

درس تلویح

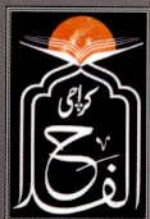
شرح

التلویح علی التوضیح



از کتابخانه

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب مکتب صادق آباد



درس تلویح

شرح

التلویح علی التوضیح

بیت اللہ

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب مٹلک صادق آباد



Cell: 0321-5728310

جملہ حقوق طباعت محفوظ ہیں

کتاب..... درس تلویح

افادات..... مولانا شبیر احمد صاحب

تعداد..... گیارہ سو

طبع اول..... 1430ھ - 2009م

ناشر..... الفلاح کراچی

ملنے کے پتے

پاکستان بھر کے تمام مشہور کتب خانوں سے ملتی ہے

اسٹاکسٹ

انجمن اہل سنت

ہول سیل سنٹر، اردو بازار، لاہور

0333-2349656, 0321-2659744

بالمقابل جامعہ بنوری ٹاؤن، کراچی

021-34914596, 34919673

پیش لفظ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد :

بندہ نے جب 1975 میں پڑھانا شروع کیا اور کچھ عرصہ بعد توضیح و تلویح پڑھانے کے لیے دی گئی تو اس وقت (میری معلومات کے مطابق) توضیح و تلویح کی کوئی اردو شرح دستیاب نہ تھی، اس لیے توضیح و تلویح پڑھانے سے ہر مدرس گھبراتا تھا۔ حضرت شیخ نعمانی کی اردو شرح جب چھپ کر آ گئی تو ہر مدرس کو حوصلہ ملا اور واقعی حضرت نے کتاب کو حل کرنے کا حق ادا کیا ہے۔ فحجزاه اللہ أحسن الحزاء۔ اس کے بعد تو کئی شرحیں آ گئیں ہیں اور بلاشبہ بعض اچھی اور معیاری بھی ہیں، لیکن الفضل للمتقدم اتنی شروحات آ جانے کے بعد مزید شرح کی چنداں ضرورت نہ تھی، لیکن احباب کا خیال تھا کہ بندہ جو سرسری خلاصہ بوقت درس سنا تا ہیں، اس کو قلم بند کر دیا جائے تو بہتر ہوگا، اس طرح پڑھنے اور پڑھانے والوں کو سہولت ہو جائے گی۔ احباب کے تقاضے کے پیش نظر تلویح کا یہ خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اس کتاب کو پڑھتے ہوئے چند باتیں ضرور ملحوظ رکھنی چاہئیں:

1- میری اس شرح کو سرسری خلاصہ سمجھا جائے! مزید تحقیق و تدقیق کے لیے دوسری شروحات کی طرف رجوع کر کے تسلی و تشفی حاصل کی جاسکتی ہے۔

2- یہ صرف تلویح کی شرح ہے بوقت مطالعہ یہ بات ملحوظ رہے۔

3- زبان کی غلطیاں ہو سکتی ہیں، کیونکہ مجھے اردو ادب میں مہارت نہیں۔

4- میں نے کسی بزرگ سے یا استاد سے اس کتاب کی تقریظ حاصل نہیں کی، کیونکہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ بزرگان دین اور اساتذہ گرام اپنی مصروفیات کی بنا پر کتاب کو مکمل نہیں دیکھ پاتے اور صرف حسن ظن پر تقریظ لکھ دیتے ہیں، پھر کتاب میں جہاں کہیں غلطی ہوتی ہے، اس پر لوگ تقریظ لکھنے

والے بزرگوں کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ میری غلطی میری طرف ہی منسوب ہو، کسی بزرگ شخصیت کی طرف۔

5- کوئی انسان غلطی سے مبرا نہیں، اس لیے اگر کسی دوست کو کوئی غلطی نظر آئے تو متنبہ فرمائے! ان شاء اللہ شرح صدر سے اس کو قبول کر لیا جائے گا۔

6- کتاب کی تصحیح و طباعت میں عزیزم مولوی سیف اللہ سابق استاد دارالعلوم اسعدیہ کوٹ سبزل اور مولانا شمس الحق شہاب زئی (استاد جامعۃ الرشید) نے بڑی دلچسپی لی۔ اگر ان کا تعاون شامل نہ رہتا تو یہ کام مزید مؤخر ہو جاتا۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں۔

اخیر میں یہ گزارش کی جاتی ہے کہ اگر اس کتاب سے کچھ بھی فائدہ پہنچے تو امید ہے کہ اس ناکارہ کو بھی کلمہٴ اخیر و دعائیں کبھی یاد کرے گا۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۲۹ھ

انتساب

میں اس کتاب کو اپنے جمیع اساتذہ کرام اور حضرت والد مرحوم کی طرف منسوب کرتا ہوں، بالخصوص استاد محترم حضرت مولانا محمد شریف اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ جنہوں نے اپنے جامع شمس العلوم ہستی مولویاں کے لیے بطور ادنیٰ مدرس قبول فرماتے ہوئے ازراہ شفقت بہت جلد کتب عالیہ پڑھانے کا موقع فراہم فرمایا۔
فجزاہ اللہ أحسن الجزاء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم ا

أما بعد :

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ کتاب شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنفية

السمحة البيضاء“.

لغوی تحقیق:

أحکم: مضبوط کیا۔ اصول: اصل کی جمع ہے جس کا معنی ہے ”ما یتسی علیہ غیرہ“۔ یہاں اس سے مراد دلائل یا عقائد ہیں۔ الغراء: روشن، واضح۔ فروع فرع کی جمع ہے جو دوسری چیز پر مبنی ہو۔ یہاں اس سے مراد احکام ہیں۔ الحنفیة: نائل ہونے والی چیز، یہاں اس سے مراد شریعت محمدیہ ہے، جو باطل سے حق کی طرف میلان کرنی والی ہے۔ السمحة: آسان البیضاء: سفید۔

تشریح:

تمام خوبیاں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے اپنی کتاب کے ذریعہ شریعت کے دلائل یعنی سنت، اجماع اور قیاس کو مضبوط فرمایا۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ یہاں دلائل سے کتاب اللہ کے علاوہ باقی تین مراد لیں گے تاکہ ”احکام الشیء بنفسه“ کی خرابی لازم نہ آئے اور اگر اصول سے مراد عقائد ہوں تو پھر اس وقت کتاب اللہ کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ذریعہ اصول شریعت، یعنی عقائد کو مضبوط کر دیا۔ ”ورفع... إلخ“ اور اپنے خطاب کے ذریعہ احکام شریعت محمدیہ (جو آسان اور اپنے احکام کے لحاظ سے واضح اور روشن ہے) کو اونچا فرمادیا۔

قال الشارح: حتى أضححت كلمته الباقية راسخة الأساس، شامخة البناء كشجرة

طيبة أصلها ثابت، وفرعها في السماء.

لعوى تحقيق:

راسخة: مضبوط-الأساس: بنياد- شامخة: بلند- أصل: جڑ- فرع: شاخ، ٹہنی۔

تشریح:

اصول و فروع کو مضبوط اور اونچا کرنے سے یہ نتیجہ نکلا کہ کلمہ باقی یعنی کلمہ شہادت کی جڑیں مضبوط اور رشائیں بلند ہو گئیں۔ کھجور کے پائیزہ درخت کی طرح جس کی جڑیں مضبوط اور ٹہنیاں آسمان کو چھوتی ہیں۔

قال الشارح: "وأوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا، وأوضح

لإجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا".

لعوى تحقيق:

أوقد: باب أفعال ازايقاد، جلايا۔ مشكاة: طاق، دريچہ۔ اقتباس: انگارہ لیتا یہاں اس سے مراد مطلق شی کا حاصل کرنا ہے۔ سراجا: چراغ۔ وهاجا: بہت زیادہ روشن۔ إجماع: اتفاق کرنا۔ اقتفاء: تابعداری کرنا۔ قياس: اندازہ۔ منهاجا بکھلا راستہ۔

تشریح:

سنت کے انوار حاصل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے طاق سنت (سینہ پیغمبر) سے روشن چراغ (مجموعہ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کو منور کیا اور منور کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کی گئی ہے، کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ کہتے ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، وہ اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے قال اللہ تعالیٰ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ الآية اور جب لوگوں نے اتباع سنت پر اتفاق کر لیا تو ان کے لیے بہتر انداز اور کھلا راستہ واضح فرمادیا۔

فائدہ:

استعارہ کی چار قسمیں ہیں: ملکیہ، مصرحہ، تخیلیہ اور تشریحیہ۔

مکنیہ: وہ استعارہ ہے جس میں کہ ذکر مشبہ کا اور مراد بھی مشبہ ہو، مگر مشبہ کو مشبہ بہ کے ساتھ دل میں تشبیہ دی گئی ہو۔

مصرحہ: وہ استعارہ ہے جس میں ذکر مشبہ بہ کا ہو اور مراد مشبہ ہو۔

تخیلیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کے لیے ثابت کیا جائے۔

ترشیحیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے مناسبات مشبہ کے لیے ثابت کیے جائیں۔

یہاں سنہ میں استعارہ مکنیہ، مشکاکہ میں تخیلیہ، اوقد میں ترشیحیہ اور سراجا میں مصرحہ ہے۔

قال الشارح: "حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم أمواجها، ورأيت الناس

يدخلون في دين الله أفواجا".

لغوی تحقیق:

صادفت: صیغہ واحد مذکر مخاطب از باب مفاعله، مصادفة: پالینا۔ تلاطم: موج مارنا

تشریح:

إيقاد وإيضاح کا نتیجہ یہ نکلا کہ علوم ہدایت کے دریا موج زن ہیں اور راہ حق کے واضح ہو جانے

کے بعد لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہو رہے ہیں۔ اب انکار کرنے یا پس و پیش کی گنجائش

باقی نہیں رہی۔

قال الشارح: "والصلاة على من أرسله لسطح الحجّة معوانا وظهيراً، وجعله لواضح

المحجة سلطاناً ونصيراً، محمد المبعوث هدى للناس، مبشراً، ونذيراً، وداعياً إلى الله

بإذنه، و سراجاً منيراً".

لغوی تحقیق:

ساطع: بلند حجہ: دلیل۔ ساطع الحجّة میں صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے اس کا

معنی ہے بلند دلیل معوانا: (بکسر الهميم) مبالغہ کا صیغہ ہے بڑا مددگار۔ ظهيراً: صیغہ صفت ہے، جس میں

دوام کا معنی ہوتا ہے یعنی ہمیشہ مدد کرنے والا سلطان: والی الحجّة: راستہ واضح الحجّة میں

صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے۔

تشریح:

اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد اس ذات پر درود بھیج رہے ہیں جس نے بلند دلیل یعنی قرآن مجید کی ہمیشہ بے حد مدد فرمائی اور اللہ تعالیٰ نے اس کو واضح راہ یعنی اسلام کا والی اور مددگار بنایا۔ میری مراد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جنہیں رہبر، خوشخبری سنانے والا، اللہ کے عذاب سے ڈرانے والا اور ہدایت کا چراغ بنا کر بھیجا۔

قال الشارح: "ثم على من التزم بمقتضى إشارته الدلالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واعتصم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان".
 لغوی تحقیق:

ثم: تراخی فی الزمان کے لیے آتا ہے یہاں پر تراخی فی الرتبة کے لیے ہے الدلالة: راہ دکھانا
 عرفان: معرفت الاستحسان: اچھا سمجھنا اعتصم: از باب افتعال اعتصام: چنگل زدن یعنی پنجرے سے مضبوط پکڑنا غنیم: از غنم باب افتعال، معنی غنیمت شمار کرنا۔
 تشریح:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کے بعد ان لوگوں پر درود و سلام ہو جن میں تین صفات تھیں التزام، اعتصام اور اعتقاد۔ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق لوگوں کو طریق معرفت کی طرف بلانے کو اپنی ذمہ داری سمجھی اور طریق معرفت کی طرف بلاتے وقت نصوص متواترہ پر کاربند رہنے کا اہتمام کیا اور جنہیں شرف صحابیت اور اعزازِ تحسین جیسی عظیم نعمت نصیب ہوئی یعنی مہاجرین، انصار صحابہ کرام اور ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔

قال الشارح: "وبعد: فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول الى مدارك المحصول، أجل ما يتنسم على أحكام الشرع قبول القبول وأعزما يتخذ لإعلاء أعلام الحق عقول العقول".
 لغوی تحقیق:

”و بعد“: واو عاطفہ ہے، قصہ کا قصہ پر عطف ہے، مزید سوال جواب حاشیہ میں مذکور ہیں۔ ”بعد“ اس کی تین حالتیں ہیں دو میں معرب اور ایک میں مثنی ہوتا ہے یہاں پر مثنی ہے۔ ”المعقول“: عقلی بات، یہاں اس سے مراد اجماع اور قیاس ہے ”المنقول“: لغوی معنی نقلی بات اور یہاں اس سے مراد کتاب و سنت ہے ”مدارک“: جمع مدرک موضع الدرک (پانے کی جگہ) یہاں اس سے مراد دلائل ہیں ”المحصول“: جو چیز حاصل کرنے کے لائق ہو، یہاں اس سے مراد بقیہ احکام شرعیہ ہیں جو کہ غیر مستبطہ ہوں ”احل“: بزرگ، بڑا ”نسبم“: از باب تفعیل ”نسبم“: باد صبا کو پانا ”قبول“: اول بالفتح باد صبا (صبح کو چلنی والی ہوا) ”قبول“: ثانی بالضم مقبول ہونا ”اعزز“: معزز (عزت والا) ”یتخذ“: صیغہ مضارع مجہول ”اعلام“: علم کی جمع معنی جھنڈا ”عقول“: جائے پناہ، عقول ثانی عقل کی جمع ہے۔

تشریح:

اگر خطبہ ماتن کی طرف سے ہو تو وہ ا م ا بعد کے بعد عام طور پر دو چیزیں بیان کرتا ہے۔ وجہ انتخاب فن (جہاں سے فن کی تعریف شروع کر دے تو اس فن کی وجہ انتخاب ہوتی ہے) ۲۔ وجہ تالیف کتاب۔

اگر شارح کی طرف سے ہو تو عام طور پر تین چیزیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ وجہ انتخاب فن

۲۔ وجہ تالیف کتاب

۳۔ وجہ انتخاب متن (اس فن کے متون میں سے اس متن کا انتخاب کیوں کیا گیا)

چونکہ علامہ سعد الدین تفتازانی توضیح کے شارح ہیں، اس لیے مذکورہ تینوں چیزوں کو بیان کریں گے۔ سب سے پہلے وجہ انتخاب فن بیان فرما رہے ہیں کہ علم اصول فقہ (جو کہ شریعت کے غیر مستبطہ احکام تک پہنچانے میں مفید ہے) ان تمام علوم سے جن کو احکام شرعیہ کے اثبات میں دخل ہے، جن علوم کی طرف عقول انسانی حق کی سر بلندی کے لیے مضطر ہوتی ہیں اور وہ عقول کے لیے پناہ گاہ ہیں وہ سب سے زیادہ طویل القدر ہے۔

قال الشارح: ”وإن كتاب التنقيح مع شرحه التوضيح للإمام، المحقق، والنحرير، المدقق، علم الهدية، عالم الدراية، معدل ميزان المعقول، والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، صدر الشريعة، والإسلام، أعلى الله درجته في دار السلام۔ كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط، واف، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب، كاف، بحر محيط بمستصفي كل مديد وبسيط، وكتز مغني عما سواه من كل وجيز ووسيط. فيه كفاية لتقويم ميزان الأصول، وتهذيب أغصانها. وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها۔ نعم أقد سلك منهاجا بديعا في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التلقيح مع شريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار، ولطيف نكات ما فتق بهارتق آذانهم أولو الأبصار، ولهذا طار كالأقطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار، ولا اشتها الشمس في نصف النهار.“

لفحوى تحقيق:

”علم“ پہاڑ عالم بفتح اللام لا بكسر اللام جہاں، وفيه مبالغة ”الدراية“: مراد علوم عقلية ”منقح“: از تنقيح بمعنی چھانٹنا ”اغصان“: جمع غصن، ثمنی ”مبسوط“: كشاده ”واف“: پوری ”بحر محیط“: بے پایاں سمندر ”مدید“: بسی ”بسيط“: مفصل ”وجيز“: متوسط ”وسيط“: مفصل ”فتق“: از فتق کھولنا ”رتق“: بندش ”الأمد الأقصى“: معنی آخر انتہاء ”طار“: اڑنا یہاں پرمرا مشہور ہونا ہے ”الأمثال“: جمع مثل کہات ”نال“: اڑنا نال ینال حاصل کرنا ”حظا“: حصہ

تشریح:

یہاں سے مصنف انتخاب متن بیان فرما رہے ہیں کہ تنقيح بمع شرح توضیح کے اس فن میں جس قدر تصنیف شدہ کتابیں، مثلاً خلاصہ زیادات وغیرہ ان تمام کتب کا خلاصہ اس میں موجود تھا اور اس کتاب میں ایسے نکات بیان کیے گئے ہیں کہ آج تک عقل مندوں کی عقلوں میں نہیں پہنچتے تھے۔ اس جامعیت کی خوبی کی وجہ سے اطراف عالم میں اس کتاب کا چرچا ہو گیا اور عین دوپہر کے وقت میں سورج سے بھی زیادہ اس کو شہرت ملی ہے

(فائدہ) کتاب کی تعریف میں جس قدر الفاظ استعمال کیے گئے ہیں وہ سب کے سب اس فن میں تصنیف شدہ کتابوں کے نام بھی ہیں اس سے کتاب کی جامعیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قال الشارح: "ولقد صادفت محتازی بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه، وأكبادا هائمة عليه، وعقولا جاثية بين يديه، ورغبات مستوقفة بالمطايا لديه، معتصمين في كشف أستاره بالحواشي والأطراف، قانعين في بحار أسراره عن اللآلي بالأصداق، لا يحل أنامل الأنظار عقد معضلاته، ولا يفتح بنان بيان أبواب مغلقاته، فلطائفه بعد تحت حجب الألفاظ مستورة، وخرائده في حيام الأستار مقصورة. ترى حوالها هَمَّما مستشرفة الأعناق، ودون الوصول إليها أعيننا ساهرة الأحداق فأمرت بلسان الإلهام، لا كوههم من الأوهام أن أعوض في لحج فوائده، وأعوض على غرر فرائده، وأنشر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه، وأسهل مسالك شعابه، وأذل شوارب صعابه، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا، فطفقت أقتحم موارد السهر في ظلم الدنياجر، وأحتمل مكابد الفكر في ظمأ الهواجر، راكبا كل صعب وذلول، للاقتناص شوارب الأصول، ونازفاعلاله الجحد في الوصول إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب وأمطت عن وجوع خرائده قناع الارتباب".

لفوی تحقیق:

"صادفت": بمعنی وجدت، میں نے پایا "محتاز": مصدر یہی ہے جو یاہ تنظلم کی طرف مضاف ہے۔ گذرنا "افئدة": جمع فؤاد بمعنی دل "تهوی": فعل مضارع صیغہ واحد مؤنث غائب مائل ہونا، جھکنا "أكبادا": جمع کبد: جگر "هائمة": حیران "جاثية": گھٹنے ٹیکنے والے "المطايا": جمع مطیة: سواری "معتصمين": از اعتصام مضبوطی سے پکڑنا "حواشی": حاشیہ کی جمع ہے "أطراف": طرف کی جمع ہے دونوں کا معنی کنارہ یہاں اس سے مراد کتاب کے کنارہ پر لکھی ہوئی تحریر یعنی حاشیہ کتاب ہے "اللائی": جمع لولو: موتی "الأصداق": جمع صدف، سیپ "الأنامل": جمع أنملة انگلیاں "بنان": پورے

خرائندہ: جمع خریدہ: حسین عورت "مقصورہ": بند شدہ "بعد": منقطع از اضافت مبنی بر ضم
 "حُجُب": جمع حجاب پردہ "مستشرفہ": استشراف: جھانکنا "ساہرہ": بیدار ہونا (بے خوابی)
 "الاحداق": جمع حدقہ: آنکھ کی پتلی "الإلهام": الإلقاء الخیر فی قلب الغير بطریق الفیض
 "أحوض": صیغہ واحد متکلم داخل ہونا "الحجج": جمع لجة: گہرائی "غمر": جمع غمرہ: روشن "فرائد": جمع
 خریدہ: دریکتا "مطویات": جمع مطویہ: لپیٹی ہوئی کنوز: جمع کنز: خزانہ "مسالك": جمع مسلک: راہ
 شعاب: جمع شعب، گھائی "شوارد": جمع شارده: وحشی جانور جو انسان کو دیکھ کر بھاگے، نفرت کرے
 "صعاب": جمع صعب: مشکل "أقتحم": از اقتحام صیغہ واحد متکلم: داخل ہونا "موارد": جمع مورد جائے
 ورود "ظلم": جمع ظلمت اندھیرا "دیاجر": جمع دیجور اندھیری رات "الہواجر": جمع ہاجرہ
 ، دوپہر کا وقت جب شدید گرمی پڑ رہی ہو "أحتمل": از احتمال اٹھانا برداشت کرنا "المکابد": جمع
 مکبد مشقت تکلیف "ذلول": تا بعد اسواری "صعب": بے قابو سواری "الاقتناص": شکار کو پکڑنا
 "نازفا": از نرف، کنویں سے پانی نکالنا "العلالہ": ہرش کا بقایا "الحد": بالکسر کوشش
 "استولیت": صیغہ واحد متکلم ماضی معلوم، غالب آنا "أمطت": از إمطاة ہٹانا دور کرنا "قناع": پردہ
 "الاریاب": شک و شبہ

فائدہ:

لا تحل أنامل الأنظار اور ولا یفتح بنان البیان دونوں عبارتوں میں تینوں قسم کے استعارات
 موجود ہیں۔ راکبا کل صعب و ذلول میں تمثیل ہے جو چند چیزوں کے مجموعی ہیئت کو دوسری چیزوں
 کے مجموعی ہیئت سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔ یہاں مصنف نے مشکل اور آسان دونوں قسم کے مسائل حل
 کرنے کو اس سوار سے تشبیہ دی جو سرکش اور تابع دونوں قسم کی سواری استعمال کرتا ہے۔
 تشریح:

یہاں سے علامہ سعد الدین آفتنازانی وجہ تصنیف کتاب بیان کرنا چاہتے ہیں گویا کہ کتاب تلویح کی
 تصنیف کے لیے قدم اٹھانے پر تمہید ہے، حاصل یہ کہ جب میں ماوراء النہر سرقد یعنی بخارا کی طرف گیا،
 تو بڑے بڑے فضلاء علماء کو دیکھا کہ کتاب توضیح کے حل کرنے کے لیے بے تاب تھے، مگر کتاب کے

مشکل ہونے کی وجہ سے بے بس ہو کر اس کے سامنے ان کے عقلموں نے گھٹنے ٹیک دیے تھے اور شوق و رغبت کی سواریاں آگے جانے سے قاصر تھیں۔ کتاب مذکور کے حل کرنے کے لیے سوائے حواشی اور معمولی تحریروں کے ان کا پاس کچھ بھی نہ تھا، اس لیے بجائے موتوں یعنی اصل مقاصد کے سبب ان کے ہاتھ میں تھے، یعنی سرسری مطلب تک تو پہنچے ہوئے تھے کتاب کی گہرائی تک ان کی رسائی نہ تھی۔ ان کے عقل کے پورے کتاب کے مشکلات کی گرہیں کھولنے سے قاصر تھے، لہذا ابھی تک کتاب کے نکات و لطائف الفاظ کے پردوں کے نیچے پوشیدہ تھے، جن کو معلوم کرنے کے لیے ہمتیں گردنیں اٹھا اٹھا کر جھانکتی تھیں اور ان تک پہنچنے کے لیے آنکھوں کی پتلیاں کھلی ہوئی تھیں۔ پس مجھے اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام کی زبان سے کہا گیا کہ آپ اس دریا میں داخل ہوں اور اس کی تہہ میں غوطے لگا کر روشن موتی نکالیں، اس کے لپٹے ہوئے پوشیدہ رازوں کو آشکارا کریں، اس کے مطالب و مسائل کے خزانوں کو کھولیں اور اس کے مشکل مسائل کو جو کہ وحشی جانوروں کی طرح ہیں اپنی گرفت میں لیں، تاکہ متن (تنقیح) کھل جائے اور شرح (توضیح) مزید واضح ہو جائے۔ پس میں رات کی تاریکیوں میں شب بیداری کے گھاٹوں پر آنے لگا، دوپہر کی پیاس کی تکلیف برداشت کرتا اور ہر مشکل و آسان مسئلہ کو گرفت میں لینے کوشش کرتا اور ابواب و فصول کے مقاصد تک پہنچنے کے لیے سرتوڑ کوشش کرتا۔ میں نے بحمد اللہ کتاب کی عبارات سے شک و شبہ کے پردوں کو دور کر کے اس کی آخری و حقیقی مراد کو پالیا اور کتاب کے مشکل و آسان مسائل گرفت میں لیے۔

قال الشارح: "تم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح
مشتلا على تقرير قواعد الفن، و تحرير معاقده، و تفسير مقاصد الكتاب، و تكثير فوائده
مع تنقيح لما أثر فيه المصنف بسط الكلام، و توضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في
ضمن تقريرات تفتح لورودها أصداف الأذهان، و تحقيقات تهت لإدراكها أعطاف
الأذهان، و توجهات تنشط لاستماعها الكسلان، و تقسيمات يطرب عند سماعها
الشكلان، معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، و معرجا في عيون
الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة، و يجد الغائص عليه أنوار التوفيق ما أودعت في

هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفریقین ، ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع فى أصول المذهبین مع بصاعة من صناعة التوجيه والتعديل ، وإحاطة قوانين الكتاب ، والتحصيل والله - عزسلطانه - إنه ولى الإعانة والتأييد والملى بإفاضة الإصابة والتسديد وهو حسبى ، ونعم الوكيل .

لعوى تحقیق:

”تلویح الی کشف حقائق التفتیح“: اس کتاب کا پورا نام یہی ہے۔ ”تحریر“: ایسا بیان جس میں حشو و تطویل وغیرہ نہ ہو۔ ”معاقد“: معقد کی جمع ہے باندھنے کی جگہ۔ یہاں اس سے مراد دلیل ہے کیونکہ دلیل کے ساتھ حکم بندھا ہوا ہوتا ہے۔ ”آثر“: ازینثار ، پسند کرنا، اختیار کرنا۔ ”تفتیح“: از انفتاح ، معنی کھلنا۔ ”تہتر“: از اهتزاز ، کاندھے ہلانا کنایہ ہے خوشی و سروری سے ”اعطاف“: جمع ہے عطف بالکسر، کاندھا ”ینشط“: از نشاط خوشی ”الکسلان“: ست ، بوجھل ”یطرب“: از طرب خوشی، مستی ”تکلان“: وہ عورت جس کا بچہ مر گیا ہو ”معو لا“: از تعویل اعتماد کرنا ”متون الدرایة“: متون متن کی جمع ہے، پختہ۔ مراد یہ ہے کہ پختہ روایات متن میں ذکر کی جائیں گی، شاذ یا ضعیف نہیں ”عبون“: عین کی جمع، پسندیدہ، مختار، ”الدرایة“: عقلی بات مراد یہ ہے کہ کتاب میں پسندیدہ عقلی دلائل لائے جائیں گے علماء الفریقین سے مراد علماء احناف و شوافع ہیں ”صناعة التوجيه والتعديل“: سے فن مناظرہ کی طرف اشارہ ہے ”قوانین الاکتساب والتحصیل“: سے فن منطق کی طرف اشارہ ہے۔

تشریح:

یہاں سے علامہ مرحوم اپنی کتاب کی خصوصیات بیان کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں بالآخر میں نے شرح مذکور تصنیف کر ڈالی جس کا پورا نام ”التلویح الی کشف حقائق التفتیح“ ہے۔ میری کتاب فن اصول فقہ کے تمام ضروری فوائد و دلائل پر مشتمل ہے، کتاب توضیح (متن) کے مقاصد کی خوب تفسیر و توضیح کی ہے۔ جہاں ما تن نے طوالت کی تھی میں نے وہاں پر تنقیح و تہذیب کی ہے اور جہاں پر بہت اختصار کیا تھا میں نے ان مقامات کی وضاحت کی ہے۔ میری کتاب کا طرز بیان ایسا ہے کہ اس کے سننے کے لیے کان از خود کھل جاتے ہیں اور ذہن خوشی سے جھوم اٹھتا ہے۔ ایسی توجیہات پیش کی گئی ہے جن کو کون کرست

چست ہو جائیں اور ایسی تقسیمات پیش کی ہے کہ جس عورت کا بچہ فوت ہو چکا ہو اور بے حد غمگین ہو وہ بھی خوشی و مسرتی میں آجائے۔ روایات کے لینے میں نے مشہور کتب فن پر اعتماد کیا ہے اور روایات (عقلی دلائل) میں سے مسلمہ نکات کو لیا ہے۔ انشاء اللہ جس کو اللہ نے توفیق کا نور بخشا ہے وہ میری کتاب میں سب کچھ پائے گا البتہ میری کتاب کے حقائق (مسائل) کما حقہ وہی جان سکے گا جو علماء فریقین (یعنی احناف و شوافع) میں سے ماہر ہوگا۔ اس کی باریکیاں و دقائق اس کو معلوم ہو سکیں گی جو دونوں مذہبوں کے اصول سے خوب واقفیت اور مہارت تامہ رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کو فن مناظرہ و منطق سے بھی کچھ نہ کچھ مناسبت ہو وہو حسبی و نعم الوکیل۔ تمت الخطبة

قال صاحب التويع: "بسم الله الرحمن الرحيم، حامداً حال من المستكن في متعلق الباء أى: بسم الله ابتدئ الكتاب حامداً أثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم، من الحملة الاسمية او الفعلية، نحو: "الحمد لله" أو "أحمد الله" تسوية بين الحمد والتسمية، ورعاية للتناسب بينهما. فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بيسم الله فهو أتر، وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو أجزم. فحاول أن يجعل الحمد قيدا للابتداء، حالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان ظاهراً إذا الإبتداء بأحد الأمرين يفوت الإبتداء بالآخر. وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر، فيقع الإبتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما سواه، فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والإجماع المنعقد عليه.

لغوى تحقيق:

المستكن: لغوى معنی پوشیدہ یہاں پر مراد ضمیر مستتر ہے "حملہ اسمیہ": جس کا پہلا مقصودی جز اسم ہو، جیسے: زید قائم۔ "حملہ فعلیہ": جس کا پہلا مقصودی جز فعل ہو، جیسے: قام زید۔ "تسویۃ": برابر کرنا باب تفعیل کا مصدر ہے اثر کے لیے مفعول لہ بن رہا ہے رعایۃ کا عطف تسویۃ پر ہے "للابتداء به حقيقة": ابتدا تین قسم پر ہے۔ ابتداء حقیقی، ابتداء عرفی اور ابتداء اضافی۔

ابتداء حقیقی: ایک چیز ہر طرح من کل الوجہ ابتداء میں ہو، جیسے کہ اب، ت الخ میں الف کو

ابتداء حقیقی حاصل ہے

ابتداء عربی: ایک چیز مقصود سے قبل ہو کیونکہ عرف والے اس کو بھی ابتداء میں شمار کرتے ہیں، جیسے: کہ آپ ابھی تک تلوخ کے ابتدائی اسباق پڑھ رہے ہوں اور آپ سے پوچھا جائے کہ کتاب کتنی پڑھ لی ہے تو آپ جواب دیں گے ابھی تک ابتداء میں ہیں

ابتداء اضافی: ایک چیز بعض چیزوں سے مقدم ہو اگرچہ دوسری بعض سے مؤخر ہو اس کو بھی ابتداء شمار کرتے ہیں۔

تشریح:

سب سے پہلے ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ لفظ ”حامدا“ بسم اللہ کی باء کے متعلق یعنی ابتدائی کی ضمیر متکلم مستتر سے حال واقع ہو رہا ہے۔

سوال:

قولہ آثر... إلخ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے ابتداء کتب میں جو حمد کا معروف طریقہ ہے وہ عام طور پر جملہ اسمیہ کی صورت میں جیسے: الحمد لله یا جملہ فعلیہ کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے: حمدت اللہ ماتن نے دونوں معروف طریقوں کو چھوڑ کر ایک غیر معروف طریقہ یعنی بصورت حال اللہ تعالیٰ کی حمد کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:

تسوية... إلخ بسم اللہ اور الحمد لله ہر ایک کو ابتداء میں لانے کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے، مثلاً: کل أمر ذی بال لم یبدأ بسم اللہ فهو أئبر، کل أمر ذی بال لم یبدأ بحمد اللہ فهو أجدم لہذا ان دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہوئے ماتن نے چاہا کہ جس طرح بسم اللہ ابتداء کے لیے قید ہے اسی طرح حامدا کو بھی قید بنایا جائے تاکہ دونوں میں برابری ہو جائے اور پھر جس طرح بسم اللہ اپنے متعلق سے مل کر حال ہے اسی طرح حامدا کو بھی حال بنایا تاکہ تناسب ہو جائے

إلا أنه قدم التسمية... إلخ: یہاں سے بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب حدیث ہر ایک کے تقدیم کے بارے میں وارد ہوئی ہے تو اب اگر تسمیہ کو مقدم کریں گے تو حمد والی حدیث پر

عمل نہ ہوگا اور اگر حمد والی حدیث پر عمل کرتے ہوئے حمد کو مقدم کریں گے تو تسمیہ والی حدیث پر عمل نہ ہوگا لہذا دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض ہو گیا

جواب:

تسمیہ والی حدیث ابتدا حقیقی اور تجمید والی ابتدا عرفی پر محمول ہے۔

سوال:

اس کے برعکس کیوں نہیں کیا گیا مثلاً تسمیہ والی حدیث کو ابتدا اضافی پر محمول کیا جاتا اور تجمید والی حدیث کو ابتدا حقیقی پر بتا کہ حمد کو بالکل ابتدا میں لایا جاتا۔

جواب:

مصنف نے فعمل بالکتاب الوارد بتقدیم التسمیة والاجماع المنعقد علیہ سے اس کا جواب دیا۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ کتاب اللہ میں بسم اللہ پہلے واقع ہے اور الحمد لله بعد میں یہ ایک وجہ ترجیح ہوئی، دوسری وجہ اجتماع امت ہے۔ تمام امت کا اتفاق رہا ہے کہ وہ اپنی تحریرات و خطوط وغیرہ میں بسم اللہ کو پہلے لکھتے ہیں۔ اجتماع امت بھی بڑی دلیل ہے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہے یہاں اجماع سے مراد اجتماع عملی ہے کہ پوری امت کا عمل اس طرح کا ہے باقی اجماع قولی مراد نہیں۔

قال الشارح: "وترك العاطف؛ لئلا يشعر بالتبعية، فيخل بالتسوية. ولا يجوز أن يكون "حامدا" حالا من فاعل "يقول" لأن قوله: "وبعد" على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك، وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه."

تشریح:

مصنف "ترك العاطف" سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب "حامدا" بسم اللہ کی طرح حال اور قید واقع ہو رہا ہے تو بظاہر کلام کا حسن اس میں تھا کہ "حامدا" سے پہلے واؤ لاکر بسم اللہ پر عطف کیا جاتا، لیکن مصنف نے حرف عطف کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب کیوں اختیار فرمایا؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معطوف علیہ مقصود بالذات اور معطوف مقصود بالتبع ہوتا ہے۔ اب اگر ”بسم اللہ“ پر ”حامدا“ کا عطف کیا جاتا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا کہ اصل مقصود تسمیہ تھا، جبکہ حمد تبعیذاً ذکر کر دی گئی، حالانکہ یہاں پر دونوں مقصود بالذات ہیں۔

سوال:

”ولا یحوز ان یکون... إلخ“ اس عبارت سے مصنف ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ ”حامدا“ کو ”ابتدئ“ محذوف سے حال بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ مناسب تو یہ تھا کہ متن کے اندر اس کے بعد آنے والے فعل: ”فإن العبد... یقول... إلخ“ کی ضمیر مستتر سے حال بنایا جائے۔

جواب:

متن کے دو نسخے ہیں، ایک نسخہ وہ ہے جس میں ”إن... إلخ“ موجود ہے، یہی نسخہ ہمارے سامنے موجود ہے اور مصنف کے سامنے پڑھا گیا ہے، جس کے صحیح ہونے کی انہوں نے تصدیق فرمائی ہے۔ اس نسخہ کے لحاظ سے یہ ترکیب غلط ہے کیونکہ ”إن“ بالکسر صدارت کلام کو چاہتا ہے اور اپنے ما بعد کو ما قبل میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے۔ دوسرا وہ نسخہ ہے جس میں ”إن“ موجود نہیں (اور توضیح کا پرانا نسخہ ایسا ہی تھا) اس نسخہ کے لحاظ سے مذکورہ ترکیب کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

قال الشارح: ”وأما تفصیل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها: الأول أن الحمد على النعمة وغيرها فالله سبحانه يستحق الحمد أولا لكمال ذاته وعظمة صفاته، وثانيا لحمیل نعمائه وجزیل عطائه التي من حملتها التوفيق بتالیف هذا الكتاب الثاني: أن نعم اللہ على كثرتها ترجع إلى ایجاد وأبقاء أولا وإلى ایجاد وأبقاء ثانيا، فيحمده على القسمین تأسيا بالسور المفتحة بالتحمید حيث أشار فی الفاتحة إلى الحمیع وفي الأنعام إلى الإیجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولا وفي السباء إلى الإیجاد، وفي الملائكة إلى الإبقاء ثانيا الثالث: الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الأولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله يصل إلى العباد من نواله... إلخ“.

