہ کوئی اور اشیاء ہیں لہذا ان امور اربعہ کے انتفاء کے ساتھ مفہوم مخالفتہ کا لینا متعین نہیں ہو سکتا جیسے جسم وغیرہ میں نہیں ہو سکا اذ التاکید نحو اس الدابر لا یعود یہ صفتہ صرف بغرض تاکید ہے اور اس کے علاوہ اور بھی وجوہ ہو سکتے ہیں۔ ونحو ما من دابة فی الارض بہر حال تخصیص

بالوصف میں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جمیع موجبات تخصیص منتفی ہیں اب صرف نفی حکم ماعداہ متعین ہو چکا ہے یہ جزم ولیقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے و ما من دابة فی الارض میں دابة کی صفت فی الارض ذکر کی ہے اب اس سے یہ مراد تو نہیں ہے کہ جب دابة میں یہ وصف نہ ہو تو حکم الا علی اللہ رزقہا والا منتفی ہو جائیگا کیونکہ دابة ہوتا ہی صرف زمین میں سے مع انہ لم یوجد باوجود اس بات کے کہ موجبات تخصیص جو مذکور ہوئے ہیں ان میں سے کوئی بھی موجود نہیں ہے تو پھر آپ کے نزدیک یہاں مفہوم مخالفة معتبر ہونا چاہیے حالانکہ ایسے نہیں۔ وقد ذکر فی المفتاح مفتاح سکا کی میں مذکور ہے کہ یہاں فی الارض کی وصف اس لئے ذکر کی گئی تاکہ معلوم ہو کہ دابة خصوصہ مراد نہیں بلکہ علی التعمیم کل ما یدب فی الارض مراد ہے یعنی جنس دابة علی العموم مراد ہے فلعمدان موجبات التخصیص الخ اس سے معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص اور اس کے فوائد اشیا کثیرہ ہیں جو کسی خاص تعداد میں محصور نہیں ہیں۔ فلذیحصل الجزم تو جزم ولیقین حاصل نہیں ہو سکتا کہ تمام موجبات تخصیص منتفی ہیں صرف نفی حکم ماعداہ الوصف باقی رہ گیا ہے لہذا یہی مراد لینا چاہیے بلکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی فائدہ تخصیص ہو اگرچہ ہم معلوم بھی نہ کر سکیں ہذا ذکر وامن استقبح العقلاء الخ ان کا جو استدلال الانسان الطویل لایطیر سے تھا یہ اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ عقلا اس مثال میں اس وصف طویل کا کوئی فائدہ نہیں پاسکے لہذا مفہوم مخالف مراد لیکر اس کا استقبح کیا اس قسم کی یہ صرف ایک مثال ہے۔ لیکن المثال الواحد لیکن ایک مثال قاعدہ کلیہ کا فائدہ نہیں دے سکتی لہذا اس کی بنا پر حکم کل کا استقبادہ نہیں ہو سکتا۔ علی انہ اس کے علاوہ یہ بات بھی تو محقق ہے کہ کتاب اللہ تعالیٰ میں اور کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک ایک کلمہ کے ہزاروں فوائد ہو سکتے ہیں جن کے ادراک سے افہام عقلاً عاجز ہیں وصف اعجاز اور جوامع الکلام جو ہوتی اور اصول فقہ تو کتاب اللہ تعالیٰ اور سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں ان کے فوائد کو صرف امور اربعہ مذکورہ میں کیسے محصور کیا جا سکتا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ اگر مفہوم مخالفة معتبر نہ ہو تو پھر ذکر وصف ترجیح بلا مرجح ہے۔ فی حین المنع یعنی ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ مرجح صرف ان امور میں منحصر نہیں ہیں جو مذکور ہوئے ہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی وجہ ترجیح موجود ہو لیکن ہمارا علم وہاں نہیں پہنچ سکا دلان اقصی درجاتہ یہ اس کا جواب ہے جو انھوں نے کہا کہ اس جیسی کلام دال ہوتی ہے کہ یہ وصف علتہ حکم ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا اعلیٰ درجہ وصف کا یہ ہے کہ وہ علتہ للحکم ہو اور یہی علتہ بھی تمہارے مقصود مذکور پر دال نہیں ہے لان الحکم یتثبت لعلل شتی

کیونکہ ایک حکم کے لئے علل شتی ہو سکتی ہیں ایک علت نہ سہی دوسری علت سے ثابت ہو سکتا ہے
 ونحن نقول ایضا بعدم المحکم ہم بھی بوقت عدم وصف کے عدم حکم کے قائل ہیں لکن بناء لیکن عدم
 حکم کی بنا ہمارے نزدیک اس پر ہے کہ اس حکم کے وجود کی علت نہیں ہے فیکون عدم المحکم عدم
 اصلیا تو یہ عدم حکم وہی عدم اصلی ہوگا اور یہ کوئی حکم شرعی نہیں ہے بلکہ یہ عدم اصلی ہے جو عدم علت
 الوجود کی بنا پر ہوتا ہے۔ اسی لہذا علی ان عدم الوصف یہ عدم حکم اس پر مبنی نہیں ہے کہ بوقت عدم
 وصف کے یہی عدم وصف علت ہے عدم حکم کی بلکہ اس پر مبنی ہے کہ اس حکم کے موجود ہونے کی علت
 نہیں ہے۔ جب علت وجود نہ ہو تو وہ شتی عدم اصلی کے تحت رہتی ہے اور یہ حکم شرعی نہیں ہو کرتا
 تو اس کا تعدیہ بالقیاس نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ قیاس حکم شرعی میں جاری ہوتا ہے۔

ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان المحکم المذكور حکم مذکور یعنی وہ حکم جو ایک وصف کے ساتھ
 وابستہ کیا گیا ہے اگر یہ حکم عدمی ہو تو ماعداء وصف میں حکم ثبوتی اس کے ساتھ ہمارے نزدیک
 ثابت نہیں ہوگا اور شواہع ماعداء وصف میں حکم ثبوتی جاری کر دیں گے۔ بقولہ صلی اللہ علیہ
 وسلم لیس فی العلوفۃ زکوٰۃ یعنی ان جانوروں میں جنہیں گھر میں ہی گھاس کھلایا جاتا ہے اور باہر چرایا
 نہیں جاتا ان میں زکوٰۃ نہیں ہے فانہ لا یلزم منہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب علوفہ نہ ہوں تو
 ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی عندنا یعنی یہ لازم ہمارے نزدیک نہیں ہے۔ لان المحکم الثبوتی کیونکہ حکم
 ثبوتی عدم اصلی کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا۔ وعندہ اسی عند الشافعی ینبت فیما عدا الوصف یعنی ماعداء
 وصف میں امام شافعی کے نزدیک ایسے مقام پر انتفاء وصف کے ساتھ حکم ثبوتی ثابت ہو جائے گا۔
 وایضا من ثمرات الخلاف اور ثمرات اختلاف میں سے یہ بھی ہے کہ جہاں ایک مقام پر حکم کو وصف
 کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے تو اس وصف کا تعدیہ قیاس کے ساتھ دوسرے مقام کی طرف کر لیا جائیگا۔

جہاں یہ وصف مذکور نہیں ہے تو عدم وصف پر عدم حکم کا تعدیہ بھی ہوگا۔ کما فی قولہ تعالیٰ فقہیر رقبۃ
 بطور مفہوم مخالفہ کے یہ آیت مقتضی ہے کہ کفارہ قتل میں رقبہ کافرہ کی تحریر جائز نہیں ہے تو اس عدم جواز
 کو کفارہ یمین کی طرف امام شافعی کے نزدیک متعدی کر دیا جائیگا ہمارے نزدیک نہیں۔ وقد مر
 فی فصل المطلق والمقید۔ ونظیرہ فی قولہ تعالیٰ من فیتا تکم المومنات لوندیوں کے ساتھ مومنات کی
 وصف ذکر کی گئی ہے امام شافعی کے نزدیک جہاں یہ وصف ہوگی تو نکاح صحیح ہوگا۔ والافلا تو
 ائمہ کتابیہ کے ساتھ ان کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوگا کیونکہ وصف ایمان منتفی ہے اور ہمارے
 نزدیک جائز ہوگا مع انه حالانکہ یہ وصف خروج مخرج العادة کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ اہل اسلام کی

عادت یہی ہے کہ مومن مرد مومنہ عورت سے نکاح کرتا ہے اور جہاں وصف خارج مخرج العادة تھی شوافع وہاں مفہوم مخالف کو معتبر نہیں سمجھتے تھے تو یہاں اپنے مسلک کا خلاف کر رہے ہیں۔ ثم اور مسئلتین یہ دو مسئلے پیش کئے گئے ہیں جن سے توہم ہوتا تھا کہ احناف بھی قائل ہیں کہ تخصیص بالوصف نفی حکم عاعدا الوصف پر دال ہے۔ مصنف نے دفع توہم کی خاطر انھیں پیش کیا۔ فقال ولا يلزم علينا یعنی ایک شخص کی لونڈی تین بچے مختلف بطون میں جنمتی ہے مختلف بطون سے مراد یہ ہے کہ بن الولیدین چھ ماہ یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو۔ فقال المولى اذكبر منى تو مولی دعوی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ولد اکبر مجھ سے ہے فانه نفی الاخيرین تو اس دعوی کے ساتھ اس نے اخیرین کے نسب کی نفی کر دی ہے اور بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے دعوی میں ولد کے ساتھ اکبر کی وصف لگائی ہے اور جن میں اکبر کی وصف نہیں ہے ان سے نفی نسب اس لئے ہو رہی ہے کہ ان میں وصف اکبر موجود نہیں ہے تو یہ نفی وصف پر نفی حکم ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ تخصیص بالوصف نفی حکم عاعدا الوصف پر دال ہوتی ہے یہی مفہوم مخالف ہے جو احناف نے یہاں معتبر سمجھا ہے اس کا جواب دیا۔ لا يلزم علينا یعنی یہ اشکال ہمارے اوپر لازم نہیں آتا لان هذا ليس لتخصيصه یہ لا يلزم علينا کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ نفی اخیرین اس لئے نہیں ہے کہ تخصیص نفی حکم عاعدا پر دال ہے بل لان بلکہ اس لئے ہے کہ سکوت مقام حاجت میں بیان ہو جاتا ہے یعنی اگر ولد اس سے ہوتا تو اس کے لئے بیان یعنی دعوة نسب ضروری ہوتا ہے جب اس نے اس دعوة سے سکوت اختیار کر لیا ہے تو یہ سکوت بیان ہو گا اکل امر کا کہ یہ ولدین میرے نہیں ہیں۔ وايضا یہ دوسری وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اخیرین کا نسب اس لئے منتفی ہوا ہے کہ ثبوت نسب کے لئے دعوة ضروری شرط ہے جب اس نے ان کے متعلق دعوی نہیں کیا تو اس بنا پر نسب منتفی ہو رہا ہے۔ لادانه انتفاء نسب کی یہ وجہ نہیں ہے کہ بطور مفہوم مخالف کے وہ نفی کر رہے۔

وانما قال في بطون مختلفة یعنی بطون مختلفہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر ان بچوں کی پیدائش ایک بطن میں ہے تو پھر ایک ولد کے دعوة نسب کرنے سے یہ جمیع کے متعلق دعوة ہو جاتا ہے پھر جمیع ولدان کا نسب ثابت ہو جائیگا اور بطن واحد سے مراد یہ ہے بن الولیدین فصل ستہ اشعر سے کم ہو۔ لا يقال لاحاجة الى البيان خلاصہ اس سوال کا یہ ہے کہ اخیرین میں بیان اور دعوی نسب کی حاجت ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ لونڈی ولد اول جو اکبر ہے اس کے ساتھ ام ولد ہو چکی ہے۔ فثبت نسب الاخيرین کیونکہ لونڈی جب ایک بار ام ولد ہو جائے تو اس کے بعد جو بچے پیدا ہوں ان کا نسب

مولیٰ سے بغیر دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے لہذا اخیرین میں دعوت کی ضرورت نہیں۔ بلا دعوت نسب ثابت ہو جائیگا لہذا یہ جواب ہے سوال کا خلاصہ یہ کہ آپ کا یہ سوال نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اس وقت ہو سکتا تھا جب ولد اکبر کے متعلق دعویٰ نسب ولادۃ اخیرین سے قبل ہوتا۔ اماہلنا فلا اس ہمارے مسئلہ میں ایسے نہیں ہے۔ فان دعوتہ الاکبر کیونکہ اکبر کے متعلق دعویٰ نسب ہمارے اس مسئلہ میں ولادۃ اخیرین سے متاخر ہے فلا یكون الاخیران پس دو آخری بچے اتم ولد کے بچے نہیں ہیں بل ہما ولد الامۃ بلکہ یہ دونوں لونڈی کے بیٹے ہیں فیحتاج لثبوت نسبہما الی الدعوتہ ان کا ثبوت نسب محتاج الی الدعوتہ ہے اس کے بغیر نسب ثابت نہیں ہو سکتا لفظ ذرغوة بکسر الدال ہے یہ اس دعویٰ کے ساتھ مختص ہے جو نسب کے متعلق ہو ولایت ہمارے اوپر دو مسئلوں کے ساتھ اشکال تھا ایک دعوت کا یعنی دعوتے نسب کا وہ تو واضح ہو چکا ہے دوسرا شہادۃ کے متعلق تھا اس ثانی مسئلہ کو پیش کیا ولایلز م سے اذا قال الشہود خلاصہ اس اشکال کا یہ ہے کہ جب شہود اپنی شہادت میں کہتے ہیں لانعلمہ وارثانی ارض کذا لفظ فی ارض کذا یہ وارثانہ کی صفت ہے یعنی شاہد کہتے ہیں کہ ہم میت کیسے کوئی ایسا وارث نہیں جانتے جو فلاں ارض اور علاقہ میں ہو لانقبیل الشہادۃ عندہا صاحبین کے نزدیک یہ شہادۃ قبول نہیں ہوگی لہذا یہ شہادۃ کی عدم قبولیت اس پر مبنی ہے کہ ان التخصیص یعنی جو فی ارض کذا کی تخصیص واقع ہوئی ہے دال علی ما قلنا یہ اسی مفہوم مخالفۃ پر دال ہے جو ہم کہتے ہیں یعنی نفی الحکم عماد التخصیص کیونکہ اس کلام سے یہ مفہوم ہوتا کہ شہود اس میت کا وارث بانستے ہیں جو اس ارض کے علاوہ دوسری ارض یعنی دوسرے علاقہ میں موجود ہے اس بنا پر ان کی شہادۃ مقبول نہیں ہوئی اور یہی مفہوم مخالفۃ ہے۔ لان الشاہد یہ لایلز م کی دلیل ہے یعنی ہمارے اوپر یہ اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ لما ذکرنا ما لا حاجة الیہ جاء شہادۃ چونکہ شاہد نے جو فی ارض کذا کا لفظ ذکر کیا ہے یہ زائد از ضرورت اور بلا حاجتہ اور بے فائدہ ہے البتہ اس کی بنیاد پر صرف شہدہ مفہوم مخالف کا ہو سکتا ہے ونحن لانفی الشہادۃ ہم تخصیص بالوصف میں نفی الحکم عماد کے شہدہ کی نفی نہیں کرتے تو جب عماد الوصف سے نفی حکم کا شہدہ پیدا ہوا تو اس کے ساتھ شہادۃ رد ہو سکتی ہے اور شہادۃ کی عدم قبولیت کے لئے یہ شہدہ کافی ہے۔ ولا حاجة الی الدلالة اس کی ضرورت نہیں ہے کہ نفی وصف کو نفی حکم پر دال ہونا تسلیم کیا جائے لکما هو مذہبکم وقال ابو حنیفۃ امام ابو حنیفہؒ اس مسئلہ میں قبول شہادہ کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ارض مذکورہ کے غیر سے انھوں نے جو سکوت اختیار کیا ہے یہ سکوت فی موضع الحاجة نہیں کیونکہ دوسرے علاقہ کی معرفت حال

نہ ان کے ذمہ ہے اور نہ اس کے بیان کی ضرورت ہے کیونکہ ذکر مکان ان پر واجب نہیں ہے لہذا سکوت فی غیر موضع الحاجۃ بیان نہیں بنے گا کہ دوسری ارض میں کوئی وارث ہے۔ بجمل الاحتراز عن المجازفة اور یہ احتمال بھی ہے کہ مکان مذکور یعنی ارض کذا کا ذکر کرنا احتراز عن المجازفة ہو۔ مجازفة کا معنی ہوتا ہے بلا تحقیق اندازہ اور اٹکل بچو بات اور گراف در سخن مقصد یہ ہے کہ فائدہ رہا کا نوا یعنی اس ارض مذکورہ کے احوال سے وہ متفحص اور جستجو کرتے رہے ہیں ہمیں تو اس کا کوئی وارث معلوم نہیں ہوا اور اس نفی علم سے ان کی مراد سرے سے نفی وجود ہے کیونکہ اگر موجود ہوتا تو ہمیں ضرور اس کا علم ہوتا ہم نے بہت جستجو کی ہے ہمیں تو نہیں ملا اس اراضی کے علاوہ۔ باقی اراضی کی ہمیں معرفت نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس اراضی کی تخصیص کی اور باقی اراضی کا نام نہیں لیا یہ احتراز عن المجازفة ہے یعنی یہ بات محقق ہے کہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے جو شبہ تھا مفہوم مخالف کا وہ ضعف شبہ تھا اور احتراز عن المجازفة ایک قومی احتمال ہے لہذا اس کے مقابل میں اس شبہ ضعیفہ کا کوئی اعتبار نہیں لہذا شہادۃ مردود نہیں ہوگی بلکہ مقبول ہوگی۔

ومنه التعلیق بالشرط اسی مفہوم مخالفہ میں سے تعلیق بالشرط ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط کی ساتھ حکم منعدم ہو جائیگا۔ عملاً بشرطیۃ یعنی اس کے شرط ہونے پر عمل کیا جائیگا۔ کیونکہ شرط اسے کہتے ہیں جس کے انتفاء کے ساتھ حکم منتفی ہو جائے۔ عندنا العدم لایثبت بہ ہمارے نزدیک اس تعلیق بالشرط کے سبب حکم منعدم نہیں ہوتا۔ بل بقی الحکم بلکہ حکم عدم اصلی کے تحت آجائیگا یعنی جب علت وجود نہ ہو تو وہ شئی عدم اصلی کے تحت رہیگی یہی کہا جائیگا چونکہ اس کے موجود ہونے کی علت نہیں ہے اس لئے یہ معدوم ہے تو یہ عدم اصلی ہے عدم شرعی نہیں ہے۔ جیسے ہم تخصیص بالوصف کے مسئلہ میں ذکر کر آئے ہیں اور شمات اختلاف جو وہاں تھے وہی یہاں بھی ہوں گے۔ لان الشرط یہ استدلال مذکور سے جواب دیا جاتا ہے خلاصہ یہ کہ شرط کا اطلاق مختلف معانی پر آتا ہے ایک یہ کہ شرط ایسے امر کو کہا جاتا ہے جو خارج عن الشئی ہو اور یہی شئی اس پر موقوف ہو لیکن اس پر وہ شئی مرتب نہ ہو یعنی وہ شرط اس شئی کے وجود کا سبب نہ ہو جیسے وجود سبب مرتب علی وجود السبب ہوتا ہے نہ ہو۔ کالوضوء للصلوة جیسے وضو شرط صلوة ہے کہ صحت صلوة اس پر موقوف ہے لیکن یہ وجود صلوة کے لئے سبب نہیں ہے اور نہ وجود صلوة وجود وضو پر مرتب ہے۔ وقد یقال للعلق بہ اور شرط کبھی ایسے امر کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ حکم کو معلق کر دیا جاتا ہے اور یہ سبب للحکم ہوتی ہے اور حکم اس شرط کے وجود پر مرتب تو ہوتا ہے لیکن اس پر موقوف اور موقوف

نہیں ہوتا فالشرط بالمعنی الاول اسی الامر الخارج الذی يتوقف عليه الشيء يوجب ما ذكرتم یعنی
 مشروط منتفی ہو جائیگا اس کے انتقام سے جیسے وضو جو شرط تھا صحتہ صلوٰۃ کے لئے تو انتقام وضو
 کے ساتھ صحتہ صلوٰۃ منتفی ہو جائیگا لیکن انتقام مشروط بشرط بہذا المعنی کے انتقام کے ساتھ حکم شرعی
 نہیں ہے بلکہ عدم صحتہ الصلوٰۃ عند عدم الوضو عدم اصلی ہے یعنی صحتہ الصلوٰۃ کے ضروریات پورے
 نہیں ہیں اس لئے صحتہ صلوٰۃ وجود میں نہیں آتی لیکن اس کے باوجود عدم وضو دال ہے علی عدم
 صحتہ الصلوٰۃ۔ لا بالمعنی الثاني یعنی شرط بالمعنی الثاني جس پر مشروط مترتب تو تھا لیکن متوقف نہیں
 تھا ایسی شرط کا انتقام مشروط کے انتقام پر دلالت نہیں کرتا۔ فان المشروط یکن ان یوجد الخ کیونکہ
 ممکن ہے کہ مشروط بدون الشرط موجود ہو چکا ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں انتقام دخول
 کے باوجود طلاق کسی اور سبب سے موجود ہو سکتی ہے مثلاً وہ عورت دخول دار تو نہیں کرتی لیکن غاوند
 اسے تنجیراً انت طالق کہہ دیتا ہے تو طلاق واقع ہو جائیگی حالانکہ دخول دار نہیں ہوا یعنی معلوم ہوا
 کہ انتقام شرط انتقام مشروط کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ نقولہ تعالیٰ من لم یستطع منکم طولاً الا یہ انما شافعیؒ
 کے نزدیک جب طول حرہ ہو یعنی حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی استطاعت اور طاقت موجود ہو تو لونڈی
 کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ دیجوز عندنا اور ہمارے نزدیک بوقت طول حرہ کے بھی لونڈی
 کے ساتھ نکاح جائز ہے قال اللہ تعالیٰ ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکم المحصنات الخ اس آیت میں
 لونڈی کے ساتھ جواز نکاح کو معلق کر دیا گیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ نکاح حرہ پر قدرۃ نہ ہو اگر نکاح
 بالحرہ پر قدرت ثابت ہو تو پھر امام شافعیؒ کے نزدیک امہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ
 مفہوم مخالفت کے قائل ہیں فیصیوم مفہوم ہذہ الادیۃ تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس آیت کا مفہوم
 مخصص ہو جائیگا اهل لکم ما وراہ ذالکم کے عموم کے لئے کیونکہ یہ آیت بالعموم مقتضی ہے کہ محرمات
 کے علاوہ باقی برعورت کے ساتھ نکاح صحیح ہے خواہ حرہ ہو یا امہ تو ہر صورت میں جائز ہے تو یہ
 آیت من لم یستطع اس کے عموم کی تخصیص کرنے کے لئے کہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا صرف حالہ مخصوصہ
 میں صحیح ہے اس کے بغیر صحیح نہیں ہے۔ عندنا لما لہ یدل چونکہ ہمارے نزدیک من لم یستطع لونڈی
 کے ساتھ نکاح کے عدم جواز پر دال نہیں اس لئے نہ یہ مخصص ہو سکتی نہ ناسخ ہو سکتی ہے برائے
 اهل لکم ما وراہ ذالکم وهذا ابتداء اسی هذا الخلاف مبنی اصل خلاف کی بنا اس مسئلہ پر ہے کہ حکم
 صرف جنزائیں ہے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسے ظن اور حال قید ہوتا ہے تو اس لحاظ سے
 جزا کلام تام ہوگی اور حامل حکم اور شرط صرف ایک قید ہو جائیگی یا یہ کہ حکم نہ جزا میں ہے اور نہ شرط