نغوی تحقیق:

”وجوہا“: وجہ کی جمع ہے، چہرہ، طریقہ یہاں وجوہ صورت و احتمالات کے معنی میں ہے
 ”تالیف“: جوڑنا، یہاں کتاب کا تصنیف کرنا مراد ہے ”ایجاد“: موجود کرنا۔

ایجاد دو قسم پر ہے

۱۔ ایجاد اول: یعنی ماں کے پیٹ سے باہر لانا۔

۲۔ ایجاد ثانی: قبروں سے اٹھا کر زندہ کرنا۔

”ابقاء“: باقی رکھنا، ابقاء بھی دو قسم پر ہے۔

۱۔ ابقاء اول: پیدا ہونے کے بعد تا موت زندگی دینا۔

۲۔ ابقاء ثانی: قبروں سے اٹھانے کے بعد تا ابدالآباد باقی رکھنا

”تأسیا“: از باب تفاعل، اقتداء کرنا، پیروی کرنا ”المفتحة“: صیغہ اسم مفعول، شروع کیا ہوا

”الملائكة“: سورہ فاطر چونکہ اس میں ملائکہ کا ذکر آیا ہے اس لیے اس کو سورہ الملائكة بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح:

اس عبارت سے شارح ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ

ماتن نے ”حامدا“ کے ساتھ اولاً و ثانیاً کی قیود کیوں بڑھائی ہیں آخر ان کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

علامہ شارح نے اس کی تین وجہیں بیان کر کے جواب دیا ہے۔

۱۔ الأول إن الحمد... الخ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کامل ذات و عظیم صفات

کی وجہ سے بھی حمد کا مستحق ہے، اس طرح چھوٹی بڑی نعمتوں کے عطا کرنے کی وجہ سے بھی حمد کا مستحق ہے

۔ اس کتاب کی تالیف کی توفیق بخشا بھی ان انعامات میں سے ایک انعام ہے تو گویا کہ ”اولاً“ حمد

کرنے سے اس کی ذات و صفات پر اور ”ثانیاً“ سے اس کے عطا یا انعامات پر حمد کرنا مراد ہے۔ تالیف

کتاب بھی ان انعامات خداوندی میں داخل ہے۔

۲۔ الثانی إن نعم الله... الخ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ باوجودیکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بے شمار

اور کثیر ہیں لیکن اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو کچھ کا تعلق ایجاد اول سے یعنی انسان کے ابتدا پیدا کیے جانے

سے متعلق ہیں اور کچھ کا ایجاد ثانی کے ساتھ، علیٰ ہذا القیاس کچھ کا تعلق ابقاء اول یعنی دنیوی زندگی کے ساتھ اور کچھ کا تعلق ابقاء ثانی یعنی اخروی زندگی کے ساتھ ہے اور قرآن پاک کی پانچ سورتوں ا۔ فاتحہ ۲۔ انعام ۳۔ کہف ۴۔ سبأ ۵۵۔ مائتہ (فاطر) ان کو الحمد للہ سے شروع کیا گیا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ میں جمع یعنی ایجاد اول و ثانی، ابقاء اول و ثانی سب پر حمد کی گئی ہے، سورۃ انعام میں ایجاد اول، سورۃ کہف میں ابقاء اول پر حمد کی گئی ہے سورہ سبأ میں ایجاد ثانی اور سورہ مائتہ میں ابقاء ثانی پر حمد کی گئی ہے۔ الغرض مصنف نے بھی قرآن مجید کی ان سورتوں کی اتباع کرتے ہوئے اولا و ثانیہ کی قید بڑھا کر ایجاد اول، ثانی؛ ابقاء اول، ثانی پر حمد کرنے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۳۔ الثالث الملاحظه لقوله تعالى... إلخ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے اللہ تعالیٰ کے قول: *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* کے اولیٰ و الآخرة کو مد نظر رکھتے ہوئے اولا و ثانیہ کی قید بڑھائی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں بوجہ کمال ذاتی اور اعطاء نوال (نعمت عطا فرمانے) کے حمد کا مستحق ہے اسی طرح آخرت میں بھی اپنی کبریائی کی وجہ سے اور ایسی ایسی نعمتیں عطا کرنے کی وجہ سے جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے، نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ ہی کبھی انسان کے دل پر ان کا خیال و تصور گزرا ہے، ان تمام باتوں کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہشتی بہشت میں پہنچ کر کہیں گے ﴿أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ”اولا“ سے مراد دنیا میں حمد کرنا ہے اور ”ثانیہ“ سے آخرت میں حمد کرنا مراد ہے۔

قال الشارح: ”فإن قلت: قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ”ولعن ان الشاء اليه ثانيا“ أي صارفا، عطفًا على حامدا. قلت: بمعناه قصد تعظيمه، ونية التقرب إليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال، والأفعال، وصراف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات. فإن نعم الله تستوجب الشكر بالقلب، واللسان، و العوارح. والحمد لا يكون إلا باللسان. وفيه إشارة إلى أن الأحذفي العلوم الاسلاميه ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعتة الشاء من جميع الجهات إلى جانب الحق تعالیٰ و تقدس عالما بأنه المستحق وحده .

لغوی تحقیق:

”التعرض“: درپے ہونا ”داری“: دراصل دارین تھا اضافت کی وجہ سے نون تشبیہ گر گیا ہے
 ”دارالفناء“: آخرت ”عنان“: باگ ”صارفا“: پھیرنے والا ”تقرب“: ازباب تفعیل قرب حاصل
 کرنا ”صرف الأموال“: مالوں کا خرچ کرنا ”تستوجب“: ازباب استفعال مستحق ہونا ”الجوارح“:
 جمع جارحة، ظاہری اعضاء ”الآخذ“: شروع ہونے والا ”یصرف“: مضارع پھیرے ”أعنة“: عنان
 کی جمع، باگیں۔

تشریح:

اس عبارت کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔ سوال درحقیقت تیسری توجیہ سے پیدا ہوا ہے۔
 سوال کا حاصل یہ ہے کہ جب دنیا و آخرت دونوں کے اعتبار سے اللہ کی حمد ہوگی اور مصنف ماتن نے اولا
 و ثانیاً سے اسی کی طرف اشارہ بھی کر دیا پھر کونسی کس باقی رہ گئی تھی جس کی وجہ سے ماتن ”ولعنان الثناء
 إلیہ ثانیاً“ کہہ رہے ہیں یہ تو تکرار محض معلوم ہوتا ہے۔

قلت... إلخ: عبادات کی کئی قسمیں ہیں، جیسے: بدنی، قولی اور مالی۔ اللہ تعالیٰ کا قرب جس طریقہ
 سے بھی حاصل ہو اس کے حصول کی کوشش کی جائے خواہ اقوال کے ذریعہ ہو یا افعال کے ذریعہ سے
 یا مال کے خرچ کرنے سے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی لاتعداد نعمتیں ہم سے ہر طرح سے خدا کا شکر یہ ادا کرنے کا
 تقاضا کر رہی ہیں۔ جب کہ حمد صرف زبان سے ہو سکتی ہے اور محض حمد کرنے سے اللہ کی نعمتوں کے
 شکر یہ کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا لہذا تعظیم کرتے ہوئے کہا کہ ”ولعنان الثناء... إلخ“ میں اپنی ثناء کی
 مہاریں صرف اللہ کی طرف موڑتا ہوں تاکہ شکر یہ کا حق ادا ہو سکے نیز ولعنان کے جار مجرور کو اپنے
 عامل سے مقدم کرنے میں اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کو چاہیے کہ مخلوق سے
 اعراض کرتے ہوئے اپنی تمام تر صلاحیتیں اور ثناء کی باگیں صرف اللہ تعالیٰ کی جانب موڑے کیونکہ اللہ
 تعالیٰ ہی تمام تعریفوں کا مستحق ہے یقین کرتے ہوئے پھیر دے۔

قال الشارح: فإن قلت: من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني

حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية. قلت: ليس الباء صلة لابتداء بل الظرف حال

والمعنى تبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفى ممتد من حين الأخذ فى التصنيف إلى الشروع فى البحث . ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة .
 لغوى تحقيق:

”المقارنة“: از باب مفاعله، ملایا ہوا ”صلة“: چمٹا ہوا ہونا یہاں پر اس سے مراد متعلق ہے
 ”ممتد“: از امتداد کھینچا ہوا ”الأخذ“: لینا، یہاں اس سے مراد شروع ہونا ہے۔
 تشریح:

مصنف کی اس عبارت کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال فإنا قلت... الخ علم نحو کا قانون ہے کہ حال اور اس کے عامل میں مقارنت ضروری ہوتی ہے، یعنی حال اور اس کے عامل دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے، مثلاً: جاء نسي زيد را كبا میں جو آنے کا زمانہ ہے وہی بعینہ سوار ہونے کا زمانہ ہے۔ تو اب سوال ہے کہ یہاں حمد اور ابتدا بالتسمیہ کا زمانہ ایک نہیں تو اس لیے کہ عامل یعنی ابتدا بالتسمیہ ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد حامدا سے حمد شروع ہوتی ہے تو زمانہ ایک نہ ہوا۔
 جواب:

قلت... الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ بسم اللہ کی باء کا متعلق ابتدئ نہیں بلکہ ”متمبر کا“ ہے اور ”متمبر کا“ بھی ”حامدا“، ”مصنبا“ کی طرح حال ہے اور سب کا عامل مطلق ابتدا ہے۔ مطلق ابتدا ایک امر عرفی ممتد ہے، جس کی حمد، تسمیہ اور صلاۃ سب کے ساتھ مقارنت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ آپ کتاب کے چند اوراق پڑھ جائیں پھر بھی ابتدا شمار ہوگی اگر بسم اللہ کی باء کا تعلق ابتدئ سے ہوتا تو پھر واقعی ابتدا تسمیہ کے ساتھ مقید ہو جاتی جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کی میم تک ختم ہو جاتی اور حمد کا علیحدہ زمانہ بعد میں ہوتا جس سے مقارنت والی شرط مفقود ہو جاتی لیکن پہلے ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ بسم اللہ کا متعلق تبرک کا ہے فاندفع الإشکال۔

قال الشارح: ”فإن قلت: فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه وناويا الحمد، ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . قلت: يجعل من قبيل المحذوف أى: حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز“.

تشریح:

اس عبارت سے بھی ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ تیسری توجیہ کے مطابق ”اولا“ سے دنیا میں حمد کرنا مراد تھا اور ”ثانیا“ سے آخرت میں، جب حامدا کو ”اولا“ کا تعلق بنا لیں گے تو حال اور عامل ابتدا کے درمیان مقارنت ظاہر ہے لیکن ”ثانیا“ کے ساتھ تعلق دیتے وقت حمد کی نیت مراد ہوگی تاکہ عامل کے ساتھ مقارنت پیدا ہو جائے، کیونکہ حقیقتاً حمد تو آخرت میں ہوگی جس کی ابتدا کے ساتھ مقارنت متصور نہیں ہو سکتی، اب اشکال یہ ہے کہ اس صورت میں مقارنت والی شرط تو پوری ہوگی، دوسری خرابی لازم آگئی کہ حامدا کا معنی حال ہی میں حمد کرنا حقیقی معنی ہے اور حمد کی نیت وعزم کرنا اس کا معنی مجازی ہے ایک ہی لفظ سے حقیقت و مجاز دونوں اکٹھے مراد لینا ناجائز ہے۔

جواب:

”ثانیا“ سے پہلے ”حامدا“ مقدر مانیں گے اصل عبارت یوں ہوگی ”حامدا اولاً و حامداً ثانیاً“ پہلا حامدا اپنے حقیقی میں ہے اور دوسرے ”حامدا“ سے معنی مجازی یعنی نیت حمد مراد ہے لہذا ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی و مجازی مراد نہیں۔

قال الشارح: ”وعلی أفضل رسله مصلیا، لما كان أجل النعم الواصلة إلى العبد هو دین الإسلام، وبه التوصل إلى النعم الدائم فی دار السلام، وذلك بتوسط النبی۔ علیہ السلام۔ صار الدعاء له تلو الثناء علی الله تعالی، فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبی۔ صلی الله علیه وسلم۔ علی ما فی النسخة المقرؤة۔ تنویہ نشانه و تنبیہ علی أن كونه أفضل الرسل أمر جلی لا یخفی علی أحد“۔
لعوی تحقیق:

”أجل“: بزرگ بڑا ”نعم“: نعمت کی جمع ”التوصل“: پہنچنا ”دار السلام“: بہشت
”تلو“ (بالکسر) پیچھے ”أردف“: ازراہ داف ایک شی کو دوسری شی کے پیچھے لانا ”تنویہ“: باب تفعلیل کا مصدر ہے، تصد کرنا۔

تشریح:

”لما كان... الخ“ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام پڑھنے کی عقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ بندہ پر اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتیں ہیں لیکن ان میں سے برتر نعمت دین اسلام ہے۔ اس کے ذریعے بندہ جنت میں دائمی انعامات پاتا ہے۔ دین نبی علیہ السلام کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے پس اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا عقلاً بھی لازم ہے لہذا مصنف نے حمد کے بعد درود و سلام بھیجا ہے

”وفی معنی ترك التصريح... الخ“ سے سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی کی تصریح کیوں نہیں کی؟ علی افضل رسله کے بجائے علی محمد کیوں نہ کہا؟

جواب:

یہاں پر متن کے دو نسخے ہیں۔ ایک نسخے میں نام کی تصریح موجود ہے، اس پر کوئی سوال ہوتا ہی نہیں۔ دوسرا نسخہ جو مصنف کے سامنے پڑھا گیا اس میں تصریح نہیں ہے۔ اس میں نکتہ یہ ہے کہ آپ کی علوشان کا لحاظ کرتے ہوئے تصریح کو ترک کیا ہے، کیونکہ نام لینے میں ایک قسم کی بے ادبی ہوتی ہے، جس طرح اپنے والد کے نام لینا ایک قسم کی بے ادبی شمار کی جاتی ہے جب کہ اس کے برخلاف ”والد صاحب“ کے لفظ میں شان کا اظہار ہے۔ علاوہ ازیں ترک تصریح سے اس بات پر تشبیہ ہو جاتی ہے کہ ”افضل الرسل“ کی صفت کے ساتھ موصوف ہونے والے صرف آپ ہی ہیں لہذا تصریح کی ضرورت نہیں۔

”والحلبة“ (بالسکون) بحیل تجمع للسباق من کل أوب استعیر للمضمار، ”والمحلی“ هو السابق من افراس السباق ”والمصلی“ هو الذی یتلوه لأن راسه عند صلویہ . ومعنی تکثیر الصلاة و تکریرها أو أشار بالمحلی إلى الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و بالمصلی إلى الصلاة علی الآل لأنها تكون ضمنا و تبعا .

نصوی تحقیق:

”حیل: گھوڑے ”سباق“: گھوڑ دوڑ (گھوڑوں کے دوڑ لگانے کا مقابلہ کرانا) ”أوب“:

(بالواؤ) طرف ”مضمار“: میدان ”مجلی“: وہ گھوڑا جو دوڑ میں سب سے اگے جا رہا ہو ”مصلی“ وہ گھوڑا جو دوڑ لگانے میں دوسرے نمبر پر جا رہا ہو ”یتلو“: صیغہ واحد مذکر غائب، فعل مضارع معلوم از نصر ینصر تلاتلو: پیچھے آنا ”صلویہ“: تنزیہ کا صیغہ ہے دراصل صلویں تھا، اس کا معنی سرین ہے۔
تشریح:

یہاں سے متن کے الفاظ کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”حلبہ“ (بسکون اللام) دراصل ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے جن کو مقابلہ کے لیے تمام اطراف سے لا کر جمع کیا گیا ہو، پھر مجازاً میدان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا رہتا ہے۔ یہاں یہی مجازی معنی مراد ہے یعنی ذکر حال (گھوڑوں) کا ہے اور مراد محل (میدان) ہے لہذا مجاز مرسل کے قبیل سے ہوگا۔ لفظ مجلی اور مصلی کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجلی اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو گھوڑ دوڑ میں سب سے اول نمبر پر ہو اور مصلی دوسرے نمبر پر آنے والے کو کہتے ہیں، یہاں اس سے مراد کثرت سے درود پڑھنا ہے۔ مجلی سے مراد خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مراد ہے اور مصلی سے آل پر کیونکہ آل پر درود توجعاً و ضمناً ہوتا ہے جو دوسرا نمبر ہے۔

قال الشارح: ”ثم لا يخفى حسن ما فى قرائن الحمد والصلاة، من التنجيس، وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية، والتخييل، والتشريح، وما فى الرابع من التمثيل. تقديم المعمولات فى القرائن الثلاث الأخيرة برعاية السجع والاهتمام اذا الحصر لا يناسب المقام“.

لغوى تحقيق:

”قرائن“: قرینہ کی جمع ہے اس کا لغوی معنی دوسرے سے ملا ہوا ہے یہاں پر اس سے مراد حمد و صلاۃ کے فقرے ہیں جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں ”تجنیس“: بن بدیع کی ایک اصطلاح ہے جو متحد اشکل مختلف المعنی الفاظ پر بولی جاتی ہے [جو ہم شکل ہوں مگر ان کے معانی جدا جدا ہوں] جیسے بر (بالکسر) نیکی بُر (بالضم) گندم۔ استعارہ بالکنایہ تخیلہ ترشیحہ ان سب کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے ”سجع“: کلام کے آخر کا ایک جیسا ہونا۔ اگر عام کلام میں ہو تو اس کو سجع اور اگر کلام اللہ میں ہو تو اس کو قاصد کہتے ہیں، جیسے ﴿و الضحیٰ واللیل إذا سجی ما ودعک ربک وما قلی... الخ﴾

تشریح:

یہاں سے متن میں فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے موجود محسنات (خوبیوں) کو بیان کرنا مقصود ہے۔ حمد و صلاہ کی عبارات میں کئی محسنات (خوبیاں) ہیں۔ مثلاً تھیس ہے کہ ثانیاً کا لفظ دو بار لایا گیا ہے پہلے ”ثانیاً“ کا معنی دوسرا اور دوسرے ”ثانیاً“ کا معنی پھیرنے والا ہے۔ دوسرے فقرے میں ”ولعنان الشئاء... إلخ“ کے اندر تینوں استعارات ہیں ثناء کو سواری کے ساتھ تشبیہ استعارہ مکنیہ ہے۔ سواری کے لیے باگ کا ہونا ضروری ہے تو ”عنان“ میں استعارہ تخیلیہ ہے اور ”ثانیاً“ جس کا معنی پھیرنا ہے یہ مناسبات میں سے ہے لہذا اس میں استعارہ تریجیہ ہوگا۔ چوتھے فقرہ ”وفی حلبة الصلاة... إلخ“ میں تمثیل ہے کہ کثرت سے درود پڑھنے کی ہیئت کو گھوڑ دوڑ کے وقت حاصل ہونے والی ہیئت مرکبہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ نیز پچھلے تین فقرے ”علی أفضل رسلہ مصلیا، فی حلبة الصلوات مصلیا و محلیا“ ان تینوں میں جو جار مجرور (معمولات) کو مقدم کیا گیا ہے ان سے محض کلام کی بیج بندی اور اہمیت کو اجاگر کرنا مقصود ہے، حصر مراد نہیں، کیونکہ یوں تو نہیں ہو سکتا کہ میں صرف افضل الرسل پر درود پڑھتا ہوں اور دیگر انبیاء پر نہیں، مصنف درود کے میدان میں سبقت لے جانے والا اور باقی نیکیوں میں پیچھے رہ جانے والوں میں سے ہوں، ایسا ہرگز نہیں۔

قال الشارح: ”إن انتصاب ”أولاً و ثانياً“ علی الظرفیة، و أما التوین فی ”أولاً“ مع أنه أفضل تفضیل دلیل الأولى و الأوائل کا الفضلی و الأفاضل، فلأنه ههنا ظرف بمعنی قبل و هو ح منصرف لا و صغیة له أصلاً، و هذا معنی ما فی قال فی الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول ”لقیتہ عاماً أول“ و إذا لم تجعله صفة صرفت تقول ”لقیتہ عاماً أولاً“ و معناه فی الأول: أول من هذا العام، و فی الثانی: قبل هذا العام.

لغوی تحقیق:

”انتصاب“: منصوب ہونا ”أفضل“: اسم تفضیل کا صیغہ ہے، سب سے بہتر ”صحاح“: علامہ جوہری کی علم لغت میں مشہور و معروف کتاب ”کلم تصانیف“: غیر منصرف پڑھنا ”صرفتہ“: ”منصرف پڑھنا۔“

تشریح:

”اولا وثانیا“ کی ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ ”اولا ثانیا“ زمانا اولا وزمانا ثانیا کی تاویل میں ہو کر منصوب علی الظرفیہ ہیں۔

أما التثوین... إلخ: سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ اول بروزن أفعال اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی مؤنث اولی اور جمع اوائل آتی ہے جس طرح أفضّل کی مؤنث فضلی اور جمع أفاضل آتی ہے۔ اور اسم تفضیل بوجہ وصفت ووزن فعل کے غیر منصرف ہوتا ہے پس اول کو غیر منصرف پڑھنا چاہیے تھا اور اس پر ثوین نہ آتی کیونکہ غیر منصرف پر ثوین داخل نہیں ہوتی۔

جواب:

اول دو قسم پر ہے اکی: جس میں صفت والا معنی نہ ہو اس وقت منصرف ہوتا ہے۔ صفتی: جس میں صفت کا معنی ہو اس وقت صفت ووزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہوتا ہے۔ جب اکی معنی مراد ہو اس وقت اول کا معنی ”متقدم“ یعنی پہلا ہوتا ہے جب صفتی معنی مراد ہو تو معنی ہوگا ”اسبق“ یعنی سب سے پہلے والا ہوتا ہے۔ علامہ جوہری نے الصحاح میں کہا کہ محاورہ ہے ”لقبته عاماً اولاً“ اس کا معنی ہے میری اس سال سے متصل سال گذشتہ سال میں ملاقات ہوئی ”لقبته عاماً اولاً“ اس کا معنی ہوتا ہے کہ میری اس سے گذشتہ سالوں میں سے کسی سال ملاقات ہوئی ہے پہلی صورت میں ”اول“ صفتی ہے، دوسری صورت میں اکی ہے۔ اب ”حامداً اولاً“ میں اگر اول صفتی ہو تو معنی ہوتا ہے کہ میں سب سے پہلے اللہ کی حمد کرنے والا ہوں حالانکہ یہ معنی واقع کے خلاف ہے لہذا ”اول“ اکی مراد ہے جس کا معنی ہوگا میں پہلے بھی اللہ کی حمد کرنے والا ہوں اور ثانیاً بھی۔

قال المصنف: ”قولہ: سعد جده، إِبْہَامُ إِذْ الحَدُّ البِخْتِ، وَأَبُو الأَبِ“.

تشریح:

شارح کی غرض عبارت کی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ لفظ ”جد“ میں صنعت ایہام ہے۔ ایہام فن بدیع کی ایک اصطلاح ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں قریبی (قریب الی الفہم) بعید (بعید عن الفہم) متکلم کی مراد بعیدی معنی ہو۔ یہاں پر ”جد“ کا قریبی معنی دادا ہے

لیکن ماتن نے اس کا بعیدی معنی بخت مراد لیا ہے۔

قال الشارح: "قوله: وفقنى الله... إلخ التوفيق: جعل الأسباب موافقة، ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمين بمعنى التشريف، والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلوات الأفعال ميلا منه إلى المعنى".

لعوى تحقيق:

"التوفيق": کا معنی جعل الأسباب موافقة للمطلوب الخیر اسباب کو اچھے مطلوب کے حصول کے لیے مہیا کرنا ہے اس کے مقابلے میں خذلان آتا ہے جس کا معنی ہے برے مطلوب کے لیے اسباب کا مہیا کرنا "تضمین": اس کا معنی یہ ہے کہ ایک فعل سے حقیقی معنی مراد ہو لیکن اس کے ساتھ تبعاً و ضمناً دوسرا فعل مقدر مانا جائے تاکہ جار مجرور کو اس کے متعلق مانا جائے۔ اس تضمین کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل اپنے حقیقی معنی میں باقی رہ جاتا ہے وگرنہ فعل کو مجازی معنی میں لینا پڑے گا "تسامح": جسم پوشی، لاپرواہی۔

تشریح:

اس عبارت سے ماتن پر اعتراض پھر اس کا اپنی طرف سے جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ کہ تو توفیق متعدی باللام ہوتا ہے جب کہ علامہ ماتن نے اس کو متعدی بالباء کر کے فرمایا "لما وفقنى الله بتالیف الكتاب".

پہلا جواب:

مصنف نے اسے قابل التفات نہ سمجھا، کیونکہ دونوں صورتوں میں معنی میں فرق نہیں پڑتا۔ مصنف جانب معنی کو دیکھتے ہوئے فعل کے متعلقات (صلوات) میں ایسی باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں مثلاً باء کی جگہ پر لام یا لام کی جگہ پر باء کو استعمال کر دیتے ہیں۔

دوسرا جواب:

یہاں پر تضمین ہے اصل عبارت یوں تھی "لما وفقنى الله مشرفا بتالیف الكتاب" تو باء کا تعلق "مشرفا" کے ساتھ ہے۔

قال الشارح: "قوله: فض من" فضضت ختم الكتاب "أى: فتحته والفض: الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب، بلغت آخره. والختم: الطين الذى يختم به. جعل الكتاب قبل التمام. لاحتجابه عن نظر الأنام. بمنزلة الشيء المختوم الذى لا يطلع على مخزواته، ولا يحاط بمستودعاته، ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن المطالعة بعد التمام بمنزلة فض الختم".

لغوى تحقيق:

"فضضت": صيغته واحد متكلم فعل ماضى، كقولنا "الفض": الكسر بالتفريق لعنى ايك شى كو تو ذكر نكلے نكلے كر دينا "احتجاب": پوشيده هونا "الأنام": مخلوق "مخزونات": چھپا ہوا خزانہ "لا يحاط": از احاطہ، گھیرنا "مستودعات": امانت رکھی ہوئی اشیاء۔

تشریح:

شارح کی غرض متن کے الفاظ کی لغوی و ادبی تحقیق بیان کرنا ہے "فضضت ختم الكتاب" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زیر تالیف کتاب جب تک منظر عام پر نہ آئے، بمنزل مہر لگی شى کے پوشیدہ ہوتی ہے جس کے مندرجات و مضامین پوشیدہ ہوتے ہیں ان پر ہر ایک مطلع نہیں ہو سکتا لیکن جب اس کو مکمل لکھ کر (یا آج کل کے اعتبار سے چھاپہ خانہ سے چھپوا کر) اس کو عام کر دیا جائے اور اس کے مطالعہ کے لیے ہر ایک کو اجازت دی جائے تو مہر توڑ کر کھول دینے کی طرح ہے۔

قال الشارح: "قوله: مؤسسة على قواعد المعقول أى مبنية على الوجوه و الشرائط المذكورة فى علم الميزان. لا كما هو دأب قداماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود".

لغوى تحقيق:

"علم الميزان": منطق "دأب": حال، عادت "الاقتصار": اكتفاء کرنا

تشریح:

شارح کی غرض عبارت کی وضاحت ہے۔ ماتن نے اپنی کتاب کی خصوصیات بیان فرماتے ہو

ئے کہا کہ میں نے اپنی کتاب میں جو تعریفات یا دلائل بیان کیے ہیں وہ علم منطق کی بیان کردہ شرائط کے مطابق ہیں، مثلاً جب کوئی تعریف کی تو جنس و فصل کے ساتھ کی ہے جنس کو مقدم اور فصل کو مؤخر رکھا ہے۔ یہ نہیں کہ منطقی شرائط کو نظر انداز کر دیا ہو جیسا کہ ہمارے پرانے بزرگوں کی عادت تھی کہ حصول مقصود کے بعد منطقی قوانین کی خلاف ورزی ہو جانے کی کچھ پروا نہیں کرتے تھے۔ ماتن کی غرض یہ بتلانا ہے کہ میری کتاب جدید طرز پر لکھی گئی ہے۔

قال الشارح : "قوله: ترتيب أئبق أى... من معجب یرید به بعض ما تصرف فیہ من التقديم و التأخیر فی المباحث و الأبواب علی الوجه الأحسن الألیق و الصواب لم یسبقنی الی مثله ، سبقت العالمین الی المعالی .

تشریح:

شارح عبارت کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو یہ کہا کہ میری کتاب کی ترتیب ائبق و عجیب ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مباحث اور ابواب میں تقدیم و تاخیر کر کے ہر ایک کو ائبق و مناسب مقام میں رکھا ہے نہ کہ جس طرح پرانے بزرگوں کا طریقہ تھا کہ ترتیب کا لحاظ نہ ہوتا تھا آخر میں فرماتے ہیں کہ ماتن کو لم یسبقنی علی مثله کے بجائے الی مثله کہنا چاہیے تھا جیسا کہ "سبقت العالمین الی المعالی" "سبقت" متعدی ہالی ہے۔

قال الشارح "قوله: "لم تبلغ" صفة تدقیقات ، و العائد محذوف أى لم یبلغها فرسان علم الأصول الی هذه الغایة من الزمان ، أو المراد لم یصل فرسان هذا العلم الی تلك الغایة من التدقیق فیکون وضع الظاهر موضع المضممر و تعدیة البلوغ ہالی بمعنی الوصول و الانتہاء .

تشریح:

شارح ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ "لم تبلغ" "تدقیقات" کی صفت ہے۔ نحو کا قانون ہے کہ جملہ جب صفت واقع ہو رہا ہو تو اس وقت موصوف کے ساتھ ربط پیدا کرنے کیلئے صفت میں ضمیر عائد کا ہونا ضروری ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اصل میں "لم تبلغها" تھا بعد میں ضمیر کو حذف کر دیا گیا یا "الی

هذا الأمد“ اسم ظاہر موقوع المضمحل ہو کر ربط کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ ”الأمد“ بمعنی غایۃ من التدقیق ہے آخر میں فرماتے ہیں ”لم یبلغ“ کا صلہ ایسی ہے کیونکہ اس کا معنی پہنچانا اور انتہا کرنے کے ہیں۔ جب اس معنی میں ہو تو اس کا صلہ الی آ سکتا ہے۔

قال الشارح: قوله: سمیت هذا الكتاب جواب ”لما“ وضع اسم الإشارة موضع الضمیر لکمال العناية. فإن قلت: ”لما“ لثبوت الثانی لثبوت الأول فيقتضى سببته ما ذكر بعد ”لما“ لتسمية الكتاب بالتوضیح فما وجهه؟ قلت: وجهه أن الضمیر فی إتمامه للشرح المذكور، الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقیح، وفتح لمغلفاته۔ وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسمیه ”بالتوضیح فی حل غوا مض التنقیح“.

تشریح:

شارح کی غرض متن کی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ”سمیت هذا الكتاب، لما تیسر لی... إلخ“ کا جواب ہے۔ ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ ”سمیتہ“ ضمیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا لیکن ”هذا الكتاب“ اسم اشارہ کے ساتھ لا کر کمال توجہ کا اظہار کیا گیا ہے، کیونکہ ضمیر مبہم ہوتی ہے جبکہ اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے آتا ہے تو مصنف یہ تاثر دے رہے ہیں گویا کتاب تصنیف ہو کر سامنے موجود ہے ”فإن قلت... إلخ“ سے ایک استفسار ہے، اعتراض نہیں۔ استفسار میں سائل کی غرض بات سمجھنا ہوتی ہے اعتراض مقصود نہیں ہوتا۔ حاصل استفسار یہ ہے کہ ”لما تیسر لی... إلخ“ شرط ہے اور ”سمیت هذا الكتاب بالتوضیح“ اس کی جزاء ہے حالانکہ ”لما“ یہ بتلاتا ہے کہ پہلی شی دوسری شی کے لیے سبب ہے پس کتاب کی تصنیف کی توفیق اس کتاب کا نام توضیح رکھنے کا سبب کیسے ہو سکتی ہے سبب تو وہ ہوتا ہے جو سبب تک پہنچائے توفیق تصنیف اس کے توضیح نام رکھنے تک نہیں پہنچا رہی اس کا سبب کیسے بن گئی؟

قلت: ... إلخ مطلق تصنیف توفیق شرط نہیں ہے بلکہ ایسی کتاب کی تصنیف کی توفیق جو مشکلات کو حل کرنے والی ہو اور مغلفات کو واضح کرنے والی ہو۔ ظاہر ہے ایسی کتاب کو تصنیف کی توفیق حاصل

ہو جانا اس کے توشیح نام رکھے جانے کا سبب ہے۔

قال الشارح: "قوله: "إليه يصعد" افتتاح غريب، واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن، لا سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله متعين لتوجه المحامد إليه تعالى لا يفتقر إلى التصريح بذكره، ولا يذهب الوهم إلى غيره؛ إذ له العظمة والحلال، ومنه العطاء والنوال، وإيماء إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه".

لغوى تحقيق:

"غريب": عجيب "اقتباس": اس کا لغوی معنی انگارہ لینا ہے، اصطلاح میں دوسرے کے کلام کو اپنے کلام میں اس انداز سے لانا کہ اسی کلام کا جزء معلوم ہو "لطيف": باریک "لا سيما": بالخصوص "المحامد": محمدا کی جمع ہے مصدر می تعریف کرنا "الحلال": بزرگی "النوال": عطیہ "مطمح نظر": نظر ڈالنے کی جگہ "همة": ارادہ۔

تشریح:

"إليه يصعد الكلم الطيب" کتاب تنقیح کا خطبہ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ عجیب افتتاح ہے آج تک کسی مصنف نے اپنی کتاب کو ان الفاظ کے ساتھ شروع نہیں کیا کیونکہ معروف طریقہ الحمد لله یا حمدت الله کا ہے، علم معانی کی رو سے اس میں صنعت اقتباس ہے، اس لیے کہ قرآن پاک کی آیت کو بطور خطبہ کے اس انداز سے لائے ہے کہ ماتن کی ذاتی کلام معلوم ہوتی ہے "ولا يخفى لطفه أتى بالضمير" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ "إليه" کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور نہیں، کیونکہ خطبہ کی ابتدا یہی سے ہو رہی ہے، لہذا اضماع قبل الذکر کی خرابی لازم آتی ہے

جواب:

ضمیر کا مرجع حکماً مذکور ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مومن کے دل میں موجود ہوتا ہے، وہی اس کا مرجع واقع ہو رہا ہے، مصنف کے دل میں اللہ کا نام کیونکر نہ ہوگا جب کہ وہ اصول شرع کے بیان میں کلام

شروع کر رہے ہوں، گویا کہ اضماع قبل الذکر سے اشارہ کر دیا کہ جب اللہ تعالیٰ کے لیے عظمت ذاتی و صفاتی ثابت ہے اور سب نعمتیں اور نعمات اس کی طرف سے ہیں تو ہر قسم کی تعریفات کے متوجہ ہونے کے لیے وہی متعین ہے اور کسی کی طرف ذہن نہیں جاسکتا، اس لیے اس کے نام کی تصریح کی ضرورت نہیں نیز ﴿إليه يصعد الطيب﴾ میں جار مجرور کی تقدیم میں اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کوچہ پیچے اس کا مطمح نظر اور مقصود بالا ارادہ حق تعالیٰ ہونا چاہیے اور ہر طرف سے یکسو ہو کر اللہ تعالیٰ کی خوشنودی و رضائی اس کا مقصود مطلوب ہونی چاہیے۔

قال الشارح: "لا يقال: إن ابتداء بالتسمية فلا إضمار قبل الذکر، وإن لم يبتدأ لزوم ترك العمل بالسنة. لأننا نقول: يكفي في العمل بالسنة أن يذكر التسمية باللسان، أو يخطر بالبال، أو يكتب على قصد التبرك من غير أن يجعل جزءا من الكتاب. وعلى كل تقدير يلزم الإضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب."

تشریح:

اس عبارت میں ایک سوال کا جواب مذکور ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ "إليه يصعد" میں اضماع قبل الذکر ہے حالانکہ مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ شروع کیا ہو گا یا نہیں؟ اگر شروع کیا ہے تو پھر اضماع قبل الذکر نہیں کیونکہ تسمیہ میں لفظ اللہ اس کا مرجع بنے گا اور اگر تسمیہ کے ساتھ ابتدا نہیں کی تو حدیث "كل أمر ذي بال... الخ" پر عمل نہیں ہو اور ترک سنت کا مخطور لازم آئے گا۔

جواب:

حدیث پر عمل کرنے کے لیے اتنا بھی کافی ہے کہ تسمیہ کو زبان سے پڑھ دیا جائے، یا اس کا دل میں خیال لایا جائے، یا علی قصد التبرک لکھ دیا جائے لیکن کتاب کا جزء نہ بنایا جائے، ہو سکتا ہے کہ مصنف نے بھی ان میں سے کوئی صورت اختیار کی ہو بہر حال اضماع قبل الذکر کا اشکال موجود ہے باقی رہا اس کا جواب تو وہ ما قبل میں گزر چکا ہے مرجع حکما (فی قلب المؤمن) موجود ہے۔

قال الشارح: "والصعود: الحركة من الأسفل إلى العالی مکانا و جهة. أستعير للتوجه إلى العالی قدرا و منزلة. والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة، و يفرق بين

الجنس وواحدہ بالتاء. واللفظ مفرد إلا أنه كثيرا يسمى جمعا نظرا إلى المعنى الجنسي .
والاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يحوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى ﴿كانهم
أعجاز نخل منقعر﴾ أي منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال الله تعالى
﴿كانهم أعجاز نخل خاوية﴾ أي متأكلة الأجوف . ثم الكلم غلب على الكثير ولا
يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم أنها جمع كلمة، وليس على حد تمر وتمر
إلا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه ، مع أن فعلاً ليس من أبنية
الجمع فلا ينبغي أن يشك في أنه جمع كتمر وركب فإنه ليس بجمع كينسب ورتب .
ففي قوله "والكلم إن كان جمعا" حرازة لا يخفى ، والصواب "وإن كان" (بالواو).

لغوى تحقيق:

اسم جمع، جنس اور جمع میں فرق: اسم جمع وہ ہے جو کثیرین پر بولی جائے اور اس کا مفرد من غیر لفظ ہو،
جیسے: ابل اور غنم اسم جمع ہیں ان کا مفرد بعیر اور شاة من غیر لفظ ہے۔ جنس: وہ ہے جو قلیل و کثیر پر
بولی جائے اور اس کا مفرد بالکل نہ ہو من لفظ نہ من غیر لفظ۔ جمع: وہ ہے جو کثیرین پر بولی جائے اور
اس کا مفرد اس کے لفظ سے ہو۔ أعجاز کھجور کے تنے مغارسہ: جزئیں: متأكلة الأجوف اندر سے
کھوکھلے ابنیۃ: بناء کی جمع یہاں پر مراد ہی معنی وزن ہے حرازة: رخصہ، عیب۔

تشریح:

یہاں سے متن کے الفاظ کی لغوی ادبی تحقیق پیش کرنا چاہتے ہیں کہ "یصعد" صعود سے مشتق
ہے صعود کا معنی ہوتا ہے کسی چیز کا نیچے سے اوپر کی طرف ایسی چیز کی طرف حرکت کرنا جو مکان کے لحاظ
سے بلند ہو۔ مجاز ایسی ذات کی طرف متوجہ ہونا جو شان و قدر کے لحاظ سے بلند ہو۔ یہاں پر یہی مجازی
معنی مراد ہے۔ الکلم اسم جنس ہے جو قلیل و کثیر پر صادق آتا ہے، البتہ جب وحدت والے معنی پر نص
اور صراحت کرنا مقصود ہوتی ہے تو تاء داخل کر دیتے ہیں یعنی اصل وضع کے اعتبار سے حقیقتاً جمع نہیں
البتہ استعمال میں کم از کم تین افراد پر بولا جاتا ہے یعنی اس سے بعض لوگوں کو شبہ ہوا کہ شاید حقیقتاً جمع ہے،
حالانکہ استعمال اور وضع کے میں بہت بڑا فرق ہے۔ چونکہ کلم استعمال میں جمع کی طرح ہے لہذا اس کی

وصف میں تذکیر تانیث دونوں جائز ہیں یعنی جانب معنی کو دیکھتے ہوئے اس کی صفت کو مؤنث لانا جائز اور جانب لفظ کو دیکھتے ہوئے صفت کو مذکر لانا جائز کیونکہ لفظ مفرد ہے ”کما قال اللہ تعالیٰ ﴿كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مَنْقَعٍ﴾ نخل کا لفظ اسم جمع ہے اس لیے یہاں پر صفت مذکر آئی ہے دوسری جگہ میں فرمایا ﴿كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ یہاں پر صفت مؤنث آئی ہے، علاوہ ازیں کلم بروزن فُعل اس وزن پر کوئی جمع نہیں آئی لہذا بلا شک کہنا پڑے گا کہ تَمْر اور رُكْب کی طرح اسم جمع ہے نہ کہ نسب اور رُكْب کی طرح حقیقتاً جمع ہے کاظم صاحب الصحاح و صاحب اللباب -

”فسی قوله والكلم ان كان جمعا“ یعنی جب ثابت ہو چکا کہ کلم وضعاً اسم جمع ہے اور استعمال میں تین سے کم پر نہیں بولا جاتا تو ماتن کا ”ان کان“ میں لفظ ”ان“ (جو شک کے مقام میں استعمال ہوتا ہے) کا لانا معیوب معلوم ہوتا ہے۔ لہذا بہتر یہ ہوتا کہ ”وإن کان“ او کے ساتھ لاتے جو یقین کے لیے آتا ہے۔

قال الشارح: ”قوله: ”من محامد“ حال ”من الکلم“ بیانا له علی ما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”هو سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر“ إذا قالها العبد عرج بها الملك فحيابها وجه الرحمن فإن لم يكن له عمل صالح لم يقبل. وإنما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيحى من ”أن النكرة تعم بالوصف“ كما مرآة كوفية، ولأن التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم ”والمحامد“ جمع محمودة بمعنى الحمد. وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان ”والشكر“ مقابلة النعمة بإظهار تعظيم المنعم قولاً وعملاً واعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب ”والمشارع“ جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشرعية ما شرع الله لعباده من الدين أى اظهر وبين، وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي صلی اللہ علیہ وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وحنات، فأثبت لها مشارع يردھا المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وبهذه الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطفاف الرحمن، ومطلع أنوار الغفران ریح الصبا التي بها روح

الأبدان، ونماء الأغصان فإن "القبول" الأول ریح الصباء ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا تسوى الليل والنهار، ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزجع السحاب وتشخصه في الهواء، ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه، استقبلت الصباء، فوزعت بعضه على بعض حتى تصير كسفا واحد، ثم ينزل مطرا ينمي بها الأشجار "والقبول" الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان. "والنماء" الزيادة والارتفاع يقال نمت ينمي نماء ونما ينمو نموا، حقيقة النمو الزيادة في أقطار الجسم على تناسب طبعي - ثم في وصف المحامد بما ذكر، تلميح إلى قوله تعالى ﴿ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ فإن المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة، فالحمد شجر لها أصل هو الايمان والاعتقادات، وفرع هو الأعمال والطاعات.