میں بلکہ حکم بین الشرط والمجزا ہے اور مجموع شرط اور جزا مل کر کلام واحد ہے صرف ربط الشرط بالشرطی پر
 دال ہے یعنی ثبوت جزا علی تقدیر ثبوت الشرط ہے اور انتفاء جزا عند انتفاء الشرط پر دال نہیں ہے
 امام شافعیؒ قول اول کے قائل ہیں اور امام ابوحنیفہ ثانی کے قائل ہیں اسی کو مصنفؒ واضح کر رہے
 ہیں۔ ان الشافعی اعتبار المشروط یعنی امام شافعیؒ صرف مشروط کا اعتبار کرتے ہیں۔ دون الشرط یعنی
 شرط کا اعتبار نہیں کرتے مقصد یہ ہے کہ امام شافعیؒ صرف مشروط کو کلام تام اور حامل حکم قرار دیتے
 ہیں اور تمامیت کلام میں شرط کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ صرف اس کو بمنزلہ ظرف کے ایک قید سمجھتے ہیں۔
 فانہ یوجب المحکم تو اس خیال کے تحت مشروط یعنی جزا تمام تقادیر پر موجب حکم ہو جائیگی۔ فالتعلیق
 قیدہ پس تعلیق بالشرط امام شافعیؒ کے نزدیک اس حکم کو ایک تقدیر معین کے ساتھ مقید کر دے گی۔
 واعدما ای المحکم تقدیر معین کے علاوہ باقی تقادیر میں حکم کو منعدم کر دے گی فیکون لہ تو تعلیق کو
 اما شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم میں تاثیر ہوگی مثلاً لونڈی کے ساتھ جواز نکاح کا تقدیر معین یعنی بصورت
 عدم استطاعت حرہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے جب استطاعت ہوگی تو شرط لم یستطع منعدم ہو گئی ہے لہذا
 جواز النکاح بالحرہ بھی منعدم ہو جائیگا۔ ومن نعتبر معہ ای نعتبر المشروط مع الشرط ہم تو مشروط کا اعتبار
 مع الشرط کرتے ہیں یعنی ہمارے نزدیک مشروط اور شرط مل کر مجموعی طور پر کلام واحد ہے اور حامل المحکم
 ہے تو گویا شرط ایک جزا اور مشروط دوسری جزا من الکلام ہے ان دونوں اجزاء کے ملنے سے کلام واحد
 مکمل ہوگی اوجب المحکم علی تقدیر واحد تو یہ کلام مکمل حکم کو صرف ایک تقدیر پر واجب کر رہی ہے
 اور یہ تقدیر وقوع شرط کی ہے دھوساکت عن غیرہ اس تقدیر واحد کے علاوہ باقی تقادیر سے یہ کلام
 ساکت ہے فالشرط بدون الشرط مشروط تنہا بغیر شرط کے کلام کی صرف ایک جزا ہے کلام تام نہیں
 ہے مثل انت فی انت طالق جیسے انت طالق میں صرف لفظ انت ایک جزا کلام ہے ای الشرط
 دھوقولہ انت طالق الخ یعنی ہمارے قول "انت طالق ان دخلت الدار" یعنی لفظ انت طالق جو کہ
 مشروط ہے جب اس کو مجرداً عن الشرط یعنی شرط کے بغیر اس کا منزلہ اور درجہ ایسے ہے جیسے لفظ
 انت کا انت طالق میں لانہ لیس بکلام کیونکہ مشروط کلام تام نہیں ہے بلکہ مجموعہ شرط اور جزا مل کر کلام
 واحد ہے فلا یکون موجبا للحکم علی جمیع التقادیر کما زعم الشافعیؒ بلکہ یہ موجب حکم صرف علی تقدیر واحد
 ہوگی یعنی بر تقدیر وقوع شرط موجب حکم ہوگی فعلی هذا ای علی هذا الاصل یعنی چونکہ امام شافعیؒ مشروط
 کو بدون الشرط اعتبار کرتے ہیں اور ہم مشروط کا مع الشرط اعتبار کرتے ہیں اسی اصل و ضابطہ کے
 تحت المعلق بالشرط معلق بالشرط جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں فانت طالق جو معلق بالشرط

ہے امام شافعی کے نزدیک انعقد سببها وقوع طلاق کا سبب منعقد ہو چکا ہے۔ لکن التعلیق لیکن تعلیق نے وقوع طلاق کے حکم کو موخرانی زمان وجود الشرط کر دیا ہے اسی دلیلی ما ذکرنا امام شافعی کے مذہب کی توضیح ہے کہ ان کے نزدیک جیسے ہم نے ذکر کیا ہے کہ مشروط بدون الشرط جمیع تقادیر پر موجب حکم ہے اور تعلیق نے اس حکم کو تقدر معین کے ساتھ مقید کر دیا ہے داعدم المحکم اور اسی تعلیق نے اس حکم کو تقدر معین کے عدوہ باقی تادیر پر معدوم کر دیا ہے گویا کہ یہ عدم ان کے نزدیک مفہوم من انحص ہو اتب تو وہ اس کو حکم شرعی قرار دے کر تعدی کے قائل ہوئے تو ان دخلت الدار فانت طالق میں فصار انت طالق انت طالق سبب المحکم ہو چکا ہے دیكون تاثير التعلیق اور تعلیق کی تاثیر صرف تاخیر حکم میں ہے لانی منع السببۃ تعلیق سببۃ کو نہیں روکتی سبب للمحکم موجود ہے اور حکم صرف موخر ہے الی وجود الشرط۔ فانطل تعلیق الطلاق والعقاق بالملك هذا تفریع یہ اس پر تقریب ہے کہ مشروط جو معلق بالشرط ہے فانعقد سبباً یہ سبب للمحکم منعقد اور موجود ہو چکا ہے عندہ اسی عند الشافعی فان وجود الملك اور وجود ملک شرط ہے بوقت وجود سبب کے بالاتفاق اگر وجود سبب کے وقت ملک نہ ہو تو سبب باطل ہو جائیگا۔

والعلق انعقد سبباً عندہ امام شافعی کے نزدیک معلق یعنی مشروط سبب للمحکم بن چکا ہے اور موجود ہو چکا ہے فاذا علق الطلاق والعقاق جب طلاق یا عتاق کو معلق بالملك کرتا ہے مثلاً ایک اجنبیہ عورت کو کہتا ہے ان ملکک یا کنکتک فانت طالق اور ایک غلام جو اس کا مملوک نہیں ہے لے کہتا ہے ان ملکک فانت حر تو یہ معلق ان کے نزدیک سبب منعقد ہو کر موجود ہو چکا ہے لیکن اس وقت ملک موجود نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک اس قسم کی تعلیقاً باطل ہیں لہذا اس کے بعد وہ عورت اس کے نکاح میں اور وہ غلام اس کے ملک میں آجائے تو طلاق اور عتق واقع نہیں ہوگا۔ جو تفعیل النذر المعلق نذر معلق مثلاً ایک شخص کہتا ہے فان شفنی اللہ تعالیٰ نذر المریض فعلى صیام ثلثة ایام تو شفا مریض سے پہلے اگر ثلثہ ایام صوم رکھے تو نذر ادا ہو جائیگی کیونکہ معلق سبب وجوب تو بن چکا ہے البتہ وجوب ادا موخر ہے الی زمان الشفا فان التفعیل تفعیل ادا بعد وجوب البتہ قبل وجوب ادا بالاتفاق صحیح ہے یہاں ادائیگی نذر بعد از سبب وجوب ہے لہذا صحیح ہے جیسے ایک شخص مالک نصاب ہو چکا ہے تو حولان حول سے قبل زکوٰۃ ادا کر دے تو صحیح ہے کیونکہ یہ بعد سبب الوجوب ہے سبب وجوب ملک نصاب ہے وہ ہو چکا ہے اسی طرح نذر سبب وجوب ہے لہذا نذر معلق کے بعد ادائیگی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی بعد سبب ہے عند الشافعی۔ وكفاة الیمن

اذا كان مالیه اور کفارہ یحییٰ جب مالیه ہے یعنی صوم کے علاوہ خواہ تحریر رتبہ او اطعام عشرۃ
 ماکین اور کسوٹھم جو بھی ہو بعد الیمین قبل الحنث ادا کر دینا امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے
 کیونکہ یمین سبب ہے وجوب کفارہ کا اور حنث سبب ہے وجوب ادا کا چونکہ نفس وجوب یمین
 سے ہے اس لئے ادا نیکی کفارہ قبل الحنث بعد وجود سبب الوجوب ہے لہذا صحیح ہے۔ لان
المالی یحتمل کیونکہ مالی واجبات میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے جیسے بیع میں
عقد کے ساتھ ثمن واجب فی الذمہ ہو جاتا ہے لیکن وجوب ادا نہیں ہوتا بلکہ وجوب ادا مطالبہ بالغ
تک موخر رہتا ہے اس لئے کفارہ مالیه میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے
 لہذا کفارہ مالیه قبل الحنث صحیح ہے۔ بجلاف بدنی یعنی کفارہ بدنیہ جیسے صوم اس میں نفس وجوب اور
وجوب ادا کے مابین فصل وانفکاک نہیں ہو سکتا لہذا بدنی کفارہ قبل الحنث صحیح نہیں ہے کیونکہ
اس کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں حنث کے ساتھ ہوں گے۔ واما قوله فلایفکک
احدهما عن الآخر اب جو یہ کہا کہ عبادۃ بدنیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے مابین انفکاک
اور فصل نہیں ہو سکتا امر میں آئیگا کہ عبادۃ بدنیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے
وعندنا لا ینعقد سببا الا عند وجود الشرط چونکہ ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب للحکم
 اس وقت بنتا ہے شرط موجود ہوگی لان السبب کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچنے کا طریق ہو اور
 حکم تک مقضی ہو قبل وجود الشرط لیس كذلك حالانکہ مشروط قبل وجود الشرط طریق مقضی الی الحكم نہیں
 ہے علی ما مہدنا من الاصل جیسے کہ ہم پہلے ضابطہ بیان کر چکے ہیں کہ ہم مشروط کو مع الشرط اعتبار
 کرتے ہیں پس یہ موجباً للوقوع بدون الشرط نہیں ہو سکتا لہذا ذکرنا ہم نے ذکر کیا ہے کہ جزا کا مرتبہ
 تو ایسے ہے جیسے لفظ انت کا انت طالق میں تو گویا سبب کی صرف ایک جزا موجود ہے اور جزا
 السبب کے وجود کے ساتھ سبب موجود نہیں ہوتا جب تک اس کے جمیع اجزا موجود نہ ہوں جیسے
 بیع صرف وجود ایجاب کے ساتھ سبب ملک نہیں بنتی جب تک قبول موجود نہ ہو تو یہاں بھی صرف
 جزا سبب للحکم نہیں ہو سکتی جب تک شرط موجود نہ ہو تو جس وقت وجود شرط ہوگا اسی وقت معلق
 سبب للحکم بنے گا اور قبل وجود الشرط سبب نہیں ہو سکتا فیختلف الحكم فی المسائل المذكورہ مسائل
 مذکورہ میں ہمارے نزدیک وہ حکم نہیں ہوگا جو امام شافعیؒ کے نزدیک تھا بلکہ اس کے مخالف حکم
 ہوگا علی ان یمین جو امام شافعیؒ نے یمین کو سبب لوجوب الکفارہ قرار دیا تھا یہ اس کا رد ہے خلاصہ
 یہ کہ یمین کا انعقاد برکی خاطر ہوتا ہے یعنی یمین سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس یمین کو پورا کیا جائے۔

اس کے خلاف نہ کیا جائے تو اس صورت میں یمین سبب الکفارہ نہیں ہو سکتی بلکہ وہ سبب للبر ہے بل سببھا الحنث اور سبب للکفارہ حنث فی الیمین ہے نہ نفس یمین لاملین عقد سببھا عندنا جب مشروط بدون الشرط ہمارے نزدیک سبب نہیں بن سکتا تو مسائل مذکورہ میں ہمارے نزدیک حکم مختلف ہو جائیگا بیجوز تعلیق الطلاق ہمارے نزدیک طلاق وعتاق کی تعلیق بالملک جائز ہے لان الملك کیونکہ بوقت وجود سبب کے ملک یقیناً متحقق ہے مثلاً جب ان نکحتک فانت طالق کہا تو مشروط یعنی انت طالق بمع شرط یعنی ان نکحتک کے ساتھ مل کر موجب حکم ہے تو انت طالق اس وقت سبب بنے گا جب ان نکحتک کی شرط پوری ہوگی تو اس وقت ملک نکاح یقیناً متحقق ہوگا لہذا اس قسم کی تعلیقات صحیح ہیں اور تعجیل نذر اور تعجیل کفارہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ لان التعجیل قبل السبب کیونکہ تعجیل قبل السبب جائز نہیں ہے اور باب نذر میں سببیت اس وقت متحقق ہوگی جب شرط موجود ہوگی لہذا وقوع شرط سے قبل نذر ادا کرنا یہ قبل السبب ہے لہذا جائز نہیں ہے والسبب للکفارة اور مسئلہ یمین میں سبب کفارہ حنث ہے یمین سبب کفارہ نہیں ہے۔ لانا انقادت کیونکہ یمین کا انعقاد برکی خاطر ہے یعنی یمین کو نہ توڑنا بلکہ قسم کا پورا کرنا اس کا نام ہے اور یمین سے مقصود یہی ہوتا ہے اور کفارہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب حنث ہوگا یعنی جب قسم کے خلاف کرے گا۔ لہذا یمین سبب کفارہ نہیں کیونکہ یہ طریق مفضی الی الکفارہ نہیں ہے بلکہ یہ صرف بدرجہ شرط ہے اور سبب کفارہ حنث ہے و فرقه بین المالی طلبہ امام شافعی نے جو مالی اور بدنی عبادۃ میں فرق کیا ہے کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے مابین فصل اور انفکاک ہوتا ہے اور بدنی میں نہیں ہوتا یہ فرق صحیح نہیں ہے۔ اذا المال کیونکہ حقوق اللہ تعالیٰ میں مال مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مقصود حقیقی ادارہ ہے مال صرف واسط فی اللاف ہے اور ادا بدنی ہے جیسے صوم بدنی لہذا مالیات میں فصل بین الوجوب صحیح نہیں ہے۔ وتبین الفرق علی مذہبنا بین الشرط و بین الاجل امام شافعی نے تعلیق بالشرط کو بمنزلہ تا جیل فی الثمن اور شرط الخیار فی البیع کے قرار دیا کہ جیسے تا جیل اور شرط الخیار انعقاد سبب کو نہیں روکتے بلکہ سبب ملک یعنی بیع منعقد ہو جاتی ہے البتہ حکم مؤخر ہو جاتا ہے اسی طرح تعلیق بالشرط میں بھی شرط انعقاد سببیت کو نہیں روکتی بلکہ تاخیر حکم الی وجود الشرط ہو جاتی ہے تو مصنف نے فرق کرتے ہوئے کہا فان مدین اسی الاجل و شرط الخیار داخلان علی الحکم یعنی حکم پر داخل ہیں اور سبب پر داخل ہی نہیں ہیں۔ اما الاجل فظاہر کیونکہ تا جیل تو ثمن پر داخل ہے بیع پر تو داخل نہیں ہے انعقاد بیع تو قطعاً ہو چکا ہے

البتہ مطالبہ ضمن مبیعہ مقررہ تک مؤخر ہو جائیگا۔ اماخیار الشرط فلان البیع الخ بیع جو کہ سبب ملک ہے۔ خیار شرط اس پر داخل نہیں کیونکہ بیع لا یحتمل الخطر یعنی بیع شرط کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ شرط کے ساتھ معلق کرنے میں بیع متردد ہو جائیگی بین الذیق وان للذیق اسی کا نام خطہ ہے یعنی تردد اور شک کے ساتھ وابستہ ہونا اس صورت میں بیع بمنزلہ قمار ہو جائیگی جو متردد بین النفع والخمران ہوتا ہے۔ فشرط الخیار پس شرط الخیار کی مشروعیہ مع المنافی ہے کیونکہ بیع احتمال خطر و شرط نہیں رکھتی لہذا اس خیار کی مشروعیہ علی خلاف القیاس ہے صرف دفع غبن کی ضرورت کے پیش نظر ہے اور ضرورت اس کے ساتھ مندرج ہو جاتی ہے کہ یہ داخل علی الحکم ہو لا علی السبب کیونکہ اگر داخل علی السبب مانا جائے تو پھر داخل علی السبب والحکم معا ہو جائے گا۔ ندخولہ علی الحکم اسل اس کا دخول صرف علی الحکم مانا جائے تو یہ اسل ہے بنسبت اس کے کہ داخل علی السبب والحکم کلیہا مانا جائے فاما الطلاق والعتاق طلاق اور عتاق یہ محتمل شرط ہیں کیوں کہ یہ از قبیلہ اسقاط ہیں از قبیلہ اثبات نہیں ہیں اور اسقاط احتمال خطر و شرط رکھتا ہے لہذا طلاق و عتاق میں شرط داخل علی السبب ہوگی تاکہ تخلف حکم عن السبب لازم نہ آئے لہذا علیق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے تو سبب پر داخل ہونے سے یہاں کوئی مانع نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ شرط یہاں داخل علی السبب نہیں ہے ورنہ تو بمنزلہ قمار کے ہو جائیگی اور یہ صحیح نہیں ہے۔

الباب الثانی فی افادۃ الحکم الشرعی

لفظ جو حکم شرعی یعنی وجوب اور حرمتہ وغیرہما کا افادہ کرتا ہے۔ یہ باب ثانی ان ہی ابجاث کے متعلق ہے اللفظ المفید لہ یعنی وہ لفظ جو افادہ حکم کرتا ہے۔ اما خبر یا وہ خبر ہوگا اگر وہ لفظ من حیث صوصو محتمل صدق و کذب ہو تو وہ خبر ہے من حیث صوصو سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو من حیث اللفظ اور کلام کو من حیث کلام دیکھنا ہے اسی حیثیت سے وہ محتمل صدق و کذب ہو۔ مع قطع النظر عن العوارض یعنی عوارض اور دلائل خارجیہ سے قطع نظر مثلاً یہ نہیں دیکھنا کہ متکلم کون ہے اور خبر صادق و مصدوق ہے صرف کلام محتمل صدق و کذب ہو یہ خبر ہے۔

ادشاء یا وہ لفظ مفید انشاء ہوگا اگر محتمل صدق و کذب نہ ہو۔ و اخبار الشرع یعنی شریعت کسی حکم کو بصورت خبر ذکر سے تو یہ بنسبت انشاء کے زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ جیسے والوالدات یروضن اولادہن بجلتے امر و انشاء کے جملہ خبریہ استعمال کیا گیا ہے۔ لانہ ادل علی الوجود کیونکہ خبر وجود مخبر بہ پر قوی الدلالة ہے گویا کہ مخبر بہ موجود ہو چکا ہے اور متکلم اس کی خبر دے رہا ہے

اور اشارة اس قسم کے مفہوم سے خالی ہوتا ہے اس لئے خبر ثبوت حکم پر ادل ہے۔ اعلم ان اخبار
الشارع اصل یہ ہے کہ شارع احکام کے متعلق جو خبر دیتا ہے۔ یراد به الامر مجازاً مجازاً اس
سے مراد امر ہوتا ہے لیکن صریح لفظ امر سے عدول الی الاخبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ اخبار میں
اگر مخبر موجود ہو تو کذب شارع لازم آئیگا اور امر میں اگر مامور بہ موجود نہ ہو تو کذب شارع لازم
نہیں آتا۔ فاذا ارید المبالغة جب مبالغہ فی وجود الحکم المامور بہ کا ارادہ ہو تو عدول الی لفظ الاخبار
کیا جاتا ہے کیونکہ متبعین شارع یہ برداشت نہیں کرتے کہ کذب منسوب الی الشارع ہو لہذا وہ ضرور
اس مامور بہ کو وجود میں لانیکی پوری جدوجہد کریں گے