لقوى تحقيق:

"حيا": بمعنى استقبال لعني سامنا كيا "وجه الرحمن": ذات الرحمن - مشرعة الماء هي مورد الشارية، گھاٹ "يردها": ازورود، پانی پر آنا "المتعطشون": اس کا مفرد متعطش ہے، پیاسا "زالل": ٹھنڈا صاف تھرا پانی "مهب": ہوا کے چلنے کی جگہ ریح الصباء باد صبا، صبح کو چلنے والی ہوا "نمو": بڑھنا "أغصان": غصن کی جمع ہے ٹہنی "دبور": مغرب کی طرف سے چلنے والی ہوا "تزجع" ازازعاج اکھیرنا "تشخصه": ازاشخاص اٹھانا اوپر کرنا "تسوقه": ہانکتی ہے "کشف" "دور ہو جانا، ہٹ جانا" و زعت": از توزیع، جمع کرنا "کسفا": از کشف بالکسر کلکرا "القطار": جمع قطر طرف۔

تشریح:

شارح کی غرض تحقیق متن ہے۔ فرماتے ہیں کہ "من محامد" "الکلم" سے لفظ حال واقع ہو رہا ہے مگر معنی کے لحاظ سے بیان واقع ہو رہا ہے کہ وہ کلم طیب کیا ہیں؟ محامد ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ کی تفسیر فرماتے ہوئے فرمایا کہ بندہ جب کلمات

طیبات لا إله إلا الله والله أكبر کہتا ہے تو فرشتہ ان کلمات کو لے کر ذات الرحمن پر بطور تحیہ و سلام پیش کرتا ہے اگر بندہ کے نیک اعمال ہوتے ہیں تو ان کو شرف قبولیت مل جاتا ہے وگرنہ رد کر دیے جاتے ہیں۔

سوال:

إنما صلح الجمع المنکر..... الخ : سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ”من محامد“ ”الکم“ کے لیے بیان ہے حالانکہ بین یعنی الکلم معرف بلام الاستفراق ہے جو تمام افراد کو شامل ہے اور ”محامد“ نکرہ ہے جس میں مطلق بعض افراد مراد ہیں تو نکرہ معرفہ کے لیے کیسے بیان ہو سکتا ہے۔

پہلا جواب:

آگے یہ بحث آ رہی ہے کہ نکرہ کے ساتھ جب صفت آ جائے تو وہ عام ہو جاتا ہے، مثلاً: ”امراة“ اس کا معنی ہے کوئی ایک عورت لیکن جب اس کے ساتھ ”کوفیة“ کی صفت لگا دی جائے تو اس میں تعمیم ہو جائے گی یعنی کوفہ کی سب عورتیں یہاں پر بھی ”محامد“ کی صفت لاصولہا مشارع الشرع... الخ آچکی ہے لہذا اس میں عموم ہو جائے گا اور معرف بلام الاستفراق کے لیے بیان بن سکتا گا۔

دوسرا جواب:

محامد کی تئوین (مقدرہ) مقام کے قرینہ کے لحاظ سے تکثیر کے لیے ہے، اس لیے اس میں تعمیم کا معنی موجود ہے، پس اس توجیہ سے بھی بیان اور مبین میں مطابقت ہو جائے گی۔

قولہ: المحامد: محمده کی جمع ہے محمده مصدر میسی ہے حمد کا معنی ہے الشناء باللسان... الخ اور شکر کا معنی ہے ”اظہار تعظیم المنعم قولاً أو عملاً أو اعتقاداً“ علامہ شارح فرماتے ہیں کہ چونکہ حمد زبان کے ساتھ ہوتی ہے لہذا ”الکلم“ کے لیے ”من محامد“ کو بیان بنانا بالکل موزوں اور مناسب ہے کیونکہ کلمہ بھی زبان سے نکلتا ہوتا ہے۔

قولہ: الشرع، الشریعة: یہ دونوں لفظ ہم معنی ہیں یعنی وہ دین جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے ظاہر فرمایا ہے تاکہ اس پر عمل کر کے نجات دارین حاصل کریں۔ یہاں اس سے مراد وہ طریقہ متعینہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

”مشارع الشرع“: علامہ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے شریعت کو باغات کے طور پر پیش کیا ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور باغات کے لیے ”مشارع“ (گھاٹ) ضروری ہے یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ حاصل تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح گھاٹوں سے باغات سیراب ہوتے ہیں اور جانور و انسان اپنی پیاس بجھاتے ہیں، اسی طرح شریعت کے پیاسے شریعت کے گھاٹ سے اپنی پیاس بجھاتے ہیں اور ان کو یہیں سے رحمت اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا صاف سہرا پانی ملتا ہے۔

وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة... إلخ علامہ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے من قبول القبول نساء میں استعارات استعمال کیے ہیں۔ قبول (ثانی) جو قبولیت کے معنی میں ہے اس کو مطلع الشمس اور مہب الريح (ہوا کے چلنے کی جگہ) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکئیہ ہے۔ قبول (اول) جو باد صبا کے معنی میں ہے اس میں استعارہ تخیلیہ ہے کیونکہ مطلع الشمس یا مہب الريح کو باد صبا لازم ہے اب اس تشبیہ کا حاصل یہ ہے کہ باد صبا جو دن رات برابر ہو جانے کے موسم میں چلتی ہے اور بالکل مشرقی کنارہ کے درمیان سے اٹھ کر چلتی ہے یہ ہوا بے حد مفید ہوتی ہے، اس موسم میں درخت جھڑنا شروع ہو جاتے ہیں انسانوں کے بدنوں میں نیا خون پیدا کر کے تازگی بخشتی ہے۔ عرب لوگ اس ہوا کو بہت بابرکت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا باد بورد (مغرب سے چلنے والی ہوا) بادلوں کو اوپر کی طرف اٹھاتی ہے، پھر بادلوں کو کچھ آگے لے جا کر خود ہٹ جاتی ہے باد صبا ان کو قابو میں لے لیتی ہے اور متفرق بادلوں کو جمع کرتی ہے جس سے بارش برستی ہے، اس طرح قبولیت جو مطلع انوار الرحمن اور اللہ کی نوازشوں کا مرکز ہے۔

قولہ: نساء یہ باب ناقص یائی اور واوی دونوں سے آتا ہے اس کا معنی بڑھنا اور اونچا ہونا ہے درحقیقت نمو یا نمنا کہتے ہیں جسم کے اپنے اطراف (طول، عرض، عمق) میں تناسب طبعی کے ساتھ بڑھنے کو کہتے ہیں۔ تناسب طبعی کی قید لگا کر ورم (سو جن) کو نکال دیا کیونکہ اس میں غیر طبعی (عارضی) بڑھوتری ہوتی ہے۔

ثم فی وصف المحامد... إلخ سے فرماتے ہیں کہ علامہ ماتن نے محامد کی صفت لأصولها من مشارع الشرع لا کر قرآنی آیت ﴿ضرب الله مثلا كلمة طيبة﴾ کی

طرف اشارہ کیا ہے گویا کہ محامد اس درخت کی مثل ہیں جس کی جڑیں ایمان و اعتقاد اور ٹہنیاں اعمال صالحہ ہیں۔

فائدہ:

علامہ شارح فرماتے ہیں ”قبول“ (ثانی) مصادر شاذہ میں سے ہے جس کا ثانی نہیں۔ محشی اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ شذوذ کا دعویٰ غلط ہے کیونکہ ہلوع، و لوع اس طرح کے مصادر موجود ہیں۔

قال الشارح: ”وتحقیق ذلك أن الحمد وإن كان في اللغة فعل اللسان خاصة إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي - رحمه الله - في تفسيره: ليس قول القائل الحمد لله، بل ما يشعر بتعظيمه، و ينبيء عن تمجيدہ من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال و الترجمة عن ذلك بالمقال، و الاتيان بما يدل عليه من الأعمال. و الاعتقاد اصل بلو لاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجثت من فوق الارض ما لها من قرار، و العمل فرع، لو لاه لما كان للحمد نماء إلى الله و قبوله عنده، بمنزلة دوحه لا غضن لها، و شجرة لا ثمر لها، إذا العمل هو الوسيلة إلى نيل الجنات و رفع الدرجات قال الله ﴿و العمل الصالح يرفعه﴾ و في الحديث ”فإذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل“ فأشار المصنف إلى أن لشجرة المحامد أصلاً ثابتاً هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتنى على علم التوحيد و الصفات، و فرعاً نامياً إلى الله تعالى مقبولاً عنده، و هو العمل الصالح، الموافق للشريعة المطهرة المحتنى على علم الشرائع و الأحكام و أشار إلى الاختصاص و الدوام بقوله ﴿اليه يصعد الكلم الطيب﴾ بتقديم الظرف المفيد للاختصاص، و لفظ المضارع المنبيء عن الاستمرار“.

لعوی تحقیق:

”ترجمہ“: ترجمانی کرنا ”تمجید“: بزرگی بیان کرنا ”اجثت“: اکھڑ جانا ”علم الشرائع و الاحکام“: علم الفقہ۔

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے حمد و درخت

سے تشبیہ دی ہے جس کا تعلق اعتقاد و ایمان ہے اور ٹہنیاں اعمال ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حمد اعتقاد اور اعمال (جوارج) سے بھی ہوتی ہے حالانکہ مشہور تو یہ ہے کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے؟

جواب:

یہ ہے کہ حمد لغوی معنی کے لحاظ سے صرف زبان کا فعل ہے لیکن اصطلاحاً اعتقاد، عمل، اور قول تینوں کا نام ہے۔ بالفاظ دیگر مطلق حمد تو فعل اللسان کو کہتے ہیں لیکن حمد اللہ جس طرح کہ امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں فرمایا ہے کہ صرف الحمد للہ کا نام نہیں بلکہ ہر وہ چیز حمد ہے جو باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے، خواہ وہ خدا تعالیٰ کے صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے کا دل میں عقیدہ ہو، خواہ اس کی بقاعدہ زبان سے ترجمانی ہو اور خواہ اس کے مطابق عمل ہو، تو گویا کہ حمد کے لیے صحیح عقیدہ اصل جڑ کی طرح ہے اگر یہ نہ ہو تو کشحہ حبیثہ ہے جس کو قرار نہیں ہوتا، معمولی سی ٹھوکر سے اس کو اکھاڑ کر پھینکا جاسکتا ہے اور اعمال صالحہ ٹہنیوں کی طرح ہیں۔ اگر اعمال صالحہ نہ ہوں تو اس درخت کی طرح ہے جس کی ٹہنیاں نہیں اور اس درخت کی طرح ہے جس کا پھل نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ اور حدیث شریف میں آتا ہے جب بندہ کے اعمال صالحہ نہیں ہوتے تو اللہ کے ہاں ایسی حمد قابل قبول نہیں ہوتی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماتن نے اشارہ کیا کہ حمد کے لیے ایک جڑ ہے وہ راسخ عقیدہ ہے، جو اسلامی علم العقائد میں بیان کردہ عقائد کے مطابق ہو اور اس کی ٹہنیاں وہ اعمال صالحہ ہیں جو فقہی اصولوں کے مطابق ہوں۔

و أشار لى الاختصاص ... الخ یہاں سے ایک نکتہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ”الیہ“ بجا مجرور کو کی تقدیم جو کہ مفید حصہ ہے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ صرف اللہ ہی کی طرف کلمات چڑھتے ہیں اور پھر ”یصعد“ فعل مضارع لا کر دوام و استمرار کی طرف اشارہ کیا ہے لہذا ”یصعد“ کا معنی چڑھتے ہیں نہیں کریں گے بلکہ چڑھتے رہتے ہیں کریں گے جو کہ دوام کا معنی ہے۔

قال الشارح: ”على أن جعل“ تعليق للمحامد ببعض النعم إشارة إلى عظم أمر العلم الذى وقع فيه التصنيف، ودلالة على جلاله قدره. و الشريعة تمم الفقه وغيرها، من الأمور الشابتة بالدلالة السمعية كمسألة الرؤية والمعاد، وكون الإجماع والقياس حجة،

وما أشبه ذلك "وأصول الشريعة": أدلتها الكلية و"مباني الأصول": ما يبتنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات . وتمهيدها تسويتها ، وإصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب . "وفروع الشريعة": أحكامها المفصلة ، المبنية في علم الفقه . "و معانيها": العلة الحزبية التفصيلية على كل مسألة ، ودقتها : كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة . وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد ، إذ بالشريعة نظام الدنيا و ثواب العقبي . وبلغة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلمهم الثواب في دار الحزاء وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه و دون الأحكام ، لأن معرفة الأحكام الحزبية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث أنها توصل إلى الأحكام الشرعية ، وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى ، وصفاته ، وصدق المبلغ ، ودلالة معجزاته ، ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع ، والنبوة ، والامامة ، والمعاد ، وما يتصل بذلك على قانون الاسلام ."

لغوى تحقيق:

"تعلق": "معلق کرنا" جلالہ: "بزرگی، بڑائی" المعاد: "آخرت" مبانی: "مبنی کی جمع" جائے بناء "علم الذات و الصفات والنبوات": ای علم جس میں خدا کی ذات و صفات اور نبوت کا بیان ہو یعنی علم العقائد "نہج": "طریق" غامضہ: "باریک، مشکل" تستوجب: "تستحق" عقبی: "آخرت" نیل: "حاصل کرنا" الصانع: "کارگر مراز ذات باری تعالیٰ ہے۔"

تشریح:

متن کی بعض عبارات کی وضاحت بیان کرنا مقصود ہے کہ یا اللہ ہم اپنی اس لیے بھی حمد کرتے ہیں کہ تو نے اصول شریعت کو مضبوط بنیاد والا بنایا ہے تو اس سے علم اصول فقہ (جس میں کتاب تصنیف کی گئی ہے) کی شان و قدر معلوم ہوئی کہ یہ علم ایک بہت بڑی نعمت ہے جو قابل حمد ہے، شارح لفظ شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ لفظ فقہ و دیگر امور جو ادلہ تقلید سے ثابت ہوں ان پر بولا جاتا ہے مثلاً مسئلہ رویت باری فی الآخرة، بعث بعد الموت، اجماع اور قیاس کا حجت ہونا وغیرہ۔ "أصول

الشریعة“ سے اولہ کلیہ یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس مراد ہیں اور مبانی الاصول سے مراد وہ علم جس پر اولہ کلیہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) مبنی ہوتے ہیں یعنی اولہ اربعہ اپنے ثبوت میں جس کے محتاج ہیں، وہ علم التوحید والصفات ہے کیونکہ جب تک خدا کی ذات کا ثبوت نہ ہوگا تو اس وقت تک کلام اللہ (قرآن) وغیرہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور علم التوحید کے ذریعہ خدا کا جو معلوم ہوتا ہے۔

قوله: مہمد المبانی: اس کی وضاحت پیش فرما رہے ہیں کہ تمہید کے معنی برابر اور درست کرنے کے ہیں یعنی ان مبانی (عقائد) کو حق کے مطابق بنایا ہے ”فروع الشریعة“ سے مراد وہ احکام ہیں جو علم فقہ میں بیان کیے جاتے ہیں اور معانی سے مراد ہر مسئلہ کی علت جزئی تفصیلی مثلاً بھنگ حرام ہے۔ یہ فقہ کا مسئلہ ہے اور اس کی علت تفصیلی نشہ ہے اور ان علل کے دقت سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی باریک اور پوشیدہ ہیں جن تک ہر ایک کی رسائی مشکل ہے جو صرف علماء مجتہدین کا کام ہے۔ اب یہاں سے سوال پیدا ہوا کہ مصنف نے جو تمہید مبانی و دقت معانی پر اللہ تعالیٰ کی حمد کی ہے تو کیا یہ چیزیں واقعی حمد کے قابل ہیں؟ اور کیا واقعتاً مذکورہ چیزیں نعمتیں ہیں؟

و جمیع ذلك نعم نستوجب الحمد... الخ سے جواب دیا کہ واقعی یہ چیزیں قابل حمد ہیں کیونکہ شریعت (فقہ) کے ذریعہ سے دنیا کا نظام بنتا ہے اور آخرت میں ثواب ہے اور دلائل کی دقت سے کاوش اور اجتہاد کی بدولت علماء کے درجات بلند ہوتے ہیں اور آخرت میں ثواب کا حصول تو ہے ہی۔ مصنف کی کلام سے اشارتاً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علوم شرعیہ مثلاً شہ کے درجات کے باعتبار ترحیب یوں ہیں علم الکلام (علم العقائد) پھر اصول فقہ اس کے بعد فقہ۔ کیونکہ فقہی احکام کا معلوم کرنا اولہ کے احوال کی معرفت پر موقوف ہے جو کہ اصول فقہ کا موضوع ہیں، پھر اولہ کا معلوم کرنا احوال صانع کی معرفت پر موقوف ہے جو علم الکلام کا موضوع ہے علم الکلام: ہو علم باحث عن احوال الصانع والنبوة... الخ یعنی علم الکلام وہ علم ہے جس میں احوال صانع، نبوت، امامت اور آخرت کے متعلق اسلام کے قانون کے مطابق بحث ہوتی ہے اسلام کی قید لگا کر فلاسفہ کا علم الکلام نکال دیا کیونکہ ان کے نزدیک ان سب چیزوں کی بحث ہوتی ہے مگر علی قانون العقل ہوتی ہے۔

قال الشارح: قوله: ”بنی علی أربعة أركان“ بمنزلة البدل من الجملة السابقة. شبہ

الأحكام الشرعية بالقصر من جهة أن الملتجئ إليه يأمن غوائل عدو الدين، وعذاب النار فاضاف المشبه به إلى المشبه كما في لحن الماء، والأحكام تستند إلى أدلة جزئية، ترجع على كثرتها إلى أربعة: هي أركان قصر الأحكام. فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم العمل بالقياس. ذكر الثلاثة الأول صريحاً والقياس بقوله "وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين" أي: القائلين المتأملين في النصوص علل الأحكام من قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ تقول اعتبرت الشيء، إذا نظرت إليه وراعت حاله "والمعلم": الأثر الذي يستدل به على الطريق. عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل بها على ثبوت الحكم في المقيس".

لعوى تحقيق:

"بدل": وہ تابع ہے جو مقصود بالنسبت ہو "قصر": محل، بلدنگ "الملتجئ": پناہ لینے والا "غوائل": فائدہ کی جمع ہے، مصیبت "أثناء": درمیان "المعلم": نشانی "مقيس": جس کو دوسری شے پر قیاس کیا گیا ہو۔

تشریح:

متن کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ "بني" "جعل" سے بمنزلہ بدل واقع ہوا ہے یعنی جس طرح بدل مبدل منہ کی کچھ وضاحت کرتا ہے "بني" بھی "جعل" کی تھوڑی سی وضاحت کر رہا ہے، باقی حقیقتاً بدل نہیں ہو سکتا، کیونکہ حقیقتاً بدل وہ ہوتا ہے جو مقصود بالنسبت ہو اور مبدل منہ بطور تمہید ہو یہاں تو دونوں جملے مقصودی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ قصر الأحكام میں لحن الماء (چاندی جیسا پانی) کی طرح اضافت ہے، یعنی مشبہہ کی مشبہہ کی طرف اضافت ہے۔ معنی یہ ہے احکام شریعہ محل کی طرح ہیں۔ احکام شریعہ کو محل کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح محل میں آنے سے انسان سردی گرمی و دیگر ہر قسم کی آفات سے محفوظ ہو جاتا ہے تو اس طرح احکام شریعہ پر عمل کرنے والا بھی دشمنان دین یعنی نفس و شیطان وغیرہ اور عذاب آخرت سے محفوظ ہو جاتا ہے پھر فرماتے ہیں کہ ہر حکم اپنی جزئی دلیل سے ثابت ہوتا ہے مثلاً: وجوب صلوة "أقيموا الصلوة" سے ثابت ہے باوجودیکہ اہل جزئیہ کثیرہ ہیں لیکن

جب ان کا ہم تجزیہ کرتے ہیں تو ان سب کا تعلق اولہ اربعہ (کتاب سنت، اجماع، قیاس) سے بنتا ہے جو احکام کے محل کے لیے بمنزلہ چار ستون کے ہیں۔ مصنف ماتن کی کمال مہارت ہے کہ ان ارکان اربعہ کی جو شارع کے نزدیک ترتیب تھی انہوں نے بھی اپنی کلام کے بیچ میں اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے مثلاً پہلے کتاب اللہ کا تذکرہ کیا ہے پھر سنت علیٰ ہذا القیاس۔ پہلے تین یعنی کتاب، سنت، اجماع کا تو صراحتاً ذکر کیا ہے متن میں دیکھا جاسکتا ہے اور قیاس کو یوں ذکر کیا ہے ”ووضع معالم العلم علی مسالك المعترین... الخ“ معتبرین اعتبار سے ہے محاورہ ہے ”اعتبرت الشی“ جب کسی شی کی طرف دیکھے اور اس کے حال کی رعایت رکھے۔ ”المعلم“ ایسی نشانی کو کہا جاتا ہے جس کو دیکھ کر راستہ معلوم کیا جاتا ہے تو یہاں مراد علت الحكم ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے مجتہد مقیس میں حکم جاری کرتا ہے تو گویا کہ مجتہد کے فکر کے اقدام سے علت کو دیکھ کر چلتے ہیں اور اپنی منزل مقصود یعنی مقیس تک پہنچ جاتے ہیں۔

قال الشارح: فإن قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الإجماع مطلقاً بل إذا كانت قطعية. قلت: الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه عليه وإنما يؤخر بعراض الظن في ثبوته. ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور، وعلى ما هو دونه، وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر، وعلى ما هو دونه، كذلك قصر الأحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور، ونص هو دونه، وعلى متشابه هو غاية في الخفاء، ومحمل هو دونه سيحى تفسیرھا۔

لعوی تحقیق:

”متن“: پختہ ”متن السنة“: حدیث قطعی الثبوت ”رب القصر“: ما کلمحل۔

تشریح:

ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد تم ذکر بعض أقسام... الخ سے تحقیق تشبیہ ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جس طرح شارع کے نزدیک ارکان احکام کی ترتیب ہے کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔ مصنف ماتن نے بھی اسی ترتیب سے اپنی کلام میں ان کا تذکرہ کیا ہے حالانکہ

شارع کے نزدیک مطلق یہی ترتیب نہیں بلکہ یہ ترتیب اس وقت ہے جب کہ سنت قطعی ہو اگر ظنی الثبوت (خبر واحد) ہے تو پھر اجماع کا درجہ پہلے ہوتا ہے۔

جواب:

ہماری گفتگو بھی سنت قطعی الثبوت میں ہے اور وہ یقیناً اجماع سے درجہ کے لحاظ سے مقدم ہوتی ہے رہی سنت کی تاخیر تو وہ ظنی الثبوت ہونے کی وجہ سے ہے ثم ذکر بعض أقسام الكتاب... الخ سے تشبیہ کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح محل کے حصے کی قسم کے ہوتے ہیں مثلاً کچھ حصے بالکل ظاہر ہوتے ہیں اور جس کو ہر ایک دیکھنے والا دیکھتا رہتا ہے، جیسے: محل کے بیرونی حصے اور کچھ ظہور میں کم ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس بعض حصے انتہائی پوشیدہ ہوتے ہیں جن کو مالک محل کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا مثلاً مکان کی الماری اور الماری کے اندر والے حصص یا اشیاء اور کچھ حصے اتنے پوشیدہ نہیں ہوتے گو کہ ہر ایک کو معلوم نہیں ہوتے قصر احکام بھی ایسے ہے اس کے بعض حصے انتہائی ظاہر جیسے محکم اور کچھ ظہور میں کم درجہ کے جیسے نص اور بعض انتہائی پوشیدہ جیسے تشابہ اور کئی خفاء میں کم ہیں جیسا کہ مجمل چنانچہ ہر ایک قسم کی تعریف ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

قال الشارح: "قوله: مقصورات ای: محبوسات . جعل حيام الاستار مضروبة

على المتشابه، محیطة به بحيث لا یرجى بدوہ وظهوره أصلا، علی ما هو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تاویلہ إلا اللہ، وفائدة إنزاله ابتلاء الراسخين فی العلم بمنعهم عن التفکر فیہ، والوصول إلى ما هو غاية متمناهم من العلم بأسراره فکما أن الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غیر مطلوب عندهم من العلم والإمعان فی الطلب كذلك العلماء یتلون بالوقف، وترك ما هو محبوب عندهم، اذا ابتلاء بكل احد انما یکون بما هو علی خلاف ما هو عکس متمناه."

لعوی تحقیق:

"حیام": خیمہ کی جمع ہے "الاستار": پوشیدگی "مضروبة": لگایا ہوا "محیطة": احاطہ کرنے

والا "لا یرجى": ازرجاء امید کرنا "تاویل": مراد "ابتلاء": امتحان "الراسخين فی العلم": پختہ علم

والے "الإمعان": "باریک بینی" الوقف": "ٹھہرنا" ہواہ": "مضاف الی الضمیر بمعنی خواہش" عکس
"الٹ" "متنا" "بصدری تمنا، آرزو۔

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تشابہات پر ایسے پردے لگا دیے
ہیں اور وہ پردوں کے ایسے احاطہ میں آچکے ہیں کہ اب ان کا ظہور ناممکن ہے اور نہ آئندہ امید کی جاسکتی
ہے جیسے کہ ہم احناف کا مسلک ہے اس آیت قرآن ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ کی وجہ سے ہے۔

وفائدة إنزاله... إلخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب تشابہات کی مراد کو
کوئی نہیں جان سکتا، تو پھر تشابہات آیات کو اتارنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوا کیونکہ جس کلام کا معنی
معلوم نہ ہو وہ کیا مفید ہو سکتی ہے؟

جواب:

یہ ہے کہ آیات تشابہات کے اتارنے میں کئی فائدے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں۔ بہر حال
ان کا ایک فائدہ بڑے بڑے علماء جن کا علم پختہ ہے اور مطالعہ وسیع ہے ان کا امتحان لینا مقصود ہے، کیونکہ
ہر ایک کا امتحان اپنے اپنے حال کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اس کی تمنا کے خلاف ہوتا ہے، مثلاً: جاہل کی
دلی تمنا اور خواہش ہوتی ہے کہ میں کسی چیز کو نہ جانوں اور اس کے لیے مجھے تکلیف نہ دی جائے اس لیے
اللہ تعالیٰ نے جاہل کا امتحان اس میں رکھا کہ تم سیکھو اور پڑھو۔ علماء کی تمنا رہتی ہے کہ ہم سے کوئی شی پوشیدہ
نہ رہے اور ہر بات کا علم ہو یہی وجہ ہے کہ علماء ہر وقت تحقیق (ریسرچ) کے پیچھے لگے رہتے ہیں لہذا اللہ
نے آیات تشابہات اتار کر علماء کا امتحان لیا کہ ان آیات کے معانی کے پیچھے نہیں پڑنا اور اپنے ذہنوں کو
بہی پر روک دینا ہے۔

قال الشارح: "قوله: يكبح عنان ذهنهم تقول: كبحت الدابة إذا جذبها إليك

باللحم لكي تقف ولا تحرى".

لغوی تحقیق:

"كبح": کھینچنا چنانچہ محاورہ ہے "كبحت الدابة" جب لگام کے ذریعہ جانور کو اپنی طرف کھینچنا

جائے تاکہ ٹھہر جائے اور آگے نہ چلے۔

قال الشارح: "أودعها فيها أي: أودع الله الأسرار في المتشابهات . والإيداع متعد إلى مفعولين تقول أودعته مالا أي أذفته إليه ؛ليكن وذبعة عنده . وإنما عداه ،بفتيسا محا أو تضمينا؛ لمعنى الإدراج والوضع ."

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی توضیح فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ اودعها کی ضمیر کا مرجع اسرار ہے اور فیہا کی ضمیر کا مرجع تشابہات ہیں حاصل مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تشابہات میں اپنے راز پوشیدہ رکھے ہیں۔ آگے فرماتے ہیں کہ "إيداع" کا لفظ و مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اور دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "أودعته مالا" حالانکہ یہاں پر بواسطہ فی متعدی ہوا ہے تو جواب دیتے ہیں کہ یا تو مصنف سے تسامح ہوا ہے (تسامح کا مطلب ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں) یا تضمین کی ہے اصل عبارت یوں تھی اودعها مدرجا فیہا یا واضعا فیہا (تضمین کا مطلب بھی گزر چکا ہے)۔

قال الشارح: "قوله : منصصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للحلوة من "نصصت الشئ" إذا رفعته ، والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما دام في أعراسهما يجمع المؤنث على عرائس ، والمذكر على عُرُس بضميتين ، وفي هذا الكلام نوع خرازة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها ، والأحكام المستفاد منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل الأحكام الملك الحق المتين ، فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون أحكاما وحقائق هي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصصة .

لعوى تحقيق:

"منصصة": سبج، لہن کی جلوہ نمائی کے لیے بنائی گئی اونچی جگہ "حلوة": نظارہ "نعت": صفت

”حلیت“: واضح کی گئی ”المستفاد“: حاصل شدہ ”الملک الحق المبین“: مراد باری تعالیٰ ”نصوص“: عبارات۔

تشریح:

شرح اس عبارت میں متن کی لغوی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں مَنْصَة (فتح المیم) وہ مکان جس پر دلے اور دلہن کو بٹھایا جاتا ہے تاکہ لوگ ان کا نظارہ کر سکیں عَرُوس بروزن فَعُول صفت کا صیغہ ہے دولہا اور دلہن دونوں پر یہ لفظ بولا جاتا ہے (چنانچہ ہمارے علاقہ کے رواج کے مطابق تقریباً سات دن تک عروسی ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ سات دن تک ان کو دولہا دلہن کہا جاتا ہے بعد میں یہ لقب سلب ہو جاتا ہے) مفرد میں کوئی فرق نہیں مرد و عورت دونوں کو عروس کہا جاتا ہے البتہ جمع میں فرق ہے مؤنث کے لیے جمع عرائس آتی ہے اور مذکر کے لیے عُرُس (بضمین)۔

وفی هذا الكلام نوع عزاۃ... الخ: اس عبارت سے ایک سوال ماتن پر کر کے پھر اپنی طرف سے جواب پیش کرنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے نصوص قرآنیہ کو سٹیج کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور احکام و مفہومات کو (جو کہ نتائج افکار ہیں) دلہن کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ تو وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح دلہن کا سٹیج پر ظہور ہوتا ہے اس طرح نتائج افکار متفکرین کا ظہور ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا کہا غلط ہے کیونکہ نصوص پر ظاہر ہونے والے احکام تو نتائج افکار نہیں بلکہ بادشاہ حق مبین (اللہ تعالیٰ) کے صریح احکام ہیں جن کو افکار کا نتیجہ قرار دینا قطعاً غلط ہے۔

فكانه أراد... الخ: سے جواب ہے کہ شاید ماتن کی یہ مراد ہو کہ ائمہ مجتہدین نصوص میں تامل کرتے ہیں جس سے ان کو کچھ علل و دقائق حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے ذریعہ سے آگے مسائل نکالتے ہیں جو یہ نتائج افکار ہوتے ہیں تو گویا کہ یہ مسائل بالواسطہ طور پر نصوص پر ظاہر ہوتے ہیں۔ العروس علی المنصۃ۔

قال الشارح: ”قوله: وفصل خطابه إی الخطاب الفاصل، المميز بين الحق والباطل؛ أو خطابه المفصول الذي تبينه من يخاطب به، ولا يلتبس عليه. إن الفصل مصدر بمعنی الفاعل أو المفعول، وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره“

وفخامة قدره . والسنة ضربان : قول وفعل . والقول : هو الموضوع لبيان الشرائع المنبى عليه أكثر الأحكام المتفق على مجيئه بين الانام . لغوى تحقيق :

”الفاصل“ : فيصلمه كن ”المميز“ : تميز كرنه والا ”ولا يلبس“ : لا يشتببه ”فخامة“ : بزانى ”الانام“ : مخلوق .

تشرى :

لفظ فصل خطاب كى تحقيق بيان كرنا چاهتے هیں كه فصل مصدر هے اور مصدر كهى اسم فاعل اور كهى اسم مفعول كه معنى ميں آتا هے اگر اسم فاعل كه معنى ميں هوتو يول هوكا الخطاب الفاصل كيونكه فصل خطاب كه اندر صفت كى موصوف كى طرف اضاقت هے خطاب فاصل وه خطاب هے جو حق اور باطل كه درميان تميز كرنه والا هو (يعنى دونوك بات) اور اگر اسم مفعول كه معنى ميں هوتو پھر اصل هوكا الخطاب المفصول يعنى ايسا خطاب جو كه واضح ، بين هوكه مخاطب پر ملتبس نه هو بهر صورت آب صلى الله عليه وسلم كه خطاب ميں دونو خوبياں تهیں يعنى وه فاصل بهى تھا اور مفصول بهى تھا . پھر فرماتے هیں كه فصل خطابه كا عطف سنة نبيه پر هے اور يه عطف الخاص على العام هے كيونكه سنت نبى صلى الله عليه وسلم كه قول اور فعل دونو كو شامل هے جبكه خطاب صرف قول كو كها جاتا هے . اس عطف الخاص على العام ميں كيا نكته هے ؟ كيونكه يه عطف بغير كسى خاص نكته كه نهیں كيا جاتا ، چنانچه يهاں پر نكته ، سنت قولى كى عظمت بيان كرنه كه ليے هے اس له كه شرعى ضابطه اور قانون هيمشه قول سه بنته هیں اور اس كى حجيت تمام لوگوں كه هاں مسلم هے ، بخلاف فعل اور عمل كه بعض اس كو حجت تسليم نهیں كرتے . علاوه ازيں فعل محتمل هوتا هے ، كيونكه هوسكتا هے كه وه فعل نبى كريم صلى الله عليه وسلم نه كسى مجبورى كى وجه سه كيا هو ، جيسه : كه كهڑه هوكر پيشاب كرنه كا .

قال الشارح : ”قوله : ”مارفع“ أى : مادام رأيات الدين مرفوعة عالية بإجماع المحتهدين الباذلين وسعهم فى إعلاء كلمة الله تعالى ، وإحياء مراسم الدين . فإن الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض .

تشریح:

عبارت متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ”مارفع أعلام الدين“ میں ما بمعنی مادام کے ہے اور أعلام بمعنی رايات (جھنڈے) کے ہیں۔ اجماع مجتہدین سے دین کے جھنڈے کس طرح بلند ہوتے ہیں؟ وہ یوں کہ مجتہدین حضرات کی کوششوں سے دین کے طریقے زندہ ہوتے ہیں اور ان کی مساعی جلیلہ کی وجہ سے کلمۃ اللہ بلند ہوتا ہے، بے شک متفق علیہ حکم (جس پر اجماع کیا گیا ہو) ہمیشہ اونچا ہوتا ہے کبھی اس کو نیچا نہیں کیا جاسکتا، وہ ہمیشہ قائم رہتا ہے گرتا نہیں۔

قال الشارح بقوله: جليل الشان أى: عظيم الأمر، باهر البرهان أى: غالب الحجة و فائقها ”مركزوز“، أى مدفون من ”ركزت الرمح“ أى: غرزه في الأرض. ”والكنوز“: الأموال المدفونة. ”والضحور“: الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة ”الرمزة“: الإشارة الشفتين أو الحاسب، يعدى بإلى فأصل الكلام ”مرموز إلى غوامض“ حذف الحار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا إليه. النكته: اللطيفة المنقحة من ”نكت في الأرض“ بالقضيب إذا ضرب به الأرض فائر فيه يعنى قد أومى إلى النكته الخفية فى أثناء أشاراته الدقيقة. ”والنظر“: أى الشئ بمؤخر العين ”واللحظ“: النظر إلى الشئ بمؤخر العين و ”اللاحظ“: (بالتفتح مؤخر العين. و التفتيح: ”التهذيب“ يقول نقحت الجذع وشذبتہ: إذا قطعت ما تفرق عن أغصانه ولم يكن فى لبه. ”و تنظيم الدرر فى السلك“: جمعها كما ينبغى مرتبة، متناسقة. والكلام لا يخلو عن تعريض ما بأن فى أصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفه، وشتاتت يحجب نظمه، و مغالط يجب حلها، وأنه ليس بمبنى على قواعد المعقول بأن يراعى فى التعريفات، والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان. وفى التقسيمات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما يلتفت إليه المشائخ“.

لعوى تحقيق:

”فائق“: بلند ”الرمح“: نیزہ ”غرزه“: از غرز گاڑا ”الصخور“: الحجارة العظام، بڑے

بڑے پتھر (چٹانیں) ”الصعبة“، مشکل ”الحزلة“، موٹی، بڑی ”جواہر“، موتی ”نفیسة“، قیمتی ”شفقتین“، دوونوں ہونٹ ”الحاجب“، ابرو ”مرموز“، اشارہ کیا ہوا ”غوامض“، جمع غامضہ مشکل باریک ”المنقحة“، صاف کیا ہوا ”القضیب“، چھڑی ”اومی“، (صیغہ ماضی مجہول) اشارہ کیا ہوا ”مؤخر العين“، آنکھ کا پچھلا حصہ ”ألب“، مغز ”تنظیم“، پرونا ”الدرر“، جمع درہ موتی ”سلك“، دھاگہ ”متناسقه“، متناسب ”تعریض“، چوٹ لگانا ”أصول فخر الاسلام“، ”الأصول“، ”فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب جو اصول فقہ میں ہے ”شئائت“، جمع شئیئت مختلف ”مغلق“، مغلق کی جمع، بند شدہ مشکل۔

تشریح:

ماتن نے جو فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب ”الاصول“ کے لیے تعریفی الفاظ بولے ہیں ان کی لغوی تشریح اور مطلب بیان کرنا چاہتے ہیں جلیل الشان بمعنی عظیم الشان۔ باہر البرہان کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ ”باہر“ بمعنی غالب یعنی اس کتاب کی جہتیں اور دلائل غالب اور بقیہ کتابوں سے فائق و برتر ہیں ”رکوز“، ”رکزت المرع“ کے محاورہ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے نیزہ کوزمین میں گاڑ دیا ”الکنوز“، سونا چاندی (اموال) جس کوزمین میں دفن کر دیا ہو ”الصخور: الحجارۃ العظام“، اصول فخر الاسلام کی عبارات مشکلہ کو چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جن کا ہٹانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کی معانی کو قیمتی جواہر کے ساتھ جو زیر چٹان موجود ہوں تشبیہ دی گئی ہے تو جس طرح چٹانوں کے نیچے سے قیمتی جواہر اور خزانہ نکالنا مشکل ہے اس طرح علامہ کی کتاب سے مطلب معلوم کرنا اتنا ہی مشکل تھا ”رموز“ رمز کا معنی ہوتا ہے ہونٹوں یا ابرو سے اشارہ کرنا اصل عبارت یوں تھی مرموز الی غوامض بعد میں ”الی“ کو حذف کر دیا گیا اور ”غوامض“ کو ”مرموز“ کا نائب فاعل بنا دیا گیا اس کو نحوی لوگ حذف و الایصال کہتے ہیں یعنی جار کو حذف کر کے فعل کے ساتھ براہ راست تعلق دے دینا ”النکتہ“ باریک چھانٹی بات یہ لفظ ”نکت فی الارض بالقضیب“ کے محاورہ سے لیا گیا ہے جس کا معنی ہے اس نے زمین پر چھڑی ماری جس کی وجہ زمین پر نشان پڑ جائے ”النظر“ کسی شئی کو پوری آنکھ سے دیکھنا اور باریک بینی کرنا ”اللاحظ“ کسی شئی کو آنکھ کے پچھلے حصہ سے آنکھ میڑھی کر کے

دیکھنا یہی وجہ ہے کہ آپ کسی بڑے آدمی کو جب شی کے دیکھنے کے لیے توجہ کراتے ہیں تو کہتے ہیں حضرت ملاحظہ فرمادیں یعنی حضرت بس آپ آنکھ کے کونے سے نظر فرمائیں ”التنقیح: التہذیب چھانٹنا چنانچہ کہا جاتا ہے ”نقحت الحدع“ کہ میں نے کھجور کو چھانٹا یعنی جب غیر ضروری زائد ٹہنیاں چھانٹ لی جائیں جو درخت کے اصل مغز میں شمار نہ ہوتی ہوں ”تنظیم“ کا معنی ہے موتیوں کو مناسب ترتیب کے ساتھ دھاگے میں پرونا اب متن کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ شارح کی لفظی تشریح خوب سمجھ میں آ جاوے۔

صدر الشریعہ عبید اللہ ابن مسعود فرماتے ہیں کہ اصول فقہ علامہ فخر الاسلام علی کی تصنیف کردہ کتاب بڑی عظیم الشان کتاب تھی، بڑے علمی خزانے اس کی مشکل عبارات میں رکھے تھے اور باریک باریک نکتوں کی طرف اشارے کئے گئے تھے یہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے علماء اس سے استفادہ کے لیے اس پر ہمہ تن متوجہ رہتے تھے لیکن بعض لوگ جن کی اپنی علمی کمزوری تھی وہ اس کتاب پر اعتراض کرتے تھے کہ یہ کیسی کتاب ہے جس کا مطلب واضح نہیں، حالانکہ یہ ان کی ذاتی کمزوری کی وجہ سے تھا، جو مطلب معمولی توجہ سے معلوم ہو سکتا تھا وہ کافی غور و خوض کے بعد بھی معلوم نہ کر سکے لہذا میں نے چاہا اس کی تنقیح و تہذیب کروں، اس کو نئی ترتیب دوں، اس کی مراد واضح کروں اور منطقی قواعد و ضوابط کے مطابق اس کی تقسیمیں لاؤں۔ گویا کہ علامہ فخر الاسلام پر ماتن نے تعریض کر دی کہ اس کتاب میں زائد تھیں جن کا حذف واجب تھا، کچھ بے ترتیبی تھی جس کی ترتیب ضروری تھی، کچھ اغلاق تھا جس کی توضیح ضروری اور عام پرانے بزرگوں کی طرح اقسام میں عدم تداخل کا خیال نہیں رکھا گیا تھا اور منطقی شرائط کا لحاظ نہیں کیا گیا تھا مثلاً کہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ جنس و فصل سے ہو اور جنس پہلے اور فصل بعد میں ہو وغیرہ ذالک۔ ماتن نے ان تمام عیوب و نقائص کو دور کر کے تدوین نو کی۔

قال الشارح: ”قوله: فيه أى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه و كذا الضمائر التى تأتى بعد ذلك“.

یہاں ضمائر کے مرجع کا تعین کرنا چاہتے ہیں کہ فیہ اس طرح کا تہ، مؤلفہ، قارئہ... إلخ کی ضمائر کا مرجع کتاب منقح یعنی توضیح ہے۔

قال الشارح: "قوله: أن الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ عن جميع ما عدها من الطرق، ليس تفسير مفهوم إعجاز الكلام لأنه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته و لا إتيان بمثله من "أعجزته" إذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن، مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل: إنه ببلاغته، وقيل بإخباره عن المغيبات، وقيل: بأسلوبه الغريب، وقيل: تصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد أن اعجاز كلام الله إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة، ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح".

تشریح:

متن کی عبارت سے ایک شبہ پیدا ہوتا ہے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ ماتن نے فرمایا "إن الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ... إلخ" اس عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاید اعجاز فی الکلام کی ہی تعریف ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ "إعجاز" أعجزته سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے دوسرے کو عاجز کر دینا اور اصطلاحی معنی کلام کو ایسے طریقے سے ادا کرنا جس کا معارضہ و مقابلہ نہ ہو سکے اور انسان اس کی مثل لانے سے عاجز ہو لہذا "أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ" کو وجہ اعجاز تو قرار دیا جا سکتا ہے مگر اعجاز کی تعریف نہیں کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ سب کا اس بات پر توافق ہے کہ قرآن مجید معجز ہے لیکن کیوں معجز ہے اس میں کئی احوال ہیں (۱) بلاغت کی وجہ سے (۲) غیب کی خبریں دینے کی وجہ سے (جنت و دوزخ احوال قیامت سب غیب کی خبریں ہیں) (۳) اپنے خاص طرز بیان کی وجہ سے کہ اس کا ہر لفظ فصاحت آمیز اور حکمت سے پر ہے (۴) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے معارضہ کرنے سے عقلموں کو پھیر دیا ہے کسی کو اس کے مقابلہ کرنے کی ہمت نہیں ہوتی مگر یہ سب وجوہ اعجاز مرجوح و کمزور ہیں صحیح وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کا اعجاز بلاغت و فصاحت کی وجہ سے ہے۔ قرآن پاک میں جس نچ پر بلاغت کے اعتبار سے کلام لائی گئی ہے انسان اس جیسی کلام لانے سے قاصر ہیں۔

قال الشارح: "فباعتبار أنه يشترط في الكلام كونه أبلغ من جميع ما عدها يكون

واحد لا تعدد فیہ ، بخلاف سحرا لکلام فانہ عبارة عن دقتہ و لطف مأخذہ ، و هذا یقع علی طرق متعددہ و مراتب مختلفہ فلہذا قال : ”أهداب السحر“ بلفظ الجمع و ”عروۃ الإعجاز“ بلفظ المفرد ”وهدب الثوب“ ما علی أطرافہ ، ”و عروۃ الکوز“ کلبۃ الشئ توخذ عند أخذہ وھی أقوى من الهدب . فخصھا بالإعجاز الذی هو أوثق من السحر۔ و فی الصحاح ”السحرة“ الأخذة وکل ما لطف مأخذہ ورق فهو سحر ، و معنی تمسکہ بذلك مبالغتہ فی تلطیف الکلام و تأدیۃ المعانی بالعبارات اللاتقہ ، الفائقہ فی مکان یقرب إلی السحر و الإعجاز۔“

لغوی تحقیق:

”سحر“: جادو ”مأخذ“: مصدر میمیکر ”أهداب“: جمع ”هدبہ“ کپڑے کا کنارہ ”الکوز“: کوزہ ، لوٹا ”عروۃ“: (کلبہ) کڑا ”أوثق“: مضبوط ”لطیف“: باریک کرنا۔

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ سحر کے ساتھ ”أهداب“ جمع کا لفظ استعمال کیا ہے اور اعجاز کے ساتھ ”عروۃ“ مفرد لایا ہے اسکی کیا وجہ ہے؟ اس کے سمجھنے سے قبل ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کلام کے بلاغت کی رو سے تین درجات ہیں اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ آخری درجہ یہ ہے کہ اس سے اگر ذرا نیچے اتر کر گفتگو کی جائے تو عند البلغاء وہ حیوانات کا کلام شمار ہوگا جو عام لوگ اس کو انسانی کلام کہیں گے۔ اعلیٰ درجہ اور اس کے قریب والادونوں درجے معجز ہیں اور بحیثیت معجز ہونے کے ایک درجہ شمار ہوتا ہے پھر اوسط کے کئی مراتب ہیں۔ تو اب فرق کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اعجاز کا ایک درجہ ہے لہذا اس کے لیے ”عروۃ“ مفرد کا لفظ استعمال کیا ہے اور سحر کا معنی ہوتا ہے ”باریک پکڑ“ جس طرح کہ صحاح میں ہے ”السحرة الأخذة“ اور اصطلاح میں سحر اسے کہتے ہیں کہ کلام کے اندر اس قسم کی خصوصیات کا لحاظ کیا جاوے کہ کلام جادو کی طرح پکڑ لے۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص کی کلام میں تاثیر ہو اس کو ”جادو بیان“ کہا جاتا ہے اور سحر الکلام کے کئی مراتب ہیں اس لیے اس کے ساتھ لفظ جمع کا اهداب استعمال کیا ہے پھر عروہ (کڑا) نسبت اهداب (کپڑے کے کناروں، پھندوں) کے مضبوط ہوتا ہے اس لیے عروہ

کو اعجاز کے ساتھ استعمال کیا جو کہ کلام کا مضبوط قسم ہے اور اہداب کو سحر کے ساتھ استعمال کیا کیونکہ سحر الکلام (جادو بینی) نسبت اعجاز کے کمزور ہوتی ہے اور اہداب بھی عروہ سے کمزور ہوتے ہیں۔

قال الشارح : ”ههنا بحثان : الأول : أن كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الإعجاز، بل لا بد عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله، غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا . فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عداه ؟

و الثاني أن الطرف الأعلى من البلاغة هو ما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح و نهاية الإعجاز و ح يتعدد طرق الإعجاز ايض بأن يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه .
و الجواب عن الأول : أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى . معنى كونه أبلغ من جميع ما عداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا أو مقدرًا، حتى لا يمكن للغير الإتيان بمثله .

وعن الثاني : أن الإعجاز سواء كان في الطرف الأعلى ، أو فيما يقرب منه متحد بالإعتبار ، أنه حد من الكلام هو أبلغ مما عداه ، بمعنى أنه لا يمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله ، بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد يضبط .“
تشریح:

اس عبارت میں دو سوال اور ان کا جواب ذکر کرنا چاہتے ہیں:

پہلا سوال:

پہلا سوال یہ ہے کہ قرآن پاک معجز ہے اور اعجاز کا معنی یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریقے سے ادا کیا جائے جو باقی سارے طریقوں سے ابلغ ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کی اس سے کیا مراد ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ طرق محققہ موجودہ سے ابلغ ہو تو اس سے کلام اللہ کا اعجاز ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک

ایسا طریق ابھی تک مقدر (مفروض) ہو جو قرآن کے مثل یا اس سے ابلیغ ہو اگر آپ کی مراد عام ہے کہ موجود مقدر دونوں سے ابلیغ ہو یہ مشروط نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو طاقت ہے کہ مثل قرآن کے لاسکے ؟

جواب:

ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ طرق موجودہ و مقدرہ دونوں سے ابلیغ ہو مگر ہماری مراد کلام بشر کے اعتبار سے ہے لہذا اللہ تعالیٰ کو طاقت ہے کہ مثل قرآن پاک کے لاسکے اور وہ ہماری گفتگو سے خارج ہے۔

دوسرا سوال:

آپ نے کہا کہ معجز طریق ایک ہے حالانکہ مفارح العلوم اور نہایۃ الاعجاز میں یہ مذکور ہے کہ طرف اعلیٰ اور اس سے قریب والا درجہ دونوں معجز ہیں لہذا آپ کا کہنا کہ اعجاز کا طریق ایک ہے یہ غلط ہے

جواب:

خلاصہ جواب یہ ہے کہ طرف ہم نے جو یہ کہا کہ معجز طریق ایک ہے تو ہماری مراد وحدت نوعی ہے وحدت شخصی نہیں۔ طرف اعلیٰ اور اس کے قریب والا درجے میں وحدت شخصی تو نہیں مگر وحدت نوعی موجود ہے۔

قال الشارح: "قولہ: "أصول الفقہ" الكتاب مرتب علی مقدمہ و قسمین، لأن المذکور فیہ أما من مقاصد الفن أولا، الثانی المقدمہ. الأول: إما أن یکون البحث فیہ عن الأدلۃ وهو القسم الأول، أو عن الأحکام وهو القسم الثانی، اذ لا یبحث فی ہذا الفن عن غیرہما والقسم الأول مبنی علی أربعة أركان: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقیاس. وهو مذیل بانی الترحیح والاجتهاد. والثانی علی ثلاثة أبواب فی الحکم، والمنحکوم بہ، والمنحکوم علیہ، وستعرف بیان الانحصار".

تشریح:

یہاں سے متن کے اجمالی عنوانات بیان کرنے کے بعد ان کی وجہ حصر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کتاب توضیح کو ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مرتب کیا گیا ہے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اس کتاب میں مذکور یا تو

قبیلہ مقاصد میں سے ہو گا یا نہیں، اگر مقاصد میں سے نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد میں سے ہے تو دیکھیں گے اس میں اولہ سے بحث ہوگی یا اس سے ثابت ہونے والے احکام سے اگر اولہ سے بحث ہے تو قسم اول اور احکام سے بحث ہے تو قسم ثانی، پھر قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس اور قیاس کے ساتھ اس کے ضمن میں دو باب یعنی باب الترجیح اور باب الاجتہاد کو ملحوظ کر کے ان سب کو ایک قرار دیا گیا ہے اور دوسری قسم تین بابوں پر مشتمل ہے (۱) باب الحکم (۲) باب الحکم بہ (۳) باب الحکم علیہ ان کی وجہ حصر عنقریب اپنے مقام پر آ رہی ہے۔

قال الشارح: "والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم، و تحقيق موضوعه، لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الحجة ليأمن فوات المقصود، والاشتغال بغيره. وكل علم فهو كثرية مضبوطة بتعريفه الذي يتميز عند الطالب، وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم".

تشریح:

علامہ تفتازانی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مقدمہ میں علم اصول فقہ کی تعریف اور موضوع کو بیان کیا جائے گا۔ موضوع کا جاننا اس لیے ضروری ہوتا ہے کہ ہر علم درحقیقت مسائل کثیرہ پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کثرت کو محفوظ کرنے والی چیز یا تعریف ہوتی ہے یا موضوع، لہذا طالب کو چاہیے کہ اس علم کی تعریف و موضوع معلوم کرے تاکہ مقصود فوت نہ ہو اور وہ لایعنی امور میں مشغول نہ ہو جائے، کیونکہ تعریف اور موضوع کے ذریعہ وہ علم نفس الامر (واقع) میں اور علوم سے ممتاز ہوتا ہے اور تعریف کے ذریعہ عند الطالب ممتاز ہوتا ہے، مثلاً: نحو کے علم کو لیجیے یہ کلمہ اور کلام کے موضوع ہونے کی وجہ سے علم صرف اور فقہ وغیرہ سے ممتاز ہو عند الطالب تعریف "هو علم يعرف به أحوال أو أحوال الكلم الثلاث من حيث الإعراب والبناء" کے جاننے سے ممتاز ہوا۔

قال الشارح: "فحين تشوقت نفس السامع إلى التعريف ليمتيز العلم عنده، قال المصنف هذا الذي ذكرنا أصول الفقه؛ إغناء للسامع عن السؤال، أو قال عن لسانه أصول الفقه ما هي؟ ثم أخذ في تعريف. فأصول الفقه لقب لهذا الفن، منقول عن

مرکب اضافی له بكل اعتبار تعریف . قدم بعضهم التعریف اللقبی نظرا إلى المعنى العلمی هو المقصود فى الأعلام ، وأنه من الإضافی بمنزلة البسيط من المركب . والمصنف قدم الإضافی نظرا إلى المنقول عنه مقدم ، وإلى أن الفقه ماخوذ فى تعريف اللقبی فإن قدم تفسیره أمکن ذكره فى اللقبی ، كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه . والاحتیاج الى إيراد تفسیر تارة فى اللقبی وتارة فى الإضافی كما فى أصول ابن الحاجب .“

لعوی تحقیق:

”تشوقت“: صیغہ واحدہ مؤنثہ ماضی معلوم از ”تشوق“ شوق ہونا ”إغناء“: بے پرواہ کرنا ”بسيط“: مفرد، مالا جزء له

تشریح:

شارح رحمہ اللہ متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اصول الفقہ کے لفظ کی ماتن نے دو ترکیبیں بیان کی ہیں (۱) ہذا اصول الفقہ اس ترکیب پر مبتدا محذوف کی خبر ہے گا (۲) اصول الفقہ ماہی ؟ اس وقت ترکیب پر اصول الفقہ مبتدا ہوگا اور خبر محذوف ہوگی۔ علامہ شارح ہر ایک ترکیب کی توجیہ و تشریح کرنا چاہتے ہیں کہ جب ما قبل میں کہا گیا کہ کسی علم کو جاننے کے لیے جہتہ واحدہ یعنی تعریف کو جاننا ضروری ہے تو طالب علم کو تعریف معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوا قبل اس کے کہ تعریف کا سوال کر بیٹھے مصنف ماتن نے طالب کو سوال کرنے کی تکلیف نہیں دی از خود جوابا فرمایا ”ہذا اصول الفقہ ... الخ“ یہ پہلی ترکیب کی توجیہ ہے۔

دوسری ترکیب کی توجیہ یوں ہے کہ ماتن نے اپنی طرف سے اصول الفقہ ماہی ؟ کا سوال بناتے ہوئے تعریف شروع کر دی۔ پھر فرماتے ہیں کہ لفظ اصول الفقہ درحقیقت مرکب اضافی ہے۔ بعد میں اس کو منقول کر کے ایک علم دینی کا لقب قرار دیا گیا جیسا کہ لفظ عبد اللہ اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے جس کا معنی ہے ”بندہ خدا“ لیکن بعد میں اس کو نقل کر کے ایک شخص کا لقب بنا دیا گیا۔

چونکہ اصول فقہ اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے اور بعد میں ایک علم دینی کا لقب ہو گیا ہے

لہذا اس کی ہر اعتبار سے تعریف کی گئی ہے: پہلی تعریف اضافی ہے جس میں مضاف و مضاف الیہ ہر ایک کی جدا جدا تعریف کی جائے۔ دوسری تعریف لقمی ہے جس میں مجموعہ من حیث المجموع جس علم کا لقب ہے اسکی تعریف کی جائے۔

پھر بعض حضرات تعریف لقمی کو مقدم کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ اعلام میں معنی لقمی معتبر ہوتا ہے جس طرح عبداللہ اب اس کا معنی لقمی مراد ہے نہ کہ معنی اضافی (بندۃ خدا) والا مراد ہے لہذا معنی مقصودی کو مقدم ہونا چاہیے دوسری یہ کہ معنی لقمی مفرد (بسیط) ہے اور معنی اضافی مرکب ہے اور مفرد کو مرکب پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

مصنف ماتن نے تعریف اضافی کو مقدم کیا ہے اس کی بھی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ تعریف اضافی منقول عنہ ہے اور تعریف لقمی منقول الیہ ہے اور قانون ہے کہ منقول عنہ مقدم ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ تکرار سے بچنے کے لیے کیونکہ تعریف لقمی ہے ”هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه“ اب اگر تعریف لقمی کو مقدم کیا جاتا تو اس کو سمجھانے کے لیے لفظ فقہ کا ایک بار یہاں معنی بیان کرنا پڑتا اور دوبارہ پھر تعریف اضافی بیان کرتے وقت، کیونکہ تعریف اضافی میں ہر ہر جزء کی تعریف کرنا ہوتی ہے، اس سے خواہ مخواہ تکرار لازم آتا جیسا کہ علامہ ابن حاجب کی ”کتاب الأصول“ میں کیا گیا ہے، اس لیے ماتن نے تعریف اضافی کو جب مقدم کیا اور اس میں فقہ کی تعریف بیان کر دی تو دوبارہ تعریف لقمی میں اس کے تکرار کی ضرورت باقی نہ رہی۔

قال الشارح: ”ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا، وعند قصد المعنى اللقمي مفردا كعبد الله قال: فنعرّفها أولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير، وقال: فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتذكيره ”واللقب“ علم شعر بمدح أو ذم.“ وأصول الفقه ”علم لهذا الفن مشعر بكونه مبني الفقه الذي به نظام المعاش و نحاة المعاد وذلك مدح“.

تشریح:

مذکورہ عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے جب اصول فقہ کی تعریف

اضافی شروع کی تو فرمایا ”فنعرفها“ یعنی مونث کی ضمیر اصول فقہ کی طرف راجع کی ہے اور آگے جا کر جب تعریف لقمی شروع کی ہے تو فرمایا ”الآن نعرفه“ مذکر کی ضمیر لائے ہیں یہ فرق کیوں کیا ہے؟
جواب:

تعریف اضافی کے وقت اصول فقہ کا لفظ جمع کے حکم میں ہے اس لیے کہ مضاف و مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی ہے اور تعریف لقمی کے وقت مفرد کی تاویل میں ہے کیونکہ اس وقت مجموع من حیث المجموع مراد ہے جو کہ حکما مفرد ہے، جیسے: عبد اللہ لہذا وہاں پر ضمیر مذکر کی لائی ہے۔ لقب کا لفظ بار بار کرر آیا ہے، آخر میں لقب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں کہ لقب وہ علم ہے جو کسی شی کی مدح یا ذم پر دال ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ اسم تین قسم کے ہوتے ہیں کنیت، علم اور لقب۔ وجہ حصر یہ ہے کہ دیکھیں گے کہ اسم لفظ اب، ابن یا ام کے ساتھ شروع کیا گیا ہے یا نہیں اگر ابتدا میں ابن، اب یا ام کا لفظ ہے تو وہ کنیت ہے اور اگر مذکورہ الفاظ میں سے کوئی نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ وہ اسم کسی کی مدح اور ذم پر دلالت کر رہا ہے یا نہیں؟ اگر دلالت کر رہا ہے تو لقب، وگرنہ علم ہے، تو علم اصول فقہ ایسے اہم علم فقہ کے لیے مدار اور منبجے جس کے ساتھ دنیا کا انتظام اور آخرت کی نجات وابستہ ہے تو یہ اس کی مدح ہے۔

قال الشارح: ”أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول، وتعريف المضاف إليه وهو الفقه، لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه، ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنه بمنزلة الجزء الصوري إلا أنهم لم يتعرضوا له، للعلم بأن معنى إضافة المشتق وما في معناه: احتصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف، مثلا: دليل المسألة ما يختص بهذا، باعتبار كونه دليلا عليها، فأصل الفقه ما يختص به من حيث أنه مبتنى عليه و مستندا إليه. فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه. وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فإنها بهذا الاعتبار فروع الأصول. وقيد الحثية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيرا ما يحذف بشهرة أمره.

تشریح:

ماتن نے کہا کہ تعریف اضافی کرتے وقت ہم مضاف و مضاف الیہ ہر ایک کی جدا جدا تعریف کریں گے یہاں سے علامہ شارح اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اضافت میں ترکیب ہوتی ہے لہذا ہر مرکب کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ہر غیر واضح اور مبہم جزء کو واضح کیا جاوے، مثلاً: مضاف کو بیان کیا جائے پھر مضاف الیہ کو۔ اس لیے کہ کل کا سمجھنا اجزاء کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے یہاں پر ماتن نے جس طرح مضاف و مضاف الیہ کی تعریف بیان کی ہے اس کو چاہیے تھا کہ اضافت کی بھی تعریف کرتے۔ اس لیے کہ اضافت مرکب اضافی کے لیے بمنزلہ جزء صوری کے ہے مگر ماتن نے بیان نہیں کی کیونکہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ مشتق یا جو مشتق کے معنی میں ہو جب اس کو مضاف کیا جاوے تو اس کا معنی بداہتہ یہی ہے کہ مضاف کا جو بھی معنی ہے اس اعتبار سے وہ مضاف الیہ کے ساتھ خاص ہے، مثلاً: أصول الفقه یعنی وہ اولہ جو فقہ کے ساتھ خاص ہیں اور فقہ ان پر مبنی ہے اور ان کی طرف مستند ہے کیونکہ اصول اصل کی جمع ہے جس کا معنی ہے وہ شئی جس پر دوسری شئی کی بناء ہو باس حیثیت کہ یہ شئی اس کی طرف محتاج ہو آخر میں ”وبهذا القید... إلخ“ سے ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے آپ نے اولہ فقہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) کو فقہ کا مبنی قرار دیا ہے اور اس وجہ سے آپ ان کو اصول کہتے ہیں حالانکہ یہی اولہ علم التوحید پر مبنی ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک خداوند تعالیٰ کے وجود اور صفات کو ثابت نہ کیا جائے، جن کا محل بیان، علم التوحید ہے اس وقت تک اولہ اربعہ (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا۔ الحاصل اولہ فقہ مبنی نہ بنے بلکہ خود محتاج ہو کر مبنی علی الغیر ہوئے لہذا ان کو اصول کہنا درست نہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان کو اصول کہنا نسبت فقہ کے ہے اگرچہ یہ خود علم التوحید پر مبنی ہو کر فروع میں بھی شمار ہوتے ہیں مگر وہ دوسری حیثیت کے اعتبار سے ہے۔ اس لیے کہا گیا کہ اصل کی تعریف میں حیثیت کی قید بڑھانی چاہیے تعریف یوں کرنی چاہیے ”ما یتسی علیہ غیرہ من حیث یتسی علیہ غیرہ“ کیونکہ اس قسم کے نسبی امور میں حیثیت کی قید بڑھانا ضروری ہوتا ہے مگر بسا اوقات شہرت کی بناء پر چھوڑ دیتے ہیں۔

قال الشارح: ”ثم نقل الأصل في العرف إلى معان أخر، مثل الرجح، والقاعدة

الكلية ، والدليل . فذهب بعضهم إلى أن المراد ههنا الدليل ، وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ، ولا ضرورة في العدول إليه لأن الابتاء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران ، وابتناء أعالي الجدار على أساسه ، وأغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتاء العقلى كابتناء الحكم على دليل هذا . فههنا يحمل على المعنى اللغوى ، و بالإضافة إلى الفقه الذى هو معنى عقلى ، يعلم أن الابتاء ههنا عقلى فيكون أصول الفقه ما يبتنى عليه ويستند إليه . ولا معنى لمستند العلم ومبناه إلا دليله . وبهذا يندفع ما يقال : أن المعنى العرفى أعنى الدليل مراد قطعاً فأى حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود ، وغيره .

لغوى تحقيق:

”ابتناء“: بناهوا هونا ”جدران“: جمع جدار، ديوار ”أعلى“: جمع أعلى ”أساس“: بنياد
 ”أغصان“: جمع غصن ”هنى“ دوحه “: تنا-

تشریح:

شارح یہاں سے متن کی تحقیق اور مصنف کی مراد واضح کرنا چاہتے ہیں جس سے ایک اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے فرماتے ہیں کہ اصل کا لغوی معنی ”ما یبتنى... الخ“ ہے پھر عرف میں اور معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً راجح ، قاعدہ کلیہ اور دلیل وغیرہ۔ مصنف کی عبارت سے اشارہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر اصل سے لغوی معنی مراد ہے یعنی ”ما یبتنى علیہ غیرہ“ اور دلیل والا معنی بحیثیت لغوی معنی کے فرد ہونے کے مراد ہے کیونکہ ابتاء دو قسم پر ہے ابتاء حسی: جس طرح کہ دیوار کا اوپر والا حصہ اپنی بنیاد پر مبنی ہوتا ہے یا درخت کی ٹہنیاں پر مبنی ہوتی ہیں۔ دوسرا ابتاء عقلى: جس طرح حکم اپنی دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور یہاں فقہ کی طرف اضافت اس بات پر قرینہ ہے کہ اصل سے ابتاء عقلى مراد ہے فقہ ایک علم ہے جس کا عقل میں تحقق ہے تو اب اصول الفقہ سے اضافت کے قرینہ کی وجہ سے ادلہ فقہ مراد ہوں گے لہذا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ جب عرفی معنی (دلیل والا) مراد ہے تو ماتن نے لغوی معنی

کیوں مراد لیا ہے جو کہ مقصود (ابتداء عقلی) اور غیر مقصود (ابتداء حسی) کو بھی شامل ہے مذکورہ اعتراض کے وارد نہ ہونے کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ عرفی معنی، مجازی ہوتا ہے اور مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقی معنی مراد نہ ہو سکے اور یہاں پر کیونکہ حقیقی معنی کے مراد لینے کا قرینہ موجود ہے لہذا معنی عرفی کی ضرورت نہیں۔

قال الشارح: "فإن قلت: ابتداء الشيء على الشيء إضافة بينهما، وهو أمر عقلي قطعاً. قلت: أراد بالابتداء كون الشيء محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتداء السقف غلي الجدران، وابتداء المشتق على المشتق منه، كالفعل على المصدر. أراد ما هو المعترف في العرف من أن ابتداء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنيًا عليه، وموضوعًا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتداء الفعل على المصدر من الحس ولا يدخل في العقلي بتفسيره. والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرًا للابتداء العقلي، وإنما هو مثاله للقطع بأن ابتداء المجاز على الحقيقة، والأحكام الجزئية على القواعد الكلية، والمعلومات على عللها، والأفعال على مصادر، وما أشبه ذلك ابتداء عقلي."

تقریباً:

یہاں سوال نقل کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ اس کے بعد "والحق... إلخ" سے اپنی طرف سے صحیح جواب بیان کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے ابتداء کے دو قسم بتلائے ہیں ابتداء حسی، ابتداء عقلی حالانکہ یہ تقسیم غلط ہے کیونکہ ابتداء مقولہ اضافت میں سے ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا لہذا اس کو ابتداء حسی بتلانا غلط ہے۔

پہلا جواب:

یہ تقسیم طرفین کے اعتبار سے ہے یعنی اگر مبنی اور مبنیٰ اور مبنی دونوں حسی ہیں تو یہ ابتداء حسی کہلاتا ہے جیسے چھت اور دیواریں یا مشتق اور مشتق منہ۔ چھت اور دیواریں دونوں امر محسوس ہیں۔ اس طرح مشتق مشتق منہ بھی دونوں محسوس بمعنی مسموع ہوتے ہیں جبکہ دلیل اور حکم دونوں عقلی امور میں سے ہیں لہذا ان میں ابتداء عقلی پایا جاتا ہے۔

دوسرا جواب:

ابتناء حسی کا یہاں عربی معنی معتبر ہے وہ یہ ہے کہ ایک چیز نیچے ہو اور دوسری اس کے اوپر باقاعدہ رکھی ہوئی محسوس ہو، جیسے، دیوار نیچے ہوتی ہے اور چھت اس پر رکھی ہوئی محسوس ہوتی ہے اس وقت فعل اور مصدر (مشتق، مشتق منہ) ابتناء حسی سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ ان میں اس قسم کا ابتناء نہیں ہوتا اور ابتناء عقلی میں بھی داخل نہ ہو سکیں گے کیونکہ ”ترتب الحکم علی دلیلہ“ میں سے نہیں لہذا اصل کی تعریف جامع نہ رہی۔ ”والحق... إلخ“ سے فرماتے ہیں کہ بہتر جواب یہ ہے کہ ”ترتب الحکم علی دلیلہ“ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں بلکہ ایک مثال ہے۔ ابتناء عقلی کی تعریف اس قدر ہے کہ مبنی اور مبنی کے درمیان ایک خاص تعلق ہو جو صرف ذہن میں سمجھا جائے لہذا اس وقت معلول کا علت پر اور مجاز کا حقیقت پر، فعل کا مصدر پر، احکام جزئیہ کا قاعدہ کلیہ پر، حکم کا دلیل پر اور اس قسم کے جتنے ابتناء ہیں سب کے سب ابتناء عقلی میں داخل ہو جائیں گے۔

قال الشارح ” قوله: واعلم ” أن التعريف إما حقيقي... إلخ “ الماهية إمان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا ، الأولى الماهية الحقيقية الثابتة في نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة . والثانية : الماهية الاعتبارية أي :الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بإزائها اسما من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض ، كالأصل الموضوع بإزاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه ، و ”الفقه“ الموضوع بإزاء المسائل المخصوصة ، و ”الجنس “الموضوع بإزاء الكلّي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة ، و ”النوع “الموضوع بإزاء الكلّي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو و ”التمثيل “بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط ، على أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية ، لا الماهيات الاعتبارية “ .

تشریح:

یہاں سے ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماہیت دو قسم پر ہے حقیقی اور ماہیت

اعتباری۔ ماہیت حقیقی: وہ ہے جس کا نفس الامر واقع میں وجود ہو، چاہے کوئی اس کا اعتبار و فرض کرے یا نہ کرے جیسے: ماہیت انسانی و دیگر اشیاء جو کہ موجود فی الخارج ہیں۔ اس قسم کی اشیاء کے حقائق بھی ہوتے ہیں اور عوارض بھی۔ حقیقت نفس الامر یہ کے اجزاء کے درمیان افتقار و احتیاج ضروری ہوتا ہے تاکہ حقیقت واقعہ تیار ہو سکے۔ ماہیت اعتباری: وہ ہے کہ اس کا وجود اعتباراً معتبر اور فرضِ فرض پر موقوف ہو۔ جو طرح کہ اصطلاحی اشیاء میں ہیں، مثلاً: جنس، نوع، فقہ اور اصل۔ یہ سب کے سب امور اعتباریہ ہیں واضح نے ان کو اپنے آپ مخصوص معانی کے مقابلہ میں اعتبار کیا ہے تب ان کا وجود ہوا ہے۔ ماہیات اعتباریہ کے حقائق تو نہیں ہوتے البتہ عوارض ہوتے ہیں۔ باقی ماہیات اعتباریہ مرکبہ کی مثالیں پیش کی ہیں جو چند امور سے مرکب ہیں مثلاً اصل کا معنی بیان کیا ہے ایک شی جس کے میں "ابتناء علی الغیر" کا وصف پایا جائے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ ماہیت اعتباریہ کبھی بسیط (مفرد) نہیں ہوتی۔ یا یوں کہیے کہ بسا اظہار کو ماہیت اعتباری نہیں بلکہ امر اعتباری کہتے ہیں۔

قال الشارح: "إذ اتمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع بإزاءها الاسم إما أن يكون له ماهية حقيقة أو لا. على الأول إما أن يكون منعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه. فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث أنها ماهية حقيقية "تعريف حقيقي" يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو لبعضها أو بالعرضيات أو بالمرکبات منهما. و تعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعريف إسمي يفيد تبين ما وضع الاسم بإزائه بلفظ أشهر كقولنا "الغضنفر الأسد" أو بلفظ يشمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً كقولنا الأصل: ما يتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون إلا إسمياً، إذ لا حقائق لها، بل لها مفهومات. و تعريف الموجودات قد يكون إسمياً، وقد يكون حقيقياً، إذ لها مفهومات وحقائق".