واما الانشاء اشارة کی اگرچہ قسمیں بہت ہیں لیکن افادۃ حکم شرعی کے بارہ میں اس کے
اقسام میں سے صرف امر اور نہی محبتیں ہیں۔ فالامر قول القائل استعلاء یعنی قائل اپنے آپ کو عالی
اور بلند مقام سمجھ کر کہہ افعال خواہ وہ قائل فی نفس الامر عالی ہو یا عالی نہ ہو تو اس کا قول افعال امر
ہوگا استعلاء کے لفظ کے ساتھ التماس جو علی طریق التساوی ہوتی ہے اور دعا جو علی طریق الخضوع من
القائل ہوتی ہے ان سے احتراز کرنا مقصود ہے۔ اور نہی قائل کے قول لا تفعل کو کہا جاتا ہے بشرطیکہ
استعلاء ہو۔ والامر حقیقۃً یعنی امر کا اطلاق اسی قول افعال پر علی سبیل الحقیقۃ ہے بالاتفاق
۱۰۔ ر فعل پر اطلاق امر جمہور کے نزدیک علی سبیل المجازۃ وعند البعض اور بعض کے نزدیک فعل پر
اطلاق امر علی سبیل الحقیقۃ ہے یعنی فعل بھی حقیقتاً امر ہے۔ فمایدل علی انه انہ یعنی فعل چونکہ ان بعض
کے نزدیک حقیقتاً امر ہے اب جو دلائل اس پر دال ہیں کہ امر برائے ایجاب ہوتا ہے وہی دال ہیں کہ
فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے کیونکہ آپ کا فعل حقیقتاً امر ہے اور برائے
ایجاب ہوتا ہے لہذا فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے۔ واحتجوا علی الاصل یعنی
اصل دعویٰ کہ امر حقیقت ہے فی الفعل یعنی فعل پر امر کا اطلاق حقیقی ہے اس پر وہ احتجاج کرتے
ہیں بقولہ تعالیٰ وما امر فرعون برشید یہاں امر سے مراد فعل ہے کیونکہ رشید صفت فعل ہوتی
ہے صفت قول نہیں ہے تو یہاں امر کا اطلاق علی الفعل ہے اور اطلاق بھی علی سبیل الحقیقۃ ہے
کیونکہ مجاز کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ دعویٰ الفرع اور فرع پر یعنی اس پر کہ فعل رسول صلی اللہ
علیہ وسلم برائے ایجاب ہے فرع اس لئے کہا کہ یہ مسئلہ اسی پر متفرع ہے کہ فعل حقیقتاً امر ہو اس
فرع پر ان کا احتجاج بقولہ علیہ السلام ہے صلوا كما رايتموني اصلي يوم النخذق رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم سے اربع صلوات قضا ہو گئی تھیں پھر ان کی قضا بالترتیب کی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے اس فعل سے وجوب ترتیب ثابت کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے۔ تلا نیس حقیقۃ فی الفعل یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ فعل پر اطلاق امر علی سبیل الحقیقۃ نہیں ورنہ تو امر کا یہ موضوع نہ ہو جائیگا اور امر کا اطلاق علی القول علی سبیل الحقیقۃ بالاتفاق تھا تو یہ بھی موضوع نہ ہو گیا تو لفظ امر مشترک بین المعنین ہو اور اشتراک خلاف اصل ہے یہی وجہ ہے کہ حقیقۃ و مجاز اولی من الاشتراک ہوتا ہے۔ دلانہ اذا فعل یہ دوسری دلیل ہے اس پر کہ فعل حقیقتاً امر نہیں ہے خلاصہ یہ کہ جب ایک شخص کوئی فعل اور کام کرے اور "افعل" نہ کہہ تو بصری نفی الامر یعنی لغتاً اور عرفاً یہ کہنا صحیح ہے "انتم لم یامر" یعنی اس نے امر نہیں کیا اگر فعل حقیقتاً امر ہوتا تو جب اس نے فعل کیا تو پھر امر کی نفی کرنا کہ لم یامر صحیح نہ ہوتا حالانکہ صحیح ہے۔ ومن هذا الدلیل ظہر لفظ امر ایک مصدر ہے امر یا امر کی جس کا معنی ہے حکم کردن اسی طرح فعل یفتح النفا مصدر ہے فعل یفعل کی جس کا معنی ہے کام کرنا اور دوسرا یہ کہ امر ایک اسم ہے لفظ افعل کا فعل اسم ہے اس کام کا جو شخص سے صادر ہوا ثانی دلیل جو پیش کی گئی اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا کہ امر جو مصدر ہے اس کا اطلاق حقیقی فعل پر نہیں ہوتا جو یہ بھی مصدر ہے اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ امر جو اسم ہے اس کا اطلاق حقیقی اس فعل پر نہیں ہے جو اسم ہے اور بمعنی شان کے استعمال ہوتا ہے۔ البتہ پہلی دلیل عام ہے اور وہی امر کا اطلاق حقیقی علی الفعل کو روکتی ہے۔

و تسمیۃ امر مجازاً خصم نے جو احتجاج دیا امر فرعون برشید سے کیا تھا کہ یہاں امر کا اطلاق بفریضہ رشید فعل پر ہے تو یہ اس کا جواب ہے کہ فعل کو یہاں تسمیہ امر مجازاً کیا گیا ہے یعنی اطلاق امر علی الفعل اس مقام پر اطلاق مجازی ہے۔ اذا فعل یہ علاقہ مجاز ہے حاصل یہ کہ فعل امر قولی کے ساتھ واجب ہو جانا ہے تو امر سبب ہوا اور فعل مسبب ہوا لہذا اطلاق اسم السبب علی المسبب کیا گیا ہے جو کہ علاقہ مجاز ہے تو اس استدلال کا ایک اور جواب بھی دیا گیا ہے کہ یہاں امر سے مراد فعل فرعون نہیں ہے بلکہ قول مراد ہے اور اس پر اس کا ماتقدم یعنی فاتبعوا امر فرعون دال ہے کہ کیونکہ اس کا معنی یہی ہے اطاعوا فرعون فیما امریم بہ اور و ما امر فرعون سے مراد امر قولی ہے البتہ قول کی وصف جو رشید کے ساتھ کی گئی ہے یہ مجاز ہے وصف الشئی بوصف صاحبہ ہے جیسے

الاسلوب الحکیم میں ہے یعنی چونکہ فرعون رشید نہیں تھا اس لئے اس کا قول بھی رشید نہیں ہو سکتا۔ سلما انہ حقیقۃً فیہ ای فی الفعل چونکہ یہ بات کہ امر حقیقۃً ہے فی الفعل یہ ایک لغوی مبحث تھا جس کا نقل عن ائمۃ اللغۃ اور شیوخ استعمال کے ساتھ ممکن تھا تو مصنف اسے تسلیم کر کے

اصولی حیثیت سے اس کا جواب دیا۔ لکن الدلائل تدل علی ان القول للایجاب لا للفعل یہ اس کا جواب ہے جو کہا گیا تھا کہ جو دلائل اس پر دال ہیں کہ امر برائے ایجاب ہے وہی دال ہیں کہ صرف امر قوی برائے ایجاب ہے اور فعل برائے ایجاب نہیں ہیں۔ فان تلك الدلائل یعنی وہ دلائل اللہ تعالیٰ کے قول فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ کے علاوہ جو آیات ہیں ان تمام کے اندر بالاجماع قول مراد ہے وسیاتی تفصیلہ واما قوله فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ اگر امرہ کی ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ ہے تو اس وقت یقیناً قول مراد ہے اور اس لفظ امر کو محمول علی الفعل کرنا یعنی فعل مراد لینا ممکن ہی نہیں ہے۔ دان کان راجعا الی الرسول الم۔ تو اس صورت میں قول تو بالاجماع مراد ہے یعنی تمہارے اور ہمارے مابین یہ بالاجماع ہے کہ قول رسول علیہ السلام کی مخالفت معصیت ہے۔ فلا یحمل علی الفعل تو اس صورت میں امر سے مراد فعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جب فعل اور قول دونوں کے لئے امر کی وضع ہوتی تو یہ مشترک بین المعنیین ہو واجب ایک معنی بالاجماع مراد ہو چکا ہے اب دوسرا تو مراد نہیں ہو سکتا لان المشترك لایراد بہ اکثر من معنی واحد کیونکہ مشترک میں ایک سے زائد معنی فی اطلاق واحد مراد نہیں ہو سکتے۔ علی انما لاحتاج الی اقامة الدلیل یعنی اس امر پر کہ ہم کہہ دیں کہ اس آیت میں امر سے مراد فعل نہیں ہے تو ہم محتاج نہیں ہیں کہ دلیل پیش کریں کیونکہ ہم مانع ہیں بل ہو محتاج بلکہ امام شافعی محتاج ہیں الی اقامة الدلیل کیونکہ وہی مدعی ہیں کہ مراد فعل ہے لہذا انھیں دلیل پیش کرنی چاہئے۔ فمن فی صدد المنع ہم تو مانع ہیں قصہ پس صحیح ہے جو ہم نے کہا کہ وہ دلائل جو اس پر دال ہیں کہ امر للایجاب ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتیں کہ فعل بھی برائے ایجاب ہے ہمارے لئے تو لاسلم کہنا کافی ہے شواہد مدعی ہیں دلائل پیش کرنا ان کے ذمہ ہے۔ واللفظ اسی الامر القوی جو شواہد نے کہا کہ فعل بھی برائے ایجاب ہوتا ہے یہ اس کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ لفظ یعنی امر قوی کافی للمقصود ہے یعنی مقصود تو ایجاب فعل ہے اس کے لئے قول شارع کافی ہے۔ پھر اس کے علاوہ فعل کی وضع برائے ایجاب ماننا قول بالترادف ہے کیونکہ معنی موضوع لہ یعنی ایجاب معنی واحد ہے اور اس کے لئے دال جو اس کے لئے موضوع ہیں وہ دو ہو گئے ایک قول دوسرا فعل تو اسی کو ترادف کہتے ہیں۔ والترادف خلاف الاصل اور ترادف خلاف اصل ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ ایک مدلول کے لئے ایک دال ہونا چاہئے۔ وایجاب فعلہ علیہ السلام فعل کے موجب ہونے پر جو انھوں نے استدلال کیا تھا کہ نمازوں کی قضا بالترتیب کی گئی تھی اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی فعل سے ترتیب واجب ہوئی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا ایجاب فعل سے مستفاد نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول صلوا کما رایتونی اصلی سے ہے۔ علیٰ انہ انکر علاوہ ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال رکھا تو صحابہؓ نے وصال فی الصوم کر دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں خلع نعال فرمایا تو صحابہؓ نے بھی خلع نعال فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے ان دونوں افعال پر انکار فرمایا، اگر فعل برائے ایجاب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم انکار نہ فرماتے تو معلوم ہوا کہ فعل برائے ایجاب نہیں ہے۔ دموجبہ مصنف لفظ امر کے مدلول حقیقی کو بیان کرنے کے بعد یہ پیش کر رہا ہے کہ امر کا مستثنیٰ یعنی صیغہ فعل اس کا مدلول حقیقی کیا ہے تو کہا کہ اس کا موجب یعنی وہ اثر جو اس سے ثابت ہوگا۔ التوقف عند ابن سرتج وهو من الشوائع حتی یتبین یعنی جب تک قرآن سے واضح نہ ہو جائے کہ استعمال امر سے کیا مراد ہے اسی وقت تک توقف کیا جائے گا کسی مراد کا یقین نہیں کیا جائیگا۔ لأنه استعمال کیونکہ امر کی استعمال مختلف معانی میں ہوتی ہے اور غالباً وہ سولہ معانی ہیں لہذا کسی کا بلا قرآن یقین نہیں ہو سکتا۔ وہ سولہ معانی یہ ہیں مصنف بیان اعداد میں اجمد کے حساب سے ذکر کر رہا ہے (أ) الایجاب جیسے اقیمو الصلوٰۃ (ب) الندب یعنی استجاب جیسے فکا توہم (ج) التادیب یعنی مناسب امر جیسے کل مما یلک اپنے سامنے سے کھا کر (د) الارشاد اچھی رہنمائی یہ تینوں معانی ایک دوسرے کے قریب ہیں ندب میں ثواب آخرت پیش نظر اور تادیب کا تعلق تہذیب الاخلاق اور اصلاح عادت سے ہوتا ہے اور ارشاد کا تعلق مصالح دنیویہ سے ہوتا ہے۔ جیسے استشہدوا اذا تبايعتم اس استشہاد کے ساتھ دنیوی معاملہ درست رہتا ہے (ه) الاباحۃ جیسے کوا کھاؤ یعنی یہ ایک جائز فعل ہے (و) التعذیر یعنی التخويف والانداز جیسے اعملوا ما شئتم اور جیسے قل تمتع بکفرک (ز) الامتنان یعنی اظہار المنۃ والاحسان علی العباد جیسے کوا مزارقلم اللہ مزارقلم اللہ قرینہ ہے کہ کوا اظہار منۃ کے لئے ہے صرف اباحۃ نہیں ہے (ح) الاکرام یعنی اظہار عظمت جیسے ادخلوا بسلام (ط) التعجیز یعنی اظہار العجز یہ ظاہر کرنا کہ مخاطبین عاجز ہیں اسی عجز کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فأتوا بسورۃ (ی) التسخیر یعنی یہ ظاہر کرنا کہ مخاطبین ہمارے حکم کے مسخر اور تابع ہیں جیسے ہم ان سے چاہیں ویسے ہوگا۔ انھیں سرتابی کی طاقت نہیں ہے جیسے کونوا قرة (ک) الایمانت یعنی تذلیل کسی کی ذلت اور رموائی کو ظاہر کرنا جیسے ذق انک انت العزیز الکریم (ل) الرشا یعنی جانبین برابر ہیں کسی میں کوئی نفع نہیں ہے جیسے اصبروا اولاً تصبروا (م) الدعا یعنی عاجزانہ طور پر درخواست پیش کرنا جیسے اللهم اغفر لی (ن) التمنی جیسے الا ایما اللیل الطویل (و) الانجلی یہ

انجلی تمنی ہے مصائب کی رات بڑی لمبی ہوتی ہے گویا اس کے انجلا کی توقع نہیں ہوتی اس لئے یہاں انجلی تمنی کے لئے ہے (یہ) الاحتقار جیسے القواما انتم ملقون یعنی سحر جو ساحرین بمقابلہ موسیٰ علیہ السلام ظاہر کرنے کا ارادہ رکھتے تھے اسی کے متعلق القوا کا امر برائے احتقار ہے یعنی بمقابلہ معجزہ ساحرین کا سحر ایک حقیر اور معمولی چیز ہے اسی کو ظاہر کرنا احتقار ہے (یٰۤاَیُّهَا السَّٰكِرُونَ) یعنی الایجاد ایک شئی کو عدم سے نکال کر وجود میں لانا جیسے کن فیکون قلنا لودجب التوقف هنا اصحاب توقف نے جو دلیل توقف پیش کی تھی یہ اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ اگر امر میں توقف اس لئے ضروری ہے کہ وہ کثیر معانی میں مستعمل ہے تو پھر نہی میں بھی توقف کرنا لازم ہے کیونکہ وہ بھی کثیر معانی میں مستعمل ہے۔ دھی اور ذمعی یہ ہیں التحريم جیسے لا تا کلو الریوا سود خوری حرام ہے جو اس آیت کے ساتھ اس کو حرام کیا گیا ہے۔ والکفرہ جیسے نہی عن الصلوٰۃ فی الارض المغصوبہ۔ والتنزیہ نحو لا تمنن تستکثر یعنی یعنی احسان اس بنا پر در کرنا چاہئے کہ محسن علیہ سے کثیر شئی ملے گی اس کثرۃ کے طلب اور خواہش کے پیش نظر احسان نہیں ہونا چاہئے یہ صرف تنزیہ ہے تحریم نہیں ہے اور نہ مکروہ تحریمی۔ والتحقیر یعنی ایک شئی کی حقارۃ ظاہر کرنا جیسے لا تمدن عینیک اس سے یہ ظاہر کر مقصود ہے کہ کفار و مشرکین کے پاس جو دولت ہے یہ ایک حقیر اور معمولی شئی ہے ادھر نگاہ نہیں کرنی چاہئے یہ ان کفار کے محبوب و مقبول ہونے کی دلیل نہیں۔ بیان العاقبۃ یعنی ایک شئی کا انجام اور نتیجہ ظاہر کرنا جیسے لا تحسبن اللہ غافلاً عما یعمل الظالمون یعنی انھیں ان کے اعمال کا نتیجہ مل کے رہے گا۔ والیاس نا امید کرنا جیسے ولا تعتذروا یعنی تمہارے عذرات قبول نہیں کئے جائیں گے۔ والارشاد جیسے لا تسألوا عن اشیاء والشفقۃ جیسے رواب کو کراسی بنانے سے نہی ہے یعنی جانوروں کی پشت پر بیٹھے انھیں روکے ہوئے کافی دیر تک باتیں کرتے رہنے سے نہی بنا بر شفقۃ ہے یعنی جانوروں پر شفقت کرو لہذا انھیں کرسی نہ بناؤ یا جیسے مشی فی نعل واحد سے منع ہے یہ بھی بنا بر شفقۃ ہے لہذا ان معانی کثیرہ میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مقتضائ نہی میں بھی توقف ہونا چاہئے حالانکہ موجب نہی میں توقف نہیں۔ دلان الغھی امر بالانتہاء یہ اصحاب توقف پر معارفہ ہے کہ نہی در حقیقت امر بالانتہاء ہے اور حکم ہے کف النفس عن الفعل کا تو پھر فرق باقی نہیں رہتا در میان افعیل اور لا تفعیل کے۔ لذہ بصیر کیونکہ دونوں کا موجب پھر توقف ہونا چاہئے کیونکہ امر و نہی دونوں درج فی الامر ہو گئے ہیں حالانکہ والفرق بین طلب الفعل جو مقتضائے امر ہے و طلب التروک جو مقتضائے نہی ہے ان میں فرق بداہتہ ثابت ہے وہذا احتمال اس کے ساتھ اس مقدمہ قائلہ کو یعنی یہ کہ احتمال موجب

توقف ہے جہاں احتمال پیدا ہو جلتے وہاں توقف کرنا لازم ہے اس کو باطل کر رہا ہے۔ کہ اگر اس قسم کا احتمال معتبر سمجھا جائے تو یہ ایک ایسا احتمال ہے جو بیطل الحقائق حقائق اشیاء کو باطل کر دے گا لیکن ان یراد بہ یعنی بیطل الحقائق میں لفظ حقائق سے مراد حقائق اشیاء ہوں یعنی اگر اس قسم کے احتمالات کو معتبر قرار دیا جائے تو پھر حقائق اشیاء باطل ہو جائیں گے کیونکہ مجوز ان لا یكون زیداً جو شخص زید ہمارے سامنے بیٹھا ہے یہ زید نہ ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زید منعدم ہو چکا ہو اور اس کی جگہ کوئی اور شخص پیدا ہو چکا ہے اگر اس قسم کا احتمال معتبر ہو تو پھر حقائق اشیاء ثابت نہیں رہ سکتیں اور دھو عین مذہب السوفسطائیہ یہ بعینہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو حقائق اشیاء کی نفی اور انکار کرتے ہیں و لیکن ان یراد بہ حقائق اللفاظ یعنی لفظ حقائق سے مراد حقائق الفاظ ہوں کیونکہ کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اندر احتمال قریب یا بعید نسخ یا خصوص یا اشتراک یا مجاز کا نہ ہو بلکہ ہر لفظ میں اس قسم کا احتمال پیدا ہو سکتا ہے۔

فان اعتبارت هذه الاحتمالات اگر اس قسم کے احتمالات بلا قرینہ معتبر سمجھے جائیں تو پھر الفاظ کی دلالت اپنے معانی موضوع لہ پر باطل ہو جائے اور یہی دلالت علی الموضوع لہ الفاظ کی حقیقت ہے پھر یہ حقیقت ان احتمالات کی بنیاد پر باطل ہو جائیگی۔ و ایضاً المندع انہ محکم یہ ایک اور جواب ہے حاصل یہ کہ ہم اس کے مدعی نہیں ہیں کہ امر کسی ایک معنی مثلاً و وجوب میں محکم ہے جس کے خلاف احتمال بالکل نہ ہو۔ نہ ناشی بالدلیل نہ ناشی بلا دلیل بلکہ ہم کہتے ہیں کہ معنی وجوب میں ظاہر کا درجہ رکھتا ہے جس میں احتمالات ناشی بلا دلیل پیدا ہو سکتے ہیں جو کہ معتبر نہیں ہوتے وعند العامة موجبه واحد اکثر علماء کے نزدیک امر کا موجب و مقتضی ایک ہے کیونکہ اگر اس کے اندر متعدد معانی تسلیم کئے جائیں تو یہ اشتراک ہوگا الاشتراک خلاف الاصل کیونکہ مقصود من الوضع افہام المعنی ہے اور اشتراک نخل بالافہام ہے لہذا بلا ضرورت اشتراک صحیح نہیں ہے۔ امر کا موجب ایک ہے اس کی تعیین میں اختلاف بین العلماء ہے۔ مصنف نے اس کو پیش کرتے ہوئے کہا هو الاباحۃ عند بعضهم یہ بعض اصحاب مالک ہیں ان کے نزدیک موجب امر اباحت ہے کیونکہ امر وجود فعل کی طلب کے لئے ہوتا اور طلب کا ادنی درجہ جو متیقن ہو سکتا ہے وہ اباحت ہے۔ والندب عند بعضهم اس بعض سے مراد معتزلہ اور ایک قول امام شافعی کا بھی ہے کہ امر کا موجب ندب و استحباب ہے۔ اذ لا بد من ترجیح جانب الوجود کیونکہ امر طلب فعل کے لئے ہوتا ہے اور طلب فعل کو ترک پر ترجیح ہو اور ادنی درجہ ترجیح کا ندب ہے کیونکہ اباحت

میں دونوں طرفین متساوی ہوتی ہیں فعل اور ترک میں سے کوئی جانب راجح نہیں ہوتی اور منع عن ترک جو واجب میں ہوتی ہے وہ مطلق طلب سے ایک زائد امر ہے لہذا مفہوم امر میں یہ معتبر نہیں ہوگا۔ والوجوب عند اکثرهم یعنی اکثر علماء کے نزدیک امر کا موجب و مقتضا واجب ہے لقلہ تعالیٰ فلیحذر الذین یخالقون الخ یہ دلائل ہیں اس امر پر کہ امر کا موجب واجب ہے یہ مفہوم من هذا الکلام یعنی اس کلام الہی سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالفتہ امر پر فتنہ فی الدنیا یا عذاب فی الآخرة کے پہنچنے کا خوف اور اندیشہ ہے اذلول الخوف کیونکہ اگر خوف اور اندیشہ نہ ہو تو پھر فلیحذر کی تحذیر قبح اور بے معنی ہو جائیگی فیکون الامر بوجوبہ تو اس سے معلوم ہوا کہ ما مور بہ واجب ہے کیونکہ غیر واجب کے ترک پر فتنہ یا عذاب کا خوف نہیں ہوتا وان یکون لہم الخیرۃ یہ دوسری دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی الیہ ورسولہ امر ان یکون لہم الخیرۃ من امرہم اس آیت میں اہم کی ضمیر مؤمن اور مؤمنہ کی طرف راجع ہے اگرچہ یہ واحد کا صیغہ ہیں لیکن چونکہ نکرہ ہو کر سیاق نفی میں واقع ہیں تو ان کے اندر عموم ہوگا جو معنی جمع ہے من امرہم کی ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ والی الرسول علیہ السلام ہے اور جمع بنا بر تعظیم مرجع ہے والقضاء واللہ اعلم بمعنی الحکم لفظ قضی چونکہ من القضاء ہے اس لئے قضاء کا معنی پیش کرتے ہوئے کہا کہ اس سے مراد حکم ہے کیونکہ قضا کا معنی ہے اتمام الشئی قولاً جیسے قضی ربک الا تعبدوا تو اس قضا سے مراد امر اور حکم قولی ہے اور قضا کا معنی اتمام الشئی فعلاً بھی آتا ہے جیسے فقضا من سبع سموات اسی خلقہن اب اس آیت مذکورہ میں قضی سے مراد حکم قولی ہے جسے امر کہتے ہیں۔ امر مصدر یعنی لفظ امر مصدر اور مفعول مطلق ہے من غیر لفظ الفعل تو معنی ہوگا اذا حکم حکماً یا یہ حال ہے بمعنی امرین یا تمیز ہے کیونکہ جو حکم مستفاد ہے لفظ قضی سے اس میں ابہام ہے قولی اور فعلی کا تو امر تمیز ہو کر اس ابہام کو مرتفع کر رہی ہے کہ مراد قول ہے فعل نہیں ہے۔ ولایکن ان یکون المراد من القضاء الخ چونکہ قضا کا اطلاق قول اور فعل پر ہوتا تھا تو مصنف نے تعیین کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں مراد قول ہے فعل نہیں ہے تو کہا کہ یہاں ممکن نہیں ہے کہ قضا سے مراد وہی قضا ہو جو اللہ تعالیٰ کے قول فقضا من سبع سموات میں ہے یعنی اذا قضی اللہ ورسولہ میں قضا فعلاً نہیں ہے بلکہ قضا قولاً مراد ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان عطف الرسول یعنی لفظ رسول کا عطف جو لفظ اللہ پر ہے یمنع ذلك یہ قضا فعلاً سے مانع ہے کیونکہ قضا قولاً منسوب الی اللہ تعالیٰ والی الرسول علیہ السلام ہو سکتی ہے اور قضا فعلاً تو مختص باللہ تعالیٰ ہے فتعین تو متعین ہوا کہ یہاں مراد من الامر قول ہے۔ لانه ان ارید الفعل یعنی اگر فعل مراد ہو پھر یا تو وہی مراد ہو جو فعل قاضی ہوتا

ہے یا وہ جو فعل مقضیٰ علیہ ہے مراد ہو۔ والاول لایلیق پہلا تو یہاں مناسب نہیں ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا اذا فعل فعلاً تو اس میں عباد کو سرے سے کوئی اختیار حاصل ہی نہیں تو پھر فلا معنی نفی الخیرہ خیرہ کی نفی کا کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتا۔ ان ایدید فعل المقضیٰ علیہ اگر فعل سے مراد فعل مقضیٰ علیہ یعنی وہ فعل قضا شدہ جو مقضیٰ علیہ کو کرنا پڑے گا اگر یہ مراد ہو تو پھر مراد عبارت ہوگی اذا قضیٰ بامر یعنی تقدیر با کرنی پڑے گی۔ والتقدیر خلاف الأصل

فالاصل عدم تقدیر الباء وایضاً یہ فعل کے مراد نہ ہونے کی اور وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اگر فعل مقضیٰ علیہ مراد ہو تو پھر خیرہ کی نفی علی الاطلاق نہیں ہو سکتی کیونکہ والحکم بفعل مطلقاً لایوجب نفی الخیرہ کیونکہ حکم بالفعل علی الاطلاق نفی خیرہ کا موجب نہیں ہو سکتا اذا یسکن ان کیون الحکم باباحۃ فعل او ندرہ۔ کیونکہ ممکن ہے حکم اباحۃ فعل کا ہو یا ندرہ کا تو ان دونوں میں اختیار باقی رہتا ہے۔ وان اوجب یعنی اگر حکم بايجاب الفعل ہے جہاں مقضیٰ علیہ کو خیرہ باقی نہ رہے تو فعل المدعی یہی ہمارا مدعی ہے فعلہ تو معلوم ہوا کہ مراد بالامر قول ہے فعل نہیں ہے وما منعک ان لا تسجد اذا امرتک یہ ابلیس کو تو بیخ کی جا رہی کہ کس شئی نے تجھے منع کیا ہے کہ تو نے میرے امر پر سجدہ نہیں کیا۔ یہ تو بیخ برائے دم علی الترتیب موجب ووجوب ہے یعنی اس امر کی اطاعت واجب علی ابلیس تھی تب تو وہ ترک اطاعت پر مذموم و مطرود ہوا۔ وانما قولنا شئی اذا اردنا انہ یہ ایک اور دلیل ہے کہ مقتضای امر ووجوب ہے آیت کا مفہوم ہے کہ جب ہم کسی شئی کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کن کہتے ہیں فیکون یعنی کہتے ہیں ہو جا پس وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ ہذا حقیقۃ لاجاز عن سرعة الایجاد یعنی یہ حقیقت ہے کہ کلمہ کن کہا جاتا ہے اور مجاز نہیں یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ کلمہ کن حقیقتاً نہیں کہا جاتا بلکہ مجازاً اس سے یہ مراد ہے کہ ارادہ الہی کے ساتھ بلا تاخیر وہ چیز موجود ہو جاتی ہے جیسے کہ کن کہنے کے ساتھ فوراً وجود میں آجاتے تو یہ مجاز ہوا عن سرعة الایجاد۔ وذهب الشیخ الامام ابو منصور الخ اصل اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ امام ابو منصور ماترمدی کی رائے یہ ہے کہ یہ مجاز عن سرعة الایجاد والمراد بالقول یعنی قول کن ایک تمثیل ہے سرعت ایجاد کی۔ لاحقیقۃ القول کلمہ کن نہیں کہا جاتا بلکہ مراد یہ ہے کہ جیسے کلمہ کن کے کہنے کے ساتھ شئی فوراً اور بلا تاخیر وجود میں آجاتے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ اسی طرح بلا تاخیر شئی وجود میں آجاتی ہے تو کن فیکون تمثیل و مجاز ہے سرعت ایجاد سے وذهب فخر الاسلام کی رائے یہ ہے کہ یہاں حقیقۃ کلام مراد ہے یعنی حقیقتاً کلمہ کن کہا جاتا ہے بان اجرئی اللہ تعالیٰ باین طور کہ اللہ تعالیٰ کی تکوین اشیا کے سلسلہ میں

یہ سنتہ اور عادتہ جاریہ ہے کہ تکوین اشیا، خود اسی کلمہ کن سے فرماتے ہیں لکن المراد لیکن کلمہ کن سے مراد کلام لفظی نہیں جو مرکب من الحروف والا صورت ہے بلکہ کلام نفسی اور انزلی مراد ہے کیونکہ لفظی تو حادث ہے تو اس صورت میں کلمہ کن جو لفظی ہے خود حادث ہوگا پھر اس حادث کی ایجاد کے لئے دوسرا کلمہ کن کہا جائے پھر یہ لفظی حادث ہے اور کن کی ضرورت پیش آئے گی یا تو کن نفسی اور انزلی پر انتہا ہوگی فہو المراد ورنہ تو تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ باقی رہا خطاب معدوم کا سوال تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ کلام انزلی کو انزل میں سرے خطاب ہی نہیں کہا جاتا نہ وجود مخاطب کی ضرورت ہے نہ فہم و شعور کی۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ خطاب تکوینی کے اندر وجود مخاطب کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خطاب تکلیفی بھی انزلی ہے اس کا تعلق بھی معدوم سے ہے لیکن بایں طور کہ جو شخص موجود ہوتا جائیگا وہ اس خطاب کے ساتھ مامور ہے وعلى المذہبین یعنی مذہب امام ابو منصور پر اور مذہب فخر الاسلام پر اس امر کن کے ساتھ وجود مراد ہوگا۔ اما على المذہب الثانی یعنی مذہب فخر الاسلام تو ظاہر ہے کہ کلمہ کن سے مراد ہے وجود میں آجانیکن وہ شئی وجود میں آجاتی ہے جب ہی یہ امر بالوجود متحقق ہوگا تو اس کے ساتھ بلا تخلف و بغیر تاخیر وجود متحقق ہو جائیگا۔ واما على الاول یعنی مذہب ابو منصور پر فانہ جعل الامر قرینۃ الایجاد کیونکہ انہوں نے امر کن کو قرین یعنی نظیر ایجاد قرار دیا ہے و مثل سرعة الایجاد انہوں سرعت ایجاد کو تمثیل و تشبیہ دی کلمہ کن کے تکلم کے ساتھ یعنی جیسے صرف کلمہ کن کہنے کے ساتھ شئی وجود میں آجائے۔ اسی طرح ارادہ الہیہ کے ساتھ سرعت ایجاد ہوتی ہے یعنی وہ شئی بلا تاخیر اور فوراً وجود میں آجاتی ہے و ترتب وجود المامور بہ اور مامور بہ کا وجود جیسے امر پر مرتب ہو اسی طرح ارادہ الہیہ پر مرتب ہوتا ہے بلا تاخیر۔

ولولان الوجود اگر وجود مقصود من ہذا الامر نہ ہو تو پھر تمثیل صحیح نہیں بنتی بہر حال اس امر سے مراد وجود ہے۔ فیکون الوجود مراد ابھذا الامر یعنی اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ جب بھی یہ امر موجود ہوگا مامور بہ فوراً موجود ہو جائیگا۔ فکذا فی کل امر من اللہ تعالیٰ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں خواہ تکوینی ہو یا تکلیفی و تشریحی تو وجود مراد ہوگا۔ لان کل امر کیونکہ ہر امر کے اندر معنی یہ ہوتا ہے کن فاعلاً لهذا الفعل المامور بہ۔ فتولہ صل یعنی صل جو امر ہے اس کا معنی ہوگا کن فاعلاً للصلوۃ اور زکٰت کا معنی ہوگا کن فاعلاً للذکوۃ۔ فنثبت اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ہر امر خواہ تکوینی ہو یا تکلیفی وہ امر بالکون والوجود ہوتا ہے۔ فیجب ان یتکون پس واجب ہے کہ یہی فعل مامور بہ کون وجود میں

ضرور آئے الا ان هذا اگر یہی کون الوجود ہر امر میں مراد ہو خواہ امر تکوینی ہو یا تکلیفی تو یعدم الاختیار یہ تو اختیار بعد کو معدوم کر دے گا اس صورت میں انسان بے بس اور مجبور محض ہو جائیگا امر تکلیفی میں وجود ثابت نہ ہو تو وجوب ثابت ہوگا کیونکہ وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے اس لئے وجود مراد وجوب ہوگا جو امر تکلیفی کے ساتھ ثابت ہوتا تفصیل اس کی یہ ہے جب ہر امر من اللہ تعالیٰ میں طلب کون اور وجود ہوتی تو پھر امر تکوین میں حدوث مطلوب اور امر تکلیف میں حصول مامورہ واجب ہو جائیگا اگر وجود و تکون مطلوب جمیع اوامر میں مراد ہو حتی کہ امر تکلیف میں بھی تو پھر انسان جیسے امر تکوین میں بے بس اور بے اختیار ہے تو امر تکلیف میں بھی بے بس اور بے اختیار ہو جائیگا کہ فعل پیدا ہو کر رہیگا خواہ مکلف کی مشیت ہو یا نہ ہو جیسے امر ایجاد و تکوین میں ہے تو اس وقت قاعدہ تکلیف باطل ہو جائیگا کیونکہ ضابطہ تکلیف اس کا مقتضی ہے کہ مکلف کو مامورہ کے لانے میں نوع اختیار ہونا چاہئے کیونکہ مکلف کو کسی قسم کا اختیار نہ ہو تو پھر انسان ملحق بالجائزات ہو جائیگا اس لئے امر تکلیف میں کون و وجود جو امر تکوینی کا لازمہ ہے مراد نہیں ہو سکتا تو شریعت نے امر تکلیفی میں لزوم وجود کو لزوم وجوب کی طرف نقل کیا کیونکہ وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے اسی مناسبت کے ساتھ وجود سے وجوب مراد لیا گیا۔ فخر الاسلام لکھتا ہے کہ امر میں اگر جانب امر کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر مامورہ کا وجود حقیقتاً واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو ملحوظ کیا جائے کہ شخص مامور جو کہ مخاطب ہے وہ مکلف ہے تو پھر مامورہ کو مترامی ہونا چاہئے الی ان یوجدہ المكلف تو دونوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم نے امر کے ساتھ وہ مشی ثابت کی جو وجہ طلب میں سے آگے وجہ طلب ہو اور وہ ہے وجوب جو خلف ہوا وجود کا اور وجود مترامی ہوگا اس وقت تک جب مکلف اپنے اختیار کے ساتھ اس کا اکتساب نہ کرے۔ وغيرها من النصوص یعنی یہی مذکورہ کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جو دال ہیں کہ امر قوی برائے ایجاب ہوتا ہے جیسے انقصیت امری اور اذقیل لہم ارکعوا لایرکعون۔ کیونکہ آیت اولی سے معلوم ہوتا ہے کہ مامورہ کا تارک عاصی ہے اور عاصی ومن یعص الله ورسوله فان له نار جہنم کی وعید کا مستحق ہے تو یہ وجوب میں ہی ہو سکتا ہے اور آیت ثانیہ میں مخالفت امر پر ان کی مذمت کی گئی اور یہی مراد از وجوب ہے۔ کیونکہ واجب کا تارک ہی مذموم اور لائق مذمت ہوتا ہے۔ وللعرف فان کل من یزید الخ عرف اور لغت اس پر متفق ہے کہ جو شخص طلب فعل کی جزماً کرنا چاہے جس کے ساتھ اس کی ترک ممنوع ہو جائے تو وہ اسی لفظ افعل کے ساتھ طلب کرے اور طلب فعل جزماً کا نام وجوب ہے جس کے ساتھ

ترک فعل ممنوع ہو جاتا ہے۔

مسئلہ وکذا بعد المحظر حظ کا معنی ہے النهی والتحریم یعنی جب ایک شئی ممنوع اور حرام کر دی گئی ہے اس کے بعد اسی شئی کے متعلق امر واقع ہوا کہ اسے کر لو تو کیا یہ امر جو بعد النهی والتحریم واقع ہوا ہے یہ وجوب کے لئے ہے یا غیر وجوب کے لئے مصنف نے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا وکذا بعد المحظر یعنی نہی اور تحریم کے بعد بھی جو امر واقع ہو وجوب یا ایجاب کے لئے ہے لما قلنا یعنی دلائل مذکورہ جو ہم نے پیش کئے ہیں وہ فرق نہیں کرتے کہ امر کا ورود بعد المحظر ہو یا ایسے نہ ہو ہر قسم کا امر وجوب کے لئے ہے الّا یہ کہ کوئی قرینہ قائم ہو جائے جو دال علی غیر الوجوب ہو تو پھر قرینہ کے موافق اس کا حکم ہوگا۔ دقیل للندب بعض نے کہا کہ امر بعد المحظر ندب و استحباب کے لئے ہوتا ہے جیسے واتبعوا من فضل الله امی اطلبوا الرزق یہ امر بعد المحظر واقع ہے کیونکہ اس سے پہلے ہے اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا لی ذکر الطور والبیع تو یہ امر فابتغوا استحباب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے دقیل للاباحة بعض کہتے ہیں کہ امر بعد المحظر اباحتہ کے لئے ہے کیونکہ مقصود من رفع التحريم اباحتہ ہوتی ہے کافی اصطادوا اس سے پہلے تحریم واقع ہے حرم علیکم صید البر ما تم حرما اس کے بعد وارد ہے اذا حللتم فاصطادوا تو یہ امر اباحتہ اصطیاد کیلئے ہے وجوب و ندب کے لئے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ امر بعد المحظر اباحتہ کے لئے ہوتا ہے۔ قلنا ینبت دلف بالقرینة یعنی ان دو آیتوں میں ندب اور اباحتہ ثابت بالقرینہ ہیں انما امریہما یہ ذکر قرینہ ہے یعنی یہ دونوں امر حق عباد پورا کرنا اور منفعت پہنچانے کی خاطر یہ قرینہ ہے کہ صرف ندب یا اباحتہ ہوگی کیونکہ اگر ان کا وجود ہو جائے تو منفعت عباد منقلب الی المضرة ہو جائیگا کیونکہ ترک واجب معصیت کبیرہ ہے اور یہ بھاری نقصان ہے اس لئے اس قرینہ کی وجہ سے یہ امر وجوب کے لئے نہیں اور بھاری کلام اس امر میں ہے جو مجرد عن القرینہ ہو۔

مسئلہ واذا ارید به الاباحة والندب الخ اس میں اختلاف ہے کہ جب امر سے مراد اباحتہ یا ندب ہو تو یہ استعارہ ہوگا یعنی مجاز یا کہ یہ اطلاق علی طریق الحقیقۃ القاصرہ ہے تو مصنف نے اسے ذکر کرتے ہوئے کہا فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل علاقة جامعہ بین الحقیقۃ والمجاز جواز الفعل ہے یعنی امر کا حقیقی موضوع نہ وجوب تھا جس کا معنی ہے جواز الفعل والمنع عن ترک ندب و اباحتہ میں چونکہ جواز الفعل موجود ہے تو اسے معنی حقیقی کے ساتھ علاقہ قائم ہے اس لئے امر کا اطلاق ندب و اباحتہ پر مجاز ہوگا۔ لا اطلاق اسم الكل علی البعض یعنی یہاں اطلاق کل علی الجزئین

ہے جیسے حقیقتہً قاصرہ والے حضرات کہتے ہیں کیونکہ اباحت اور ندب و وجوب کے ساتھ مبائن ہیں کیونکہ احکام از قسم وجوب و ندب و اباحت وغیرہ ایک دوسرے کے ساتھ احکام متباینہ ہیں لہذا ان کے مابین علاقہ کلیتہً و جزئیتہً قائم نہیں ہو سکتا لہذا اباحت مبائن للوجوب ہے اس کی جز نہیں ہے۔ اعلم ان الامر تفصیل اختلاف ہے کہ امر و وجوب میں تو حقیقت ہے یعنی اس کی حقیقی مراد وجوب ہے فاذا ارید جب اس کے ساتھ اباحت یا ندب کا ارادہ کیا جائے تو یہ بطریق مجاز ہوگا حقیقتہً نہیں ہوگی کیونکہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہے لہذا ارید بہ غیر ما وضع لہ یعنی جب امر سے مراد اباحت یا ندب ہو تو یہ غیر ما وضع لہ کا ارادہ ہو تو یہ مجاز ہوگا۔ وقد ذکر فخر الاسلام فخر الاسلام نے اس مسئلہ میں ذکر اختلاف کیا ہے یعنی ارادہ ندب و اباحت کا مجاز ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے۔ فعند الکرخی و الجصاص مجاز فیہا یعنی امر کی استعمال فی الندب والاباحت کرخی اور جصاص کے نزدیک مجاز ہے۔

وعند البعض حقیقتہً فیہا اور بعض نزدیک امر ندب و اباحت میں حقیقت ہے مجاز نہیں ہے یہ واضح رہے کہ ان کے نزدیک حقیقت کاملہ نہیں ہے بلکہ حقیقتہً قاصرہ ہے یعنی استعمال اللفظ فی بعض ما وضع لہ وقد اختلف فخر الاسلام اور فخر الاسلام نے بھی اسے مختار سمجھا ہے اور مصنف نے بھی آگے چل کر واضح الثانی اسی کو کہا ہے تاویلہ اب اس قول کی تفسیر و تاویل کیا ہوگی جو اسے حقیقتہً کہتے ہیں حالانکہ استعمال فی غیر ما وضع لہ ہے تو کہا ان المجاز فی اصطلاحہم یعنی مجاز باصطلاح فخر الاسلام ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس سے ایسا معنی مراد ہو جو موضوع لہ سے خارج ہو اما اذا ارید اور جس وقت لفظ سے موضوع لہ معنی کی جز مراد ہو تو لا یمیہ مجازاً فخر الاسلام اس کا نام مجاز نہیں رکھتا بلکہ وہ اسے حقیقتہً قاصرہ کے ساتھ موسوم کرتا ہے۔ والذی یدل اور اس اصطلاح پر فخر الاسلام کا یہ قول وال ہے ان معنی الاباحت والندب کہ اباحت اور ندب کا معنی وجوب کا بعض ہے فی التقدير ای فی الاصل خلاصہ یہ کہ معنی ندب و اباحت وجوب کے معنی کے جز ہے لہذا یہ قاصر تو ہوگا مغایر نہیں ہوگا لہذا اس معنی پر دلالت حقیقتہً قاصو تو ہوگی مجاز نہیں ہوگی۔ مجاز وہ معنی ہوتا ہے جو موضوع لہ کا مغایر ہو۔ اما فی اصطلاح غیرہ عن العلماء باقی علماء کی اصطلاح میں مجاز ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس سے غیر ما وضع لہ کا ارادہ کیا گیا ہے اور غیر ما وضع لہ عام ہے خواہ جزو موضوع لہ ہو یا ایسا معنی جو خارج از موضوع لہ ہو۔ وهذا التقدير اور یہ تعریف بھی فخر الاسلام کے نزدیک صحیح ہے۔ لکن یحمل غیر الموضوع لہ الخ یعنی غیر موضوع لہ کو وہ محمول علی المعنی الخارجی کرتا ہے یعنی مجاز کی تعریف میں جو کہا گیا ہے کہ غیر ما وضع لہ کا ارادہ ہوا غیر ما وضع لہ سے وہ معنی مراد ہے جو موضوع لہ سے خارج ہو اور جزو لفظ غیر اطلاق نہیں ہو سکتا اور دلالت علی الجزیہ دلالت علی غیر ما وضع لہ نہیں ہے۔ اور غیر کی تعریف وہی جو علم الکلام میں مذکور ہے

یعنی صحت انفکاک کل واحد من الآخر یہاں اگرچہ جز تو منفک عن انکل ہو سکتی ہے لیکن کل تو منفک عن الجز نہیں ہو سکتا لہذا دلالت علی الجوز دلالت علی غیر ما وضع لہ نہ ہوئی بلکہ علی بعض ما وضع لہ ہوئی لہذا مجاز نہیں ہے بلکہ حقیقہ قاصرہ ہے۔