تشریح:

مذکورہ تمہید کے بعد فرماتے ہیں کہ جب بھی واضح کسی شی کے مقابلے میں اسم وضع کرتا ہے تو ضرور واضح کے ذہن میں کوئی مفہوم ہوگا جس کے مد مقابل اسم وضع کر رہا ہے، اب اس مفہوم ^{مُعْتَقَل} کا خارج و

نفس الامر میں وجود ہے یا نہیں۔ اگر ہے (مثلاً حیوان ناطق بشکل زید عمر بکر کے خارج و نفس الامر میں موجود ہے) تو اس اعتبار سے جو تعریف ہوگی وہ ”تعریف حقیقی“ کہلائے گی خواہ ذاتیات کے ساتھ کی جائے یا عرضیات کے ساتھ یا ذاتیات و عرضیات دونوں کے ساتھ مطلب یہ کہ حد تام و ناقص اور رسم تام و ناقص سبھی اقسام تعریف کے ہو سکتے ہیں اور اگر اس مفہوم محقق کا خارج میں وجود نہیں یا ہے لیکن محض مفہوم ہونے کی حیثیت سے تعریف کی جائے تو اس اعتبار سے جو تعریف ہوگی وہ ”تعریف اسمی“ کہلائے گی جس میں شی کی صرف وضاحت مقصود ہوتی ہے جس طرح کہ ”الغضنفر“ مشکل غیر معروف لفظ تھا اس کی معروف لفظ ”أسد“ کے ساتھ تعریف کی جائے یا ”أصل“ کا لفظ مجمل تھا ”ما یبئنی علیہ غیرہ“ سے تعریف کر کے اس کی قدرے تفصیل کر دی گئی یہ دونوں قسم کی تعریفیں اسمی ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ معدومات کی ہمیشہ تعریف اسمی ہوگی کیونکہ ان کے حقائق نہیں ہوتے بلکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں، جیسے: عنقاء اور موجودات۔ انسان وغیرہ ان کی کبھی تعریف حقیقی ہوگی اور کبھی اسمی کیونکہ ان کے حقائق متا صلہ و ثابتہ فی نفس الامر بھی ہوتے ہیں اس حیثیت سے تعریف حقیقی ہوگی اور محض مفہومات بھی ہو سکتے ہیں اور اس حیثیت سے تعریف اسمی ہوگی۔

قال الشارح: ”فإن قلت: ظاهر عبارته مشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي ألبته، كـ أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي ألبته. قلت: في العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية توخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الأمر. و تعريفها بهذا الاعتبار حقيقي ألبته لأنه جواب ”لما“ التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن ”هل البسيطة“ الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ”ما“ التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه. وقد توخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم و تعريفها بهذا الاعتبار اسمي ألبته لأنه جواب عن ”ما“ التي لطلب مفهوم الاسم و متعقل الواضع. وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة، وقد يكون غيرها. وهذا صرحوا بأنه قديمتحد التعريف الاسمي والحقيقي إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسمياً، وبعد العلم بوجود الشيء ينقلب

حقیقیا، مثلاً: تعریف المثلث فی مبادئ المهندسة بشکل یحیط به ثلثة أضلاع تعریف اسمی، وبعد الدلالة علی وجوده یصیر هو بعینه تعریف حقیقیا۔
لعوی تحقیق:

ماہقیتہ، ماشارحہ اور بل بیطہ یہ تینوں ادوات استفہام ہیں۔ ان کے مابین فرق یہ ہے کہ ”ماہقیتہ“ کے ذریعہ چیز کی حقیقت و ماہیت کا سوال کیا جاتا ہے، ماشارحہ کے ذریعہ چیز کے مفہوم اور معنی کی وضاحت طلب کی جاتی ہے۔ بل بیطہ کے ذریعے چیز کے وجود کا سوال کیا جاتا ہے۔ ان میں ترتیب یوں ہوتی ہے کہ اولاً ماشارحہ کے ساتھ کسی چیز کی وضاحت طلب کی جاتی ہے پھر دوسرے نمبر پر بل بیطہ کے ذریعہ چیز کا وجود معلوم کیا جاتا ہے، وجود معلوم ہونے کے بعد چیز کی حقیقت کا سوال ماہقیتہ کے ذریعہ کیا جاتا ہے مثلاً: کسی نے سوال کیا ما انسان؟ جینی اس کی وضاحت کرو ہم نے مثلاً جواب دیا انہ ضاحک کتاب پھر سوال ہوگا هل الانسان موجود؟ ہم نے کہا نعم موجود پھر سوال ہوگا ما الانسان؟ یعنی اس کی حقیقت کیا ہے؟ ہم نے جواب دیا انہ حیوان ناطق۔
تشریح:

یہاں سے ایک سوال اور جواب کا بیان ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی تحقیق اور ماتن کی تحقیق میں تعارض ہے، وہ اس طرح کہ ماتن کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تعریف حقیقی ماہیت حقیقی کی ہوتی ہے اور تعریف اسمی ماہیت اعتباری کی ہوتی ہے، حالانکہ آپ نے یہ تحقیق بیان کی ہے کہ کبھی مختلف حیثیات سے ماہیت حقیقی کی تعریف حقیقی و تعریف اسمی دونوں ہو سکتی ہیں جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے تو آپ کی تحقیق اور مصنف کی بات میں تعارض ہو گیا۔

جواب:

مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے کی گنجائش ہے۔ ماتن کا مطلب یہ تھا کہ اکثر اوقات ماہیت حقیقی کی تعریف حقیقی ہوتی ہے اگر کسی حیثیت سے اس کی تعریف اسمی ہو جائے تو مصنف کو اس سے انکار نہیں

إلا أن التحقیق... إلخ بلکہ تحقیق بات یہ ہے کہ تعریف حقیقی اور اسمی متحد بالذات متغایر بالاعتبار

ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ماہیت حقیقہ کو کبھی باس حیثیت لیا جاتا ہے کہ یہ ماہیت متاصلہ ثابتہ فی نفس الامر ہے اس اعتبار سے اگر اس کی تعریف کی جائے تو وہ تعریف حقیقی کہلائے گی، کیونکہ یہ ماہیت حقیقہ کے جواب میں آتی ہے اور ماہیت حقیقہ، بل بسط سے متاخر ہوتا ہے اور بل بسط، ماشارح سے مؤخر ہوتا ہے جیسا کہ تمہید میں عرض کیا گیا ہے۔ اور کبھی ماہیت حقیقہ کو اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ واضح کا محقق و متصور ہے، اس اعتبار سے جو تعریف کی جائے گی وہ تعریف اسی کہلائے گی، کیونکہ یہ ماشارح کے جواب میں آتی ہے بہر کیف علماء کی تصریحات موجود ہیں کہ جب تک شی کے وجود کا علم نہ ہو اور اس کی تعریف کی جائے تو یہ تعریف اسی ہوگی اور اگر اس کا وجود معلوم ہو جائے تو اب وہی بعینہ تعریف حقیقی ہوگی، مثلاً: علم الہندسہ میں مثلث کی تعریف کی جاتی ہے شکل بسط بہ ثلث اضلاع یعنی ایسی شکل جس کو تین خطوط نے گھیرا ہوا ہو یہ تعریف اسی ہے لیکن جب اس پر اقلیدس میں دلائل پیش کر کے اس کے وجود کو ثابت کیا جاتا ہے تو بعینہ یہی تعریف حقیقی ہو جاتی ہے تو نتیجہ نکلا کہ تعریف حقیقی و اسی متحد بالذات و متغائر بالاعتبار ہیں۔

قال الشارح: "و شرط لكللا التعريفين أي: الحقيقي، والاسمي الطردو والعكس. أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم: كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد بصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه وأما العكس فأخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها، كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس أي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان ولا عكس أي: ليس كل حيوان انسان، فلهذا قال: أي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد، والعكس حكما كليا بالحد على المحدود. وبعضهم أخذ من أن عكس الاثبات نفى، وفسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي: كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بالمحدود على ما ليس بالحد والحاصل واحد، وهو أن يكون الحد جامعا لأفراد المحدود كلها".

تشریح:

علامہ ماتن نے فرمایا کہ تعریف خواہ حقیقی ہو یا اسمی دونوں کے لیے طرد و عکس شرط ہے۔ اب یہاں سے علامہ تفتازانی طرد اور عکس کا معنی و مطلب بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ معرّف اور معرّف کے درمیان مساوات شرط ہے، کیونکہ اگر تعریف معرّف سے عام ہوگی تو تعریف مانع نہ رہے گی اور اگر تعریف معرّف سے خاص ہوگی تو جامع نہ رہے گی جبکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا دونوں ضروری ہیں، مثال کے طور پر انسان کی اگر تعریف ”حیوان“ سے کی جائے تو مانع نہ ہوگی لدخول الفرس اور اگر انسان کی تعریف کتاب بالفعل کے ساتھ کی جائے تو جامع نہ ہوگی لخروج الكتاب بالقوة اب اس تمہید کے بعد سمجھیں کہ طرد کا مطلب یہ ہے کہ تعریف عام نہ ہو یعنی جن افراد پر حد سچی آتی ہے محدود بھی سچا آئے۔ اگر محدود سچا نہ آئے گا تو حد عام ہو جائے گی اور دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ تو گویا کہ یوں کہہ سکتے ہیں کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود یا کلسما وجد الحد وجد المحدود مطلب دونوں قضیوں کا ایک ہے۔ اطراد کے ساتھ تعریف مانع ہو جاتی ہے۔

أما العکس فأخذہ بعضهم... الخ: یہاں پر بعض سے مراد اہل عرف (مناطقہ) ہیں مناطقہ کے نزدیک عکس کا معنی کلیت و جزئیت کو اپنے حال پر برقرار رکھتے ہوئے موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنا دینا ہے، جیسے: کل ضاحک إنسان و کل إنسان ضاحک اور کل إنسان حیوان ولا عکس یعنی لیس کل حیوان إنسان کیونکہ موجبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ موجبہ کلیہ درست نہیں آتا بہر کیف ان حضرات کے نزدیک عکس سے مراد طرد کا عکس ہے، یعنی کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جن افراد پر محدود سچا آئے حد بھی سچی آئے اگر حد سچی نہ آئے گی تو تعریف جامع نہ رہے گی جو کہ ایک قسم کی خرابی ہے۔

وبعضهم أخذہ... الخ: دوسرے بعض حضرات کہتے ہیں کہ عکس کا لغوی معنی مراد ہے یعنی الثنا اور برعکس کرنا تو طرد میں اثبات تھا اس کا الٹ یہ ہے کہ نفی بن جائے، یعنی کلسما انتفی الحد انتفی المحدود یہی فرق ہے حد اور خاصہ کے درمیان۔ حد جامع و مانع ہوتی ہے بخلاف خاصہ کے وہ مطرد (مانع) ہوتا ہے لیکن منعکس (جامع) نہیں ہوتا، مثلاً الف لام اسم کا خاصہ ہے اب یوں کہہ سکتے ہیں کل

مادخله لام التعريف فهو اسم ولا تقول كلما لم يدخله اللام فهو ليس باسم . جیسا کہ ضمائر اسما ہیں لیکن ان پر الف لام داخل نہیں ہوتی حاصل کلام یہ ہے مناطقه اور نحاۃ کا صرف تعبیری اختلاف ہے وگرنہ مطلب ایک ہے کہ تعریف جامع لہا افراد ہو۔

قال الشارح : ” قوله : ولا شك أن تعريف الأصل تعريف اسمی لأنه تبیین أن لفظ الأصل فی اللغة موضوع للمركب الاعتباری الذی هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه ، أو احتیاج الغير اليه . وهذا لا دخل له فی بیان فساد التعريف إذ عدم الاطراد مفسد له اسمیا كان أو غيره . ففي الجملة تعريف الأصل . ” بالمحتاج إليه “ غير مطرد إذ لا یصدق أن كل محتاج إليه أصل ، لأن ما یحتاج اليه الشئ إما داخل فيه أو خارج عنه . والأولی : أن یكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسريیر أو بالفعل وهو الصورة كالهیئة السرييرية له والثانی : إن كان ما منها الشئ فهو الفاعل كالنحار للسريیر ، وإن ما لأجله الشئ فهو الغایة كالحلوس علی السريیر ، وإلا فهو الشرط كآلات النحار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة أقسام للمحتاج إليه لا یطلق لفظ الأصل لغة إلا علی واحد منها ، وهو المادة كما یقال : أصل هذا السريیر خشب كذا . والأربعة الباقية یصدق علی كل واحد منها أنه محتاج إليه ولا یصدق علیه أنه أصل فلا یكون التعريف مطردا مانعا “ .

تشریح:

ہر مرکب میں چار علل ہوتی ہیں۔ مادی، صوری، غائی اور فاعلی

وجہ حصر مع تعریف یوں ہے کہ علت معلول میں داخل ہوگی یا خارج؟

اگر داخل ہے تو پھر دیکھیں گے کہ معلول کا وجود اس علت سے بالقوة ہے یا بالفعل؟

اگر بالقوة ہے تو اس کو علت مادی کہتے ہیں جس طرح لکڑی تخت کے لیے علت مادی ہے تخت کا

وجود اس سے تیار ہو سکتا ہے۔

اور اگر معلول کا وجود اس سے بالفعل ہے تو اس کو علت صوری کہتے ہیں جس طرح تخت کی ہیئت

تیار شدہ۔

اگر علت معلول سے خارج ہے تو دیکھیں گے کہ معلول کا وجود اس سے ہے یا اس کے لیے؟
اگر اس سے ہے تو علت فاعلی ہے جس طرح ترکھان (کارگر) تخت بناتا ہے اور تخت کا وجود اس سے ہے۔

اور اگر معلول کا وجود اس کے لیے ہے تو علت غائی جس طرح تخت پر بیٹھنا اس کی غایت مقصودہ ہے

اگر ان مذکورہ صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں، لیکن معلول کا وجود اس پر موقوف ہے تو ان کو شرط کہتے ہیں۔ جیسے کہ وہ اوزار جس سے لکڑی کو تراشا اور کاٹا جائے یا لکڑی کے اندر قابلیت جس کی وجہ سے تخت بن سکے کیونکہ بعض لکڑیاں ناقابل (بیکار) ہوتی ہیں جن سے کوئی چیز تیار نہیں ہو سکتی۔

ابتداء میں ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ اصل مرکب اعتباری ہے کیونکہ لغت میں اصل ایسی شئی کو کہا جاتا ہے جس پر دوسری چیز بنی ہوتی ہے بقول امام رازی جس کی طرف غیر محتاج ہو بہر صورت جو بھی تعریف لی جائے، تعریف اسی ہوگی، کیونکہ اعتباری شئی کی تعریف اسی کہلاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھیں کہ تعریف کا اسی ہونا یہ کوئی خرابی کی چیز نہیں بلکہ اصل خرابی تعریف کا مانع نہ ہونا ہے چنانچہ امام رازی نے جو اصل کی تعریف المحتاج الیہ سے کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ مانع نہیں مثلاً علت مادی، صوری، فاعلی، غائی اور شرط (جن کی تعریفات گزر چکی ہیں) یہ سب کی سب محتاج الیہ ہیں مگر اصل کا لفظ ماسوائے مادہ کے اور کسی پر بھی نہیں بولا جاتا تعریف سچی آجائے لیکن معرف سچا نہ آئے یہ تعریف مانع نہ ہوگی۔

قال الشارح: "وہنا بحث من وجوه: الأول منع اشتراط الطرد فی مطلق التعریف لا سیما فی الاسمی، فإن کتب اللغة مشحونة بتفسیر الألفاظ بما هو أعم من مفہوماتها، فقد صرح المحققون بأن التعریفات الناقصة یحوز أن تكون أعم بحيث لا تفید الامتیاز إلا عن بعض ما عدا المحدود، فإن الغرض من تفسیر الشئی قد یكون تمییزه عن شئی معین فیکنفی بما یفید الامتیاز عن کما إذا قصد التمییز بین الأصل والفرع فیفسر الأول بالمحتاج الیہ، والثانی بالمحتاج".

تشریح:

یہاں سے شارح ماتن پر مختلف اعتبارات سے اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا کہنا تعریف کا مانع ہونا شرط ہے ہم یہ شرط تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ مطلق تعریفات بالعموم اور تعریف اسکی بالخصوص مانع ہونا ضروری نہیں کیونکہ لغت کی کتابیں جن میں الفاظ کی تعریفات اسکی ہوا کرتی ہیں اس قسم کی تعریفات سے پُر ہیں کہ لفظ خاص ہو اور اس کی تعریف عام ہو مثلاً کہا جاتا ہے السعدانة نبت کہ سعدانة ایک بوٹی ہے یہاں سعدانة خاص بوٹی ہے لیکن اس کی تشریح نبت سے کی جاتی ہے جس کا معنی ہے بوٹی۔ مزید یہ کہ محققین کی تصریحات موجود ہیں کہ تعریف ناقص (حد ناقص) اعم کے ساتھ کی جاسکتی ہے کیونکہ کبھی کبھی ایک چیز کو بعض ماعداً (بعض چیزوں) سے امتیاز کرنا مقصود ہوتا ہے، تا کہ سامع کے ذہن میں کسی انداز سے بیٹھ جائے، دجیسے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق سامع کو ذہن نشین کرنا مقصود ہو تو کہا جاتا ہے ”الأصل“ المحتاج الیہ ”والفرع“ هو المحتاج۔ چونکہ یہاں پر اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنا مقصود تھا وہ حاصل ہو چکا ہے جمیع اعداد سے امتیاز مقصود نہیں تا کہ تعریف کے غیر مانع ہونے کا اعتراض کیا جائے۔ خلاصہ یہ کہ امام رازی کی تعریف قابل اعتراض نہیں ہو سکتی ماتن کی طرف سے مختصراً یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ماتن نے جمہور کا مسلک اختیار کیا ہے اور جمہور کے نزدیک تعریف کا مانع ہونا شرط ہے۔ دوسری بات یہ کہ ماتن نے امام رازی کی تعریف کو بالکل غلط تو نہیں کہا بلکہ یہ کہا کہ اولیٰ یہ تھا کہ تعریف مانع ہوتی۔

قال الشارح: ”الثانی عدم صدق الأصل علی الفاعل کیف والفعل مترتب علیہ

، ومستند إلیہ ولا معنی للابتناء إلا ذلك“ .

شریح:

دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تعریف بھی تو مانع نہیں اس لیے کہ آپ نے اصل کی تعریف ”ما ینسب علیہ غیرہ“ کے ساتھ کی ہے جبکہ فاعل پر بھی فعل مرتب ہوتا ہے اور اس کی طرف منسوب ہوتا ہے یہی تو ”ابتناء الغیر“ کا مطلب ہے، لہذا آپ کی تعریف بھی فاعل پر صادق آگئی، حالانکہ ماسوائے مادہ کے اور کسی چیز کو بھی اصل نہیں کہا جاتا۔ ماتن کی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا

جاسکتا ہے کہ اصل کی تعریف میں ابتناء سے مراد ابتناء اساسی ہے نہ کہ ابتناء تاثیر۔ فاعل پر فعل کا ترتب تو بلا شک ہوتا ہے لیکن فاعل اس کے لیے بنیاد نہیں بنتا بلکہ مؤثر ہوتا ہے مزید تفصیلات متعلقہ حاشیہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

قال الشارح: "الثالث أن كلامه في باب المحجاز عند بيان جريان الأصالة والتبعية من العائنين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل".
تشریح:

تیسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے باب الجواز میں جہاں جائین سے استعارہ مراد لینے پر بحث کی ہے تو وہاں پر اصل کا معنی المحتاج إليه کے ساتھ کیا ہے تو پھر امام رازی پر اس تعریف کے اختیار کرنے پر کیوں اعتراض کر رہے ہیں؟ ماتن کی جانب سے اس اعتراض کا یوں جواب دیا جاسکتا ہے کہ ماتن چونکہ وہاں پر حقیقت اور مجاز کے مابین فرق مخاطب کو سمجھانا چاہا ہے، اس وقتی مجبوری کی بناء پر اصل کا معنی محتاج إليه اور فرع کا محتاج کے ساتھ کیا ہے اور یہ مطلب نہیں کہ مصنف کے نزدیک مطلقاً اصل کی یہی تعریف ہے۔

قال الشارح: "الرابع أنا إذا قلنا: الفكر ترتيب أمور معلومة، فلا شك أن الأمور المعلومة مادة للفكر، وأصل له مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسيًا، وهو ظاهر، ولا عقليًا بتفسير المصنف، وهو ترتيب الحكم على دليله".

تشریح:

چوتھے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح امام رازی کی تعریف قابل اعتراض ہے آپ کی تعریف پر بھی اعتراض وارد ہے۔ وہ یہ کہ آپ کی تعریف جامع نہیں، کیونکہ فکر، امور معلومہ ترتیب دینے کا کام ہے۔ امور معلومہ، فکر کے لیے مادہ ہوئے، حالانکہ یہاں پر فکر کا امور معلومہ پر نہ تو ابتناء حسی پایا جاتا ہے چنانچہ وہ ظاہر ہے، کیونکہ ابتناء حسی کا مطلب یہ تھا کہ ایک شیئی نیچے رکھی ہوئی محسوس ہو اور دوسری اس کے اوپر ہو یہاں ایسا نہیں۔ اس طرح ابتناء عقلی جس کا مطلب مصنف نے بیان کیا تھا کسر ترتب الحکم علی دلیلہ وہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ فکر جدا چیز ہے اور حکم شیئی جدا الہذا فکر پر ابتناء عقلی کی تعریف

صادق نہیں آتی۔ ماتن کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں پر ابتناء عقلی پایا جاتا ہے کیونکہ کثرتب الحکم علی دلیلہ ابتناء عقلی کی تعریف تھی بلکہ ایک مثال تھی۔ ابتناء عقلی کا مفہوم بڑا وسیع اور عام ہے، جس کی تفصیل ابتناء عقلی اور حسی کی بحث میں گذر چکی ہے۔

قال الشارح: "قوله "والفقه" نقل للمضاف تعریفین مقبولا، ومزیفا، وللمضاف الیہ تعریفین. صرح بتزییف أحدهما دون الآخر، ثم ذکر من عنده تعریفا ثالثا. فالأول معرفة النفس مالها وما علیها. ويجوز أن یرید بالنفس العبد نفسه، لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وأن یرید النفس الإنسانية، ومعها الخطاب وإنما البدن آلة، وفسر المعرفة بإدراك الجزئیات عن دلیل والقید الآخر لا دلالة علیہ أصلا لالغة، ولا اصطلاحاً. لغوی تحقیق:

"مزیفا: "ضعیف کمزور" تزییف "بکمزور قرار دینا" نفس انسانیه: "روح۔

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی تشریح و توضیح کرنا چاہتے ہیں ماتن نے کہا تھا کہ ہم اصول الفقہ کی تعریف اضافی بیان کریں گے، چنانچہ ماتن نے اصل کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) امام رازی کی جانب سے المحتاج الیہ جس کو ماتن نے ضعیف قرار دیا ہے (۲) ما یبتنی علیہ غیرہ جس کو ماتن مقبول اور مختار کہا ہے فقہ کی ماتن نے تین تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) معرفة النفس مالها وما علیها یہ تعریف امام ابو حنیفہ سے منقول ہے ماتن اس تعریف کی تردید سے خاموش ہیں (۲) بعض اشاعرہ کی جانب سے ہو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصیلة۔ اس تعریف کو ماتن نے ضعیف قرار دیا ہے، جس کی تفصیلات عنقریب آرہی ہیں (۳) اپنی طرف سے تعریف پیش کی ہے جو کہ عند المصنف مختار ہے هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع علیہ من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح. امام ابو حنیفہ سے نقل شدہ تعریف معرفة النفس مالها وما علیها کی شارح تشریح کرنا چاہتے ہیں کہ نفس میں دو احتمال ہیں (۱) بدن مراد ہو، کیونکہ اکثر بیشتر احکام کا تعلق بدن سے ہوتا ہے اور بدن کے ذریعہ ہی کوئی کام کیا جاتا ہے مثلاً نماز، روزہ

حج اور زکوٰۃ وغیرہ (۲) روح مراد ہو کیونکہ اصل خطاب باری تعالیٰ روح کو ہوتا ہے اور روح کو مکلف بنایا گیا ہے، بدن تو آلد اور نو کر ہے لفظ معرفتہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معرفتہ کا معنی ہے إدراك الجزئیات یعنی کسی خاص جزئی کا معلوم کرنا، مثلاً: زید کا علم آ گیا یہ معرفتہ ہے بخلاف کلیات کے علم آ جانے کے اس کو علم کہا جاتا ہے باقی ماتن نے جو عن دلیل کی قید بڑھائی ہے یہ بلا دلیل ہے یہ نہ لغت میں ہے اور نہ اصطلاح، لہذا قید حذف کر دینی چاہیے معرفتہ کا معنی إدراك الجزئیات ہے۔ بس۔

قال الشارح: "وذهب فی قوله "مالها وما عليها" إلى ما يقال: أن "اللام" لانتفاع و"علی" للتضرر. وقيدهما بالأخرى احترازاً عما ينتفع به، أو يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام. والمشعر بهذا القيد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية. فذكر لهما على هذا التقدير ثلثة معان، ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة. ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف، واثنان لا يشملانها كلها.

تشریح:

یہاں سے علامہ تفتازانی امام ابوحنیفہ سے منقول فقہ کی تعریف میں لفظ ما لہا وما علیہا کی تشریح و توضیح کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تشریح درحقیقت ماتن نے بیان کر ہی دی ہے۔ صرف اس کی نوک پلک سنوارنا چاہتے ہیں۔ شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے "مالہا" کی لام انتفاع کے لیے بنایا ہے اور ما علیہا میں علی ضرر کے لیے بنایا ہے، پھر ضرر اور نفع سے مراد اخروی لیا ہے جس کا قرینہ فقہ ہے کیونکہ فقہ علوم اخرویہ میں سے ہے تو اس اعتبار سے کل پانچ صوتیں بنی

(۱) نفع سے مراد ثواب ہو اور ضرر سے عقاب۔

(۲) نفع سے مراد عدم عقاب کیونکہ انسان اخروی سزا سے بچ جائے تو یہ بھی ایک قسم کا نفع ہے اور

ضرر سے مراد عقاب ہو۔

(۳) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب۔

(۴) مالہا سے مراد ما یجوز اور ما علیہا سے مراد ما یجب۔

(۵) مالہا سے مراد ما یجوز اور ما علیہا سے مراد ما یحرم۔

یہ کل پانچ صورتیں ہوئیں ان میں سے تین یعنی دوسری، تیسری، پانچویں صورتیں شامل ہیں، جو کہ مکتفین کے بارے اقسام جن کی تفصیل آتی ہے سب کو شامل ہیں۔ دو یعنی پہلی اور چوتھی غیر شامل ہیں یہ تو پانچوں صورتوں کا بالا جمال خلاصہ ہوا لیکن جو شائقین مذکورہ کی تفصیل جاننا چاہیں، ہم ان کے لیے ایک نقشہ حسب ذیل لکھ دیتے ہیں۔

پہلی صورت:

(مالھا) سے مراد ثواب اور (ما علیہا) سے مراد عقاب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	ثواب	عقاب
۲	مندوب	ثواب	واسطہ
۳	مباح	واسطہ	واسطہ
۴	مکروہ تنزیہی	واسطہ	واسطہ
۵	مکروہ تحریمی	عقاب	واسطہ
۶	حرام	عقاب	واسطہ

نوٹ: اس میں چوتھی صورت غیر شامل ہے۔

دوسری صورت:

(مالھا) سے مراد عدم عقاب اور (ما علیہا) سے مراد عقاب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	عدم عقاب	عقاب
۲	مندوب	عدم عقاب	عدم عقاب
۳	مباح	عدم عقاب	عدم عقاب
۴	مکروہ تنزیہی	عدم عقاب	عدم عقاب
۵	مکروہ تحریمی	عقاب	عدم عقاب

عدم عقاب	عقاب	حرام	٦
----------	------	------	---

نوٹ: اس میں چوتھی صورت شامل ہے۔

تیسری صورت:

(مالها) سے مراد ثواب اور (ما علیها) سے مراد عدم ثواب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرتا)	ترک (چھوڑنا)
١	واجب	ثواب	عدم ثواب
٢	مندوب	ثواب	عدم ثواب
٣	مباح	عدم ثواب	عدم ثواب
٤	مکروہ تنزیہی	عدم ثواب	عدم ثواب
٥	مکروہ تحریمی	عدم ثواب	عدم ثواب
٦	حرام	عدم ثواب	عدم ثواب

نوٹ: اس میں تیسری صورت شامل ہے۔

چوتھی صورت:

(مالها) سے مراد جائز اور (ما علیها) سے مراد واجب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرتا)	ترک (چھوڑنا)
١	واجب	واجب	واسطہ
٢	مندوب	جائز	جائز
٣	مباح	مباح	جائز
٤	مکروہ تنزیہی	جائز	جائز
٥	مکروہ تحریمی	واسطہ	واجب
٦	حرام	واسطہ	واجب

نوٹ: اس میں چوتھی صورت غیر اشمل ہے۔

پانچویں صورت:

(مالہا) سے مراد جائز اور (ماعلیہا) سے مراد حرام ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	جائز	حرام
۲	مندوب	جائز	جائز
۳	مباح	جائز	جائز
۴	مکروہ تحریمی	جائز	جائز
۵	مکروہ تحریمی	حرام	جائز
۶	حرام	حرام	جائز

نوٹ: اس میں چوتھی صورت اشمل ہے۔

قال الشارح: ”والأقسام اثنا عشر، لأن ما ياتی به المكلف إن تساوى فعله وتركه، فمباح وإلا فإن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب، وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى، فمع المنع عن الفعل بدليل قطعی حرام، و بدليل ظنی مکروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مکروه كراهة التنزيهه۔ هذا على رأى محمد، وهو المناسب ههنا، لأن المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله، والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله، بل يجب تركه، كالحرام۔ وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام، وبدونه مكروه كراهة التنزيه إن كان إلى الحل أقرب، بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن ثياب تاركة أدنى ثواب. و كراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب، بمعنى أن فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار“ .

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہر مکلف کے ساتھ تعلق رکھنے والے شریعت کے بارہ احکام کس طرح بنتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جو بندہ کام کرتا ہے یا تو ایسا ہوگا کہ اسکی دونوں جانب برابر ہوگی یعنی کرنا نہ کرنا دونوں جائز ہوں اسکو مباح کہتے ہیں، اگر اس کا کرنا اولیٰ ہے تو پھر دیکھیں گے کہ اگر نہ کرنے سے منع کیا گیا ہے یعنی ضرور کرو تو اس کو واجب کہتے ہیں، اگر اس کا کرنا اولیٰ لیکن چھوڑنا بھی جائز ہے تو اس کو مندوب کہتے ہیں، اگر اس کا ترک اولیٰ ہے لیکن کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کو حرام کہتے ہیں، بشرطیکہ منع کرنے والی دلیل قطعی ہو اور اگر ظنی ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

حرام، مکروہ تحریمی، تنزیہی کی مذکورہ تعریفات امام محمد کے مطابق کی گئی ہیں چنانچہ مقام کے مناسب بھی یہی تعریف ہے، کیونکہ ماتن نے حرام اور مکروہ تحریمی کو لا یحوز میں داخل فرمایا ہے اور مکروہ تنزیہی کو یحوز میں امام محمد کے تعریفات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جبکہ شیخین نے کچھ اور طرح سے تعریف کی ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر اس کا ترک اولیٰ ہو لیکن اس کے کرنے سے منع کیا گیا ہو، پھر دیکھیں گے کہ اگر حرام کے زیادہ قریب ہے تو اس کو مکروہ تحریمی کہیں گے اور اگر حلال کے زیادہ قریب ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہیں گے۔ ان حضرات نے مکروہ تحریمی کو تقریباً یحوز میں داخل کیا ہے اور مکروہ تحریمی کے کرنے سے کوئی بڑی سزا یعنی عقوبت بالنار نہ ہوگی بلکہ سزائش یا سفارش سے محرومی کا سامنا کرنا پڑے گا۔

قال الشارح: "ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا، لأن استعماله بهذ المعنى شائع عندهم، كقولهم الزكاة واجبة، والحج واجب، بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريما. والمراد بالمندوب ما يشمل السنة، والنفل، فصارت الأقسام ستة. ولكل منها طرفان: فعل أى إيقاع على ما هو المعنى المصدرى، وترك أى عدم فعل فتصير اثنتى عشر".

تقریح:

یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا شرعی احکام کل بارہ ہیں حالانکہ ابھی تک کچھ اور باقی ہیں جن کو آپ نے شمار نہیں کیا مثلاً فرض، نفل اور سنت وغیرہ۔
جواب یہ ہے کہ واجب سے عام مراد ہے جس کو کرنا ضروری ہو، چاہے دلیل قطعی کے ساتھ ہو یا

نظنی کے ساتھ۔ اس عمومی معنی کے لفظ سے واجب کا اطلاق فرض پر کیا جاتا ہے جبکہ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر عام طور پر نہیں کیا جاتا، اس لیے ان کو الگ الگ اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے الزکوٰۃ واجبة یا بالحج واجب حالانکہ حج اور زکوٰۃ فرض ہیں۔ اسی طرح مندوب سے مراد عام معنی ہے جو کہ نفل و سنت سب کو شامل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب شرعی احکام کل چھ ہوئے واجب، مندوب، حرام، مباح، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور ہر ایک کے دو پہلو ہیں کرنا اور نہ کرنا تو اس طرح ڈبل ہو کر بارہ قسم ہو گئے۔

قال الشارح: " والمراد ما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالمهية التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما، ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف، و طرف فعله إيقاعه، و طرف تركه عدم إيقاعه، والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما، وإن كانت في الحقيقة من صفات الفعل خاصة لأنها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام، وعدم مباشرة الحرام واجب هو المراد ههنا .
تشریح:

یہاں سے شارح ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم نے جو ہر کام کے دو پہلو بیان کئے ہیں: ایک جانب فعل، دوسرا ترک پھر فعل کے دو معنی ہیں ایک مصدری معنی یعنی کردن (کام کا کرنا) دوسرا حاصل مصدر یعنی وہ ہیئت جو کام کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، مثلاً: کھڑے ہونے کے بعد ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جس کو قیام کہتے ہیں یا نماز ادا کرنے کے بعد ایک شکل حاصل ہوتی ہے جس کو صلوة و صوم کہتے ہیں یہاں پر فعل سے یہی آخری معنی مراد ہیں اسی طرح ترک سے مراد بھی اسی کیفیت و ہیئت کا چھوڑنا مراد ہے نہ کہ محض نہ کرنا جو کہ ایک معنی مصدری ہے۔

والأمور المذكورة... الخ سے ایک دوسری تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا دفعیہ بھی ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مثلاً آپ نے واجب کی جو دو قسم بتلائی ہیں یعنی واجب کا کرنا اور نہ کرنا، حالانکہ نہ کرنا تو کوئی فعل نہیں جس کی وجوب صفت بن سکے کیونکہ وجوب حرمت فعل کی صفت بنتے ہیں تو اس عبارت سے جواب دیا کہ بلاشک درحقیقت وجوب و حرمت

فعل مکلف کی صفات ہیں مگر کبھی کبھی مجازاً عدم فعل پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے واجب کا نہ کرنا حرام ہے یا حرام کا نہ کرنا واجب ہے، مثلاً: نماز کا نہ پڑھنا حرام ہے، یا سود کا نہ لینا واجب ہے۔

قال الشارح: "وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر، إذ لو أريد به كف

النفس لكان ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه."

تشریح:

یہاں سے ماتن کی تحقیق پر تشبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے ترک کا معنی "عدم الفعل" کیا ہے "کف النفس" کیوں نہ کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ترک کا معنی کا کف النفس سے کیا جائے تو دوسری قسم علیحدہ نہیں بنتی۔ اس کی وضاحت ایک مثال سے سمجھیں مثلاً: زنا یہ حرام فعل ہے تو اس کے دو پہلو ہیں ایک زنا کا کرنا جو کہ حرام ہے، دوسرا پہلو اسباب مہیا ہوتے ہوئے زنا کا نہ کرنا ہے تو اسی طرح حرام کے دو پہلو نکلے ایک اس کا کرنا اور دوسرا نہ کرنا اگر ترک "کف النفس" کے معنی میں لیتے تو دوسری قسم نہ نکلتی کیونکہ "کف" کا معنی ہے بچتے رہنا اور ظاہر بات ہے کہ جب اسباب مہیا ہوں اس وقت زنا سے بچنا بعینہ فعل واجب ہے۔

قال الشارح: "فإن قلت أي حاجته إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر

وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلاً أعم من الفعل والترك؟ قلت: لأنه إذا قال:

الواجب فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام، فلا بد من

التفصيل المذكور."

تشریح:

یہاں سے ایک سوال اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہر ایک حکم شرعی کی جائین

یعنی فعل اور ترک کا اعتبار کر کے بارہ اقسام بنانے کی کیا ضرورت تھی؟ چھ قسم برقرار رکھے جاتے البتہ ان

میں تعیم کر دی جاتی مثلاً واجب میں تعیم کر دی جاتی کہ خواہ واجب اس کا کرنا ہو یا چھوڑنا تو اس طرح تکثیر

اقسام سے چھٹکارا حاصل ہو جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ واجب کو یثاب علیہ میں داخل کیا گیا ہے

حالانکہ واجب بمعنی عدم فعل الحرام یعنی حرام کو چھوڑے رکھنا اس پر کوئی ثواب نہیں اس لیے تفصیل مذکور

ضروری تھی۔

قال الشارح : ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب إلا أنه قد لا يعاقب بعفو من الله ، أو سهو من العبد ، أو نحو ذلك وباقي كلامه واضح .

تشریح:

یہاں سے ایک وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں کہ شریعت کا اصول تو یہ ہے کہ واجب کے نہ ادا کرنے پر عذاب ہوگا اس لیے مصنف نے ترک واجب کو یعاقب علیہ میں داخل فرمایا تھا لیکن اگر اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں یا بندے کی سہو کی بناء پر عذاب نہ ہو تو اس اصول و ضابطہ پر اثر نہ ہوگا جس طرح کہ دنیا کی حکومتوں کے ضوابط ہوتے ہیں کہ ایک جرم پر پھانسی وغیرہ کی سزا مقرر ہوتی لیکن کبھی کبھی مجرم کو معاف بھی کر دیا جاتا ہے تو اس سے ضابطے کی خلاف ورزی تصور نہیں کی جاتی بہر حال ماتن کی جو باتیں قابل وضاحت تھیں ہم نے ان پر تنبیہ کر دی اس کا باقی کلام ظاہر ہے۔

قال الشارح : ”إلا أن فيه مباحث . الأول : أنه جعل ترك الحرام مما يثاب عليه ، ولا يعاقب . واعترض عليه : بأنه واجب ، والواجب يثاب عليه وفي التنزيل (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الحنة هي المأوى) وجوابه : أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وإلا لكان لكل واحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ، ونهى النفس كفها عن الحرام . وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عند تهيو الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه“ .

تشریح:

یہاں سے مصنف پر وارد والے چند اعتراضات کا جواب مقصود ہے پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کے متعلق فرمایا تھا کہ ”لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه“ حالانکہ ترک زنا واجب ہے اور ہر واجب پر ثواب ہوتا ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿أما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى... إلخ﴾ یعنی جس نے اپنے رب کی پیشی کا خوف کرتے ہوئے اپنے نفس کو

حرام سے روکا اس کے لیے جنت کا ٹھکانا ہے تو اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ ترک حرام پر ثواب ملتا ہے تو مصنف نے کس طرح کہہ دیا کہ ”لائشاب ولا يعاقب“۔

جواب یہ ہے کہ مصنف کی بات درست ہے کہ حرام کے نہ کرنے پر ثواب نہیں ملتا، بلکہ واجب کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اگر حرام کے نہ کرنے پر ثواب ملتا رہتا تو ہمیں ایک لحظہ میں نامعلوم کتنے ثواب ملتے مثلاً ہم توضیح کا سبق پڑھ رہے ہیں اس وقت ہم نے زنا چھوڑا ہوا ہے اسی طرح چوری، ڈاکہ قتل وغر ضیکہ کئی افعال بد ترک کیے بیٹھے ہیں تو ہمیں اتنے سارے افعال کیے نہ کرنے پر کئی ثواب ملنے چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہاں البتہ ایک صورت ترک حرام کی ہے جو قرآن مجید کی آیت میں بیان کی گئی ہے اس پر ثواب ہے وہ ہے کہ حرام مثلاً زنا کے تمام بڑا سباب حاصل ہو چکے ہیں: حزنیہ آمادہ ہے، کوئی دیکھنے والا نہیں اور جوانی و شباب بھی ہے اب ایک آدمی محض خدا کا خوف مد نظر رکھ کر زنا کو ترک کر دیتا ہے اس پر ثواب ہے لیکن یہ درحقیقت ترک حرام نہیں بلکہ فعل واجب ہے جس کو مصنف نے یشاب میں داخل فرمایا تھا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ہے ”ترك الحرام“ دوسرا ”نهى النفس عند تهيباً الاسباب وميلان النفس“ یہ ایک مشکل ترین فعل ہے اس پر ثواب ہے پہلے پر ثواب نہیں۔

قال الشارح: ”الشانى أن المراد بالحواز عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت: إذا أريد بالحواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه وتحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز لها لأن ما سوى الحرام والمكروه تحريماً يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى كذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريماً مع أنه لا يجوز بهذا المعنى قلت: إذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليه“۔

لغوى تحقيق:

امكان دو قسم پر ہے امکان خاص امکان عام۔ امکان خاص جس میں سلب ضرورت جائزین سے ہو یعنی اس کا کرنا نہ کرنا یا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہو کوئی جانب ضروری و واجب نہ ہو۔ امکان عام وہ ہے

جس میں سلب ضرورت ایک جانب سے ہو یعنی کرنا ضروری نہ ہو یا نہ کرنا ضروری نہ ہو۔ پھر امکان عام دو قسم پر ہے امکان عام مقید بجانب الوجود وہ ہے جس کا نہ ہونا ضروری نہ ہو باقی وجود ضروری ہو جیسے: واجب تعالیٰ یا نہ ہو جیسے ممکنات، امکان عام مقید بجانب العدم وہ ہے جس کا وجود (ہونا) ضروری نہ ہو باقی نہ ہونا ضروری ہو جیسے ممنوع اور حرام یا ضروری نہ ہو جیسے ممکنات۔

تشریح:

اس دوسری بحث کو اگر تحقیق پر محمول کیا جائے تو سب سے بہتر ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ چوتھی اور پانچویں صورت ”ما لھا وما علیھا“ میں ”ما لھا“ سے دونوں صورتوں میں مراد جواز لیا تھا اور جواز بمعنی امکان کے ہے تو چوتھی صورت میں امکان (جواز) سے مراد امکان خاص ہوگا کیونکہ جواز اس معنی میں وجوب کو بھی شامل ہے اور اگر امکان عام مقید بجانب العدم ہو تو اس صورت میں ”حرام“ جواز میں داخل ہو جائے گا حالانکہ چوتھی صورت [ما لھا وما علیھا ای: ما یحوز لھا وما یجب علیھا] میں فعل حرام واسطہ تھا کسی ایک صورت میں داخل نہ تھا معلوم ہوا کہ امکان خاص مراد ہے تاکہ ”وجوب“ کے مقابل ہو جائے علیٰ ہذا القیاس پانچویں صورت (ما لھا وما علیھا ای: ما یحوز لھا وما یحرم علیھا) میں امکان (جواز) سے مراد امکان عام مقید بجانب الوجود ہے کیونکہ اگر امکان عام مقید بجانب العدم مراد لیں گے تو اس وقت ”حرام“ جواز میں داخل ہو جائے گا اس لیے کہ جواز اس معنی میں حرام کو بھی شامل ہے لہذا مقابل نہ ہوگا اس طرح امکان خاص مراد لینا بھی صحیح نہیں کیونکہ اس وقت واجب ”یحوز“ میں داخل نہ ہو سکے گا تو یہ صورت غیر اشمل ہو جائے گی حالانکہ پانچویں صورت اشمل تھی۔

تنبیہ: لغوی تحقیق کے عنوان کے تحت بیان کردہ اصطلاحات بخوبی ذہن نشین کر لینے کے بعد انشاء اللہ خلاصہ بہت جلد سمجھ میں آ جائے گا اس کے بغیر مشکل ہے۔

فإن قلت... إلخ: سے چوتھی صورت پر اعتراض ہے کہ آپ نے چوتھی صورت میں جواز بمعنی امکان خاص یعنی عدم منع الفعل والترك مراد لیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مصنف نے فعل ما سوی الحرام والمکروه کو ”یحوز“ میں داخل کیا ہے حالانکہ فعل ما سوی الحرام فعل واجب کو بھی شامل ہے اور ظاہر ہے کہ فعل واجب اس معنی میں ”یحوز“ میں داخل نہیں اس طرح ترك ما سوی واجب جو کہ ترک حرام کو شامل ہے، اس کو ”یحوز“ میں داخل کیا تھا حالانکہ ترک حرام اس معنی ”یحوز“

”میں کے [جواب بھی بیان ہوا ہے] اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔

جواب:

اگرچہ فعل ما سوی الحرام والمکروہ اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل ہے علیٰ ہذا القیاس ترک ما سوی واجب اپنے عموم کی وجہ سے ترک حرام کو شامل ہے مگر اس کے ”ما یحجب علیہا“ میں داخل ہونے کی تصریح اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ ان میں ایک وجہ کی تخصیص ہے پس فعل واجب اور ترک حرام کو ”ما یحجب“ میں داخل کریں گے ان دو قسم کے علاوہ بقیہ اقسام ”ما یحوز لہا“ میں داخل رہیں گے فلا اشکال۔

قال الشارح: ”الثالث: ”أن ما یحرم علیہا فی الوجه الخامس بمعنی المنع عن الفعل یشمل الحرام، والمکروہ کراهة التحريم“.