فحاصل المخلاف اس مسئلہ میں حاصل خلاف یہ ہوا کہ اطلاق امر علی الاباحۃ والندب بطریق طلاق اسم الککل علی الجز ہے جسے حقیقہ قاصرہ کہا جاتا ہے۔ ام بطریق الاستعارۃ یا بطریق استعازہ مجاز ہے ان تکتون علاقۃ المجاز بایں طور کے علاقہ مجاز ایک وصف بتین ہو جو معنی حقیقی اور مجازی کے مابین مشترک ہو جیسے اسد کا اطلاق انسان شجاع پر ہوتا ہے کہ دونوں میں وصف شجاعت مشترکہ وصف ہے۔ والاصح الثانی اس ثانی سے مراد جو اپنی عبارت سابقہ "وقد ذکر فخر الاسلام فی ہذہ المسئلۃ اختلافاً" میں ثانیاً ذکر کیا ہے جو مختار عند فخر الاسلام تھا جس کو یہاں پیش کرتے ہوئے صراحت کہا وہو اطلاق اسم الککل علی الجز دلالت سے دلیل اصحیہ پیش کی خلاصہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اباحتہ مباحین للوجوب ہے کیونکہ اباحتہ کا معنی ہے جواز الفعل مع جواز ترک اور وجوب کا معنی ہے جواز الفعل مع حرمتہ ترک اگرچہ اطلاق علی المباحین مجاز ہوتا ہے کا اطلاق الاسد علی الانسان۔ لکن معنی قولنا ان الامر لا باحۃ یعنی جہاں ہم کہتے ہیں کہ یہ امر برائے اباحتہ ہے تو اس سے معنی اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ امر اباحتہ کی فقط ایک جز ہے یعنی جواز الفعل پر دال ہے یہ مراد نہیں ہوتی کہ اباحتہ کی دونوں اجزاء پر دال ہے کیونکہ امر جواز ترک پر اصلاً دال نہیں ہو سکتا۔ بل انما ینبت بلکہ جواز ترک صرف اس بنا پر ثابت ہوگا کہ یہ امر وجوب کی دوسری جز یعنی حرمتہ ترک پر دال نہیں ہے فیثبت جواز ترک جواز ترک اسی اصل پر مبنی ہوگی کہ امر حرمتہ ترک پر دال نہیں اور جب حرمتہ ترک پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں تو ترک اسی بنا پر جائز ہوگی لہذا لفظ الامر لفظ امر جواز ترک پر دال نہیں ہے اور نہ اس کے ساتھ جواز ترک کو ثابت کرتے ہیں بجواز الفعل جواز فعل جو اس امر اباحتہ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے وہ معنی وجوب کی ایک جز ہے تو یہ اطلاق لفظ الککل علی الجز ہوا۔ وھذا معنی قولہ لان الامر دال علی معنی اور مراد یہ ہوگی کہ امر اباحتہ جواز فعل پر دال ہے جو اباحتہ وجوب کے معنی کی ایک جز ہے لہذا علی جواز ترک یعنی یہ امر جواز ترک پر دال نہیں ہے جس کے ساتھ اباحتہ مباحین للوجوب ہوتی ہے لکن ینبت ہذا لیکن یہ جواز ترک ثابت ہوگا۔ لعدم الدلیل اس لئے کہ حرمتہ ترک پر دلیل نہیں ہے اور یہی حرمتہ ترک معنی وجوب کی دوسری جز تھی امر اس پر دال نہیں تو بہر حال یہ اطلاق الککل علی الجز ہے جو حقیقہ قاصرہ ہے مجاز اور استعارہ نہیں ہے۔ ہذا بحث دقیق مائتہ الاخطری یہ بحث دقیق ہے جس تک مصنف کے ذہن کی رسائی ہوئی ہے لہذا درہ۔ ہذا اذا استعمال وارید بہ الاباحۃ

الظنذب یہ مذکورہ بحث اور خلاف اس وقت ہے جب امر کو استعمال کیا جائے اور اس سے ارادہ ندب و اباحت ہو۔ اما اذا استعمل فی الوجوب جس وقت امر کی استعمال تو وجوب میں ہے لکن عندم الوجوب بالنسخ لیکن بعد میں وجوب منعدم ہوا بالنسخ یعنی وجوب منسوخ ہو گیا اس صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک ندب یا اباحت باقی رہتی ہے تو کیا یہ استعمال مجاز ہے یا نہ تو فرمایا لا یكون مجازاً کہ یہ استعمال فی الاباحت والندب مجاز نہیں ہے کیونکہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس سے غیر ما وضع لہ مراد ہو ولم یوجد اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ امر کے ساتھ تو وجوب کا ارادہ ہو چکا ہے۔

هذه دلالة الكل على الجزء یہ تو دلالت کل علی الجز ہے اور دلالت متصف بالمجاز نہیں ہوتی جیسے آپ الانسان کا اطلاق کریں اور اس سے حیوان ناطق کا ارادہ کریں تو لفظ انسان کی دلالت ہر ایک ایک چیز پر مجاز نہیں ہے بل انما یكون مجازاً بلکہ مجاز اس وقت ہو گا جب لفظ الانسان بولیں اور براہ راست ارادہ صرف حیوان کا کریں یا صرف ناطق یہ مجاز ہے کیونکہ یہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہے۔ بخلاف اس کے کہ جب دلالت علی الجز فی ضمن الكل ہو وہ مجاز نہیں ہوتا اور زیر بحث مسئلہ میں ایسے ہے کیونکہ جب امر استعمال فی الوجوب ہوا تو گویا اس کی استعمال جواز الفعل منع الترك میں ہوئی تو یہ دلالت علی جواز الفعل مجاز نہیں ہو سکتی کیونکہ بعد النسخ یہی جواز فعل باقی ہے جو بضمن وجوب تھا تو گویا کہ نسخ سے صرف حرمت ترک منسوخ ہوئی اور دوسری چیز جواز فعل باقی رہا۔ لہذا اسے مجاز نہیں کہا جا سکتا۔ دانما قلنا علی مذهب الشافعی یعنی ہم عند الشافعی علی قید اس لئے لگائی ہے کہ بقا مندب یا اباحت بعد نسخ الوجوب ان ہی کا مذہب ہے و علی مذهبنا اور ہمارے مذہب پر بعد نسخ الوجوب وہ اباحت باقی نہیں رہتی جو فی ضمن الوجوب تھی لکن ان قطع الثوب جیسے نجاستہ لگنے سے قطع ثوب واجب بالامر تھا اس کا وجوب منسوخ ہوا تو اب قطع نہ مستحب ہے نہ مباح اور اسی طرح توجہ فی الصلوة الی بیت المقدس واجب تھی بعد نسخ الوجوب اب صلوة میں استقبال الی بیت المقدس نہ مستحب ہے نہ مباح۔

فصل الامر المطلق عند البعض یوجب العموم والتکرار عموم شمول افراد کو کہا جاتا ہے یعنی جمیع افراد کو یکساں شامل ہونا اور تکرار وقوع مرتبہ بعد آخری اور یہ باعتبار زمانہ کے ہوتا ہے یعنی ایک ساتھ فعل واقع ہو پھر دوسری ساعت میں ثانیاً وہی فعل واقع اس کا نام تکرار ہے کہیں عموم و تکرار ایک دوسرے کو متلازم ہو جاتے ہیں جیسے صلوا اور صوموا جو جمیع افراد صلوة کو شامل ہیں۔ زندگی بھر میں کوئی نہ چھوٹے پائے اب صلوا جمیع صلوات عمری کو شامل ہے اور ایسے صوموا اور صلوة و صوم تکرار اوقات کی ساتھ مرتبہ بعد مرتبہ واقع ہوتے ہیں تو یہاں عموم اور تکرار ایک دوسرے کو متلازم ہیں۔ ایک دوسرے سے

منفک نہیں ہو سکتے اور کہیں مفترق بھی ہو سکتے ہیں جیسے طلقتی نفسک میں اگر عموم مراد ہو تو طلقات ثلاث یکبارگی بکلمہ واحدہ کا اختیار ہوگا اس صورت میں اسے طلقت نفسی ثلثا کہنا پڑے گا اور اگر تکرار مراد ہو تو پھر مرۃ بعد اخری دینا ہوگا۔ تو بعض حضرات کے نزدیک امر مطلق یعنی جو قرآن تکرار اور عموم سے خالی ہو بوجب العموم والتکرار عموم اور تکرار دونوں کا موجب ہوگا لان انضرب مختصر من اطلب منك انضرب یعنی فعل مصدر معرف باللام پر ڈال ہے اور انضرب اسم جنس ہے جو مفید عموم ہے یعنی شمول جمیع الافراد یہ دلیل ہے عموم کی۔ اور دلیل تکرار پیش کرتے ہوئے کہا ولسوال السائل فی الحج حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس انکل عام یا رسول اللہ الحدیث اسی کو مصنف نے پیش کیا ہے بایں الفاظ العامنا ہذا ام للابد البتہ سراقہ نے جو سوال حجہ الوداع میں کیا ہے اس کے الفاظ بعینہ یہی ہیں العامنا ہذا ام للابد بہر حال اس سائل نے جو اہل لسان ہے امر سے تکرار سمجھا ہے تو معلوم ہوا کہ امر موجب تکرار ہے قلنا اعتبار بسائر العبادات یہ جواب از دلیل تکرار ہے حاصل یہ کہ اس سائل نے حج کو باقی عبادتوں صلوٰۃ و صوم و زکوٰۃ پر قیاس کیا کہ جب ان کے اندر تکرار ہے تو شاید اس میں بھی تکرار ہوگا اور سائل کے لئے یہ بھی موجب اشکال ہوا کہ حج متعلق بالوقت ہے اور وقت متکرر ہے تو تکرار وقت کے ساتھ اسے متکرر ہونا چاہئے اور سبب وجوب ایک ہے یعنی بیت اللہ چونکہ سبب متکرر نہیں اس لئے حج متکرر نہیں ہونا چاہئے اسی اشکال کی بنیاد پر سوال کیا ہے نہ اس بنا پر کہ امر موجب تکرار ہے لہذا آپ کا استدلال نا تمام ہے۔

و عند الشافعی یحتملہ یعنی امام شافعی کے نزدیک امر موجب عموم و تکرار تو نہیں ہے البتہ احتمال تکرار و عموم رکھتا ہے۔ لہذا قلنا یعنی ان کی دلیل وہی ہے کہ لفظ انضرب مختصر ہے اطلب منك ضربا ان کے نزدیک مصدر تکرر ہے اور تکررہ مقام اثبات میں خاص ہوتا ہے البتہ اس کے اندر احتمال عموم ہوتا ہے۔ و عند بعض علمائنا امی الحنفیہ ہمارے بعض علماء کے نزدیک محتمل تکرار نہیں الا ان یکون مگر یہ معلق بالشرط ہو تو تکرار شرط کے ساتھ مکرر ہوگا جیسے ان کنتم جنبا فاطہروا و اتوا تکرار جنابت سے فاطہروا کا حکم مکرر ہوگا۔ اور مخصوصا بوصف یعنی امر مخصوص اور مقید ہونے سے وصف کے ساتھ تو تکرار و وصف تکرار امر ہوگا جیسے اقم الصلوٰۃ لربوک الشمس یہاں امر بالصلوٰۃ مقید ہے ولوک شمس کی وصف کے ساتھ یعنی ولوک الشمس کے ثبوت کے ساتھ تو ولوک شمس والی وصف کے تکرار کے ساتھ اقم کا تکرار ہوگا۔

و عند عامة علمائنا لا یحتملہما اصلا یعنی اکثر علماء احناف کے نزدیک امر محتمل عموم ہے نہ محتمل تکرار اس مسئلہ میں کل مذاہب اربعہ ہوئے اول یہ امر موجب عموم و تکرار ہے۔ ثانی مذہب

امام شافعیؒ کا کہ امر محتمل عموم و تکرار ہے ثالث بعض علماء احناف کا کہ جب معلق بالشرط ہو یا مقید بالوصف ہو تو پھر محتمل تکرار ہے رابع اکثر علماء احناف کا کہ امر محتمل عموم ہے نہ محتمل تکرار۔ لان المصدر فرید یہ مذہب رابع کی دلیل ہے خلاصہ کہ امر بالفعل دال علی المصدر ہوتا ہے اور مصدر فرید ہے یعنی مفرد ہے۔ انما یقع اور مفرد واقع ہوتا ہے واحد حقیقی پر کیونکہ یہ متعین فی المفرد ہے۔ اور مجموع الافراد یا اس مفرد کا اطلاق مجموع افراد پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہوتا ہے وذا محتمل اور مجموع من حیث المجموع کا مراد ہونا محتمل ہے متعین نہیں ہے۔ لایثبت الآبالیة چونکہ یہ محتمل ہے اس لئے اس کا اثبات بلائیت نہیں ہوگا البتہ نیت کے ساتھ ثابت ہوگا لا علی العدد المحض یعنی عدد محض پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا فنی لفظی نفسک یہ تفریح ہے مذاہب مذکورہ کے لحاظ سے یوجب الثلاث علی الاول مذہب اول کے لحاظ سے یہ امر موجب ثلث ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک امر موجب عموم تھا اور جمیع افراد اطلاق کے ثلثہ ہیں اس لئے یہ موجب ثلث ہوگا۔

ویمحتمل الاثنین والثلاث عند الشافعیؒ امام شافعی کے نزدیک چونکہ محتمل تکرار تھا اس لئے اس کے اندر احتمال اثنین ہے اور چونکہ محتمل عموم تھا اس لئے یہ امر محتمل ثلاث ہے۔ وعندنا ہی عند عامۃ علماء احناف کا هو المذہب الرابع یقع علی الواحد واحد پر واقع ہوگی کیونکہ یہ فرد واحد ہے جو اقل اور متیقن ہے ویمینة الثلث کیونکہ ثلث مجموع افراد اطلاق ہے اور مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہے جو کہ محتمل تھا لہذا نیت کے ساتھ اس کا مراد لینا صحیح ہوگا ولا تصح نیت الاثنین لانہ عدد محض کیونکہ طلاقات حرہ میں اثنین عدد محض ہے نہ واحد حقیقی نہ واحد اعتباری لہذا اس کی نیت صحیح نہیں لادلالة لاسم الفردی المفرد علی العدد اب اس مسئلہ کے ساتھ ثمرہ اختلاف تو واضح ہو گیا البتہ مذہب ثالث کے لحاظ سے اس مسئلہ میں ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں۔ مذہب ثالث یہ تھا کہ امر محتمل تکرار نہیں ہے البتہ جب معلق بالشرط ہو تو محتمل تکرار ہوتا ہے فادردت هذه المسئلة تو یہ مسئلہ پیش کیا گیا تاکہ ثمرہ اختلاف ظاہر ہو جائے مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ان دخلت الدار فطلقى نفسك مذہب ثالث کے لحاظ سے لائق ہے کہ یہاں تکرار شرط سے تکرار اطلاق ثابت ہو سکے نیبغی اس لئے کہا کہ ان حضرات سے اس مسئلہ میں کوئی روایت واقع نہیں ہے البتہ ان کے اصل وضابط کی بنیاد پر یہ موجب تکرار ہوگا فقال وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك نیبغی ان یثبت التکرار علی المذہب الثالث لا عندنا۔

وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما سرقة کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاقطعوا ايديهما تو اقطعوا کے اندر واحد حقیقی تو متیقن اور متعین ہے بالاجماع لہذا سرقة کی وجہ سے صرف ایک ہاتھ کاٹا جائیگا اور وہ ہے یمن کیونکہ فاقطعوا ایماںہما کی قرآۃ تعیین یمن کرتی ہے تو یہ یسار کی قطع بالکل نہیں کی جائیگی کیونکہ نص اسے متناول نہیں ہے اور اس پر دل ہے۔ فصل الاثیان بالماء صوبہ نوعان مامور بہ کا لانا اور پورا کرنا اور اس کا وجود میں لانا دو قسم ہے ایک ادار یعنی جو شئی ثابت بالامر ہوئی ہے اسی کا عین حوالہ کرنا یعنی بعینہ وہی شئی لانا جو ثابت بالامر ہوئی ہے دوسرا قضاء جو واجب بالامر ہے اسی کی مثال پیش کرنا قلنا فی الاول ادار کی تعریف میں ثابت بالامر کا لفظ استعمال کیا ہے واجب کا لفظ نہیں بولا کیونکہ ادا جیسے واجبات میں ہوتی ہے ایسے نوافل میں بھی اور نوافل و سنن کا ثبوت بالامر تو ہے وجوب تو نہیں ہے اس لئے لفظ ثابت بولا تاکہ تعریف ادار نوافل کو بھی شامل ہو جائے بخلاف قضا کے یہ صرف واجبات کی ہوتی ہے اس لئے اس کی تعریف تسلیم مثل الواجب بہ کہا لفظ واجب کا استعمال کیا ویطلق کل منہما علی الآخر مجازاً یعنی ہر ایک کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا ہے یعنی اطلاق قضا علی الادار و اطلاق الادار علی القضا جیسے فاذا قضیتہم مناسککم اور فاذا قضیت الصلوۃ میں اطلاق قضا علی الادار ہے اور ادیت الدین اور نوبت ادار نظیر الامس یہاں ادا کا اطلاق علی القضا ہے ان دونوں اہتلمہ میں تسلیم مثل الواجب ہے اور یہ اطلاق مجاز شرعی کے طور پر ہے کیونکہ دونوں معنی ایک دوسرے کے مابین ہیں صرف تسلیم الشئی الی من یتحقہ میں اشتراک ہے اسی وجہ سے اطلاق ایک دوسرے پر مجازاً ہوتا ہے۔ اطلاق المباشن علی المباشن بسبب الاشتراک فی الوصف مجاز کا اطلاق الاسد علی الانسان بالاشتراک فی الشجاعة والقضا یجب بسبب جدید عند البعض اگر قضا بمثل غیر معقول ہو تو اس میں اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق بسبب جدید ہوتی ہے البتہ قضا بمثل معقول میں اختلاف ہے کہ اس کا وجوب سبب جدید کے ساتھ ہے یا کہ جو سبب ادا تھا وہی سبب قضا ہے تو بعد البعض سبب جدید کے ساتھ قضا واجب ہوتی ہے لان القربۃ یہ ان کی دلیل ہے حاصل یہ کہ یہ معلوم و معروف ہے کہ قریۃ عبادۃ اپنے وقت مقررہ ہی میں قریۃ اور عبادۃ قرار پاتی ہے فاذا فات شرف الوقت جب وقت وال شرافت فوت ہو گئی تو اب اس قریۃ کی مثل بغیر نص جدید کے معلوم نہیں ہو سکتی لہذا نص جدید کا ہونا ضروری ہے۔

دعند عامة اصحابنا ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک یجب اسی القضا بمجاوجب الادار یعنی جس نص نے ادا کو واجب کیا ہے اسی کے ساتھ قضا واجب ہے لانہ لماوجب بسببہ کیونکہ

جب ادا اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی تو لایستق بخروج الوقت تو خروج وقت کے ساتھ وہ واجب ساقط نہیں ہوگا ولہ مثل اور اس فوت شدہ کی مثل بھی اس کی جانب سے ہو سکتی ہے تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ یصرفہ الی ما علیہ تو اس مثل کو اسی کی طرف صرف کرے جو اس کے ذمہ میں واجب تھی اور اسے فوت کر دیا نہ مثل من عندہ کے ساتھ احتراز کیا ان واجبات سے جن کی مثل بعد خروج الوقت یہ پیش نہیں کر سکتا جیسے صلوٰۃ الجمعہ اور صلوٰۃ العیدین خروج وقت کے بعد ان کی قضا نہیں ہو سکتی۔ نمازات الاشراف الوقت اب اس صورت مثل کے پیش کرنے میں صرف شرافہ وقت فوت ہو چکی ہے۔ وقد فات اور یہ جو فوت ہے یہ غیر مضمون ہے یعنی اس کی ضمان ادا کرنا عجد پر واجب نہیں۔ الا بالاثم صرف گنہگار ہوگا وہ بھی اگر عامداً وقت فوت کیا ہے لقولہ تعالیٰ فعدۃ من ایام اخر وقولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ الحدیث قرآن مجید فعدۃ من ایام اخر اور حدیث شریف فلیصلھا اذا ذکر بان ذلک وقتھا وال ہیں کہ صرف فوت شدہ واجب کی مثل لازم فی القضاء ہے اور شرف وقت کی فوت پر کوئی ضمان نہیں ہے بشرطیکہ عامداً ترک نہ ہو ورنہ تو تفویض وقت پر تو اثم لازم ہوگا۔

واذا ثبت فی الصوم والصلوٰۃ جب صوم و صلوٰۃ میں حالانکہ یہ قضا بمثل معقول میں ثابت ہوا کہ شرف وقت کے فوت پر کوئی ضمان نہیں ہے تو ان کے علاوہ مثلاً منذورات اور اعتکاف کی فوت میں قیاساً صرف ان کی مثل لازم ہوگی اور شرف وقت کی فوت پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگی وما ذکرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غیر ساقط الخ یہ درحقیقت ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب قضا صوم میں نص قرآنی اور قضا صلوٰۃ میں حدیث وارد ہے تو پھر قضا بسبب جدید واجب ہوئی اور سبب جدید یہی نصوص واردہ فی القضاء ہیں للباسبب الذمی او جب الادا اس سبب کے ساتھ نہ ہوئی جو موجب ادا تھا تو اس کا جواب دیا کہ یہ نصوص صرف یہ بتلا رہی ہیں کہ جو شئی بالسبب السابق واجب ہوئی وہ تمہارے ذمہ بحالہ واجب ہے خروج وقت کے ساتھ ساقط نہیں ہوئی اور شرف وقت ساقط ہے اس کی کوئی ضمان نہیں۔ لالذیجاب ابتداء یہ نہیں کہ یہ نصوص ابتداءً وجوب قضا کبریٰ ہیں بلکہ سابقہ بقا کا اعلام کر رہی ہیں باقی رہا منذورات اور اعتکاف میں جو ہم نے قیاس کیا ہے درحقیقت وہ بھی مثبت نہیں ہے بلکہ منظر ہے لہذا یہ مسائل بھی حقیقتاً ان ہی نصوص میں درج ہیں قیاس صرف برائے اعلام ہے۔

فان قيل فعلى هذا الاصل اب اسی اعس یعنی فضا واجب ہوتی ہے اس کے ساتھ جس کے ساتھ ادا واجب ہوتی ہے پھر اعتکاف جو منذورنی رمضان تھا جب کہ اس رمضان کے صوم

تو ادا کئے لیکن اعتکاف ادا نہیں کیا تو پھر دوسرے رمضان میں قضاء اعتکاف جائز ہونی چاہئے لان القضاء کیونکہ قضا واجب ہوئی اسی کے ساتھ جس کے ساتھ ادا واجب ہوئی والا دعا قد اوجبہ النذر اور ادا تے اعتکاف کو نذر نے واجب کیا ہے والنذر بالاعتکاف فی رمضان رمضان میں نذر اعتکاف ان صوم کی موجب نہیں ہے جو مخصوص بالاعتکاف ہے فیجوز القضاء پس قضاء اعتکاف رمضان آخر میں جائز ہونی چاہئے قلنا القضاء هنا یجب بما اوجب الالداء یہ اس سوال مذکور کا جواب ہے حاصل یہ کہ قضاء اس مقام پر بھی اسی نذر کے ساتھ واجب ہے جس کے ساتھ ادا واجب ہوئی تھی اور نذر اعتکاف صوم مخصوص بالاعتکاف کا اقتضاء کرتی ہے لکنہ لیکن یہ صوم مخصوص بالاعتکاف سقط فی رمضان الاول رمضان اول جس میں نذر کی تھی اس میں یہ صوم مخصوص ساقط ہو چکا تھا شرافت وقت کی وجہ سے کیونکہ رمضان مشہود میں صوم رمضان فی افضل ترین عبادت ہے اس لئے صوم مخصوص بالاعتکاف ساقط ہوا تھا فاذا فات هذا جب یہ عارض شرافت وقت والا فوت ہو چکا ہے کہ اس کا درک بھی ممکن نہیں ہے الابد وقت مدید یعنی شوال سے لیکر رمضان آخر تک ہستوی فیہ الحیوة والموت اس میں بقا حیوة اور وقوع موت دونوں کا امکان برابر ہے۔ عادالی الاصل تو وہ نذر عود الی الاصل کرے گی اور صوم مخصوص بالاعتکاف کی موجب ہو جائیگی کیونکہ اعتکاف خود موجب ہے صوم مقصودہ کا لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لما اعتکاف الا بالصوم جب کوئی شخص نذر اعتکاف کرتا ہے تو اسکے ساتھ صوم مقصودہ مخصوص بالاعتکاف واجب ہو جاتا ہے ہاں اگر نذر اعتکاف رمضان کی ہو مثالیوں کہتا ہے للہ علی ان اعتکف رمضان ہذہ السنۃ تو چونکہ صیام رمضان کو فضیلت حاصل ہے علی صیام سائر الایام اس لئے صیام مخصوص بالاعتکاف ساقط ہو جاتے ہیں صوم مقصودہ مخصوص بالاعتکاف کا سقوط اگرچہ ایک قسم کا نقصان ہے لیکن شرف وقت یعنی شرف رمضان کی وجہ سے جو زیادہ فضیلت ہے اس کے ساتھ جبر نقصان ہو جائیگا اور فضیلت رمضان کی بنا پر جو صیام مقصودہ مخصوص بالاعتکاف کی ترک سے خسارہ اور نقصان ہو رہا ہے وہ مرتفع ہو جائیگا۔ (اس زیادہ فضیلت اور نقصان من سقوط الصیام المقصودہ کو ملحوظ خاطر رکھنا۔)

فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبہ مع شرف الوقت یعنی جب اعتکاف مندور رمضان میں ادا نہیں کر سکا تو قضا اس کے ذمہ واجب ہے لیکن قضا کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ جب رمضان مخصوص بلا اعتکاف گذر گیا تو فضیلت شرف وقت فوت ہو چکی ہے تو پھر شرف وقت کی آئندہ برس تک انتظار نہ کی جائے بلکہ قضا بصوم مقصودہ مخصوص بالاعتکاف کے ساتھ لازم کر دی جائے دوسری صورت قضا کی یہ ہے کہ آئندہ رمضان تک انتظار کی جائے جب

رمضان آخر آئیگا تو پھر اس کے صیام میں زیادہ فضیلت حاصل ہوگی اب اس رمضان میں قضاہ اعتکاف کر لے اور صوم مقصودہ ساقط ہو جائیں گے اور فضیلتہ و شرف وقت اس نقصان کا جبر کر لگی لیکن رمضان آخر تک مدت مدید ہے خوف موت ہر وقت لاحق ہے شاید رمضان آخر حاصل نہ ہو سکے لہذا پہلی صورت احوط ہے۔ اسی کو مصنف نے پیش کرتے ہوئے کہا فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت یعنی جب رمضان گزر گیا اور شرف وقت ساقط ہو چکی ہے اس کے باوجود صوم مقصودہ کے ساتھ قضا واجب کر دینا احوط ہے یہ وہ پہلی صورت ہے من وجوبہ مع شرف الوقت بنسبت اس کے کہ وجوب قضاہ مع شرف الوقت کیا جائے یعنی رمضان آخر کی انتظار کی جائے اور وجوب قضا اس میں ہو اور یہ قضا مع شرف الوقت ہوگی یہ دوسری صورت ہے اس سے پہلی صورت احوط ہے۔

اذ سقطہ اس لئے کہ سقوط شرف الوقت موجب ہوگا صوم مقصودہ و فضیلتہ الصوم المقصود یعنی اس صوم مقصودہ کی فضیلتہ احوط ہے من فضیلتہ شرف الوقت بنسبت اس کے کہ رمضان آخر کی انتظار کی جائے اور شرف وقت کی فضیلتہ یوں حاصل کی جائے اس سے وہی صوم مقصودہ والی صورت احوط ہے۔ هذا صوم اذ فخر الاسلام بقوله وكان هذا الحوط الوجهين والاشارة یعنی فخر الاسلام کے قول میں جو لفظ ہذا ہے اس کا اشارہ سقوط کی طرف ہے جو مفہوم ہو رہا ہے فی قولہ نقطہ ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة اسی زیادۃ الفضیلہ فالماصل تو فخر الاسلام کی کلام کا حال یہ ہے ان وجوب القضاء یعنی قضاہ کا وجوب مع سقوط زیادۃ اس کے ساتھ کہ ساقط کر دیا جائے اس زیادہ کو جو ثابت ہوتی ہے شرف وقت سے یہ قضا احوط ہے من الوجه الآخر یعنی دوسری وجہ سے دھواں یجب القضاء مع وجوب رعایۃ شرف الوقت اور وجہ آخر یہ ہے کہ قضاہ واجب ہو اور اس کے ساتھ شرف وقت کی رعایت بھی واجب کر دی جائے یعنی رمضان آخر کی انتظار کی جائے والدلیل علی الاحوطیۃ اور احوط ہونے کی دلیل وہ ہے جو فخر الاسلام نے کہا لان ما ثبت بشرف الوقت الی آخرہ معناه اور اس کے قول کا معنی یہ ہے ان شرف الوقت کہ شرف وقت نے ایک زیادہ واجب و ثابت کی تھی اور ایک نقصان ثابت کیا تھا فالزیادۃ زیادہ یہ ہے کہ صوم رمضان کو افضلیت حاصل ہے علی صیام سائر الایام باقی ایام کے صیام پر صیام رمضان افضل ہے والنقصان اور شرف وقت نے جو نقصان ثابت کیا تھا۔ موعدم وجوب الصوم المقصودہ صوم مقصودہ فی الاعتکاف کا معدوم ہو جانا اور ساقط ہو جانا فلما معنی رمضان یعنی جب رمضان

جس میں اعتکاف متذوّر تھا بلا اعتکاف گزر گیا سقط وجوب رعایة تلك الزيادة تو وقت کی زیادہ اور فضیلت کی رعایتہ کرنیکا وجوب ساقط ہو جائیگا جو بایں صورت ممکن تھا کہ رمضان آخر کی انتظار کی جائے لہذا ذکرنا من امکان الموت کیونکہ رمضان آخر کے آنے سے پہلے امکان موت ہے اور رمضان آخر حاصل نہ ہو سکے فینبغی ان یسقط ذلك نقصان المنجبر بثلک الزیادۃ توجب یہ زیادہ ساقط ہو گئی تو اس کے ساتھ وہ نقصان بھی بطریق اولی ساقط ہو جائیگا جس کا اس زیادہ کے ساتھ انجبار ہو رہا تھا اور وہ نقصان تھا انعدام الصوم المقصود جب یہ نقصان ساقط ہوگا تو صوم مقصود مخصوص بالاعتکاف واجب ہو جائیگا وجہ الاولیۃ وجہ اولیتر یہ ہے کہ عبادۃ کے اثبات میں احتیاط کی جاتی ہے فسقوط النقصان اولی من سقوط الزیادۃ چونکہ سقوط نقصان میں صوم مقصودہ ثابت ہوتا ہے جو کہ عبادۃ ہے یہ اولی ہے بنسبت سقوط زیادہ کے یعنی فضیلتہ وقت جب ساقط ہو گئی تو سقوط نقصان بالطریق الاولی ثابت ہوگا کیونکہ اس کے سقوط کے ساتھ صوم مقصودہ اولی عبادۃ حاصل ہوتی ہے۔ دایضاً یہ اولیۃ کی وجہ ثانی ہے حاصل یہ کہ شرف وقت کی زیادہ کا سقوط اس لئے ہوا ہے کہ رمضان آخر تک خوف موت ہے وسقوط النقصان یعنی سقوط نقصان جس سے مراد یہ ہے کہ صوم مقصود واجب ہو جائے اس کا ثبوت بسبب خوف موت کے بھی ہے اور بسبب نذر بالاعتکاف کی وجہ سے بھی جب زیادہ مذکورہ ساقط ہو چکی ہے جس کی وجہ سقوط امر واحد ہے تو نقصان مذکور بطریق اولی ساقط ہو جائے کیونکہ اس کے وجہ سقوط دو ہیں سقوط النقصان عبادۃ اور سقوط نقصان تعبیر عبادۃ ہے اور مفہوم اس کا یہ ہے وجوب صوم مقصود یعنی صوم مقصودہ فی الاعتکاف کا وجوب فعلم ان سقوط شرف الوقت تو اس سے معلوم ہوا کہ شرف وقت کا سقوط یعنی رمضان آخر کی انتظار نہ کرنا یوجب وجوب صوم مقصود صوم مقصودہ کے وجوب کو ثابت کرتا ہے ولاشک اور اس میں شک نہیں کہ وجوب قضا مع فضیلتہ الصوم المقصود یعنی قضا کا وجوب اس طرح کہ اس کے ساتھ صوم مقصودہ کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے احوط ہے بنسبت وجوب قضا کے جس کے ساتھ صرف شرف وقت کی فضیلت ہو۔

اذ فضیلتہ شرف الوقت فضیلتہ یغلب فوقہا کیونکہ شرف وقت کی فضیلت ایک ایسی فضیلت ہے کہ اس کا فوت ہو جانا اغلب و اکثر ہے کیونکہ اعتکاف سال بھر کے جمیع شہور میں مشروع ہے سال کے بارہ ماہ میں سے شرف وقت صرف ایک ماہ رمضان المبارک کو حاصل ہے تو غالب

وقت اعتکاف کا شرفِ وقت کی فضیلت سے خالی ہوا بخلاف فضیلة الصوم المقصود اور صوم مقصود کی فضیلت کا فوات نادر ہے وہ صرف اس صورت میں ہے جب اعتکاف منذور فی رمضان ہو کہ اس وقت صیام رمضان کو فضیلت ہے علی الصوم المقصود اس کے علاوہ باقی تمام شہور میں صوم مقصودہ فی الاعتکاف کو فضیلت حاصل ہے۔ وهذا البحث اور یہ بحث مذکورہ اصول الامام فخر الاسلام کے مباحث میں مکمل بحث ہے وقد نُشر فی بعض الحواشی بعض حواشی میں ان جہین ایک احوط دوسرا غیر احوط کی تفسیر مصنف کی تفسیر کے علاوہ اور طریقہ پر پیش کی گئی ہے جو مذکور فی التلویح ہے فی نظر لکن لا یخفی لیکن ان حضرات پر جو کہتے ہیں یعنی ذوی العاقل الکامل ہیں اور علوم میں مہارت رکھتے ہیں ان پر مخفی نہیں ہے کہ فخر الاسلام نے جو دلیل احوطیہ پیش کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ مراد وہی ہے جو میں نے ذکر کی ہے لاماتوہمواتہ وہ جو بعض حواشی والوں کو وہم و توہم ہوا ہے والمحمد لله الملمم للصلوٰب۔

والاداء اما کامل پہلے گذر چکا ہے کہ مامور یہ کہ لانا یا تو بصورت ادا ہوگا یا بصورت قضا تو یہ اس کی تفصیل ہے پھر ادارہ دو قسم ہے ادارہ محض۔ ادائشہ بالقضا۔ ادارہ محض دو قسم ہے اما کامل دھوان یؤدی کامل وہ ہے کہ مامور یہ کو اسی وصف و طریقہ پر ادا کیا جائے جس طرح وہ مشروع ہوا ہے کالجماعة یعنی صلوة مکتوبہ کی مشروعیۃ بوصف الجماعت ہے تو صلوة مکتوبہ کو بالجماعۃ ادا کرنا ادارہ کامل ہے اوقاصو یہ ادارہ محض کی دوسری قسم ہے ادارہ قاصر ان لم یکن بہ اگر ادارہ وصف مشروع کے طور پر نہ ہو تو یہ اولے قاصر ہے کصلوة المنفرد یعنی صلوة مکتوبہ منفرداً ادا کرنا ادارہ قاصر ہے۔ اور اسی طرح مسبوق جو بعد الامام منفرداً ادا کرتا ہے یہ بھی اولے قاصر ہے کیونکہ جمیع صلوة کی ادائیگی بالوصف المشروع نہیں ہوتی۔ ادشہہ بالقضا یعنی ادارہ شبہہ بالقضا یہ ادارہ محض کا قسم ہے۔ کفعل الاحق لاحق اس کو کہتے ہیں جو اول صلوة بالجماعۃ پائے اور باقی بالجماعۃ نہ ہو جیسے امام کے پیچھے نماز کے اندر مقتدی کو کھڑے ہونے یا بحالت سجدہ و غیرہ نوم لاحق ہو جائے اور بعد از فراغت امام اسے انتباہ ہوا ہے یا امام کے پیچھے بعد الاقتدا نماز کے دوران اسے حدت لاحق ہو گئی ہے جا کر اس نے وضو کیا جب واپس آیا تو امام فارغ ہو چکا ہے اب یہ لاحق مابقی کو بعد فراغ الامام منفرداً ادا کر رہا ہے یہ ادارہ شبہہ بالقضا ہے فانہ اداء باعتبار الوقت باعتبار اس کے کہ یہ فعل لاحق وقت کے اندر ہے تو ادا ہے اور باعتبار اس کے کہ جو اس نے اقتدا کے ساتھ التزام ادارہ مع الامام کیا تھا وہ فوت ہو گیا ہے تو شبہہ بالقضا ہے خلاصہ

تقیم یہ ہے کہ جو صلوٰۃ مشروعہ بالجماۃ ہے یا توکل کی کل ادا بالجماۃ ہوگی یہ ادا کامل ہے یا کل کی کل منفرداً یا اس کا بعض حصہ منفرداً ادا کیا گیا ہے اور یہ بعض حصہ نماز کا حصہ اول ہو جیسے مسبق یہ دونوں مثالیں ادا تے قاصرہ ہیں یا بعض حصہ منفرداً ادا کیا گیا اور یہ بعض نماز کا آخری حصہ ہے جیسے لاحق تو یہ ادا شبیہ بالقضاء ہے۔ لاندہ یقینی یہ شبیہ بالقضاء ہونیکی وجہ ہے یعنی وہ صلوٰۃ جس کے لئے احرام امام منعقد ہوا تھا اس کو قضا اور پورا کر رہا ہے بمثلہ یعنی اس کی مثل کے ساتھ لابعینہ اس کے عین کے ساتھ نہیں ہے اس لحاظ سے یہ قضا ہے فعلی ہذا یہ ماقبل پر تفریعات ہیں ان اقتدی المسافر بمثلہ اگر ایک مسافر اقتدا کرتا ہے ایسے امام کے ساتھ جو اس جیسا مسافر ہے اور یہ اقتدا وقت صلوٰۃ کے اندر ہو تہ سبقتہ الحدت ثما قام بعد از اقتدا در دوران صلوٰۃ مقتدی کو حدث لاحق ہوگئی اس کے بعد یہ مقیم ہوگا اما بدخول مصرہ یعنی اپنے مصر میں جو اس کا وطن اصلی تھا اس میں داخل ہو گیا وضو کرنے کے لئے تو اس صورت میں مسافر کا سفر جانا رہا اور یہ مقیم ہوگا اما بنیۃ الاقامۃ اپنے مصر کے علاوہ کسی اور جگہ وضو کرنے گیا اور نیت اقامت کر لی وقد فرغ امامہ اور وضو کرنے تک امام فارغ از صلوٰۃ ہو گیا ہے یعنی رکعتیں یہ کہتین پر ہی بنا کرے گا یعنی دو رکعت جو صلوٰۃ مسافر ہے اسی کی تکمیل کرے گا باعتبار انہ باعتبار اس کے کہ لاحق شبیہ بالقضاء تھا اور قضا کے اندر تبدیلی نہیں ہو سکتی لابل اقامۃ یعنی سفر میں جو نماز فوت ہوئی اسے بعد الاقامۃ قضا کرے تو دو رکعت قضا کرے گا ولا بالسفر اور نہ سفر کے ساتھ قضا تبدیل ہوتی ہے حضر میں نماز فوت ہوئی سفر کے دوران اسے قضا کرتا ہے تو چار رکعت قضا کریگا بہر حال قضا سفر و حضر کے ساتھ متغیر نہیں ہوا کرتی چونکہ لاحق مابقی میں قضا کنندہ ہے لہذا اقامت کے ساتھ تبدیل نہیں ہوگی وہی دو رکعت مکمل کرے گا وان لم یفرغ اسی امامہ اگر اس کا امام فارغ نہیں ہوا اور یہ صورتہ مسئلہ یوں ہے کہ اقتدی مسافر بمسافر فی الوقت وقت نماز باعبودہ کے اندر ایک مسافر نے مسافر امام کے ساتھ اقتدا کی تہ سبق للمقتدی حدث پھر مقتدی سے سبقت حدث ہوئی یعنی دوران صلوٰۃ مجبوراً حدث لاحق ہوئی ہے فدخل پس اپنے شہر کو وضو کی خاطر داخل ہوا یا وضو کے دوران نیت اقامت کر لی والمام لم یفرغ امام فارغ از صلوٰۃ نہیں ہوا تو یتما ربعا تو یہ مقتدی چار رکعت تمام کرے گا کیونکہ یہ صورت ادا مع الامام ہے اور نیت اقامت جب ادا پر عارض ہو تو وہ معتبر ہوتی ہے اربع رکعات تمام کرے گا کیونکہ اس کا فرض چار رکعت ہو چکا ہے اذکان هذا المسافر مسبقاً اگر یہ مسافر جس نے اقتدا بمسافر کی نماز ظہر میں اس کے وقت

ادا کے اندر اگر مسبوق ہو یعنی اس نے اقتدا اس وقت کی جب امام ایک رکعت ادا کر چکا تھا فلما تمَّ صلوة الامام جب امام کی نماز تمام اور ختم ہوئی تو اس مقتدی نے نیت اقامہ کر لی تو فاناہ یتما ربعا تو یہ چار رکعت ظہر تمام کرے گا لان نية الاقامة کیونکہ نیت اقامت اعترضت علی قدر ما سبق عارض ہوئی ہے اس حصہ پر جس میں مقتدی مسبوق ہوا ہے اور وہ اس مقدار میں من کل الوجوه مؤدی ہے کیونکہ وقت ادا باقی ہے اور اس مقدار میں اس نے اداء مع الامام کا اپنے اوپر التزام نہیں کیا تھا۔ حتیٰ کیون قاضیا حتیٰ کہ اس کو اس مقدار میں قضا کنندہ قرار دیا جائے لما التزم اداء مع الامام اس لیے کہ اس نے اس کی اداء مع الامام کا التزام کیا تھا جب اس نے اس مقدار میں نیت اقامت التزام ہی نہیں کیا تھا اس لیے اس مقدار کو قضا نہیں کہا جائیگا بلکہ ادا ہے لہذا نیت اقامت معتبر ہے اما الاصح بخلاف لاحق کے کہ اس نے تو جمع صلوة کے اداء مع الامام کا التزام کیا تھا نیکون فی القدر پس اس مقدار میں جس میں سے حدت عارض ہوئی ہے مؤدی مع الامام نہیں رہا کیونکہ امام تو فانی ہو چکا ہے لہذا اس مقدار میں وہ قاضی ہوگا اور قضا بنیت اقامت تبدیل نہیں ہو سکتی او تکم یا یوں ہو کہ لاحق نے بعد از فراغ امام یا قبل از فراغ امام کلام اور گفتگو کر لی ہے اور اسی حالت میں نیت اقامت کر لی ہے تو یہ چار رکعت تمام کرے گا لانہ اداء کیونکہ یہ اس صورت میں صرف ادا ہے کیونکہ اس صورت میں اس پر استیناف صلوة لازم ہے۔ فاذا استأنف جب اس نے استیناف کیا تو من کل الوجوه مؤدی ہو جائیگا نية الاقامة اعترضت علی الاداء تو نیت اقامت عارض علی الاداء ہو چکی ہے اور ادا متغیر بالاقامة ہو جاتی ہے لہذا فیتم اربعا ولهذا لا یقرء الاصح الخ یعنی لاحق چونکہ اس حصہ میں جو بعد فراغ الامام پورا کر رہا ہے حکما خلف الامام ہے لہذا قراۃ بھی نہیں کرے گا اور اگر اسے اسی حصہ میں سہولاً لاحق ہو جائے تو سجدہ سہو بھی نہیں کرے گا جیسے مقتدی کا حکم تھا۔ بخلاف المسبوق بخلاف مسبوق کے کہ وہ فیما سبق یعنی جس حصہ میں مسبوق ہوا ہے اس میں وہ منفرد ہے خلف الامام نہ حقیقتاً ہے نہ حکماً فیقرء ویسجد للصوم۔

داما القضاء قضا کے اندر چونکہ ما موربہ کی مثل ادا کرنی پڑتی ہے تو قضا یا تو بمثل معقول ہوگی یعنی عقل بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ ما موربہ کی مثل ہے كالصلوة للصلوة جیسے صلوة جو اپنے وقت سے فوت ہو چکی اب اس کی قضا دوسرے وقت میں اس جیسی صلوة ہوگی تو یہ بمثل معقول ہے۔ داماً بمثل غیر معقول یا قضا ایسی مثل کے ساتھ کی جائیگی جو غیر معقول ہے یعنی اس کی مماثلہ عقل نہیں سمجھ سکتا كالندية للصوم جیسے قضا الصوم میں فدہ ادا کرنا وثواب النفقة للیح یعنی ایک آدمی پر چھ فرض

ہوا لیکن اس کی ادائیگی میں اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ وہ اتنا مغزور ہو چکا ہے کہ حج ادا کرنا اس کے لئے ممکن نہیں رہا یا فوت ہو گیا اور وصیت کر گیا ہے کہ میرے مال سے حج کرانا چونکہ حج عبادۃ بدنیہ بھی ہے اس لئے بلا عذر نیابت صحیح نہیں ہو سکتی اور بوقت عذر نیابت صحیح ہے لیکن حج تو وہی نائب کرے گا افعال حج وہی ادا کرے گا اور نفقہ اس آمر کی جانب سے ہو گا یہ نفقہ یا اس نفقہ کا ثواب عقلاً مماثل حج نہیں ہے تو یہ قضا بمثل غیر معقول ہے۔