تشریح:

اس عبارت میں تیسرے اعتراض کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ پانچویں صورت اشمل تھی مصنف نے فرمایا تھا کہ سب اقسام کو شامل ہے حالانکہ مصنف کا دعویٰ شمول غلط ہے اس لیے کہ مکروہ تحریمی خارج ہے کیونکہ نہ تو وہ ”یحوز“ میں داخل کیا جاسکتا ہے جو کہ ظاہر ہے اور نہ ”ما یحرم“ میں کیونکہ حرام جدا چیز ہے اور مکروہ جدا۔

جواب یہ ہے کہ پانچویں صورت ”ما یحرم“ میں حرام کا معنی ہے: ”جس کا کرنا ممنوع ہو“۔ یہ اگر دلیل قطعی کے ساتھ ہے تو حرام اور اگر دلیل ظنی کے ساتھ ہو تو مکروہ تحریمی بہر حال ”یحرم علیہا“ دونوں قسموں کو شامل ہے۔

قال الشارح: الرابع: أن لیس المراد بمعرفة ”مالها وما علیہا“ تصورهما، ولا تصدیق بثبوتها لظهور أن لیس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغیرها، ولا عن التصدیق بوجودها فی نفس الأمر، بل المراد: معرفة أحكامها من الوجوب وغیرها، كما التصدیق بأن هذا واجب، وذاك حرام، وإلیہ الإشارة بقوله كوجوب الإیمان وأحكام الوجدانیات من الوجوب. ونحوه تدرک بالدلیل وثبوتها فی نفس الأمر بالوجدان كما

فی العملیات يعرف وجوب الصلاة بالدلیل ووجودها بالحس .

تشریح:

یہاں سے دو اشکال ہیں جن کا دفعیہ مقصود ہے۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ فقہ کی تعریف معرفۃ النفس .. الخ میں معرفت، علم کے مترادف ہے اور علم دو قسم پر تصور، تصدیق۔ معرفت سے مراد تصور لیتے ہو تو اس وقت لازم آتا ہے کہ جس شخص کو محض صوم و صلوٰۃ کا تصور ہو اس کو بھی فقیہ کہا جائے جو کہ بدابہت غلط ہے اور اگر تصدیق مراد لیتے ہو تو بھی غلط ہے کیونکہ اس وقت لازم آئے گا کہ جس شخص کو صلوٰۃ و صوم کے موجودی النفس الامر کی تصدیق حاصل ہو اس کو فقیہ کہا جائے حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ آپ کے نزدیک معرفۃ النفس ... الخ کی تعریف وجدانیات (یعنی دل سے تعلق رکھنے والے احکام) مثلاً تواضع، سجا، شجاعت، خلوص اور نیت وغیرہ کو بھی شامل ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں کیونکہ معرفۃ کا معنی تھا ادراک عن دلیل جبکہ وجدانیات تو دل سے معلوم ہوتے ہیں نہ کہ دلیل سے۔ پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے اصل میں تھا ”معرفۃ احکام مالہا وما علیہا“۔ معرفت سے مراد تصدیق احکام ہے مثلاً ہذا واجب . ہذا حرام کما اشار الیہ المصنف کو جوہ الایمان ۔ دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجدانیات کا ایک وجود شرعی ہے مثلاً وجوب سجا و حرمت بخل وہ تو دلیل سے معلوم ہوگا دوسرا ان کا وجود حسی و خارجی ہے وہ دل سے تعلق رکھتا ہے بلکہ عملیات کا بھی یہی حال ہے نماز و روزہ کا وجود شرعی یعنی وجوب تو دلیل سے معلوم ہوتا ہے البتہ وجود حسی و خارجی وہ جس یعنی بدن کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قال الشارح : ”ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها، ولا بعضها المعين، والمبهم. وأراد بعينها ههنا فيما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد بغير مستحسن في التعريفات .

تشریح:

یہاں سے ماتن پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ ماتن نے بعض شواہد کی فقہ کی تعریف ہو العلم بالأحكام العمليه الشرعية ... الخ پر اعتراض کیا ہے کہ احکام سے مراد کل احکام ہیں، یا بعض معین، یا

بعض غیر معین حالاتکے یہ سب صورتیں غلط جن کی تفصیل عنقریب آرہی ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ یہی اعتراض ”مالہا وما علیہا“ پر بھی ہو سکتا ہے کہ ”مالہا“ سے کتنے احکام مراد ہیں؟ علاوہ ازیں ”مالہا وما علیہا“ میں متعددہ توجیہات کا احتمال ہے جسکی تعیین کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں حالانکہ اس قسم کے مبہم المراد الفاظ تعریفات میں لانا غیر مستحسن ہوتے ہیں لہذا آپ کی بیان کردہ تعریف بھی جب مبہم اور غیر واضح ہے تو شواہع پر اعتراض کیوں؟ شارح کے اعتراض کا رد متعلقہ حاشیہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

قال الشارح : قوله : وقيل اعلم عرف أصحاب الشافعی الفقه ”بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلة“ وبيان ذلك أن متعلق العلم أما حكمه ، أو غيره . والحکم إما مأخوذ من الشرع أو لا . والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية عمل أو لا . والعملی أما إن يكون العلم به حاصلًا من دليله التفصیلی الذی نیط به الحکم أو لا . فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العلمية الحاصلة من أدلتها التفصيلة هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذات والصفات ، والعلم بالأحكام الغير المأخوذ من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث ، أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة ، أو من الوضع والإصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى الاعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة ، والإيمان واجبا ، وخرج أيضا علم الله ، علم جبرئیل ، والرسول عليه السلام ، كذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية .

تشریح:

یہاں سے بعض شواہع کی طرف سے فقہ کی تعریف نقل کر کے اس کا تجزیہ اور فوائد قیود بیان کرنا چاہتے ہیں تعریف یہ ہے ”هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلة“۔ تشریح یوں ہے کہ علم کا متعلق حکم ہوگا یا غیر حکم، پھر وہ حکم شریعت سے لیا گیا ہوگا یا غیر شریعت سے مثلا عقل وغیرہ، اگر حکم شرعی ہے تو اس کا تعلق عمل سے ہوگا یا نہ، اگر عمل کے ساتھ ہے پھر دیکھیں کہ اس حکم کا علم ہمیں دلیل تفصیلی سے حاصل شدہ یا اجمالی سے، اس تشریح کرنے کے بعد فقہ کی تعریف یوں نکلی ہو علم

بالاحکام الشرعية لعملية من أدلتها التفصيلة .

فوائد تود:

”الاحکام“ کی قید سے علم ذات و صفات خارج ہو گیا یعنی جو محض تصورات ہوں ان میں حکم نہ ہو۔ ”الشرعیہ“ کی قید سے غیر شرعی احکام، مثلاً: عقلی جیسے العالم حادث، یا حسی، جیسے: النار محرقة (آگ جلانے والی ہے) خارج ہو گئے، یا اصطلاحی و وضعی احکام، جیسے: ”کل فاعل مرفوع“ یہ سب خارج ہو گئے اور ”عملیہ“ کی قید سے احکام نظریہ جن کو اعتقاد یہ واصلیہ کہا جاتا ہے خارج ہو گئے جیسے الإجماع حجة یا الايمان بالله واجب کیونکہ ان کا محل بیان علم الکلام ہوتا ہے ”من ادلتها“ کی قید سے علم اللہ اور علم جبریل اور علم رسول اللہ نکل گئے، کیونکہ ان کو اگرچہ احکام شرعیہ کا علم تو ہوتا ہے مگر وہ کسی دلیل سے مستبیط شدہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح علم مقلد بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کو فقہ کے ہر مسئلہ کی دلیل تفصیلی معلوم نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف اپنے امام کے قول پر اعتماد کرتا ہے۔

قال الشارح : ”قوله : يمكن أن يراد بالحكم ... إلخ الحكم يطلق في العرف على إسناد أمر إلى أمر آخر أي نسبته إليه بالإيجاب أو السلب ، وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ، والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق و غيرها تصور . وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات ، فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا من الأدلة التفصيلة التي نصبت في الشرع على تلك القضايا . وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير .

تشریح:

بعض شوافع کی طرف سے جو ماتن نے فقہ کی تعریف نقل کی تھی اس میں ”حکم“ کا لفظ موجود ہے یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حکم کتنے معانی کے لیے آتا ہے اور یہاں پر کونسا معنی زیادہ موزوں ہو سکتا

ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ نحویوں کی عرف میں حکم کا معنی ہے ”اسناد امر الی امر آخر“ یعنی ایک لفظ کی دوسرے لفظ کی طرف نسبت ہو یا بجایا یا سلبا، جیسے: زید قائم، زید لیس بقائم۔ اصولیین کے نزدیک حکم کا معنی ہے ”خطاب اللہ... الخ“ یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق پکڑے خواہ اس میں کسی کام کے کرنے کا تقاضا ہو یا اختیار دیا گیا ہو۔ مناطقد کی اصطلاح میں ”الادراك بان النسبة واقعة او لیس بواقعة“ یعنی یہ جاننا کہ نسبت واقع ہونے والی ہے یا واقع ہونے والی نہیں اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں۔ مناطقه والا معنی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس وقت حکم اور تصدیق ایک ہی چیز بنتی ہے اور تصدیق علم کی قسم ہے لہذا اس وقت فقہ کی تعریف ”هو العلم بالاحکام... الخ“ کا مطلب ہوگا ”هو العلم بالعلوم... الخ“ جو کہ غلط ہے، بلکہ محققین فرماتے ہیں کہ ثانی معنی ”خطاب اللہ... الخ“ یعنی اصطلاح اصولیین مراد لینا بھی درست نہیں کیونکہ اس وقت فقہ کی تعریف میں لفظ شرعیہ اور عملیہ دونوں تکرار بنتے ہیں وجہ یہ کہ خطاب اللہ کے لفظ سے شرعیہ کی طرف اشارہ ہے اور المتعلق بافعال المکلّفین میں افعال اور اعمال کی تذکرہ بھی ہو جاتا ہے لہذا اس تکرار سے بچنے کے لیے نحویوں کا معنی ”اسناد امر الی امر آخر“ والا مراد لینا زیادہ اولیٰ ہے۔ جب حکم بمعنی نسبت بین امرین ہو تو فقہ کی تعریف میں جو لفظ علم کا موجود ہے بمعنی تصدیق کے ہو جائے گا اس لیے اب فقہ کی تعریف یوں ہوگی ”هو التصدیق بالاحکام (القضايا) الشرعية المتعلقة بکیفیة العمل تصدیقا حاصلًا من الادلة التفصیلیة التي نصبت فی الشرع علی تلك القضايا (الاحکام) چونکہ احکام بمعنی قضایا ہیں اس لیے مصنف نے فرمایا تھا یدخرج التصورات ویبقی التصدیقات اگر حکم کا معنی نحوی مراد لیا جائے تو اس وقت فقہ کی تعریف میں پائے جانے والے قیودات کا فوائد بالکل ظاہر ہیں کسی قسم کا غلبان واقع نہیں ہوتا۔

قال الشارح: ”والمصنف جوز أن یراد بالاحکام ههنا مصطلح الأصول فاحتاج الی تکلف فی تبیین فوائد القیود، وتعسف فی تقریر مراد القوم، فذهب الی أن المراد بالشرعیة ما یتوقف علی الشرع ولا یدرک لولا خطاب الشارع. والاحکام منها ما هو خطاب بما یتوقف علی الشرع کو جوب الصلوة، ومنها ما هو خطاب بما لا یتوقف علیہ، کو جوب الإیمان بالله، ووجوب التصدیق بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، لأن ثبوت

الشرع موقوف علی ایمان بوجود الباری تعالیٰ و علمہ و قدرتہ، و کلامہ، و علی التصدیق بنبوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدلالة معجزاتہ فلو توقف شیء من هذه الأحكام علی الشرع لزم الدور فالتفہید بالشرعیۃ ینخرج هذه الأحكام؛ لأنها لیست شرعیۃ بمعنی التوقف علی الشرع .

تشریح:

یہاں سے ماتن پر اعتراض مقصود ہے کہ ماتن نے حکم کا معنی اصطلاح اصولیین والا مراد لے کر فوائد قیود بیان کرنے میں خواہ مخواہ تکلف کیا اور جمہور کی مراد بیان کرنے میں تعسف (بے جا تکلف) اختیار کیا ہے مثلاً احکام شرعیہ کی دو قسم کیں (۱) شرعیہ جو شریعت پر موقوف ہوں اگر شریعت وارد نہ ہوتی تو ہمیں معلوم نہ ہو سکتے جس طرح وجوب الصلاة و الصوم (۲) غیر شرعی اس معنی کہ ان کا وجوب شریعت پر موقوف نہ ہو بلکہ شریعت کا ثبوت ان پر موقوف ہو مثلاً وجوب ایمان باللہ اور ”وجوب التصدیق بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کیونکہ شریعت کا ثبوت ایمان بوجود الباری تعالیٰ پر موقوف ہے اب اگر ثبوت ایمان بوجود الباری شریعت پر موقوف ہو تو دور ہے جو کہ محال ہوتا ہے الغرض شرعیہ کی قید لگا کر اس قسم کے احکام کو نکالا ہے جو شریعت پر موقوف نہیں مگر جمہور کے نزدیک شرعیہ کا معنی ہوتا ہے ماورد بہ خطاب الشارع اس معنی پر کوئی تکلف نہیں لہذا مصنف نے جو شرعیہ کا معنی جمہور کے خلاف کیا ہے وہ تکلف ہے۔

قال الشارح : وإنما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب قيد عندهم فكيف يتوقف على الشرع . ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان بالله ، وصفاته ، وعلى التصديق بنبوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ودلالة معجزاتہ لا يتوقف توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غاية أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ، ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع .

تشریح:

سب سے پہلے ماتن کی عبارت کی کچھ توضیح و تشریح کی ہے حکم بمعنی خطاب اللہ... الخ قدیم ہے اور قدیم کسی دوسری شئی پر موقوف نہیں ہو سکتا اس لیے ماتن نے الحکم الشرعی کا معنی ما یتوقف علی الشرع نہیں کیا بلکہ الخطاب بما یتوقف علی الشرع کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے، جو کسی دوسری شئی پر موقوف نہیں ہو سکتا علیٰ ہذا القیاس غیر شرعی کا معنی الخطاب بما لا یتوقف علی الشرع پھر و لقاتل... الخ سے مصنف پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ مصنف نے دور سے بچنے کے لیے جو حکم کی تقسیم شرعی و غیر شرعی کی طرف کی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ شرعی بمعنی خطاب اللہ کے لویا بمعنی شریعت محمدی کے بہر صورت نفس ایمان پر موقوف ہے نہ کہ وجوب ایمان پر، لہذا اگر وجوب ایمان شریعت پر موقوف ہو جائے جس طرح کہ بعض حضرات کا مذہب ہے کہ جب تک شریعت نہ آئے اس وقت تک ایمان لا نا واجب نہیں تو کوئی دور لازم نہیں آتا کیونکہ ثبوت شریعت نفس ایمان پر موقوف ہو اور وجوب ایمان نفس شریعت پر موقوف ہو لہذا اجمتہا تو قف بدل گئی تو دور لازم نہیں آئے گا۔

قال الشارح: قوله "ثم الشرعی" ای: المتوقف علی الشرع إما نظری: ای لا یتعلق بکیفیتہ العمل، وأما عملی یتعلق بہا. فالنتقید بالعملیة لإخراج النظریة ککون الإجماع حجة وهذا إنما یصح علی التقدير الثانی لو کان الحکم المصطلح شاملاً للنظری وفیہ کلام سیحی".

تشریح:

یہاں سے ماتن کی عبارت کی تشریح پھر اعتراض کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ماتن نے شرعی کا معنی شریعت پر موقوف کیا ہے، پھر شریعت پر موقوف احکام دو پر قسم ہیں (۱) نظری یعنی جن کا عمل سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف نظر و فکر سے ہے، جیسے: اجماع حجت ہے تو اجماع کو حجت ماننا محض عقیدے سے تعلق رکھتا ہے (۲) عملی جو عمل سے تعلق رکھیں اور وہ افعال کرنے کے ہوں جیسا کہ نماز روزہ تو "شرعیہ" کے بعد "عملیہ" کی قید لگا کر نظری احکام نکال دیے ہیں۔ تاہم شارح کہتے ہیں کہ "عملیہ" کی قید سے نظری احکام تب نکلیں گے جب کہ حکم کا دوسرا معنی یعنی خطاب اللہ عام ہو احکام عملی و نظری دونوں کو شامل ہو پھر عملی کی قید اس کے لیے مخرج ہوگی مگر ہماری طرف سے اس پر ایک اعتراض

عنقریب آ رہا ہے۔

قال الشارح: "قوله: من أدلتها: أى العلم الحاصل. قد يتوهم أن قوله: "من أدلتها" متعلق بالأحكام وح لا يخرج علم المقلد؛ لأنه علم بالأحكام الحاصلة من أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلا من الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لا بالأحكام، إذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء، لا شيء نفسه، على أنه إن أريد بالأحكام: "الخطاب" فهو قديم لا يحصل من شيء. ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم، فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم، لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيده الأدلة "بالتفصيلية" لأن العلم بوجود الشيء لوجود مقتضى، أو بعدم وجوده لوجود الناقى ليس من الفقه".

تشریح:

یہاں سے ماتن نے جو "من أدلتها" کے بعد "أى: العلم الحاصل" کی عبارت نکالی ہے اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے یہ عبارت نکل کر اشارہ کر دیا کہ "من أدلتها" کا تعلق فقہ کی تعریف میں موجود لفظ "علم" کے ساتھ ہے نہ کہ "أحكام" کے ساتھ جیسا کہ بعض حضرات کو اس کا توہم ہوا ہے، کیونکہ اس قید (من أدلتها) سے علم مقلد کا لانا مقصود ہے اگر اس کا تعلق "أحكام" کے ساتھ کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ قید خارج نہ ہوگی اس لیے کہ مقلد کو بھی علم بالا حکام ہوتا ہے اور وہ احکام واقعی اولہ سے حاصل شدہ ہوتے ہیں لہذا ضروری ہے کہ "من أدلتها" کا تعلق علم کے ساتھ جوڑا جائے تاکہ مطلب یہ ہو فقہ علم بالا حکام کا نام ہے بشرطیکہ وہ علم بالا حکام اولہ سے براہ راست حاصل شدہ ہو، ظاہر ہے کہ براہ راست اولہ سے علم مجتہد کا حاصل شدہ ہوتا ہے نہ کہ مقلد کا تو یہ قید مفید بن جائے گی کیونکہ دلیل سے شی کا علم حاصل ہوتا ہے نہ خود شی جس طرح کہ دھوئیں کے دیکھنے سے آپ کو "علم بالنار" حاصل ہوتا ہے نہ کہ خود آگ علی انہ... إلخ سے دوسری دلیل اس بات پر پیش کرتا ہے کہ حکم دلیل سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ آپ نے کہا تھا کہ حکم خطاب اللہ کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ خطاب اللہ قدیم ہے

اور قدیم شیئی کسی سے حاصل نہیں ہو سکتی لہذا حکم کے حاصل ہونے کا مطلب اس کے علم کا حاصل ہونا ہے
 ومعنی حصول العلم من الدلیل... إلخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ سوال یہ کہ ”من
 أدلتها“ کی قید سے آپ نے علم مقلد کو نکالا ہے کہ اس کا علم دلیل سے حاصل شدہ نہیں ہوتا۔ اعتراض
 کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ آپ کی بات غلط ہے کیونکہ مقلد کے پاس جو احکام ہوتے ہیں وہ بھی تو آخر کسی
 نہ کسی دلیل سے ماخوذ ہوتے ہیں، لہذا اس قید سے کس طرح آپ علم مقلد کو نکال رہے ہیں۔ شارح
 جواب دیتے ہوئے فرماتا ہے کہ ٹھیک ہے کہ مقلد کے نزدیک اپنے مجتہد کا قول معتبر ہوتا ہے اور مجتہد کا
 قول دلیل سے ماخوذ ہوتا ہے، مگر مقلد چونکہ براہ راست دلیل میں غور و فکر کر کے احکام کو نہیں نکالتا لہذا
 اس قید سے علم مقلد خارج ہو جائے گا آخر میں ادلہ کے ساتھ ”تفصیلیہ“ کی قید لگانے کا فائدہ بیان
 کر رہے کہ بسا اوقات حکم کا علم دلیل اجمالی سے حاصل ہوتا ہے مثلاً فلاں شیء واجب ہے کیونکہ اس کا
 مقتضی موجود ہے یا فلاں شیء حرام کیونکہ اس کے لیے نافی موجود ہے تو یہ سب دلائل اجمالیہ ہیں اس کو فقہ
 نہیں کہا جائے گا جب تک کہ حکم کی دلیل تفصیلی معلوم نہ ہو واضح ہو کہ دلیل تفصیلی وہ خاص آیت یا حدیث
 ہوتی ہے جس سے وہ حکم مستنبط ہوتا ہے۔

قال الشارح: قوله: ولا شك أنه مكرر ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم
 بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل، والرسول عليها السلام،
 وقد يكون بطريق الاستدلال، والاستنباط كعلم المجتهد. والأول لا يسمى فقهاً
 إصطلاحاً فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازاً عنه والمصنف توهم أنه
 احتراز عن علم المقلد فحزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية.

تشریح:

علامہ ماتن نے فرمایا تھا کہ فقہ کی تعریف میں علامہ ابن حاجب نے ”من أدلتها“ کے
 بعد ”بالاستدلال“ کی قید بڑھائی ہے جو کہ تکرار ہے، کیونکہ علم مقلد تو ”من أدلتها“ کی قید سے خارج ہو
 گیا لہذا دوبارہ اس کو ”بالاستدلال“ کی قید لگا کر نکالنا یا خارج مخرج (نکالی ہوئی چیز کو نکالنا) ہے جو کہ
 تکرار ہے تو یہاں سے شارح ماتن پر درکار ناچاہتے ہیں کہ ”بالاستدلال“ کی قید سے علم مقلد کو نکالنا

مقصود نہیں تاکہ تکرار کا اعتراض کیا جائے بلکہ ابن حاجب نے ”بالاستدلال بالبدیہی“ کے مقابل میں استعمال کیا ہے تاکہ علم جبریل اور علم الرسول کو نکالا جائے کیونکہ ان کا علم بدیہی ہے جب کہ فقہ ایسے علم کو کہا جاتا ہے کہ جو دلیل میں نظر و فکر کر کے مسئلہ استنباط کیا جائے یعنی فقہ نظری علم ہے۔

قال الشارح: ”فإن قيل: حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال، إذ لا معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذاً عن الدليل، فيخرج علم جبرئيل، والرسول عليهما السلام أيضاً قلنا: لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التراما، أو لدفع الوهم، أو للبيان دون الاحتراز، ومثله شائع في الاحترازا“.

تشریح:

یہاں سے ایک اعتراض کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کی بات درست ہے کہ ”بالاستدلال“ کی قید تکرار ہے کیونکہ ”من ادلتها“ کا معنی یہ ہے کہ دلیل میں غور و فکر کر کے علم حاصل کرنا اور بعینہ یہی استدلال کا مطلب ہے، لہذا ”من ادلتها“ کی قید سے جس طرح علم مقلد خارج ہو گیا اسی طرح علم جبرئیل اور علم رسول علیہما السلام بھی خارج ہو گیا بہر صورت تکرار ہے اس کا جواب دیا کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دلیل سے حاصل شدہ علم استدلالی ہوتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے حدسی ہو۔ استدلال اور حدس میں فرق ہے، استدلال کہتے ہیں دلیل میں غور و فکر کرنے کے بعد علم حاصل ہو یعنی صغری و کبری میں غور کرنے کے بعد نتیجہ برآمد کیا جائے بخلاف حدس کے اس میں بغیر زیادہ غور و فکر کیے فی الفور نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر تسلیم کر بھی لیں کہ ”من ادلتها“ اور ”بالاستدلال“ دونوں کا معنی ایک ہے تو پھر بھی تکرار نہیں کیونکہ بالاستدلال کی قید ”التصريح بما علم التراما“ (ضمننا سمجھی جانے والی چیز کو صراحتاً بیان) کے لیے، یا دفع وہم کے لیے، یا محض وضاحت کے لیے ہے، کسی چیز سے احتراز کرنا مقصود نہیں اور تعریفات میں اس قسم کی قیودات جو محض وضاحت کا فائدہ دیں نہ کہ احتراز کا، بکثرت پائی جاتی ہیں لیکن ہم اتنا کہیں گے خواہ مخواہ کی دورا کار کی تاویلات کر کے بات کو درست بنانے کی کوشش ہے جو صحیح نہیں۔

قال الشارح: ”قوله: ولما عرّف الفقه، أقول: المذکور فی: کتب الشافعیہ أن

خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحکم الشرعی المتعارف بين الأصوليين ، لا للحکم المأخوذ فی تعريف الفقه ، والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له ، وأن الشرعی قيد زائد على خطاب الله وإن كونه تعريفاً للحکم الشرعی إنما هو رأى بعض الأشاعرة . و كل ذلك لعدم تصفحهم كتبهم فنقول : عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعی بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين .“

تشریح:

اولاً ایک حقیقت بیان کی ہے اور اس کے بعد ماتن پر اعتراض کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام کتب شوافع میں ”خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفين... إلخ“ کو الحکم الشرعی کی تعریف بتایا گیا ہے نہ کہ صرف حکم کی تعریف، جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے، لیکن ماتن کو یہاں پر دو مغالطے لگے ایک یہ کہ شوافع کے نزدیک ”خطاب اللہ... إلخ“ صرف حکم کی تعریف ہے نہ کہ الحکم الشرعی کی لہذا اس وقت شرعی کی قید زائد ہوگی کیونکہ ”خطاب اللہ“ خود شرعی کے معنی کو ادا کر رہا ہے، دوسرا یہ کہ تعریف بعض شوافع کے نزدیک صرف حکم کی ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک الحکم الشرعی کی یعنی وہ کسی ایک پر متفق نہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے ان کی کتب کا مطالعہ نہیں کیا اور اگر ان کی کتابوں کی ورق گردانی کرتے تو ان کو یہ مغالطے ہرگز نہ لگتے واقعہ یہ ہے کہ تمام شوافع کے نزدیک خطاب اللہ حکم شرعی متعارف کی تعریف ہے نہ کہ صرف حکم کی۔

قال الشارح : ”والخطاب فى اللغة ”توجيه الكلام نحو الغير للإفهام“ ، ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب ، وهو ههنا الكلام النفسى الأزلى ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى فى الأزل خطاباً فسر الخطاب بالكلام الموجه للإفهام ، أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متھياً لفهمه .

تشریح:

حکم کی تعریف میں جو ”خطاب“ کا لفظ آیا ہے، شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”خطاب“ اپنے کلام کو سمجھانے کے لیے غیر کی طرف متوجہ کرنے کو کہتے ہیں پھر ہر اس کلام کو کو بھی

”خطاب“ کہا جانے لگا جس سے دوسرے کو خطاب کیا جاتا ہے۔ یہاں کلام سے مراد چونکہ ازلی و قدیم ہے اور ازلی میں تو کوئی مخاطب نہیں تھا کہ اس کو خطاب کیا جائے گا اس لیے دو تو جیہوں میں سے ایک توجیہ کرنی پڑے گی (۱) الکلام الموجه للإفہام یعنی ایسا کلام جس کو سمجھانے کے لیے متوجہ کیا گیا ہو باقی مخاطب کا بروقت موجود ہونا ضروری نہیں (۲) الکلام المقصود منه إفہام من هو متہیأ لفہمہ یعنی ایسا کلام جس سے دوسرے کو سمجھانے کا قصد کیا گیا ہو یہاں پر بھی مخاطب کا بروقت موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

قال الشارح: ”ومعنى ”تعلقه بأفعال المكلفين“ تعلقه بفعل من أفعالهم، وإلا لم يوجد حكم أصلاً، إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال، فدخل خواص النبي صلى الله عليه وسلم كإباحة ما فوق الأربع من النساء، وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته، وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف“.

تشریح:

یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے حکم کا معنی خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفين بیان کیا ہے ”أفعال“ جمع ہے اور ”المكلفين“ بھی جمع معرف باللام ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم کہا جائے گا جو جمع مکلفین کے جمع افعال کے ساتھ متعلق ہو، یہ تو بہت مشکل ہے، کیونکہ ایک وقت میں ایک ہی خطاب جمع مکلفین کے جمع افعال کے ساتھ کس طرح متعلق ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ ”أفعال“ اور ”مكلفين“ دونوں لفظ جمع ہے ہیں مگر اب ان میں جمع والا معنی نہیں رہا جنس فعل اور جنس مکلف مراد ہے لہذا اب حکم کی تعریف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواص مثلاً چار سے زائد بیویوں کے ساتھ نکاح کا جائز ہونا اس کو شامل ہو جائے گا کیونکہ اس پر حکم تعریف خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفين بھی صادق آرہی ہے۔ آخر میں بأفعال المكلفين کی قید کا فائدہ بیان کرنا چاہتے ہیں اس قید کے لگانے سے وہ خطابات خارج ہو گئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہیں۔

قال الشارح: ”لا يقال إضافة الخطاب إلى الله تعالى يدل على أن لا حكم إلا

خطابہ وقد وجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأولى الأمر ، والسيد ، فخطابهم ايضاً حكم . لأننا نقول إنما وجب طاعتهم بإيجاب الله إياها ، فلا حكم إلا حكمه تعالى .
تشریح:

اس عبارت میں ایک سوال اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ حکم کا معنی خطاب اللہ ہے اور خطاب کی اضافت لفظ اللہ کی طرف ہے اور قانون ہے کہ اضافت اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطاب صرف اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے اور وہی واجب الاطاعت ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی واجب الاطاعت ہے اور اولی الامر یعنی حاکم اور علماء کا حکم بھی واجب الاطاعت ہوتا ہے اسی طرح آقا کا حکم غلام کے لیے واجب الاطاعت ہوتا ہے۔

جواب: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا اولی الامر اور سردار، ان تمام کی اطاعت درحقیقت اللہ تعالیٰ کے حکم دینے کی وجہ سے واجب اور ضروری ہوئی ہے لہذا ان کا حکم خطاب اللہ ہی ہے۔

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

تشریح:

اس عبارت سے غرض ایک سوال ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ مانع نہیں کیونکہ یہ تعریف ان قصص و واقعات پر بھی صادق آرہی ہے جن میں مکلفین کے افعال کا تذکرہ کیا گیا ہے، مثلاً: فرعون نے فلاں کام کیا، فلاں کام کو چھوڑا، اسی طرح یہ تعریف ان اخبار کو بھی شامل ہے جو متعلق بافعال المكلفین ہیں جس طرح ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ باوجودیکہ ان دونوں قسموں کو حکم اصطلاحی نہیں کہا جاتا اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔

اول: حکم کی تعریف صرف خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفین نہیں بلکہ اس میں ایک قید زائد کا اضافہ کرتے ہیں وہ ”بالاقتضاء او التخيير“ ہے اب حکم کی تعریف کا مفہوم یہ ہوگا کہ حکم اس خطاب اللہ کو کہتے ہیں جس میں مکلف سے کسی کام کے کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو یا اختیار دیا گیا ہو ظاہر بات ہے کہ قصص میں جو خطاب ہوتا اس میں کسی شی کی طلب وغیرہ نہیں ہوتی بلکہ کوئی واقعہ مخاطب کے ذہن میں ڈالا جاتا ہے بس کوئی مطالبہ نہیں ہوتا۔

دوم: بالاقتضاء او التخيير کی قید بڑھانے کی ضرورت نہیں بلکہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ و مراد ہے کہ قصص کے اندر جو خطاب ہوتا ہے وہ اس حیثیت سے نہیں ہوتا کہ أفعال المكلفین ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ان میں وعظ و نصیحت اور عبرت کا سامان ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (فاعتبروا یا أولی الابواب) اسی طرح وہ اخبار جو متعلق بأفعال المكلفین ہوں جیسے (واللہ خلقکم وما تعملون) یہاں پر خطاب بھی اچھیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ جمیع افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہے درحقیقت ان لوگوں پر ادا کرنا ہے جو کہتے تھے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔

قال الشارح: ”قوله: ”زاد البعض“ اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الأول: أن الخطاب عندكم قديم، والحكم حادث، لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا: حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً، ولكونه معللاً بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق. الثاني: أنه يشمل على كلمته ”أو“ وهي للتشكيك والترديد والتحديد. الثالث: أنه غير جامع للأحكام الوضعية، مثل سببية دلوك الشمس لوجوب الصلاة، وشرطية الطهارة لها، وما نعية النجاسة عنها. والمصنف أهمل ذكر المانع في تفسير

الخطاب الوضعی.

تشریح:

یہاں سے حکم کی تعریف پر معتزلہ کی طرف سے کیے گئے تین اعتراض نقل کر رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حکم حادث ہے، کیونکہ پہلے یہ معدوم ہوتا ہے پھر وجود میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً“ اس میں حلت ایک حکم ہے جو عورت میں نکاح کے بعد آیا ہے۔ دوسری وجہ اس کے حادث ہونے کی یہ ہے کہ حکم کی علل حادث ہیں۔ جس کی علت حادث ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے، مثلاً: حلت کی علت نکاح ہے اور حرمت کی علت طلاق ہے۔ جب نکاح و طلاق حادث ہیں تو ان کا معلول حلت اور حرمت بھی حادث ہوں گے۔ تو اب اعتراض کا حاصل یہ ہوگا کہ جب حکم حادث ہے تو اس کی تعریف ”خطاب اللہ“ سے کرنا غلط ہے کیونکہ ”خطاب اللہ“ تقدیم ہے دوسرا اعتراض: حکم کی تعریف کرتے ہوئے لفظ ”أو“ کا استعمال کیا گیا ہے ”بالاقتضاء او التخییر“ حالانکہ تعریفات کے اندر لفظ ”أو“ کا استعمال غلط ہے کیونکہ ”أو“ تشکیک کا فائدہ دیتا ہے جس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض: حکم کی تعریف جامع نہیں کیونکہ حکم کی ایک قسم حکم وضعی بھی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے کہ پیچیر فلاں چیز کے لیے سبب ہے، جیسے: ”دلوك الشمس للصلوة“ ”دلوك“ کا معنی سورج کا دوپہر سے ڈھل جانا، یا فلاں چیز فلاں چیز کے لیے مانع ہے جس طرح کہ نجاست نماز کے لیے مانع اس مثال کو مصنف نے متن میں ترک کر دیا ہے، یا فلاں شی فلاں شی کے لیے شرط ہے جس طرح کہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے بہر کیف یہ صورتیں حکم وضعی کی ہیں لیکن آپنے جو حکم کی تعریف کی ہے اس کو شامل نہیں۔

قال الشارح: ”فأجابت الأشاعرة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذاك هو التعلق. والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقاً، ومنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه، بل معناه كون الحادث إمارة عليه ومعرفاً له؛ إذ العلل الشرعية أمارات ومعرفة لا موجبات ومؤثرات. والحادث يصلح

إمارة، ومعرفا للقديم كالعالم للصانع. وعن الثاني: بأن "أو" ههنا تقسيم المحلود وتفصيله؛ لأنه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل. وأما الثالث: فالتزمه بعضهم، وزاد في التعريف قيده، ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أى وضع الشارع وجعله.

تشریح:

معتزلہ کے ان تینوں اعتراضات کا جواب بالترتیب یوں دیا گیا ہے کہ جس طرح خطاب اللہ قدیم ہے، اسی طرح حکم بھی قدیم ہے البتہ اس کا تعلق حادث ہے مطلب یہ ہوا کہ حلت و حرمت قدیم ہیں البتہ بندہ سے ان کا تعلق اب ہوا جب کہ نکاح یا طلاق کا واقعہ پیش آیا باقی یہ کہ حلت و حرمت کی علتیں حادث ہیں تو ان کو بھی حادث ہونا چاہیے اس کا جواب دیتے ہیں کہ نکاح یا طلاق تعلق نہیں بلکہ امارات و معزفات ہیں علت وہ ہوتی ہے جو معلول میں مؤثر ہو اور معلول کو پیدا کر رہی ہو امارت یا معزف وہ کہلاتی ہے جس سے معلول کا صرف علم آجائے باقی اس کو پیدا کرنے والی نہ ہو قدیم کے لیے معزف یا امارۃ حادث ہو سکتی ہے جیسا کہ عالم ذات باری کے لیے معرف ہے کیونکہ اس سے ذات باری کا ہمیں وجود معلوم ہوتا ہے باقی اس کے وجود کو پیدا کرنے والا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں ہے تو اب نکاح اور طلاق نے ہمیں حلت اور حرمت کا علم تو حاصل ہوا ہے باقی حلت و حرمت کو نکاح یا طلاق نے پیدا نہیں کیا۔ دوسرے سوال کا جواب دیا ہے کہ "أو" جس طرح تشکیک (شک ڈالنے) کے لیے آتا ہے اسی طرح کبھی تقسیم و تلویع کیلئے آتا ہے تو یہاں پر کیونکہ حکم کی تقسیم کرنا تھی اس لیے "أو" کو استعمال کیا اور معنی تقسیم والا مراد ہے نہ کہ تشکیک اور تردید کا۔ تیسرے سوال کا جواب دیتے ہیں کہ بعض حضرات نے معتزلہ کے اس سوال کو تسلیم کرتے ہوئے "أو الوضع" کی قید بڑھانے کو کہا ہے تاکہ حکم کی تعریف عام و شامل ہو تو اسوقت حکم کی تعریف یوں ہوگی "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع"۔

قال الشارح: "وأجاب بعضهم: بأننا لا نسلم أن خطاب الوضع حكم، ونحن لا

نسمیہ حکما، وإن اصطلاح غیر نا علی تسمیته حکما، فلا مشاحة معه، وعلیه تغییر التعریف. ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد، فإن مرادنا من الاقتضاء أو التخییر أعم من الصریحی والضمنی وخطاب الوضع قبیل الضمنی؛ إذ معنی سببیه الدلوك وحب الصلاة عنده معنی شرطیه الطهارة، وحبها فی الصلاة أو حرمة الصلوة بدونها. معنی مانعیة النجاسة حرمة الصلوة معها أو وحب إزالتها حالة الصلوة کذا فی جمیع الأسباب والشروط والموانع.

تشریح:

بعض حضرات نے اس آخری سوال کا جواب اور طرح دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حکم وضعی کو سرے سے حکم ہی تسلیم نہیں کرتے تو اگر اس کو حکم کی تعریف شامل نہ ہو تو کیا حرج ہے کیونکہ وہ حکم ہی نہیں اگرچہ اور لوگ اس کو حکم کہتے رہیں ”لامشاحة فی الاصطلاحات“ ہم اس کو حکم ماننے کے لیے تیار نہیں اس لیے ہمارے نزدیک حکم کی تعریف بالکل درست ہے، اگر وہ حکم کی تعریف میں تبدیلی کرتے ہیں تو بلا شک کریں۔ اور اگر بالفرض ہم تسلیم کر لیں یہ حکم ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ”بالاقتضاء“ کی قید میں داخل ہے، لہذا اس کے لیے کوئی اور قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ باقی اس میں کس طرح داخل ہے وہ یوں کہ اقتضاء سے مراد عام ہے چاہے صراحتاً اس حکم میں کسی کام کے کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو یا ضمناً تو ہم کہتے ہیں کہ سمیت یا شرطیت یا مانعیت جو احکام وضعی تھے ان میں فنی طور پر مطالبہ ہے کہ جب سورج کا دلوک ہو تو نماز پڑھو۔ اس طرح جب نماز پڑھو تو طہارت کو ضرور حاصل کرو۔ اس طرح نجاست کے ہوتے ہوئے نماز نہ پڑھو یا نجاست کا دور کرنا بوقت ارادہ صلاۃ ضروری ہے بہر حال اسباب و شروط اور مانعات کے اندر اس قسم کی تاویل کر کے ان کو اقتضاء میں داخل کیا جاسکتا ہے۔

قال الشارح: ”وذهب المصنف إلى أن الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان

تکلیفی ووضعی، فلما ذکر أحدهما وحب ذکر الآخر، ولا وجه ل جعل الوضعی داخلا فی الاقتضاء أو التخییر ای فی التکلیفی، لأنهما مفهومان متغایران، ولزوم أحدهما للآخر فی بعض الصور لا یدل علی اتحادهما. وأنت خبییر بأنه لا توجیه لهذا الکلام أصلا. أما

أولا فلأن المنع يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح. وأما ثانيا: فلأنه يمنعه كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فأى ضرر له في تغاير مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح. والمعنى أن المفهوم من الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا أو شرطاً أو مانعا.

تشرح:

ابتدا میں مصنف کی تحقیق نقل کر کے اس پر اعتراض کرنا مقصود ہے۔ مصنف کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ حکم وضعی کو شامل کرنے کے لیے حکم کی تعریف میں ”الوضع“ کی قید کو بڑھایا جائے، کیونکہ حکم دوم قسم پر ہے ایک تکلفی دوسرا وضعی جب ”بالافتضاء“ کی قید لگا کر حکم تکلفی کو شامل کیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ ”الوضع“ کی قید بھی بڑھائی جائے تاکہ حکم وضعی کو داخل کیا جاسکے۔ باقی حکم وضعی کو حکم تکلفی میں داخل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم الگ الگ ہیں لہذا دونوں متحد نہ ہو سکیں گے اگر بعض صورتوں میں ان کا اتحاد ہو جاتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ ان کے درمیان تغاير بالکل ختم ہو جائے جس طرح انسان اور ناطق باوجودیکہ دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں پھر بھی مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے متغائر ہیں انسان کا معنی ہے الحيوان الناطق اور ناطق کا معنی الذات التي ثبت لها النطق.

”أنت خبير“ سے ماتن پر رد کرنا چاہتا ہے کہ مصنف نے جو کچھ کہا ہے وہ اشاعرہ کے کلام کی بالکل توجیہ نہیں بن سکتی اولاً: اس لیے وہ حضرات تو حکم وضعی کو حکم ماننے کے لیے تیار نہیں لہذا ان کے نزدیک قید کا بڑھانا کیونکر صحیح ہوگا اگرچہ اور حضرات اس کو حکم مانتے ہیں۔ ثانيا: اس لیے کہ وہ حضرات کہتے ہیں کہ ہم اس کو حکم تسلیم بھی کر لیں تو تعریف سے خارج نہیں ہوگا اس لیے کہ افتضاء سے مراد عام ہے چاہے صریحی ہو یا ضمنی جس طرح ما قبل میں اس کی تفصیل گذر چکی باقی آپ کا کہنا کہ ان کے مفہومات ایک دوسرے کے متغائر ہیں تو ٹھیک ہے اس میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ عام اور خاص کے مفہومات میں تغاير ہوتا ہے جس طرح انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے لیکن ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے اور

اتحاد بھی ہے کہ بعض صورتوں میں انسان اور حیوان اکٹھے ہو جاتے ہیں آخر میں علی أن المفهوم... الخ سے مصنف کا تسامح (غلطی) بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے خطاب وضعی کا مفہوم بتعلق شیء بشیء بیان کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ اس کا مفہوم ہے الخطاب بتعلق شیء بشیء بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً یعنی خطاب کے ذریعہ بتانا کہ فلاں شیء فلاں شیء کے لیے سبب ہے یا شرط یا مانع۔

قال الشارح: "قوله: "بعضهم عرف" ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله... الخ إشارة إلى الحكم الشرعي المعهود، وصرح في كثير من الكتب: بأن الحكم الشرعي خطاب الله، فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض. ولا خلاف لأحد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي. قال المصنف: إذا كان تعريفاً للحكم المطلق فمعنى "الشرعي" ما يتوقف على الشرعي ليكون قيد مفيداً مخرجاً وجوب الإيمان، ونحوه وإذا كان تعريفاً للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به الخطاب الشرع لا يتوقف على الشرع وإلا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله ح لعدم توقفه على الشرع.

تشریح:

شارح یہاں سے مصنف کا رد کرنا چاہتے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کی بعض مختصر کتابوں میں خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف کی گئی ہے حالانکہ ان کا اشارہ حکم شرعی کی طرف تھا اور بعض دوسری بلکہ اکثر کتابوں میں خطاب اللہ... الخ الحکم الشرعی کی تعریف کی گئی ہے یعنی انہوں نے اشارہ پر اکتفاء نہیں بلکہ صراحتاً الشرعی کی قید بڑھادی تو مصنف کو تو ہم ہو گیا کہ شاید اشاعرہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ بعض حضرات صرف حکم کی تعریف خطاب اللہ... الخ سے کرتے ہیں اور بعض دوسرے الحکم الشرعی کی حالانکہ مصنف کا یہ تو ہم غلط ہے اس لیے مصنف نے اپنے تو ہم کی بناء پر متن میں یوں کہا کہ اگر یہ تعریف مطلق حکم کی ہو تو اس وقت "الشرعیہ" کا معنی "ما يتوقف على الشرع" کریں گے تاکہ یہ قید مخرج مفید ہو جائے کیونکہ وجوب الايمان وغيره کا نالنا مقصود ہے کیونکہ وہ شرعی بمعنی شریعت پر موقوف کے نہیں بلکہ شریعت اس پر موقوف ہے اور اگر الحکم الشرعی کی تعریف بنائی جائے تو اس وقت

”الشرعفة“ كالمعنى ”ما ورد به خطاب“ هوگا ”بما يتوقف على الشرع“ نففس وكرنه حد لعنى خطاب الله عام هو جائى كى جو و جوب ايمان و غيره كو شامل هو جائى كى جب كه ممدو لعنى الحكم الشرعى و جوب ايمان كو شامل نففس لهذا اس وقت حد كا ممدو سے اعم هو نا لازم آئے گا جو كه غلط هے۔

قال الشارح: قوله: فالحكم على هذا - أى: على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريفاً للحكم الشرعى - إسناد أمر إلى أمر آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف وإلا لكان ذكر الشرعية تكررًا لما سبق من أن الشرعى على هذا لتقدير ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع. فإن قيل: فيدخل فى الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان مع أنه ليس من الفقه. قلنا: يخرج بقيد العملية.

تشرئ:

متن كى تحقيق كى توضئ و تشرئ كرنا چاهتے هفں كه اگر خطاب الله... إلخ الحكم الشرعى كى تعريف هو تو اس وقت صرف حكم كى تعريف هو كى إسناد أمر إلى أمر آخر، كيونكه مطلق حكم كى تعريف بهى ”خطاب الله... إلخ“ هو تو ظاهربا ت هے كه ”الشرعية“ كى قيد تكرر ابئے كى جو كه غلط هے كيونكه ما قبل مفں كذر چكا هے كه الشرعية كالمعنى ”ماورد به خطاب الشرع“ كه هے تو حكم كا بهى خطاب الله اور ”الشرعية“ كالمعنى بهى ”ماورد به خطاب الله“ تو به تكرر محض هے پهر ان قيل... إلخ سے ايك سوال كفا هے وه به كه جب الحكم الشرعى كالمعنى آپ نے خطاب الله كه ساتھ كفا هے تو اس وقت و جوب ايمان تو فقه مفں داخل هو جائى كا حالانكه وه فقه مفں داخل نففس۔ جواب دفا كه آسنده آنے والى قيد ”العملية“ سے خارج هو جائى كا چونكه ايمان كا تعلق قلب سے هے نه كه عمل سے۔

قال الشارح: ”قوله: ”والفقهاء“ يراد أن الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة ما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أئنى الحكم على المفعول أئنى المحكوم به“.

تشرئ:

كه فقها كه نزدك هئقفا حكم ما ثبت بالخطاب كو كهتے هفں هففس و جوب اور حرمت اور اس وقت

مجاز لغوی ہوگا کیونکہ حکم (مصدر) کو بمعنی مفعول محکوم کے کہا گیا ہے لہذا اس کو حقیقت اصطلاحی اور مجاز لغوی کہا جائے گا۔

قال الشارح: "قوله: يرد عليه إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض. الأول: أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف، لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشوافعية. أحيب: عنه بوجوه: الأول: أنه كما أريد بالحكم "ما حكم به" أريد بالخطاب "ما خوطب به" للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى. الثاني: أن الحكم هو الإيجاب والتحریم ونحوهما، وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح. الثالث: أن الحكم نفس خطاب الله فالإيجاب هو نفس قوله "افعل" وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس لمتعلقه منه صفت لتعلقه بالمعلوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو "افعل" يسمى وجوباً. وهما متحدان بالذات، مختلفان باعتبار. فنلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحریم أخرى؛ وتارة الوجوب والتحریم كما في أصول ابن الحاجب."

تشریح:

یہاں سے ماتن کی عبارت کی غرض بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن کا مقصد چند اعتراضات کی طرف اشارہ کرنا ہے اور پھر کچھ اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں۔ پہلا اعتراض حکم کی تعریف پر کیا گیا ہے کہ آپ کا مقصد یہاں اصطلاح فقہاء کے مطابق حکم کی تعریف کرنا ہے اور فقہاء کے نزدیک حکم "ما ثبت بالخطاب" کو کہا جاتا ہے جیسے کہ وجوب و حرمت اور یہ صفت فعل مکلف کی ہیں کیونکہ وجوب اور حرمت کے ساتھ متصف ہونے والا فعل ہوتا ہے اور آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے جو کہ صفت باری تعالیٰ ہے لہذا یہ تعریف باللسان ہوگی جو کہ صحیح نہیں۔ احیب عنہ بوجوه... الخ اس کے چند جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب اول: جس طرح حکم بمعنی ”ما حکم بہ“ کے ہے اسی طرح ”خطاب“ بمعنی ما نحو طب بہ کے کریں گے بوجہ تریہ عقلیہ کے کیونکہ یہاں پر اصطلاح فقہاء کے مطابق حکم کی تعریف کی جا رہی ہے جیسے حکم بمعنی ما حکم بہ کے تو خطاب بھی بمعنی ما نحو طب بہ کے ہوگا یعنی حرمت و جوب مراد ہوں گے جو کہ صفت فعل مکلف کی ہیں۔

دوسرا جواب: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم در حقیقت ایجاب و تحریم کا نام ہے لہذا اس کی خطاب اللہ کے ساتھ تعریف بالکل صحیح اور درست ہے باقی وجوب اور حرمت اسکے معانی مجاز یہ ہیں۔

تیسرا جواب: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم در حقیقت خطاب اللہ کا نام ہے اور حکم یا خطاب اللہ ”افعل“ کا نام ہے پس اس افعل کی نسبت اگر حاکم کی طرف کی جائے تو یہ ایجاب کہلائے گا اور اگر ما فیہ الحکم مثلاً نماز کی طرف کی جائے تو وجوب کہلائے گا تو اب ایجاب اور وجوب ذاتاً متحد ہوئے کیونکہ وہی افعل ایجاب و وجوب ہے مگر اعتباراً تغایر ہے۔ اب کوئی شخص سوال کرتا ہے کہ ایجاب اور وجوب کو آپ نے متحد قرار دیا ہے یہ غلط ہے کیونکہ ایجاب مقولہ فعل میں سے ہے اور وجوب مقولہ افعل سے ہے لہذا متحد کس طرح ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب دیا کہ لیس للفعل منہ صفة حقیقت کہ فعل اس قول افعل سے کوئی صفت حقیقی حامل نہیں کیونکہ فعل فی الحال معدوم ہے بلکہ محض معتبر کے اعتبار سے اس کو وجوب جیسی صفت لگ رہی ہے لہذا امور اعتباریہ میں اس قسم کا سوال نہیں ہو سکتا چونکہ وجوب اور ایجاب میں اتحاد ذاتی ثابت ہوا اس لیے کبھی یوں کہتے ہیں کہ حکم کے اقسام وجوب و حرمت ہے کبھی کہتے ہیں ایجاب و تحریم کبھی اور تحریم کی طرف تقسیم کرتے ہیں جس طرح کہ اصول ابن حاجب میں موجود ہے۔

قال الشارح: الثاني: أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان عنه فالأولى أن يقال: المتعلق بأفعال العباد. وقد أوجب عن ذلك في كتبهم: بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولاً: بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وصومه وكونها مندوبة. وثانياً بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي. وأداء

الولى حکم آخر مترتب عليه .

تشریح:

دوسرا اعتراض حکم کی تعریف پر یہ کیا گیا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں، کیونکہ وہ احکام نکل جائیں گے جو متعلق بافعال الصیام ہیں مثلاً بچے کی نماز کا جائز ہونا اور اسلام لانا وغیرہ کیونکہ یہ افعال المکلفین نہیں کیونکہ مکلف بمعنی بالغ کے ہے۔ اس لیے تعریف کو جامع بنانے کے لیے ضروری ہے کہ حکم کی تعریف میں تھوڑی سی تبدیلی کر کے یوں کہا جائے ”خطاب اللہ المتعلق بأفعال العباد“ (بالغا کان أو صبیاً)۔ اس سوال کا جواب شوافع کی کتب میں یہ دیا گیا تھا کہ جو احکام بظاہر آپ بچے کے ساتھ متعلق نظر آتے ہیں وہ درحقیقت اس کے ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً اگر کوئی مالی حق بچے کے ساتھ متعلق ہے تو وہ ولی کو حکم ہے تو اسکے مال سے ادا کرے لہذا تعریف میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں۔ اب مصنف نے شوافع کے اس جواب کو دو طرح سے رد کیا ہے اولاً یوں کہ مالیات میں تو کہہ سکتے ہیں کہ ولی ادا نیگی کا فعل کرتا ہے لیکن نماز، روزہ اور اسلام لانا یہ براہ راست بچے کے افعال ہیں۔ ثانیاً یوں کہ مالیات کے اندر بھی بچے کے ذمہ کے ساتھ وجوب کا تعلق ہوتا ہے اور وہ مال بچے کے ذمہ میں لگتا ہے البتہ ادا نیگی ولی یہ دوسرا فعل ہے جو ذمہ لگ جانے کے بعد مرتب ہوتا ہے۔

قال الشارح: "ولا يتأتى هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف

المذكور فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب إداء الحق من ماله وذلك على الولي . ثم لا يخفى أن تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم ، وإن أقيم العباد مقام المكلفين بانتفاء المتعلق بالأفعال ، وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأتي به موافقا لما ورد بالشرع أو مخالفا له أمر معرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلوة . ومعنى جواز البيع ، صحته . ومعنى كون الصلوة مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام "مروهم بالصلوة وهم أبناء سبع" .

تشریح:

مصنف کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض شوافع پر بالکل وارد ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی تصریحات موجود ہیں کہ بچہ مرفوع القلم ہے اس کے ساتھ کسی کا تعلق ہو نہیں سکتا البتہ حقوق مالیہ، مثلاً: کسی کا قرضہ ہے یہ بھی اس کے مال کے ساتھ ایک قول کے مطابق یا اس کے ذمہ کے ساتھ دوسرے قول کے مطابق لگتے ہیں۔ چونکہ بچہ ادا ہو گیا کا اہل نہیں اس لیے اس کا ولی اس کی طرف سے مال ادا کرتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ مال یا ذمہ تو کوئی فعل نہیں لہذا اگر حکم کی تعریف میں "أفعال المكلفین" کی بجائے "العباد" کا لفظ لایا جائے پھر بھی حکم کی تعریف بچہ کے اوپر صادق نہیں آسکتی۔ "فإن الصحة والفساد... الخ" سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ صحیحہ الصلوٰۃ یا صحیحہ الاسلام کے ساتھ جو اعتراض کیا گیا تھا وہ بھی غلط ہے اس لیے کہ صحت و فساد دوسرے سے احکام شرعیہ میں سے ہے ہی نہیں، بلکہ احکام عقلیہ میں سے ہے کیونکہ کسی حکم کا شرعی قاعدے کے مطابق ہونا یہ صحت ہے اور شرعی قاعدے کے مخالف ہونا یہ فساد ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب عقلی احکام ہیں، جو شرعی قواعد کے مطابقت و عدم مطابقت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ یہاں پر مفتی کا عقل حاکم ہوتا ہے۔ باقی نماز کے مندوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ولی کو چاہیے کہ بچہ کو نماز کی ترغیب دے اور اس کو اس پر سختی سے عمل کرائے یہ بھی ولی کا فعل ہے کما قال رسول اللہ علیہ وسلم "مروہم بالصلاۃ وہم ابناء سبع"۔

قال الشارح: الثالث: أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس بعدم خطاب الله تعالى. وأحباب بأن القياس مظهر لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا. والحواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونهما أدلة الأحكام.

تشریح:

تیسرا سوال یہ ہے کہ حکم کی تعریف اس حکم پر صادق نہیں آتی جو ثابت بالقیاس ہو، کیونکہ ثابت بالقیاس کو تو خطاب اللہ نہیں کہا جائے گا۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ ہم قیاس کو مثبت نہیں کہتے، بلکہ مظهر کہتے ہیں تو قیاس کا حکم بھی درحقیقت خطاب اللہ سے ہوتا ہے، البتہ اس کو قیاس ظاہر کرتا ہے۔ کہ بعینہ یہی سوال سنت اور اجماع سے ثابت شدہ احکام پر ہو سکتا ہے کہ یہ بھی خطاب اللہ نہیں تو ان کو حکم کس

طرح کہنا صحیح ہوگا تو جواب اوپر والا ہے کہ یہ سب مظہر و کاشف ہیں درحقیقت وہ احکام اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں اور ان کو اولہ احکام اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ کاشف و مظہر ہیں۔

قال الشارح: "الرابع: أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب، مثل: وجوب الإيمان أي: التصديق، ووجوب الاعتبار أي القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الحوارج الخماس: أنه لما أخذ في تعريف الحكم المتعلق بأفعال المكلفين أختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالحوارج وبالعمل ما يختص بالحوارج فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم، ولا يكون ذكر العملية مكررا لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الحوارج عن تعريف الفقه".

تشریح:

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف افعال قلب، مثلا: وجوب ایمان اور وجوب اعتبار یعنی قیاس کو شامل نہیں اس لیے کہ بظاہر قید "افعال المكلفين" سے مراد اعضاء اور حوارج کے افعال مراد ہیں نہ کہ دل کے۔

پانچواں اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کی تعریف میں افعال کی قید موجود ہے تو تمام نظریات، مثلا: وجوب ایمان کہاں سے خارج ہو گئے۔ لہذا آگے فقہ میں کی تعریف میں جو "العملية" کی قید موجود ہے یہ لغو اور ضائع ہے۔ دونوں اعتراضوں کا جواب ایک ہی ہے کہ حکم کی تعریف میں جو "أفعال" کا لفظ موجود ہے اس سے مراد عام ہے چاہے افعال ظاہر اعضاء کے ہوں یا افعال قلب ہوں لہذا اب وجوب ایمان اور قیاس وغیرہ بھی تعریف سے نہ نکلے گا اسی طرح "عملية" کی قید بھی لغو یا مکرر نہ بنے گی کیونکہ اس سے وہ افعال خارج ہو جائیں گے جو متعلق بالبدن والاعضاء نہیں جیسے وجوب ایمان وغیرہ۔

قال الشارح: "ولقائل أن يقول: إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررا قطعاً لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير".

تشریح:

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو ”افعال المكلفين“ میں تعیم کر کے آگے عملیہ کی قید کو مفید بنانے کی کوشش کی ہے، کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ مثل وجوب ایمان تو الشرعیہ کی قید سے خارج ہو گیا کیونکہ شرعی کا معنی ہے ”ما يتوقف على الشرع“ ہے ظاہر ہے وجوب ایمان بایں معنی شرعی نہیں اسی طرح اجماع کا جتہ ہونا یہ سرے سے حکم میں داخل نہیں تا کہ اس کو ”علمیہ“ کی قید سے خارج کیا جاسکے جب یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں ”بالاقتضاء أو التخيير“ کی قید اس کو داخل ہونے سے منع کر رہی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ ”عملیہ“ کی قید کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔

قال الشارح: ”لا يقال: معنى كون السنة والإجماع والقياس حححا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني؛ لأننا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم به من الفقه. ويمكن أن يقال: أن التقييد بالعملية يفيد إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي.“

تشریح:

بعض حضرات نے اوپر مذکور قائل کے سوال کا جواب دیا تھا۔ شارح اس کو نقل کر کے رد کرنا چاہتا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع، سنت اور قیاس کا جتہ ہونا اس کا مطلب، ان کے تقاضوں پر عمل ہے لہذا اقتضاء ضمنی کے طور پر ”بالاقتضاء“ کی قید میں داخل ہے پھر عملیہ کی قید سے ان کو خارج کیا گیا ہے، تو اس طور پر عملیہ کی قید لغو نہ ہوئی۔ شارح رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پھر ”عملیہ“ کی قید سے خارج نہ ہوں گے کیونکہ جب ان میں اقتضاء ضمنی ہے تو عملی بھی ہوں گے لہذا ان کا فقہ میں داخل ہو جانا لازم آئے گا، جو قائل کے نزدیک بھی غلط ہے، لہذا یہ توجیہ القائل بما لا یرضی قائلہ کے قبیل سے ہے۔ آخر میں شارح اپنی طرف سے ”یسکن“ سے توجیہ پیش کر کے اس کو مفید بنانے کی کوشش کرتا رہے خلاصہ یہ ہے کہ ”عملیہ“ کی قید وجوب ایمان یا اجماع کے جتہ ہونے کو نکالنے کے لیے نہیں بلکہ جواز اجماع اور وجوب قیاس کو نکالنے کے لیے ہے کیونکہ جواز اجماع یا وجوب قیاس شرعی تو ہیں بقولہ تعالیٰ (فاعتبروا یا اولی الالباب) مگر عملی نہیں اس لیے ”عملیہ“ کی اس طرح مفید و مخرج بن جائے گی۔

قال الشارح: "قوله: والشريعة ما يدرك لو لا خطاب الشارع بنفس الحكم أو بأصله المقيس عليه فيخرج عنها مثل وجوب الإيمان، ويدخل مثل كون الإجماع، والقياس حجة على تقدير أن يكون حكماً. وإنما لم يفسر الشريعة بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله... إلخ وح يكون تقييده بالشرعي تكراراً. وعند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع، إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام عندهم، فلو كان خطاب الله الخ تعريفاً للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكراراً البتة بأى تفسير فسر .

تشریح:

متن کی توضیح و تشریح کر رہے ہیں مصنف نے "الشرعیہ" میں تقیم کی کہ خواہ خطاب شارع اس حکم میں ہو یا اس کے اصل اور مقيس علیہ کے اندر ہو تو حکم قیاسی بھی "الشرعیہ" کی قید میں داخل ہو جائے گا باقی وجوب ایمان خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ اس معنی میں شرعی نہیں قیاس اور اجماع کا حصہ ہونا اگر ان کو حکم میں داخل مانا جائے تو یہ بھی داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہ شرعی ہیں اور "عملیہ" کی قید سے خارج ہو جائیں گے کامر انما لم یفسر... إلخ سے فرماتے ہیں کہ ماتن نے "الشرعیہ" کا معنی "مالا یدرک لو لا خطاب الشارع" سے کیا ہے "ماورد بہ خطاب الشارع" سے کیوں نہیں کیا؟ فرماتے ہیں اس لیے کہ حکم کا معنی "خطاب اللہ" گویا کہ "ماورد بہ الخطاب" کے معنی میں ہے اور اگر شرعی کا بھی یہی کرتے ہیں تو شرعی کی قید مکرر بنتی ہے باقی اشاعرہ حضرات کے نزدیک چونکہ تمام احکام، شرعی ہیں اور عقل کو ان کے حسن و قبح معلوم کرنے کی کچھ طاقت نہیں۔ یہ بات ہم عنقریب بیان کریں گے اس لیے ان کے نزدیک "الشرعی" کا معنی "ماورد بہ خطاب الشارع" ہوگا سے اس کا مطلب بھی "لو لا خطاب الشارع" ہی ہے لہذا اگر خطاب اللہ... إلخ مطلق حکم کی تعریف بنائیں جس طرح مصنف کو کا خیال ہے کہ بعض اشاعرہ مطلق حکم کی یہی تعریف کرتے ہیں تو "الشرعی" کی قید تکرار ہے خواہ اس کا حسن "مالا یدرک لو لا خطاب الشارع" سے کریں یا "ماورد بہ خطاب الشارع" سے کریں، کیونکہ ہم اوپر بتلا آئے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک عقل کو بالکل احکام میں دخل نہیں۔ تمام احکام کا

دارود ارشریعت پر ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام شرعیہ ”مالایدرك لولا خطاب الشارع“ کے قبیل سے ہیں۔

قال الشارح: ”قوله: ”فیدخل“ یرید أن تعریف الفقه علی رأی الأشاعرہ شامل للعلم عن دلیل بحسن الحدود والتواضع آی: وجوبهما أو نديهما، وقبح البخل، والتكبر آی: حرمتهما أو كراهتهما، وما أشبه ذلك، لأنهما أحكام لاتدرك لولا خطاب الشارع علی رأيهم بناء علی أن لا مدخل للعقل فی درك الأحكام، مع أن العلم لها من علم الأخلاق لا من الفقه. وأقول: إنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والأمر المذكورة أخلاق وملكات نفسانية۔ جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يزداد عملا علی معرفة النفس ما لها وما علیها لیخرج علم الأخلاق وبأن معرفة النفس ما لها وما علیها من الوجدانيات آی: الأخلاق الباطنه، والملكات النفسانية علم الأخلاق، ومن العمليات علم الفقه فکأنه نسی ما ذكره ثمه أو ذهل عن قيد العملية ههنا“.

تشریح:

ماتن نے اشاعرہ پر جو اعتراض کیا تھا اسے نقل کر کے اس کا رد کرنا مقصود ہے۔ اعتراض کی تقریر سے قبل ایک تمہیدی بات ذہن نشین کر لیں کہ ہمارے یعنی احناف اور جمہور معتزلہ کے نزدیک کچھ احکام تو شرعی ہیں، بایں معنی کہ اگر شریعت ان کا حسن یا قبح نہ بتلاتی تو ہمیں معلوم نہ ہوتا، جیسے: رمضان المبارک کی تیس تاریخ کے روزے کا جائز ہونا اور یکم شوال بعد دن کے روزے کا ناجائز ہونا، یہ شریعت کے بغیر معلوم نہ ہو سکتا تھا اور کچھ احکام ایسے ہیں کہ ان کا حسن و قبح عقلی ہے یعنی اگر شریعت نہ بھی بتاتی پھر بھی ان کا حسن و قبح ہم اپنے عقولوں سے معلوم کر لیتے جیسے تواضع اور سخاوت کا محمود ہونا اور تکبر و بخل کا مذموم ہونا جبکہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام، شرعی ہیں عقل کو ان میں کچھ دخل نہیں۔ اب ماتن کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جب تمام احکام، شرعی ہیں تو علم بحسن الحدود اور علم بقبح التكبر یہ سب فقہ میں داخل ہوں گے، کیونکہ فقہ کی تعریف ان پر صادق آرہی ہے حالانکہ یہ احکام بالاتفاق فقہ

نہیں بلکہ علم الاخلاق (تصوف) میں سے ہیں علامہ تفتازانی أقول... إلخ سے رد کر رہے ہیں کہ فقہ کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی ”عملیہ“ کی قید سے خارج ہو رہے ہیں، کیونکہ مذکورہ احکام تو نفسانی و روحانی ملکات ہیں، عمل کے ساتھ متعلق نہیں، حالانکہ ماتن نے خود ماقبل میں جہاں پر ابوحنیفہ سے فقہ کی تعریف معرفة النفس مالها وما علیها نقل کی تھی تو وہاں پر کہا تھا کہ عملا کی قید بڑھائی جائے تاکہ علم الاخلاق خارج ہو جائے اور خود تصریح فرمائی تھی ”معرفة النفس مالها وما علیها من الوجدانیات“ یعنی اعمال روحانی یہ علم الاخلاق و علم تصوف ہے اور ”معرفة النفس مالها وما علیها من العمليات“ یہ فقہ ہے معلوم ہوا ہے کہ یا تو مصنف کو وہاں پر لگائی گئی ”عملا“ کی قید بھول گئی یا یہاں پر الشرعیة کے بعد عملیہ کی قید کو نظر انداز کر رہے ہیں۔

قال الشارح: ”قوله لا یزاد علیہ المصطلح بین الشافعیة أن العلم بالأحكام إنما یسمى فقها إذا كان حصوله بطریق النظر والاستدلال، حتی أن العلم بوجوب الصلوة والصوم، ونحو ذلك مما اشتهر کونه من الدین بالضرورة بحیث یعلمه المتدین وغیره۔ لا یعد من الفقه اصطلاحا، ولهذا یدکرون قید الاکتساب أو الاستدلال و الإمام قید فی ”المحصل“ الأحکام بالتی لا یعلم کونها من الدین بالضرورة وقال: هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم أنه لا یسمى فقها معنی أنه لا یدخل فی مسمى الفقه ولا یعد عنه علی ما صرح بها الإمام فی قید العملية، لا بمعنی أنه لم یحترز عنه لزم أن یکون العالم بمجرد وجوبها فقها علی ما فهمه الصنف، فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء علی أن الفقیه من له الفقه. والفقه لیس علما ببعض الأحکام. وإن قیل حتی یکون العالم بمسئلة أو مسلتین فقیها بل العالم بمائة مسئلة غریبة استدلالیة وحدها لا یسمى فقها ثم إذا کان اصطلاحهم علی أن العلم بضروریات الدین لیس من الفقه، فلا بد من إخراجها عن تعریفهم للفقه، فلا یکون القید المخرج لها ضائعا، ولا القول: بكونها من الفقه صحیحا عندهم، ولا اصطلاح علی ذلك صالحا للاعتراض علیهم“۔

ماتن نے امام رازی کے ایک قید بڑھانے پر اعتراض کیا تھا۔ شارح یہاں سے ماتن کا رد کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک فقہ ایسے احکام کے جاننے کا نام ہے جو بطریق استدلال و اکتساب حاصل ہوں، اس لیے فقہ کی تعریف میں بالاستدلال کی قید بڑھائی تھی تاکہ بدیہی شرعی احکام مثلاً نماز، روزہ حج اور زکوٰۃ وغیرہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں کیونکہ عالم، جاہل، دین دار، غیر دین دار سب جانتے ہیں مگر ان کے جاننے والے کو فقہ نہیں کہا جاتا اس لیے امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں فقہ کی تعریف میں التی لا یعلم کونہا من ضروریات الدین کی قید بڑھائی تھی بشرطیکہ وہ احکام بدیہات دین میں سے نہ ہوں۔

اس پر ماتن نے اعتراض کر ڈالا کہ یہ قید بڑھانا فضول ہے اس لیے کہ فقہ کوئی چند ایک مسائل کے جاننے کا نام نہیں تاکہ ان کو نکالنے کے لیے قید بڑھائی جائے، بلکہ فرض کرو اگر ایک آدمی مسائل جانتا ہو پھر بھی اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا جب تک کہ اس میں ملکہ موجود نہ ہو چہ جائیکہ نماز و روزہ جیسے بدیہی مسائل کے جاننے والے کو فقہ کہیں، لہذا امام رازی کی قید بالکل لغو ہے۔

علامہ تفتازانی ماتن پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام رازی نے اس قید کو احترازی نہیں بنایا کہ اگر اس قید کو نہ بڑھایا جاتا تو نماز اور روزہ جیسے بدیہی مسائل فقہ کی تعریف میں شامل ہو جاتے اور یہ کہ ان کا جاننے والا فقہ بن جاتا، بلکہ اس قید کے بڑھانے سے مقصد محض وضاحت کرنا اور اپنے مذہب کو بیان کرنا ہے کہ ہمارے نزدیک فقہ چند مسائل بدیہی کے جاننے کا نام نہیں بلکہ نظری و استدلالی مسائل کو فقہ کہتے ہیں لہذا ایسی وضاحت کو کیونکر مدار اعتراض بنایا جاسکتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: ثم 'اعلم أنه لا يراد بالأحكام' اعتراض على تعريف الفقه بأن المراد بالأحكام إما الكل أى: المجموع، وإما كل واحد، وإما بعض له نسبة إلى الكل كالنصف أو الأكثر كالثلثين، مثلا: أما البعض مطلقا وإن قل: والأقسام بإسرها باطله أما الاول: فلأن الحوادث، وإن كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها، وعدم انقطاعها مادامت الدينا غير داخله تحت حصر الحاصرين، و ضبط المجتهدين، وهو المعنى بقوله "لا تكاد تنهاه فلا يعلم أحكامها جزئيا جزئيا لعدم

إحاطة البشر بذلك ، و كليا تفصيليا فإنه لا ضابطة يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها . وأما الثاني : فلأن بعض من هو فقيه بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام كما لك سئل عن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين : لا أدري . وأما الثالث : فلأن الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل لكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة . وبهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الأحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع : فلأنه يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مسلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذکور فيما سبق فلم يصح به ههنا ، بل أشار إليه بلفظ ثم أي بعد ما لا يراد البعض وإن قل لا يراد الكل ... إلخ .

تشریح:

ماتن نے شواہع کی تعریف پر جو اعتراض کیا ہے اس کی مزید تشریح و توضیح کرنا مقصود ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو ”الأحكام“ کا لفظ موجود ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں کل مجموعہ احکام، ہر ایک حکم، بعض معین، جیسے: تیسرا حصہ، چوتھا حصہ، دو تہائی، بعض غیر معین۔ چاروں باطل ہیں اول احتمال اس لیے غلط ہے کہ مجموعہ کل احکام رہتی دنیا تک کسی کو معلوم ہوں محال تو نہیں کم از کم مشکل ضرور ہیں وجہ یہ کہ اگرچہ کل دنیا کا زمانہ تنہا ہی ہے مگر اس میں پیش آنے والے حوادث و واقعات کا ضبط کرنا بہت مشکل ہے نہ تو کسی انسان کے پاس کوئی ضابطہ کلی ہے کہ اس کے ذریعے ہر آنے والے واقعہ کا حکم معلوم کر سکے اور نہ جزئی جزئی مسئلہ ہر ایک کو معلوم ہو سکتا ہے اور مصنف کے قول ”لا تنکاد تنہا“ کا مطلب یہی ہے۔ دوسرا احتمال اس لیے غلط ہے کہ موجودہ احکام میں سے ہر ایک حکم اس کو معلوم ہو یہ بھی نہیں ہو سکتا اور نہ یہ کوئی شرط ہے، اس لیے کہ بعض مسلمہ فقیہ اور مجتہد ہیں مگر ان سے جب مسائل پوچھے گئے تو بہت سارے مسائل میں انہوں نے ”لا أدري“ کہہ دیا پھر بھی ان کی فقہت پر کوئی اثر نہ پڑا مثلاً امام مالک سے چالیس مسلوں کے بارے میں پوچھا گیا تو چھتیس مسلوں میں ”لا أدري“ کہہ دیا صرف چار مسئلے بتا سکے۔ تیسرا احتمال بعض معین مثلاً تیسرا حصہ چوتھائی یا اکثر مثلاً

دو تہائی یہ احتمال بھی غلط ہے اس لیے کہ جب کہ کل کا علم نہیں تو بعض معین کسور (چوتھائی تہائی) کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ چوتھا احتمال بعض غیر معین جس کو مصنف نے ”وإن قل“ سے بیان کیا ہے یہ بھی غلط ہے کہ دو چار مسئلے شرعی اگر چہ فقہ میں شمار ہوں گے مگر ان کے جاننے والے کو اصطلاحی طور پر فقیہ نہیں کہا جا سکتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب چاروں احتمال غلط ہوئے تو آپ کی فقہ کی تعریف ہو العلم بالأحكام الشرعية العملية غلط ٹھری۔

قال الشارح: ”وهنا بحث: وهو أن من الأحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد، كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم، ومنها ما هو العكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس، وهنا ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القول أو كل واحد من القول، ومعرفة الأحكام من هذا القبيل، إذ معرفة جميع الأحكام معرفة كل حكم، وبالعكس، وإن التزم أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تنهاى الحوادث لا ينافى ذلك فالظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية، وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهد حيث علل عدم إرادة الأول بلا تنهاى الحوادث، والثانى بثبوت لا أدرى“.