کل ما لا یعقل له مثل قربة یہ ایک ضابطہ پیش کر دیا کہ ہر وہ مأمور جس کی مثل بطور قربت و عبادۃ کے عقلاً نہیں ہے اور عقل اس کی مثل فی القربت سمجھ سکتا ہے لایقضی ایسے مأمور کی قضا نہیں ہوتی۔ الابنص مگر یہ کہ اس کی قضا کے ساتھ نص وارد ہو جائے تو پھر قضا کرنا لازم ہو جائیگا کالوقوت بعرفة جیسے وقوف فی العرفات اور رمی الجمار فی منیٰ اور اضحیہ فی ایام النحر و تکبیرات التشریح کیونکہ تکبیرات تشریحی بطور جبر کے یہ قربت معروف فی الشرع نہیں ہے الا فی الوقت المخصوص ورنہ تو بالعموم معروف عند المشرع اخفا ہے اور اصل بھی یہی اخفا ہے قال اللہ تعالیٰ واذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخیفۃ دون الجبر من القول وقال تعالیٰ ادعوا ربکم تضرعاً وخیفۃ یہ ہے اصل فی ذکر اللہ تعالیٰ فان کونها قربة ان لا قربت ہونا مخصوص بالزمان سے ولایقضی تعدیل الارکان نماز بغیر تعدیل ارکان کے ادا کی گئی ہے تو تعدیل ارکان کی قضا نہیں ہوگی کیونکہ صرف تعدیل ارکان کی نہ کوئی مثل ہے اور نہ اس میں نص واقع ہے لہذا تعدیل ارکان وحدہ کی قضا نہیں ہو سکتی اگر یہ حکم دیا جائے کہ خود نماز مع تعدیل ارکان قضا کی جائے تو صلوة اصل تھی اور تعدیل ارکان وصف و تابع تھی تو یہ ابطال الاصل ای الصلوة بالوصف ای بطلان الوصف ہے هو التعدیل بالوصف یہ تو باطل ہے لان البطل الاصل بواسطۃ بطلان الوصف نقض الاصول وقلب المعقول والوصف وحدہ لایقوم بنفسہ اور صرف وصف تعدیل وحدہ کی قضا نہیں ہو سکتی کیونکہ وحدہ یہ صرف وصف ہے جو قائم بنفسہ نہیں ہے لہذا صرف اس کی قضا بدون الموصوف ممکن نہیں ہے اور قضا الوصف مع الاصل یہ نقض اصول ہے کما ترہ فی بقی الاھلیم اب صرف اٹم و گناہ باقی رہیگا۔

و کذا صفة الجودۃ اسی طرح صفت جوہر کی بھی قضا نہیں ہوگی مسئلہ یوں ہے کہ کسی شخص نے ادائیگی زکوٰۃ کے سلسلہ میں بجائے درام جید کے درام زبوف ادا کر دیئے تو اس صفت جودہ کی قضا نہیں کیونکہ یہ ایک وصف ہے جو قائم بنفسہ نہیں لہذا اس صفت کی وحدہ قضا نہیں ہو سکتی اگر اس کی قضا مع الدرہم ہو یعنی بصورت قضا درہم ادا کرے تو ابطال اصل لازم آئیگا بطلان وصف

کی وجہ سے یہ خلاف اصول ہے فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياساً اى على الصوم به جواب ہے اس اشکال کا کہ آپ نے کہا ہے کہ ایسا ماہور بہ جس کی مثل معقول بطور قربت کے نہ ہو تو اس کی قضا نہیں الا بنص تو صلوة جب شیخ فانی سے فوت ہو جائے تو اس کی قضا فدیہ کے ساتھ صحیح نہیں ہے کیونکہ فدیہ مثل معقول للصلوة نہیں اور نص بھی صلوة میں وارد نہیں ہے بلکہ نص فدیہ صرف صوم میں وارد ہے تو یہ ایسا حکم ہوا جو غیر مدرک بالقیاس ہے فینبغی ان لا یقاس علیہ غیرہ تو صوم پر غیر صوم یعنی صلوة کو قیاس نہ کیا جاتا کیونکہ حکم غیر مدرک بالقیاس میں قیاس نہیں ہوتا اما الاضحیة یہ دوسرا اشکال ہے اضحیہ میں اراقتہ دم ایام مخصوص کے علاوہ قربت ہونا معلوم نہیں ہوا۔ ولایدری اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ تصدق بعین الشاہ او بقیمتہا یعنی شاة اضحیة بعینہا کا صدقہ کرنا یا اسکی قیمت کا صدقہ مل ہو مثل کیا اراقتہ دم کی قربتہ مثل ہے یا نہیں جب اس کا مثل ہونا معلوم نہیں ہے تو تم نے تصدق بالعین او بقیمتہ کا وجوب کیوں کیا ہے تو والتصدق بالعین کا عطف الفدیہ پر ہے جو لم اوجبتم الفدیہ میں مذکور ہے قلنا یہ جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ صوم کے بارہ میں جو فدیہ کا حکم ہے یحتمل التعلیل بالعجز احتمال رکھتا ہے کہ معلل بالعجز ہو یعنی شیخ فانی جو عاجز عن الصیام ہے اس عجز کی بنا پر فدیہ بجائے صیام کے لازم کیا گیا ہے تو یہی عجز عن الصلوة بھی ہے نقلنا بالوجوب احتیاطاً تو اسی عجز کی بنا پر صلوة میں بھی ہم نے قول بوجوب الفدیہ کا کر دیا ہے اور یہ مبنی براحتیاط ہے فیکون آتیا بالمندوب اولاً۔

تو فدیہ ادا کرنے میں ادائیگی واجب ہو جائیگی اگر واجب نہ بھی ہو تو مندوب ہو جائیگا پھر بھی احتیاط اسی میں ہے کہ فدیہ عن الصلوة ہونا چاہئے نہ رجوع القبول من اللہ تعالیٰ فانہ یحتمل ان یکون الفدیة واجبه اس کے اندر یہ احتمال ہے کہ قضا للصلوة کے لئے فدیہ واجب ہو کیونکہ فدیہ فی الصوم اگر معلل بالعجز ہو تو پھر عجز فی مسئلہ الصلوة متحقق ہے تو فدیہ جیسے صوم میں واجب تو صلوة میں بھی واجب ہوگا اگر تعلیل بالعجز صحیح نہ ہو تو فلا اقل ان یکون آتیا بالمندوب پھر کم از کم اتنا تو ضرور ہے کہ وہ فعل مستحب کر رہا ہے اور امام محمد نے اسی مقام پر کہا ہے رجوع القبول اور اس قسم کے الفاظ مسائل قیاسیہ میں نہیں کہہ جاتے بلکہ صرف احتیاطی مقام میں کہہ جاتے ہیں تو یہ مسئلہ احتیاطی ہے قیاسی نہیں ہے۔

وفي الاضحیة اور اضحیة میں تصدق بعین الشاة او بقیمتہا کا قول اس لئے ہے لان الاصل فی العبادۃ الخ کیونکہ عبادۃ مالیہ میں اصل یہ ہے کہ تصدق بالعین ہونا چاہیے تو اضحیة بھی تو عبادۃ

مالیہ ہے لہذا اس میں بھی اصل یہی ہو سکتا ہے کہ تصدق بعین الشاة ہونا چاہئے الذانہ نقل
 الی الاراقۃ لیکن ایام تضحیہ میں یہ تصدق بعین الشاة منتقل ہو گیا الی الاراقۃ یعنی اسی شاة کو
 ذبح کر کے خون بہایا جائے تطیباً للطعام تاکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے طعام ضیافہ پاک صاف
 ہو جائے للعباد یہ لیے سمجھتے کہ مال صدقہ اوساخ ذنوب ہوتا ہے اس کے اخراج سے دسوخ
 زائل ہو جاتی ہے اور مال سے خبث خارج ہو کر بقیہ مال کو پاک و صاف کر دیتا ہے اسی طرح
 ایام تضحیہ میں اراقۃ دم کے ساتھ لحم ضیافہ پاک صاف ہو جائیگا اور اس سے خبث کا ازالہ ہو جائیگا
 اور ضیوف کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے طیب و طاہر طعام کی ضیافہ حاصل ہو اس لئے اضحیہ کے
 ایام میں اراقۃ واجب ہے لکن لم نعمل لیکن اس تعلیل مظنون یعنی یہ علت کے عبادۃ مالیہ میں اصل
 تصدق بالعین ہے اس کے ساتھ ہم نے عمل نہیں کیا فی الوقت یعنی وقت تضحیہ میں اس تعلیل
 پر عمل نہیں کیا حتیٰ لم نقل اس لئے ہم تصدق بالعین کے جواز فی وقت التضحیہ کے قائل نہیں اور
 چونکہ ایام تضحیہ میں نص بالاراقۃ واقع ہے اس لئے معرض نص میں تصدق بالعین والے اصل پر
 عمل نہیں کیا ان ایام میں تصدق بعین الشاة جائز نہیں ہے وعلنا بہ بعد الوقت اور وقت تضحیہ
 جب ختم ہوا اور کسی عذر کی وجہ سے شاة تضحیہ ذبح نہ ہو سکی تو اس اصل پر یعنی تصدق بعین الشاة
 پر ہم نے احتیاطاً عمل کیا اور قیاساً نہیں ہے لہذا یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ یہ مالایدرک بالقیاس میں
 قیاس کرنا لازم آ رہا ہے ولہذا یعنی چونکہ بعد الوقت اس اصل تصدق بالعین پر عمل کیا گیا ہے تو
 جس وقت عام ثانی آیا اور اب تک وہ شاة باقی ہے تو حکم الی التضحیہ و اراقۃ الدم منتقل نہیں ہوگا۔
 لانه لما احتمل یعنی چونکہ تصدق بالعین اصل ہونیکا احتمال رکھتا تھا اور اس کے ساتھ حکم بھی دیا جا
 چکا ہے لم یطل بالشک تو اس شک پر کہ ممکن ہے کہ اراقۃ اصل ہو اور اس کا وقت بھی حاصل ہو چکا ہے
 اس شک کی وجہ سے پہلا حکم باطل نہیں ہوگا۔ واما قضاء یشبہ الاداء یہ قضا کا قسم ثالث ہے پہلے
 دو قسم ایک قضا بمثل معقول اور دوسری قضا بمثل غیر معقول اور تیسری یہی قضا یشبہ الاداء یعنی ایسی
 قضا جو مشابہ للاداء ہے۔ کما اذا درک الامام الخ جیسے ایک شخص امام کو صلوة عید میں بحالت رکوع
 پاتا ہے اور اسی حالت میں اقترا کر کے تکبیرات زوائد حالت رکوع میں کہتا ہے اگرچہ ان تکبیرات زوائد
 کا مقام اصلی توفوت ہو چکا ہے وہ قیام تھا دلیں لتکبیرات العید قضاء اور تکبیرات عید کی قضا تو
 نہیں ہے کیونکہ قربت اور عبادۃ کے لحاظ سے ان کی مثل تو نہیں ہے دکن لکوع لیکن چونکہ رکوع
 کو مشابہت بالقیام ہے لبقاۃ الانتصاب والاستواء فی النصف الاسفل من البدن تو گویا تکبیرات کا

بجائے رکوع کہا ایسا ہے جیسے کہ قیام میں کہی جائیں لہذا یہ شہد بالاداء ہے۔
و حقوق العباد اور حقوق العباد بھی ان اقسام پر منقسم ہوں گے ان کے اندر اداء کامل وقاصر
 و شبیہ بالقضا اور قضا کے اقسام ثلاثہ واقع ہوں گے فالاداء الكامل حقوق العباد میں ادائے کامل کی چند
 مثالیں پیش کر دیں کہ عین الحق فی الغصب جیسے کہ غصب میں غاصب بعینہ وہی شئی واپس کرنے
 جو غصب کی تھی اور ہو بھی اسی حالت و صفت میں جو بوقت غصب تھی و البیع اسی کتسلیم عین الحق
فی البیع یعنی بیع میں مبیع اسی حالت پر بائع کے حوالہ کرے جو اس کی حالت بوقت عقد بیع کے تھی۔
والصرف والسلم یعنی تسلیم عین الحق فی عقد الصرف والسلم بیع صرف میں بدل الصرف اور بیع
 سلم میں مسلم فیہ کی تسلیم عین حق کی تسلیم ہے لہذا عقد الصرف و السلم جب ایک شخص عقد صرف کرتا
 ہے یا عقد سلم تو بدل الصرف بیع صرف میں اور مسلم فیہ سلم میں واجب فی الذمہ ہو جاتی ہے جیسے
 دین میں اس کا بدل واجب فی الذمہ ہوتا ہے اور یہ وجوب فی الذمہ ایک وصف ہے جو تسلیم اور
 حوالہ کرنے کا احتمال نہیں رکھتی لہذا بدل صرف اور مسلم فیہ کا اس وصف کے عوض دینا قضا ہونی
 چاہیے تھی کیونکہ یہ عین یعنی بدل الصرف اور مسلم فیہ غیر الدین ہے یعنی جو وجوب فی الذمہ تھا
 وہ تو ایک دین تھا اور یہ عین اس کا غیر ہے لہذا یہ قضا ہونی چاہئے تھی لکن الشرع لیکن شریعت نے
 اس مؤذی کو عین قرار دیا ہے اس واجب فی الذمہ کا لہذا یكون استبدالاً تاکہ استبدال بدل صرف
 میں اور مسلم فیہ میں قبل القبض لازم نہ آئے جو کہ شرعاً حرام ہے اگر اس مؤذی کو عین واجب قرار
 نہ دیا جائے بلکہ اصلی واجب صرف وصف وجوب فی الذمہ ہو اور یہ مؤذی اس کا بدل قرار دیا جائے
 تو یہ استبدال قبل القبض لازم آئے گا جو کہ حرام ہے لہذا مؤذی عین واجب ہے اس کی ادائیگی اولتے
 کامل ہوگی۔

والقاصر کہ دالمغصوب والمبیع مشغولاً الخ یہ حقوق العباد میں اداء قاصر کی مثال ہے ایک
 غاصب نے ایک عجد غصب کیا جو فارغ از عیوب تھا لیکن جب واپس کیا تو یہ مشغولاً بالجناہت ہے
 مثلاً کسی کو اس غلام نے قتل کیا یا کسی کا ہاتھ کاٹا یا مشغول بالذین ہے مثلاً اس نے کسی کا مال تباہ
 کیا جس کی ضمان اسے لاحق ہے یا مریض ہوا اور یہ تمام اشیاء بدست غاصب ہوئی ہیں اسی طرح
 جاریہ غصب کی جو غیر حاملہ تھی جب واپس کی تو وہ حاملہ ہے اور یہ حمل بدست غاصب ہوا تو
 یہ ادائے قاصر ہے اسی طرح کسی بائع نے عجد یا جاریہ کی بیع کی بوقت بیع کے مبیع سالم از عیوب
 تھی جب مشتری نے بعد میں قبض کیا تو مبیع ان عیوب مذکورہ میں سے کسی عیب کے ساتھ مبیع

متقی تو یہ بھی ادائے قاصر ہے حتیٰ اذا هلك بذلك السبب یہ اس کے قاصر ہونے پر تفریع ہے اگر یہ مبیع مشغول بالجنایت اسی جنایت میں قتل ہو کر ہلاک ہوا تو انتقض القبض عند ابی حنیفہ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قبض باطل ہو جائیگی گا۔ ان المشرمی لم یقبض لہذا مشرمی کل ثمن کار جوع کرے گا عن البائع وعندہما هذا عیب اور صاحبین کے نزدیک یہ ایک عیب ہے اور عیب تمامیہ تسلیم اور قبض سے مانع نہیں ہوتا لہذا مشرمی کی قبض تام ہو چکی ہے کا داء الزیوف جیسے کوئی شخص اپنے قرضہ میں قرضخواہ کو درابم زیوف ادا کرتا ہے اور صاحب الحق کو علم نہیں ہوتا تو یہ قبض تام ہو جاتی ہے حتیٰ لو هلك عندہ اگر یہ عبد مشغول مشرمی کے ہاں ہلاک ہوا تو اس کا حق باطل ہو جائیگا رجوع بالثمن کلہا تو نہیں کر سکتا البتہ رجوع بالنقصان ہوگا اور اسی طرح اختلاف ہوگا جاریہ مغصوبہ میں جو غاصب کے ہاں حاملہ ہوئی ہے پھر اس نے واپس کی ہے اور مالک کے ہاں اسی سبب سے ہلاک ہوئی ہے تو امام کے نزدیک تمام قیمت کی ضمان غاصب پر لازم ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں ہوگی۔

والاداء الذی یشبه القضاء کما اذا امهر اباہا فاستحق صورۃ مسئلہ یوں ہے ایک عورت کا باپ کسی شخص کا عبد و غلام تھا اس شخص نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اس عورت کا باپ حق المہر میں معین کر دیا تو عورت نفس عقد کے ساتھ اپنے والد کی مالک ہو چکی ہے اور وہ ازاد ہو جائیگا۔ من ملک دارم محرم فزوجہ کی وجہ سے فاستحق اور یہ عبد یعنی ابوالمرأۃ مستحق ہوا یعنی کسی اور شخص نے دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا غلام ہے اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ دیدیا تو عورت کا ملک اور عقد باطل ہو جائیگا اور زوج پر اس کی قیمت واجب ہو جائیگی وان لم یقبض القاضی یعنی قاضی نے فیصلہ نہیں دیا نہ استحقاق کا اور نہ وجوب قیمت علی الزوج کا حتیٰ ملکہ ثانیاً حتیٰ کہ زوج اس عبد کا جو ابوالمرأۃ ہے ثانیاً مالک ہو گیا ہے بشرطہ اوہبتہ تو زوج پر لازم ہے کہ یہ عبد عورت کے حوالہ کرے تو یہ تسلیم ادا ہے بایں حیثیت کہ یہی عبد عین ہے حق المرأۃ کا جس کی وہ مستحق تھی بالتسمیۃ فی عقد النکاح پس یہ تسلیم من حیث انہ عین حتمہا اداء چونکہ یہی غلام عین ہے حق عورت کا تو اسی حیثیت سے تسلیم عبد ادا ہوگی فلا یملک منعہا تو جب عورت مطالبہ کرے یہی عبد جو میرا باپ ہے میرے حوالہ کر تو خاوند اس کو اس عورت سے نہیں روک سکتا یہ سب کچھ حیثیت ادا ہونے کے ہے۔ ومن حیث انہ ان تبدل الملک الخ اور بایں حیثیت کہ اس غلام پر تبدل ملک ہو چکا ہے کیونکہ صاحب الحق کے ملک سے خارج ہو کر زوج کے ملک میں آیا ہے اور تبدل ملک

موجب ہوتا ہے تبدل عین کا تو گویا یہ عین وہی نہیں ہے جو مسمیٰ فی مہر النکاح تھا تو اس تبدل کی کیفیت سے قضا ہوگی تو یہ ادا شنبہ بالقضا ہوئی ردی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دلیل ہے اس کی کہ تبدل ملک تبدیل عین کا موجب ہوتا ہے حاصل روایت یہ ہے کہ بریرہؓ کو گوشت ملا جو صدقہ تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ نہیں کھایا کرتے تھے لیکن بریرہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا تجعلین لنا من اللحم نصیباً فقالت صولم تصدق علینا یا رسول اللہ فقال علیہ السلام صلی لک صدقہ ولنا صدقہ۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدل ملک کو موجب قرار دیا۔ تبدل عین کا حکم باوجود اس کے کہ عین یعنی لحم ایک ہی تھا۔ ولان حکم الشرع علی الشئی یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم شریعت بالحل والحرمہ وغیرہما جب ایک شئی کے ساتھ تعلق پکڑے من حیث انہ مملوک لا من حیث الذات یعنی مملوک ہونے کے لحاظ حلت و حرمت متعلق ہو من حیث الذات متعلق نہ ہو تو تبدل ملک کے ساتھ حلت و حرمت وغیرہ تبدیل ہو جاتی ہے اور جہاں حکم شرع متعلق ہو من حیث ذات الشئی وہ لایتغیر اصلاً وہ کبھی تبدیل نہیں ہو سکتا کلمہ الخنزیرہ حرام لعینہ ونجس لعینہ ہے تو ایسے احکام تبدل ملک کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتے۔ اما اذا تعلق حکم الشرع الخ جب حکم شرع ایک ذات کے ساتھ من حیث الاعتبار تعلق پکڑے یعنی کسی مخصوص اعتبار کے لحاظ سے متعلق ہو تو اس اعتبار کے تبدیل ہونے سے تبدل ہذا المجموع یہ مجموعہ ذات و اعتبار کا تبدیل ہو جائیگا قد اراد بالعين جہاں یہ کہا گیا ہے کہ تبدل ملک سے تبدل عین حکمی ہو جاتا ہے عین سے یہی مجموعہ ذات بمع اعتبار مراد ہے تو حکم شرع جب اس مجموعہ کے ساتھ متعلق ہو تو تبدل اعتبار کے ساتھ مجموعہ تبدیل ہو جائیگا لہذا حکم بھی تبدیل ہو جائیگا لہذا حکم بھی تبدیل ہو جائیگا۔ فلیدتق قبل التسليم اليها جب تک وہ غلام اس عورت کے حوالہ نہ کرے ازاد نہیں ہوگا کیونکہ قبل التسليم من ملک ذارحم محرم ثابت نہیں ہوا بلکہ قبل التسليم اگر خاوند ازاد کرے یا بیع کر دے تو نافذ ہو جائیں گے۔ کیونکہ وہ اپنے ملک میں تصرف کر رہا ہے لہذا نافذ ہوگا۔ وان کان تصفی القاضی اگر اس صورت استحقاق میں قاضی نے خاوند پر قضا بالقیمۃ کر دی ہے فی اداء المہر تو اس کے بعد زوج اس غلام کا مالک ہو تو اس غلام پر حق زوجہ عود نہیں کریگا بلکہ وہ مستحق قیمتہ ہوگی۔ ومن الاداء المقاصر اور یہ بھی ادا مقاصر ہے جبکہ غاصب نے اصل مقصوبہ شئی جو از قبیلہ مطعومات تھی مالک یعنی مقصوب منہ کو کھلا دی لیکن مالک کو علم نہیں ہوا کہ یہ وہی مقصوبہ شئی ہے تو ادا مقاصر ہو گئی غاصب برئ از ضمان ہو جائیگا۔ وعند الشافعی اور امام شافعی کے

نزدیک برتی از ضمان نہیں ہوگا۔ لانه مامور بالاداء للبا القویہ کیونکہ غاصب شرعاً مامور تھا کہ وہی شئی مقصوبہ واپس کرے فریب دینے کا مامور نہیں تھا و بسما یا کل یعنی کبھی انسان مقام اباحتہ میں اپنے مال کی مقدار سے زیادہ کھا جاتا ہے اور کبھی کم اس لئے اس فریب دہی سے برتی از ضمان نہیں ہوگا۔ لانه اداء حقیقۃ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حقیقتاً ادا ہے کیونکہ مالک کی شئی بعینہ اس نے واپس کر دی ہے اگرچہ اس ادا میں قصور تو ضرور ہے لیکن جب مالک نے کھا لیا اس نے اپنے اختیار کے ساتھ ائلاف کیا ہے لہذا ادا تمام ہو جائیگی جھل اور لاعلمی کوئی عذر نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ انسان مقام اباحت میں اپنے مال سے زیادہ کھا جانا آوریہ عادۃ مخالف دیانت ہے لہذا اس کے ساتھ غاصب برسی از ضمان نہ ہو یہ ایک لغوبات ہے لہذا اس کا ادا پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔

والقضاء بمثل معقول اما کامل یعنی جو مثل صورتہ و معنی ہو اس کو فوت شدہ شئی کے عوض دیا جائے تو یہ قضا بمثل معقول قضا کامل ہوگی و اما قاصر یا قاصر ہوگی جیسے اس شئی کی قیمت ادا کرنا اس وقت جب اس کی مثل منقطع ہو چکی ہے یا سرے سے اس کی مثل صورتہ ہی نہیں چونکہ مثل صورتہ سے عجز ہو چکا ہے اس لئے اس کا حق فی الصورة فوت ہو چکا ہے اب صرف مثل معنوی باقی ہے وہ ہے قیمت لہذا یہی ادا کی جائے گی۔ فلا یجب القاصر قاصر واجب نہیں ہوگی۔ مگر اس وقت جب کامل سے عجز ہو۔ نفی قطع الیہ ثم القتل بخیر الولی یعنی ایک شخص نے کسی انسان کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے بعد اسے قتل کر دیا تو ولی مقتول کو اختیار ہوگا چاہے تو پہلے قاتل کا قطع ید کرے پھر اسے قتل کرے و هو مثل کامل یہ ہے مثل کامل اگر ولی مقتول چاہے تو صرف قتل کرے و هو قاصر یہ قاصر ہے وعند ہما لا یقطع اور صاحبین کے نزدیک اس صورتہ مذکورہ میں ولی مقتول کو قطع ید کا اختیار نہیں ہے لانه انما یقتص کیونکہ قصاص بالقطع اس وقت ہوتا ہے جب یہ واضح ہو جائے کہ قطع نے سرایت نہیں کی اور مفضی الی الموت نہیں ہوئی۔ فاذا انقضی الیہ جب یہ قطع سرایت کر کے مفضی الی القتل ہو جائے تو اس وقت موجب قطع موجب قتل میں داخل ہو جاتا ہے اور موجب سے مراد اس مقام میں وہی شئی ہے جو قتل و قطع کے ساتھ واجب ہوتا ہے یعنی قصاص تو قصاص ید قصاص نفس میں درج ہو جائیگا۔ اذا القتل اتم موجب القطع اور موجب سے مراد یہاں اثر حاصل بالقطع ہے یعنی قطع کے ساتھ جو اثر ثابت ہوتا یعنی سرایت مفضیۃ الی القتل تو اس قتل نے جو بعد القطع واقع ہوا اثر قطع کو اس محل قطع میں تمام کر

دیا ہے یعنی اہلک نفس گویا کہ قطع پھر قتل یہ ایسے ہو جائیگا جیسے قطع سرایت مفضی الی القتل موتی
 ہے تو اس صورت میں یہ جنایت واحدہ ہوگی۔ نصار کا اذانتلہ بضربات یہ ایسے ہو جیسے قاتل مقتول
 کو ضربات متعددہ کے ساتھ قتل کرتا ہے تو اس صورت میں ضربات کا قصاص نہیں ہوتا بلکہ صرف
 قصاص نفس یعنی قتل ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی قصاص قطع نہیں ہوگا صرف قصاص نفس یعنی
 قتل ہوگا۔ قلنا هذا من حیث المعنی یعنی جو یہ کہا گیا ہے کہ قتل نے اثر قطع کو متمم کر دیا تو یہ جنایت
 واحدہ ہے لہذا ان کا موجب اور مقتضا ایک ہونا چاہیئے یہ اتحاد من حیث المعنی ہے من حیث
 الصورة نہیں۔ اما من حیث الصورة فی جزاء الفعل فلا یعنی من حیث الصورة جو جزائے فعل ہونی
 چاہئے اس میں اتحاد نہیں فعل یعنی قطع اور قتل صورة الگ الگ اور متعدد فعل ہیں ماہو جزاء
 الفعل هو القصاص لہذا ہر فعل کا الگ الگ قصاص ہونا چاہئے و انما یدخل فی جزاء المحل یعنی
 جزاء محل میں متداخل ہوتا ہے کہ ضمان جزاء ضمان کل میں داخل ہو جاتی ہے جہاں جزاء محل ہو اور جزاء فعل
 میں ایسے نہیں ہوتا کمایدخل ارش الموضوعة فی دية الشعر یہ متداخل فی جزاء المحل کی مثال ہے
 صورتہ مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک انسان کو سر میں زخم موضعہ لگایا جس کے اثر سے سر کے
 بال تباہ ہو گئے جن کے دوبارہ اُگنے کی توقع بھی نہیں ہے چونکہ محل ایک ہے لہذا جو دیت شعبہ
 موضعہ کا تاوان اسی میں متداخل ہو جائیگا صرف دیت شعر لازم ہوگی ارش موضعہ واجب نہیں
 ہوگی هذا لان الدية جزاء المحل کیونکہ دیت الشعر جزاء محل ہے تو ارش موضعہ اس میں متداخل ہو جائیگا
 والقتل قد بمحو اثر القطع یہ اس کا جواب ہے جو صاحبین نے کہا تھا کہ قتل متمم ہے اثر قطع کا یعنی قطع
 سرایت کر کے قتل تک مفضی ہو جاتی ہے تو قتل بعد القطع نے اس اثر کو تمامیت تک پہنچا دیا ہے
 خلاصہ جواب یہ ہے کہ قتل کبھی اثر قطع کی تمیم کے بجائے اس کے اثر کو محو کر دیتا ہے اور مٹا دیتا
 ہے کیونکہ قتل کے ساتھ محل ہی فوت ہو گیا فوات محل کے ساتھ قطع کا اتمام اور اس کی سرایت ممکن
 ہی نہیں رہی لہذا اتمام کیے متصور ہو سکتا ہے قال اللہ تعالیٰ وما اكل السبع الا ما ذكيتم یہ ایک مثال
 ہے اس کی کہ قتل قطع کے اثر کو مٹا دیتا ہے جیسے ایک شاة کو درندے نے زخمی کیا اور اس کا
 گوشت کاٹ کر کھایا تو اس کی شریعت نے حرمت قائم کر دی اگر یہی زخم اور قطع لحم مفضی الی الموت
 ہو جائے الا ما ذكيتم کا استثناء بتلارہا ہے کہ اگر اسی حالت میں شاة کی حیات کچھ باقی ہو و ذکات
 شرعیہ کے ساتھ ذبح کر لی جائے تو یہ شاة حلال ہے تو دیکھئے کہ اس قتل نے جو بصورتہ ذکوة شرعیہ ہوا
 ہے قطع اور جرح کے حکم کو مٹا دیا ہے اگر اسی جرح سے مرنے تو حرام تھی قتل ذکاتی نے اس اثر کو

نہم کر کے حلال کر دیا۔ وانما ليجيب القصاص جواب عن قوله نصار كما اذا قتله بضربات فلامه
جواب یہ کہ ضربات میں تو قصاص ہی نہیں جب تک ان کے ساتھ زخم نہ ہو یا قتل نہ ہو جب
جرح ہو تو صرف ارش جرح لازم ہوگی اگر قتل تک نوبت پہنچ جائے تو قصاص نفس ہوگا زیادہ
کچھ نہیں بہر حال ضربات فقط کا قصاص نہیں ہوا کرتا۔

واذا انقطع المثل ضمان بالمثل کی صورت میں اگر مثل منقطع عن ایدی الناس ہو گئی ہے
تو اس وقت تجب القيمة اور یہ قیمت یوم النخصومت کی واجب ہوگی لانہ حیثئذ کیونکہ بوقت
نخصومہ متحقق ہوا ہے عجز عن المثل الکامل تو اس وقت مثل معنوی یعنی قیمت لازم ہوگی۔
بالقضاء یعنی قیمت کا وجوب قضاء قاضی سے ہوگا هذا عند ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف کے
نزدیک قیمت یوم الغصب اور امام محمد کے نزدیک قیمت اس یوم کی ہوگی جس دن اس
کی مثل منقطع ہوئی ہے والدلائل فی الفقہ و فی التلویح ایضاً والقضاء بمثل غیر معقول کالغنس الم
قضاء بمثل غیر معقول کی مثال جیسے نفس معقول کہ اس کی دیت و ضمان بالمال المتقوم ادا کی جاتی ہے
یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے فلایجب عند احتمال المثل العقول یعنی جب تک مثل معقول صورت معنی کا احتمال باقی ہے
یعنی قصاص تو اس وقت تک ضمان بالمال لازم نہیں ہوگی۔ خلافاً للشافعی امام شافعی کا اس میں
اختلاف ہے فان عنده اسی عند الشافعی ولی الجنایت مخیر ہے درمیان قصاص اور اخذ دیت
کے جو چاہے لے سکتا ہے قاتل کی رضامندی کا کوئی تعلق نہیں ہے وانما شرع یہ مال اور
دیت یہ مشروع ہے اس وقت جب کہ احتمال قصاص نہ ہو منة علی القاتل یہ قاتل پر احسان
ہے بان سلم نفسه بایں طور کہ اس کا نفس اور جان بچ گئی وعلی القاتل اور قاتل پر بایں طور کہ اس
کا حق بالکلیہ صدر اور ضائع نہیں ہوا۔ وما لا یعقل له مثل لا یقضی الا بنص یعنی جس کی مثل معقول موجود
نہیں ہے اس کی قضاء بغیر نص من الشارع کے نہیں ہوگی قد ذکر هذه المسئلة فی حقوق اللہ یہ مسئلہ
قضاء بمثل غیر معقول کا حقوق اللہ میں تھا فالان ذکرها فی حقوق العباد یتفرع علیہا فردعها۔
فلا یضمن المنافع بالمال المتقوم منافع ضائع شدہ کی ضمان مال متقوم سے نہیں ہوگی مثلاً کسی
غاصب نے کسی سے غلام غصب کیا یا دابة غصب کیا اسے بلا استعمال اپنے پاس مجبوس رکھا
یا غلام سے خدمت لیتا رہا اور دابة پر سوار ہوتا رہا یا دار غصب کی اسے بلا سکونت روکے رکھا
یا خود سکونت پذیر رہا تو مغموب منہ کے پاس ان اشیاء کی واپسی ہوگی لیکن منافع جو تلف شدہ
ہیں عند الاحناف ان کی ضمان بالمال نہیں کیونکہ ہذا خود متقوم نہیں ہیں اذ لا تقوم بلا احدا

یعنی جس شے کا احراز نہیں ہو سکتا وہ غیر متقوم ہوتی ہیں یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ احراز کا معنی ہے ایک شے محفوظ کرنا اور ذخیرہ کرنا تاکہ بوقت ضرورت کام میں لائی جائے و لا احراز بلا بقاء جو شے باقی نہیں رہ سکتی اس کا احراز نہیں ہو سکتا منافع تو اعتراض ہیں دلا بقا لا دعراض اور لعراض کے لئے بقا نہیں ہے اس لئے منافع کی ضمان نہیں ہوگی اور نص اس میں وارد نہیں ہے لہذا قیاس کے ساتھ اثبات ضمان نہیں ہو سکتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی ضمان بالمال ہوگی۔ ان کے نزدیک منافع متقوم ہیں تو ان کی جانب سے یہ اعتراض ہے جو مصنف نے پیش فرمایا۔

فان قيل فكيف يرد العقد عليها یعنی اگر منافع متقوم نہیں ہیں تو پھر ان منافع پر عقد اجارہ کیسے وارد ہوتا ہے داہجہ کا اجارہ پر لینا تاکہ اس پر سواری اختیار کرے گا سکونت کی خاطر دار اجارہ پر لینا یہ تمام عقود اجارہ صحیح ہیں پھر یہ منافع پر کیسے صحیح ہیں۔ قلنا باقامة العين مقامها جواب یہ کہ عین اشیا کو قائم مقام منافع کے قرار دیدیا جاتا ہے متاجر نے دار پر قبضہ کر لیا یا دار پر توپس سہی اشیا جو قابل منافع ہیں یہ قائم مقام منافع کے ہو جاتے ہیں فان قيل هي في العقد مال متقوم اس سوال کے اندر خود منافع کو بلا قائم مقام اشیا کے متقوم قرار دینے کی کوشش ہے خلاصہ سوال یہ کہ عقد میں خود منافع مال متقوم ہیں تقومها في عقد النكاح عقد نكاح میں منافع متقوم ہو جاتے ہیں۔ اور شریعت میں عقد نكاح میں مال متقوم دینا ہوتا ہے لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا بالمال المتقوم كما قال الله تعالى ان تتقوا اباؤا لكم ويموزا ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة اور ابتغاء بضع یعنی نكاح منفعہ اجارہ کے عوض کرنا بھی صحیح ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھ نكاح کرتا ہے اور حق المہر میں متعین کرتا ہے کہ میرے بعد یا جا رہا ہے سال بھر قیری خدمت کرے گی تو یہ منفعہ اجارہ عقد نكاح میں مال متقوم ہو رہا ہے کیونکہ ابتغاء بضع تو بالمال تھا تو معلوم ہوا کہ منافع مال متقوم ہیں فتكون في نفسها توفى حد ذاتها بھی یہ متقوم ہوں گے کیونکہ جو شے فی حد ذاتها متقوم نہ ہو وروعد عقد کے ساتھ وہ متقوم نہیں ہو سکتی لان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك یعنی منافع کافی حد ذاتها متقوم ہونے پر یہ دوہری دلیل ہے خلاصہ یہ کہ ان منافع کا تقوم اس بنا پر نہیں ہے کہ عقد ان کے تقوم کی طرف محتاج ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پیش کی لان العقد قد يصح بدونه عقد کبھی بدون المال المتقوم صحیح ہوتا ہے كالخلع فان منافع البضع الخ کیونکہ منافع بضع کے جب عقد نكاح سے خارج ہوتے ہیں تو غیر متقوم ہوتے ہیں وان كانت متقومة اگر متقوم تھے جس وقت داخل فی عقد النكاح ہو رہے تھے

لیکن طلاق کے وقت ان کی قیمت نہیں ہوتی نفع انہا باوجود اس بات کے کہ حالت خروج میں متقوم نہیں تھے لیکن پھر بھی ان کا مقابلہ بالمال عقد خلع میں صحیح ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ عقد ان کے تقوم کی طرف محتاج نہیں ہے۔ تقومہائی العقد پس منافع کا تقوم ضرورۃ عقد کی بنا پر نہ ہوا تو اس کے باوجود عقد میں ان کا تقوم ثابت ہے تو یہ دلیل ہے کہ فی حد ذاتہا منافع متقوم ہیں۔ قلنا تقومہا یہ جواب ہے اس کا جو دلیل اول میں کہا تھا کہ جو شئی متقوم نہ ہو وروعد عقد ساتھ متقوم نہیں ہو جاتی تو یہ جواب بصورت منع ہے۔ بل بصیرتی العقد متقوما بلکہ عقد میں ہی یہ متقوم ہو جاتے ہیں بالرضاء اسی برضاء الطرفین بخلاف القیاس ان کا رضنا کے ساتھ عقد میں متقوم ہونا خلاف قیاس ہے کیونکہ مال متقوم وہی ہو سکتا جس میں احراز ہو جب منافع میں احراز نہیں ہو سکتا عقلاً یہ مال متقوم نہیں ہو سکتا تو عقد میں ان کا برضاء فریقین متقوم ہونا خلاف قیاس ہے فلایقاس علیہ ان پر آگے قیاس نہیں ہو سکتا۔ بشل معنیین اس عبارت کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ غضب میں منافع کو متقوم قرار دینا اس کا قیاس اس پر نہیں ہو سکتا کہ عقد میں یہ متقوم ہیں کیونکہ عقد میں ان کا متقوم ہونا خلاف قیاس ہے غیر قیاسی امر پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

والثانی انه لایقاس الخ دوسرا معنی یہ ہے کہ غضب میں منافع کو مقابل مال قرار دینا اس کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اس پر کہ عقد میں منافع مقابل مال ہیں۔ دوسرا معنی خود ان کے دعویٰ کو رد کر رہا ہے دعویٰ ان کا یہ تھا کہ غضب میں منافع کا مقابل بالمال ہونا صحیح ہے کیونکہ یہ عقد میں مقابل مال ہوتے ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے ان کے تقوم فی الغضب کو قیاس کرنا علی التقوم فی العقد کو رد کر رہا ہے لہذا المعنی یعنی چونکہ تقوم فی العقد خلاف قیاس لہذا تقوم المنافع فی الغضب کو قیاس کرنا صحیح نہیں قیاس بالمعنی الاول کے بطلان پر یہ دلیل ہوئی والفارق ایضا وهو الرضا یہ قیاس بالمعنی الثانی یعنی مقابله المنافع بالمال فی الغضب کو قیاس کرنا علی مقابله المنافع بالمال فی عقد الخلع کہ ان کے مابین رضامندی فارق ہے کہ خلع میں رضاء فریقین موجود ہے غضب میں ایسے نہیں ہے یہ دلیل ہے قیاس بالمعنی الثانی کے بطلان پر ولا یضمن الشاهد الخ هذا تصریح یہ جو کہا کہ جس شئی کی مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضا بغیر نص من الشارع کے نہیں ہو سکتی یہ اسی پر تفریح ہے صورتہ مسئلہ یہ ہے کہ دو شاہدوں نے قاضی کے سامنے شہادۃ دی کہ ولی مقتول نے قصاص معاف کر دیا ہے قاضی نے اس شہادۃ کی وجہ سے فیصلہ بالعمو صادر کر دیا پھر یہ

گواہ اپنی شہادۃ سے رجوع کر گئے کہا کہ ہم نے غلط اور جھوٹی شہادۃ دی تھی لہٰذا ہم بضماناً تو ان پر کسی قسم کی ضمانت عائد نہیں ہوگی کیونکہ استیفاء قصاص ایک معنی ہے جس کی کوئی مثل معقول نہیں ہے اور مال اس کی مثل صورتہ تو نہیں ہے کیونکہ استیفاء قصاص معنی اجیار ہے کیونکہ اس کے ساتھ قاتل کا شردفع ہو جاتا ہے ممکن تھا کہ عداوت کی بنا پر اولیاء مقتول کے قتل کی وہ کوشش کرتا اور ابنائے مقتول کے درپے ہوتا اور اس بقایہ خاندان میں گویا مقتول کی بھی ایک قسم کی حیوۃ ہے اور مال میں یہ معنی موجود نہیں ہے اس لئے یہ مال اس کی مثل معنوی بھی نہیں ہو سکتا۔

ولا غیر الولی اذا قتل القاتل اور اگر غیر ولی نے اس قاتل کو قتل کر دیا ہے تو ولی مقتول کا جو حق تھا استیفاء قصاص کا وہ اس نے ضائع کر دیا ہے تو اس کی بھی ضمانت اس غیر ولی پر عائد نہیں کی جائیگی۔ لان الشہود الخ کیونکہ شہود اور قاتل القاتل نے ولی مقتول کی کوئی شئی ضائع نہیں کی بجز استیفاء قصاص کے اور استیفاء قصاص ایک معنی ہے جس کی مثل معقول نہیں ہے لہٰذا اس کی ضمانت بالمال نہیں ہو سکتی۔ والقضاء الشیبه بالاداء کا لقمۃ اذا امر عبد اغیر عن ینقض قضاء شیبہ بالاداء کی مثال ہے صورتہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے نکاح کیا اور منکوحہ کو حق المهر ایک عبد دینا قرار دیا۔ اور عبد بھی غیر متعین تو اس میں وہ قیمت عبد ادا کرے تو یہ قضاء شیبہ بالاداء ہے کیونکہ اس کا قضاء ہونا تو ظاہر کیونکہ عبد نہیں دے رہا جو اصل تھا قیمت دے رہا ہے جو بدل ہے حقیقتاً یہ قضاء ہے لکن لما کان الاصل الخ چونکہ اصل یعنی عبد غیر متعین مجہول من حیث الوصف ہے اگرچہ معلوم من حیث الجنس ہے کیونکہ رجل ہوگا اور بنی آدم لیکن ردی اور جتید ہونے کی وصف مجہول ہے لہٰذا مجہول الوصف کی ادائیگی سے وہ عاجز ہے تو ثبت العجز عن اداء الاصل وهو تسلیم العبد تو اس صورت میں اس کی قیمت واجب ہوگی تو گویا کہ اب قیمت اصل ہے۔

لما کان الاصل الخ چونکہ حقیقتاً اصل تو عبد تھا اور معلوم من حیث الجنس تھا لہٰذا وہی اصل یعنی عبد اولاً اس کے ذمہ میں واجب ہوگا۔ لہٰذا زوج کو اختیار ہے کہ عبد وسط دیوے یا اس کی قیمت جو بھی ادا کرے گا عورت اس کے قبول کرنے پر مجبور ہے اسے کوئی اختیار نہیں ہے رد کرنے کا۔ وایضاً اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں عبد وسط واجب ہوگا جو کہ اصل ہے لیکن اس کا وسط ہونا قیمت پر موقوف ہے جس کی قیمت اعلیٰ ہوگی وہ عبد اعلیٰ ہوگا۔ درمیانی قیمت والا وسط اور ادنیٰ قیمت والا ادنیٰ ہوگا اس لحاظ سے قیمت اصل بنتی ہے۔ کیونکہ تعیین عبد اسی قیمت پر موقوف ہے تو قیمت من وجہ اصل ہوئی۔ نقضاء ہا پس قضاء قیمتہ

شبیبہ بالادار مہوگی شبیبہ بالادار ہونے کی وجہ سے عورت مجبور علی انشور ہے۔
 فصل لابد للماء مرس من صفة المحسن ہذہ المسئلہ مشککہ غایتہ الاشکال وطولہ الاذیال
 ما اجترأت علی تحریرہا و تقریرہا ولست مستطیعاً لافہامہا و تفہیمہا فختمت ہذہ الحاشیہ
 المسماة بالتعلیق الفیسخ فی حل التوضیح والتلوین علی فصل حسن الماء مرس و اللہ تعالیٰ
 اسأل ان یتقبلہا منی ہذہ البضاعة المزجاة ویجعلہا ذخیرة سعیدة لی فی العقبی وارجو من اللہ تعالیٰ
 ان یغفر لی فی الدنیا لیفانحی فی الاخری و صلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا محمد والہ وصحبہ اجمعین
 آمین وکان ذلک فی شہر ربیع الثانی سنۃ عشر بعد الف واربعمائة۔

مکتبہ الرشیدیہ سرکی روڈ
 کوئٹہ