تشریح:

یہاں سے شارح کی غرض مصنف پر اعتراض کرنا ہے کہ مصنف نے جو کل مجموعی اور کل افرادی یعنی پہلے اور دوسرے احتمال میں جو تقابل بیان کیا ہے، وہ غلط ہے، حالانکہ ان میں اتحاد ہے، کیونکہ بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا مجموعہ پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے مگر وہ کل واحد پر صحیح نہیں ہوتا جیسے ”کل القوم يرفع هذا الحجر“ یہاں پر مجموعہ کے ساتھ تعلق تو درست ہے کہ سارے لوگ مل کر اس پتھر کو اٹھائیں لیکن ایک ایک کے ساتھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اتنا بھاری پتھر ہر ایک کہاں اٹھا سکتا ہے اور بعض احکام اس کے برعکس ہوتے ہیں، جیسے: ”كل واحد من الناس يكفيه الطعام“ یعنی مختصر سا طعام ہر ایک کو تو کافی ہو سکتا ہے لیکن پوری جماعت کو کافی نہ ہوگا اور بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا تعلق کل مجموعہ سے جوکل واحد سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسے: ضربت كل القول یا كل واحد من القوم تو

یہاں پر ضرب کا حکم ایسا ہے کہ مجموعہ کے ساتھ اس کا تعلق ہو یا ہر ایک سے دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی بنتا ہے تو اب سوال یہ ہے کہ معرفۃ الأحكام والا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ اس میں مجموعہ اور کل واحد کے درمیان کوئی فرق نہیں اگر ایک آدمی ہر حکم کو جانتا ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ مجموعہ احکام کو جانتا ہے اور اگر مجموعہ کو جاننے پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ کل واحد کو جاننے والا ہے، لہذا مصنف کا تقابل کے طور پر ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر مصنف یوں التزام کر کے جواب دے کہ مجموعہ احکام سے مراد عام ہیں کل واحد یا بعض۔ کل واحد والی شق میں اس قسم کی تعیم نہیں لہذا تقابل ہو گیا۔ یہ جواب بھی غلط ہوگا اس لیے کہ مصنف نے آگے جو شق کے مراد نہ لینے کی علت بیان کی ہے لعدم تنہای الحوادث اس کا انطباق نہیں ہو سکے گا وجہ یہ کہ جب بعض احکام مراد ہیں تو عدم تنہای الحوادث اس کے خلاف نہ ہوگا۔

والظاہر أنه قصد... الخ سے شارح اپنی طرف سے جواب دیا کہ مجموعہ احکام مراد ہیں کل احکام ماضیہ (گزرے ہوئے) اور آتیہ (آنے والے) تا قیامت کیونکہ اس کے مراد نہ لینے کی علت ساتھ لا تنہای الحوادث کے اور کل واحد سے موجود فی الحال مراد ہیں اور ان کے مراد نہ لینے کی علت لثبوت لا ادری بیان کی ہے اور لا ادری اس وقت کہا جاسکتا ہے جب حکم وجود میں آچکا ہو۔ لہذا اس تغائر سے ثابت ہو جانے کے بعد تقابل درست ہے۔

قال الشارح: "ولما أوجب ابن الحاجب بأن المراد بالأحكام المجموع، ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه، والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف أن أي قدر من الاستعداد يقال لها التهيؤ القريب. ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد كل واحد من الحوادث استجماعه المأخذ والأسباب والشروط التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع إليها في معرفة الأحكام رده المصنف بأربعة أوجه".

تشریح:

علامہ صدر الشریعہ نے شواہخ کی طرف سے نقل شدہ فقہ کی تعریف کو رد کیا تھا کہ احکام میں جو چار احتمال تھے چاروں احتمال غلط ہیں، لہذا یہ تعریف بھی غلط ہے۔ علامہ ابن حاجب نے شواہخ کی طرف سے

جواب دیا کہ ہم احکام سے مراد مجموعہ کل احکام مراد لیتے ہیں، باقی رہا کہ کل مجموعہ احکام تو کسی کو معلوم نہیں ہو سکتے، تو انہوں نے کہا کہ ہم علم بالا احکام سے معلوم کرنے کی استعداد اور صلاحیت مراد لیتے ہیں تو مصنف نے ابن حاجب کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آپ ”تہینو“ سے استعداد بعیدہ مراد لیتے ہیں وہ تو ہر شخص کے اندر موجود ہے پھر تو ہر شخص کا فقیہ مجتہد ہونا لازم آتا ہے اور اگر استعداد قریبہ مراد لیتے ہوتے اس کے لیے کوئی ضابطہ کلیہ نہیں کہ اتنی قدر استعداد کو ”تہینو“ قریب کہا جائے گا بہر حال ایک مبہم ہی بات ہے۔ پھر ابن حاجب نے جواب دیا کہ ہماری مراد تہینو سے تہینو قریب ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص کو ماخذ (قرآن حدیث) معلوم ہو اور اجتہاد کے لیے ضروری اسباب و شرائط مثلا قواعد صریحہ و نحو یہ حاصل ہوں تو ایسا شخص بوقت ضرورت ہر آنے والے حادثے اور واقعہ کا حکم بذریعہ اجتہاد اپنی خداداد صلاحیت کے معلوم کر سکے اور ہماری مراد تہینو قریب سے اس قسم کی صلاحیت مراد ہے تو ماتن نے اس کا چارو جوہ سے رد کیا ہے اگر تہینو مذکور کافی ہوتا تو ہر ایک مجتہد کو ہر مسئلہ معلوم ہوتا حالانکہ امام ابو حنیفہ جیسے شخصیت کو دہر کا معنی معلوم نہ ہو سکا کہ دہر کتنی قدر مدت کا نام ہے، اگر تہینو مذکور کافی ہوتا تو کسی مجتہد کو غلطی واقع نہ ہوتی، بعض حوادث اور واقعات ایسے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی، تعریفات میں لفظ ”علم“ بول کر اس قسم کا تہینو مخصوص مراد لینا جس کی لیے کوئی قرینہ نہ ہو درست نہیں۔

قال الشارح: ”يمكن الجواب عنها بأننا لا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الأحكام

لبعض الفقهاء أو الخطأ ينفي التهينو بالمعنى المذكور، لحواز أن يكون ذلك بتعارض الأدلة، أو وجود المانع، أو معارضة الوهم العقل، أو مشاكلته الحق الباطل، ونحو ذلك ولا نسلم أن شيئا من الأحكام التي لم يرد بها نص ولا إجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد، يدل عليه حديث معاذ -رضي الله عنه- حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يحد فيه النص، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن حملا للاجتهاد، ولا نسلم لا دلالة للفظ العلم على التهينو المخصوص فإن معناه: ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام، وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم ”علم كذا وكذا“ فإن المحققين على أن المراد به هذه الملكة ويقال لها: الصناعة أيضا،

لا نفس الإدراك، و كقولهم: وجه الشبه بين العلم والحیوة كونهما جهتی إدراك .
تشریح:

یہاں سے شارح مذکورہ چاروں اعتراضات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ اگر کسی مجتہد کو تعارض ادلہ کی وجہ سے یا موانعات موجود ہونے کی وجہ سے، مثلاً: سرور وغیرہ کے، اجتہاد نہ ہو سکے تو یہ تھیو مخصوص کے منافی نہیں ہے، اسی طرح اگر معارضہ وہم یا کی وجہ سے حق و باطل کے اشتباہ کی وجہ سے کسی مسئلے میں غلطی واقع ہو جائے تو تھیو مخصوص کے منافی نہیں، اسی طرح یہ بھی ہم تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ جس حکم میں قرآن و حدیث سے کوئی نص موجود نہ ہو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی اگر ایسی بات ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کو جب یمن کی طرف بھیج رہے تھے اور فرمایا کہ اے معاذ! اگر آپ کو قرآن و حدیث سے مسئلہ نہ مل سکے تو کیا کرو گے؟ تو کہا کہ اجتہاد برائے تو یہاں پر آپ خاموش ہو گئے وگرنہ آپ فرماتے ان لم تجد محلا و مساعدا للاجتہاد۔ معلوم ہوا کہ ہر وہ حکم جو قرآن و حدیث میں منصوص نہ ہو اس میں اجتہاد ہو سکتا ہے۔ باقی مصنف کا کہنا کہ علم بول کر تھیو اور ملکہ مراد لینا صحیح نہیں ہے یہ بات بھی صحیح نہیں اور علم بمعنی ملکہ کے علوم کی تعریفات میں عام ہے چنانچہ محققین فرماتے ہیں کہ جہاں پر کسی علم کی تعریف کرتے ہوئے کہا جاتا ہے علم کذا، مثلاً: نحو علم بأصول يعرف بها أحوال... إلخ تو اس سے مراد ملکہ ہے جس کو یہ لوگ صناعت بھی کہتے ہیں نہ کہ علم و ادراک مراد ہے اسی طرح یہ جو کہا جاتا ہے کہ عالم حی کی مثل ہے اور جاہل مردہ کی مثل ہے، یا علم حیات کی مثل ہے اور جہل موت کی مثل ہے تو علم بمعنی ملکہ کے ہے کیونکہ علم اور حیات کے درمیان جو وجہ تشبیہ بیان کی جاتی ہے وہ کونہما جہتی إدراک تو اس کا مطلب یہ ہے جیسے کہ علم بمعنی ملکہ و ذریعہ ادراک ہے اسی طرح حیات بھی جہت و ذریعہ ادراک ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں علم بمعنی ملکہ کے ہے اور اگر علم بمعنی ادراک و جانے کہو تو کلام مہمل ہو جاتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: بل هو تعريف مختصر للفقہ بحيث ينضبط معلوماته والتقييد

بكل الأحكام يخرج به البعض إلا أنه يدل على أنه إذ ظهر نزول الوحي بحكم أو حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها وإذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها . وقيد نزو

ل الوحی ”بالظہور“ احتراز عما إذا نزل به الوحی و لم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته“
تشریح:

ماتن نے شوافع کی تعریف کو محدود و ٹھہرانے کے بعد اپنی طرف سے تعریف کی ہے ہو العلم
بكل الأحكام الشرعيه العمليه التي قد ظهر نزول الوحی بها والتي انعقد الإجماع عليها
من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها یعنی ان تمام احکام کو جاننا جن کے متعلق وحی کا نزول
ظاہر ہو چکا، یا اجماع منعقد ہو چکا ہے اور باقی احکام کے استنباط کا ملکہ موجود ہو۔ اب اس تعریف سے فقہ
ایک منضبط اور قطعی علم ہو گیا بخلاف شوافع کی تعریف کے اس میں فقہ علم بالا احکام کا نام تھا جو کہ مبہم اور غیر
معین تھے پھر مصنف کی تعریف میں ”بكل الأحكام“ کی قید لگا کر بعض احکام کو خارج کر دیا کہ بعض
احکام کے جاننے کو فقہ نہیں کہا جائے گا ہاں اگر ابھی تک کل احکام ایک یا دو کا نزول ہوا ہے اس کو فقہ نہیں
کہا جائے گا، کیونکہ احکام جمع ہے اور جمع کے کم از کم تین افراد ہوتے ہیں تو تین احکام کے جاننے کے بعد
ملکہ استنباط کے ساتھ فقہ کہلائے گا، پھر نزول کو ”ظہور“ کے ساتھ مقید کیا ہے اس لیے کہ صرف احکام کا نزول
کافی نہیں بلکہ فقہ تک ان کا ظہور اور پہنچنا بھی ضروری ہے لہذا اگر احکام تو نازل ہو چکے ہیں مگر فقہ کے
پاس ان کا ظہور نہیں ہوا تو فقہ کے لیے ان کا جاننا ضروری نہیں اور ان کے نہ جاننے سے اس کی فقہت
پر کوئی اثر نہ ہوگا۔

قال الشارح: ”قوله ”مع ملكة الاستنباط“ أي: العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا
بملكة الاستنباط الفروعيه القياسيه من تلك الأحكام أو استنباط الأحكام من أدلتها حتى
أن العلم بمعرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من
الفقه والأول أوجه“.

تشریح:

یہاں ماتن نے جو فقہ کی تعریف میں مع ملكة الاستنباط کے الفاظ استعمال کیے ہیں اس کی دو
توجیہیں کرنا چاہتے ہیں ”الاستنباط“ کی الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے اگر مضاف الیہ مسائل
قیاسیہ کو بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ مجتہد کو علم بالوحی کے ساتھ ساتھ ان احکام سے مسائل قیاسیہ کے

استنباط کا ملکہ بھی ہو، اگر مضاف الیہ احکام کو بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا علم بما نزل به الوحی و انعقد علیہ الإجماع کے ساتھ ان احکام کو ان کے دلائل سے استنباط کرنے کا ملکہ بھی موجود ہو یعنی اگر ایک آدمی محض اپنی لغت دانی کی بنا پر احکام کو سمجھ سکتا ہے باقی اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے حکم معلوم کرنے کی صلاحیت نہیں تو اس کو مجتہد نہ کہا جائے گا مگر پہلی توجیہ زیادہ ظاہر ہے کہ کیونکہ مجتہد اس کو کہا جاتا ہے جو احکام منصوصہ سے مسائل فرعیہ قیاسیہ مستنبط کر سکے، مثلاً شراب حرام ہے یہ حکم منصوص ہے اب جو اس سے بھنگ ایون کا حکم بھی معلوم کرے، اس کو فقیہ کہا جائے گا۔

قال الشارح: "قوله "لا المسائل القیاسیہ" ای: لا یشرط فی الفقه بالعلم بالمسائل القیاسیہ لأنها نتیجة الفقاہة والاجتهاد؛ لكونها فروعاً مستنبطه بالاجتهاد فیتوقف العلم لها علی كون الشخص فقیها فلو توقف الفقاہة علیها لزم الدور. فإن قیل: هذا إنما یتقسیم فی أول القائسین، وأما بعده فیحوز أن یشرط فیہ العلم بالمسائل القیاسیہ التي یتنبطها المجتهد الأول من غیر دور. قلنا: لا یحوز للمجتهد التقليد بل یحب علیہ أن یعرف المسائل القیاسیہ بالاجتهاد فلو اشترط العلم لزم الدور - نعم یشرط أن یعرف أقوال المجتهدین فی المسائل القیاسیہ لئلا یقع فی مخالفة الإجماع .

تشریح:

ماتن نے کہا کہ مجتہد کے لیے علم بما نزل به الوحی اور اجماعی مسائل کو جاننا ضروری ہے نہ کہ قیاسی مسائل کو۔ اب شارح اس عدی شرط کی وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں کہ مجتہد کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں، اس لیے کہ مسائل قیاسیہ خود اس مجتہد کی فقہت کا نتیجہ ہیں اب اگر مجتہد کے فقیہ بننے کے لیے انہی مسائل کو جاننا شرط کر دیا جائے تو دور لازم آئے گا۔ دور کا معنی ہے توقف الشئ علی ما یتوقف هو علی ذلك الشئ تو مجتہد کی اپنی فقہت اپنی فقہت پر موقوف ہو جائے یہ دور ہے، جو کہ محال ہے۔

إن قیل... إلخ سے سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ اولیٰ مجتہد میں آپ کی بات تو ٹھیک ہے کہ دور لازم آئے گا لیکن اگر بعد میں آنے والے مجتہد کے لیے پہلے مجتہد کے مسائل قیاسیہ

مستطبہ کو جاننا شرط کر دیا جائے تو اس میں تو کوئی دوڑ نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس وقت جب بعد کے مجتہد نے اپنے سے پہلے مجتہد کے مسائل قیاسیہ باقاعدہ طور پر تسلیم کر لیے تو یہ واضح طور پر تقلید ہے جو مجتہد کے لیے جائز نہیں، بلکہ پچھلے مجتہد کے لیے ضروری ہے اس کے مسائل قیاسیہ کو بھی اپنی صوابدید اور اجتہاد پر رکھے، اب اگر انہیں صوابدید مسائل کو اس کے لیے جاننا ضروری قرار دیتے ہیں تو دور لازم آئے گا ہاں البتہ یہ بات ٹھیک ہے کہ گذشتہ مجتہدین حضرات کے وہ اقوال جو مسائل قیاسیہ کے متعلق ہیں ان کو ضرور ذہن نشین رکھے تاکہ مجتہدین کے اجماع کی مخالفت نہ کر بیٹھے۔

قال الشارح: "فإن قيل: المسائل القیاسیہ مما ظہر نزول الوحی بہا إذ القیاس

مُظہر لا مثبت فیشرط للمجتہد الآخر العلم بہا. قلنا: نزول الوحی بہا إنما ظہر للمجتہد السابق لا فی الواقع ولا عند المجتہد الثانی، ولس له تقلید للأول فلا یشرط له معرفتہ، ویمكن أی: یراد ما ظہر نزول الوحی بہ لا بتوسط القیاس.

تشریح:

یہاں ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ما قبل میں آپ نے کہا کہ قیاس حکم کے لیے مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا، بلکہ مثبت درحقیقت وحی ہوتی ہے اب مجتہد اخیر کے لیے مسائل قیاسیہ جاننا شرط ہونا چاہیے کیونکہ وہ وحی ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ مجتہد سابق کے لحاظ سے تو وحی کہہ سکتے ہیں، لیکن مجتہد اخیر کے لیے یانی الواقع وحی ہو تو ایسا نہیں اس لیے کہ اس میں خطا کا احتمال ہے، اور مجتہد اخیر اگر ان مسائل کو جانے گا تو بطور مسائل قیاسیہ ہونے کے حالانکہ اس کو تقلید جائز نہیں۔

يمكن... إلخ سے دوسرا جواب دیا ہے کہ فقہ کے لیے علم بما ظہر بہ نزول الوحی شرط ہے بشرطیکہ وہ نزول بلا واسطہ ہو اور جو بواسطہ قیاس کے نزول ہو اس کا جاننا شرط نہیں۔

قال الشارح: "ثم ههنا أبحاث: الأول: أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم على ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الأيام والأعصار فيوما يكون علما بخملة من الأحكام،

ویوما اکثر فاکثر، وهکذا یتزاید الی انقراض زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم أخذ یتزاید بحسب الأعصار وانعقاد الإجماعات وأیضا ینقص بحسب النواسخ والإجماع علی خلاف أخبار الآحاد.

تشریح:

یہاں سے مصنف کی بیان کردہ تعریف پر چند اعتراضات کر رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر فقہ اصطلاحی کی تعریف کرنا مقصود ہے اور فقہاء کے نزدیک فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے، جس طرح کہ باقی علوم نحو، صرف وغیرہ ہیں حالانکہ مصنف کی تعریف سے تو معلوم ہوتا ہے کہ فقہ کوئی مخصوص علم نہیں بلکہ گھٹنے بڑھنے والا مفہوم کلی ہے، کیونکہ مصنف کے نزدیک فقہ علم بما ظہر نزول الوحی بہ أو انعقد علیہ الإجماع کا نام ہے تو جیسے احکام کا نزول زیادہ ہوتا جائے گا یا اجماعات کا انعقاد ہوتا جائے گا، فقہ بھی بڑھتا جائے گا۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک بڑھتا رہے گا پھر خبر واحد کے خلاف اجماع ہونے اور نواسخ کے ظہور کے ساتھ کم ہوتا جائے گا۔

قال الشارح: "الثانی: أن التعریف لا یصدق علی فقہ الصحابة فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعدم الإجماع فی زمانہ، فکانہ أراد أنه العلم بما ظہر نزول الوحی بہ فقط إن لم یکن الإجماع وبہ وبما انعقد علیہ الإجماع إن کان. ومثله فی التعریفات بعید".

تشریح:

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی تعریف صحابہ کرام کی فقہت پر صادق نہیں آتی کیونکہ مصنف نے اجماعی مسائل کو جاننا شرط قرار دیا ہے جبکہ صحابہ کے زمانہ میں نزول وحی کے زمانہ کی وجہ سے اجماع کا وجود نہ تھا اب گویا یوں کہنا پڑے گا کہ "فقہ نام ہے صرف علم بما ظہر نزول الوحی کا اگر اجماع نہ ہو جیسا کہ صحابہ کے زمانہ میں" اور "فقہ نام ہے کہ علم بما ظہر نزول الوحی اور بما انعقد علیہ الإجماع اگر اجماع موجود ہو جیسا کہ صحابہ کے بعد کے زمانہ میں حالانکہ اس قسم کی تشکیک تعریفات میں بعید ہوتی ہے۔

قال الشارح: "الثالث: أنه یلزم أن یکون العلم بالأحكام القیاسیہ خارجا عن الفقہ،

وذلك عندهم معظم مسائل الفقه ، اللهم إلا أن يقال أنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده ،
إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر “ .

تشریح:

تیسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے چونکہ فقہ علم بما ظہر نزول الوحي وبما
انعقد عليه الإجماع کو قرار دیا ہے تو لازم آئے گا کہ علم بالأحكام القياسية فقہ سے خارج
ہو حالانکہ فقہاء کرام کے نزدیک مسائل کی بڑی تعداد احکام قیاسیہ ہیں، جو مصنف کی تعریف سے فقہ
سے خارج ہو رہے ہیں اللهم إلا أن يقال... إلخ شارح فرماتے ہیں کہ لایہ کہ یوں کہا جائے کہ
مجتہد کے اپنے مسائل قیاسیہ اپنے لیے فقہ ہیں، کیونکہ اس کے لیے ما ظہر بہ نزول وحی کے قبل
سے ہے اس وقت ہر مجتہد کی فقہ الگ الگ ہوگی، کیونکہ ہر ایک کے مسائل قیاسیہ ایک دوسرے سے الگ
ہوتے ہیں۔

قال الشارح: ” الرابع: أنه إن أريد بظهور نزول الوحي الظهور في الحمله، فكثير
من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض
الصحابة، كما رجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة، ولم يقدح ذلك في فقاہتهم وإن
أريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة، وتفرقهم في الأسفار،
أو الأشغال، ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الأحاد من الفقه حتى
يصيرت شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها. وبالحمله هذا التعريف لا يخلو عن
الاشكال والاختلال “ .

تشریح:

چوتھے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے ما ظہر بہ نزول الوحي کے جاننے کو شرط قرار دیا
ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ کی مراد ظہور سے اگر یہ ہے کہ تمام صحابہ کو معلوم ہو تو یہ غلط ہے، کیونکہ بہت
سارے صحابہ کو کتنے مسائل معلوم نہ ہوتے تھے اور حضرت عائشہ کی طرف رجوع کرتے تھے لیکن پر بھی
ان کی فقہت پر کوئی اثر نہ پڑا اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ اکثر اور اعم کو معلوم ہو تو یہ بھی تب ہو سکتا ہے

جب کہ کل تعداد معلوم ہو حالانکہ کثرت رواۃ کی وجہ سے اور کام کاج اور اسفار میں مشغول ہونے کی بناء پر کل تعداد معلوم نہیں ہو سکتی، تو اکثر اور اعم کس طرح معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر تسلیم بھی کر لیں تو پھر لازم آتا ہے جو احکام بطور خبر واحد کے پہنچیں وہ فقہ سے خارج ہوں۔ بہر کیف مصنف کی بیان کردہ تعریف اشکال اور گڑبڑ سے خالی نہیں۔

قال الشارح: "قوله: فبحواہ اولاً مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني، ثم ما أورده النص والإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا، للقطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية".

تشریح:

مصنف نے فقہ کو قطعی بنانے کے لیے جواب دیا تھا کہ ہمارے نزدیک فقہ ان احکام کا نام ہے، جن کے ساتھ نزول الوحي ہو چکا ہو یا اجماع منعقد ہو چکا ہو اور ظاہر ہے کہ اس وقت فقہ قطعی ہو جائے گا۔ یہاں سے شارح اس جواب کی دو کمزوریاں بیان کر رہے ہیں۔ پہلی یہ کہ پھر اس وقت فقہ سے وہ احکام خارج ہو جائے گے جس کے لیے قیاس مظہر ہو کیونکہ وہ ظنی ہیں۔ دوسری یہ کہ جو مسائل فقہ خبر واحد سے ثابت ہیں وہ بھی خارج ہو جائیں گے، کیونکہ وہ ظنی ہوتے ہیں پھر نص یا اجماع سے ثابت شدہ احکام بھی تب قطعی ہوں گے جب ان کا ثبوت قطعی ہو۔

قال الشارح: "قوله: وثالثا: هو الذي ذكر في "المحصول" وغيره أن الحكم مقطوع به والظن في طريقه. وتقريره: أنه لما دل الإجماع على وجوب العمل بالظن، وكثرت أخبار الآحاد في ذلك، حتى صارت متواتر المعنى. وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام وصار ذلك بمنزلة نص قطعي. من الشارع علما أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله، فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه. هذا على تقدير تصويب كل مجتهد".

تشریح:

یہاں سے فقہ کو قطعی بنانے کی تیسری توجیہ ہے جس کو امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں ذکر

کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حکم تو قطعی ہوتا ہے البتہ مجتہد جس طریق اور راستہ سے یعنی غلبہ ظن سے پہنچا ہے، وہ طریق ظنی ہے، جس طرح آپ کو کسی منزل مقصد تک جانا ہے اپنے انداز سے ایک راستہ پر چل رہے ہیں اور اس راستہ سے حقیقتاً آپ منزل مقصود تک پہنچ گئے تو اب مقصود تو آپ کو قطعی طور پر حاصل ہو گیا، لیکن وہ راستہ ظنی تھا۔ اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اجماع بھی اس بات پر ہے کہ غلبہ ظن واجب العلم ہے اور اخبار آحاد تو بکثرت اس بارے میں آچکی ہیں اگرچہ تو اثر لفظی موجود نہیں مگر کثرت کی بناء پر تو اثر معنوی کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں تو گویا کہ شارع کی طرف سے بمنزلہ نص قطعی کے ہو گیا، جو مجتہد کا مظنون ہے وہ عند اللہ ثابت اور قطعی ہے، لہذا اس وقت فقہ پر علم اور ادراک کا اطلاق درست ہوا۔ یہ تقریر اور توضیح اس وقت ہے جب یہ قول لیا جائے کہ کل مجتہد مصیب۔

قال الشارح: "فإن قيل: المظنون ما يحتمل النقيض، والمعلوم ما لا يحتمله فيتنايان. قلنا: يكون مظنونا، فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس، وهو أنه قد علم كونه مظنونا للمجتهد، وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الأمر قطعا، على تصويب كل مجتهد. وأما على تقدير أن المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد، فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر إلى الدليل، وإن لم يكن ثابتا في علم الله تعالى، فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا، لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام، وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا، وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع. غاية ما أمكن في هذا المقام ذكر بعض المحققين في شرح المنهاج: وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى، وإلا لم يجب العلم به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله فهو معلوم قطعاً، فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً، فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً، فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه. وحاصله إنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به

قطعا علم قطعا أنه حکم الله تعالى ، لم لا يجوز أن يحب العلم قطعا لما يظن أنه حکم الله تعالى فقوله: "وإلا لم يحب العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مضمون للمجتهد فهو حکم الله تعالى قطعا ، كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لامعنى له أصلا".

تشریح:

یہاں سے سوال کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا جو مجتہد مضمون ہوتا ہے وہ قطعی اور ثابت عند اللہ ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے، کیونکہ مضمون ہوتا ہے جو فیض کا احتمال رکھے، بخلاف قطعی کے اس میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا لہذا ان کا آپس میں تضاد ثابت ہوا تو کس طرح آپ نے کہہ دیا کہ جو مضمون مجتہد وہ معلوم اور قطعی ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صورت کل مجتہد مصیب والی لی جائے تو اس وقت مضمون کا قطعی ہونا اس قیاس کو ملحوظ رکھنے سے ہو گا، مثلا: هذا حکم علم کونہ مضموننا، وکل حکم علم کونہ مضموننا للمجتہد فهو ثابت عند اللہ "کونہ مضموننا للمجتہد" حد اوسط گرا دیں نتیجے نکلے گا هذا حکم ثابت عند اللہ اور اگر مصیب کوئی ایک ہے والی صورت لی جائے تو تقریر یوں ہوگی هذا حکم علم کونہ مضموننا للمجتہد (صغریٰ) وکل حکم علم کونہ مضموننا للمجتہد فهو واجب العلم او هو ثابت بالنظر الی الدلیل (کبریٰ) تو اس سے بھی فقہ کا معلوم و مقطوع ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اس دلیل پر اعتراض کرتے ہیں ولسن یلزم علی الاول... إلخ فرماتے ہیں کہ نتیجہ کی پہلی شق کے مطابق لازم آتا ہے کہ فقہ علم بوجوب العمل کا نام ہو حالانکہ فقہ علم بالا حکام کا نام ہے وعلی الثانی... إلخ دوسری شق کے مطابق لازم آتا ہے کہ اگر حکم دلیل ظنی سے ثابت ہو تو پھر بھی قطعی ہو حالانکہ دلیل ظنی سے حکم ظنی ثابت ہو گا نہ کہ قطعی کیونکہ آپ کو بخوبی معلوم ہے کہ قطعی حکم اس کو کہتے ہیں مسالا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع اور ظنی وہ ہے جو ما یحتمل عدم الثبوت فی الواقع۔ بہر حال اوپر کی تقریر حکم کو قطعی بنانے کے لیے مخدوش ہوگی، لہذا انتہائی کوشش کر کے اس مقام میں حکم کو قطعی بنانے کے لیے اگر کچھ کہا جاسکتا ہے تو وہی ہے جو بعض محققین نے شرح منہاج میں بیان کیا ہے محققین کے بیان کردہ قیاس کے اول

صغریٰ پر نقض کرتے ہیں کہ کل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً اُنہ حکم اللہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جس حکم کے متعلق منجانب اللہ ہونے کا ظن ہو اسپر بھی عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اِلا لم یجب العمل بہ کے ساتھ دلیل پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ بات تو خود متنازع فیہ ہے جو بات متنازع فیہ ہو اس کو دلیل بنا نا غلط ہیں ہاں اگر ابتداء اس بات کو بنیاد بنایا جائے کہ جو مظنون مجتہد ہو وہ قطعاً حکم اللہ ہوتا ہے، جیسا کہ ان حضرات کا خیال تھا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے تو پھر وجوب العمل کا تذکرہ درمیان میں لانا بالکل ضائع اور بے معنی ہے۔ وہ کچھ یوں ہے۔

قیاس اول:

صغریٰ: کل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً اُنہ حکم اللہ تعالیٰ . کبریٰ: ما علم قطعاً اُنہ حکم اللہ تعالیٰ فهو معلوم قطعاً . اور نتیجہ: کل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً .

قیاس دوم

صغریٰ: الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً . کبریٰ: کل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً . اور نتیجہ: الحکم المظنون معلوم قطعاً .
تو اس طرح کی کوشش کے بعد حکم مظنون کا قطعی ہونا ثابت ہو گیا۔

قال الشارح: "قوله: أصول الفقه" ما سبق کان بیان مفهوم أصول الفقه، هذا بیان ما صدق علیه هذا المفهوم، من الأنواع المتحدة بحکم الاستقراء فی الأربعة . ووجه ضبطه أن الدلیل الشرعی إما وحی أو غیره، والوحی إن کان متلواً فالکتاب وإلا فالسنة، وغیر الوحی إن کان قول کل الأمة من عصره فالإجماع، وإلا فالقیاس، أو أن الدلیل إما أن یصل إلینا من الرسول علیه الصلوة والسلام أو لا، الأول: إن تعلق بنظمه الإعجاز فالکتاب، وإلا فالسنة. والثانی إن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقیاس"

تشریح:

متن کی عبارت کا ماقبل سے ربط اور غرض بیان کرنا چاہتے ہیں ماقبل میں یہاں تک اصول الفقه کا معنی اضافی بیان کیا کہ اصول کا کیا معنی ہوتا ہے اور فقہ کا کیا مفہوم ہوتا ہے۔ اب یہاں سے اصول

الفقہ کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مفہوم اور مصداق میں فرق ہوتا ہے، مثلاً: عبد اللہ کا معنی اور مفہوم ہے ”بندۂ خدا“ لیکن اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کا یہ نام تجویز کیا گیا ہے۔ اصول فقہ کا مصداق چار اقسام میں منحصر ہے کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی یا توحی ہو گی یا غیر توحی، اگر توحی ہے پھر دیکھیں گے کہ وہی تلو ہے تو کتاب اللہ اور اگر توحی غیر تلو ہے تو سنت اور اگر دلیل شرعی غیر توحی ہے تو دیکھیں گے کہ اپنے زمانہ کے کل علما کا قول ہے تو اجماع ورنہ قیاس۔ دلیل حصر یوں بھی کہی جاسکتی ہے کہ دلیل شرعی بواسطہ پیغمبر علیہ السلام ہم تک پہنچی ہوگی یا نہ، اگر بواسطہ پیغمبر کے پہنچی ہے تو دیکھیں گے اس کے الفاظ معجز ہیں یا نہیں، اگر الفاظ معجز ہیں تو کتاب اللہ، وگرنہ سنت رسول اللہ۔ اگر درمیان میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ ایسے لوگوں سے صادر ہوئی ہے جن کا معصوم اور محفوظ عن الخطا ہونا شرط ہے تو اجماع اور اگر محفوظ عن الخطا ہونا شرط نہیں تو قیاس، کیونکہ قیاس میں مجتہد سے غلطی صادر ہو سکتی ہے۔

قال الشارح: ”قوله: وأما الشرائع من قبلنا، والتعامل، وقول الصحابة، ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة، وكذا المعقول نوع استدلال بأحدھا، وإلا فلا دخل للرأى فى إثبات الأحكام۔ وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الأدلة، وسماه الاستدلال فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع. صرح بذلك فى الأحكام ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة، لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام. والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهراً دون وجه، لكونه فرعاً للثلاثة لا بتناؤه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة، والإجماع والأصل الرابع القياس المستنبطة من هذا الأصول الثلاثة“.

تشریح:

یہاں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا اصول الفقہ یعنی دلائل فقہ کو چار انواع میں بند کرنا صحیح نہیں، بلکہ کچھ اور ادلہ ہیں، مثلاً: پہلی شریعتیں بسا اوقات ان سے بھی دلیل پکڑی جاتی ہے، دوسرا تعامل الناس یعنی صحابہ کرام کے زمانہ سے ایک کام ہوتا آ رہا ہے تو یہ بھی جواز کی دلیل ہوتی ہے، تیسرا صحابی کا قول، چوتھا المعقول جس کو استدلال بھی کہتے ہیں۔ یہاں جواب دیا کہ یہ کوئی جدا مستقل

ادلہ نہیں، بلکہ مذکورہ چار کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہیں کہ اگر پہلی شریعت کی بات قرآن میں ذکر ہے تو کتاب اللہ میں شمار ہوگی اور اگر حدیث میں مذکور ہے تو سنت میں شمار ہوگی۔ تعامل الناس درحقیقت اجماع میں داخل ہے۔ اسی طرح قول صحابی اگر مدرک بالقیاس نہیں تو حدیث میں داخل ہے اگر مدرک بالقیاس ہے تو قیاس میں داخل ہے۔ باقی ”المعقول“ جس طرح کہ صاحب ہدایہ عام طور پر اس قسم کے عقلی دلائل پیش کرتا ہے یہ بھی درحقیقت قرآن حدیث اجماع کی روشنی میں ہوتا ہے لہذا اس کو بھی ان کی طرف راجع سمجھا جائے گا۔

ثم الثلاثة الأول... إلخ سے کہتے ہیں کہ پہلے تین اصول کتاب، سنت اور اجماع اولہ مطلقہ کاملہ ہیں بخلاف قیاس کے کہ من وجہ اصل ہے کیونکہ بظاہر حکم کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے، مگر من وجہ فرع بھی ہے کیونکہ درحقیقت حکم کی نسبت اس علت کی طرف ہوتی ہے جو قرآن و سنت یا اجماع سے مستنبط ہوتی ہے۔ قیاس تو محض حکم ظاہر کرتا ہے، ثابت نہیں کرتا اور حکم مخصوص میں تعمیم کا کام کرتا ہے، مثلاً: پہلے حرمت شراب کے ساتھ مخصوص تھی، قیاس نے علت نشہ کو ڈھونڈ کر عام کر دیا یہاں تک بھنگ انیون وغیرہ کو حرام کر دیا اس فرق کو ظاہر کرنے کے لیے یوں کہا جاتا ہے أصول الفقہ ثلاثة: الكتاب، والسنة، والاجماع، والأصل الرابع القیاس المستنبط من هذا الأصول الثلاثة تو قیاس کو بقیہ نبیوں سے الگ ذکر کیا جاتا ہے وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو، جیسے: حرمت لواطت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس جو مستنبط من الحدیث ہو، جیسے: چونے گچ کو اشیاء سترہ پر قیاس کر کے بوجہ علت قدر اور جنس کے کمی بیشی کو ناجائز ٹھہرایا گیا۔ وہ قیاس جو اجماع سے مستنبط ہو، جیسے: ام المرنیہ کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے أم أمته التی وطنها پر اور اپنی لونڈی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ تفصیلات متن میں موجود ہیں۔

قال الشارح: ”وأعترض عليه بوجوه: الأول: أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر، أو لم يكن، ولهذا صح إطلاقه على الأب وإن كان فرعاً. الثاني: أن السبب القريب لشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق إسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسبباً عن شيء آخر. الثالث: أن أولية بعض الأقسام في

معنى التقسيم لازمة فى كل قسمته، فيلزم أن يفرد القسم الضعيف، فيقال، مثلا: الكلمة قسمان: إسم، وفعل، والقسم الثالث هو الحرف. الرابع: أن تغيير الحكم من المخصوص إلى العموم لا يمكن إلا بتقريره فى صورة أخرى وهو معنى الأصالة المطلقة. الخامس: أن الإجماع أيضا يفترق إلى السند فينبغى أن لا يكون أصلا مطلقا“.

تشریح:

شارح یہاں سے قیاس کو مطلق وکامل اصل نہ کہنے پر چار اعتراض نقل کر رہا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق وکامل اس کو کہتے ہیں کہ جس پر دوسری چیز کی بناء ہو، بس اتنا کافی ہے باقی وہ خود او رشی پر مبنی ہو یا نہیں یہ کوئی شرط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باپ کو بیٹے کے لیے اصل کہا جاتا ہے۔ حالانکہ اگر اصل ہونے کے لیے من کل الوجوه اصلیت ضروری ہوتی تو باپ کو اصل نہ کہا جاتا، کیونکہ وہ اپنے باپ کا محتاج ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ ایک شی کے دو سبب ہیں سبب قریب اور سبب بعید باوجودیکہ سبب قریب مسبب اور محتاج ہو اور سبب بعید کسی کا مسبب یا محتاج نہ ہو پھر بھی اس شی کے لیے سبب بننے کے لیے اولی اور احق سبب قریب ہے نہ کہ بعید، مثلاً: یہاں پر حکم کے دو سبب ہو گئے سبب قریب قیاس ہے اور سبب بعید وہ نص جس سے قیاس مستنبط ہے، باوجودیکہ قیاس محتاج ہے نص کا اور نص کسی کی محتاج نہیں پھر بھی اصل کہلائے جانے کا حقدار قیاس ہو گا نہ کہ نص۔

تیسرا اعتراض یہ کہ بعض اقسام کا قوی اور دوسرے بعض کا ضعیف ہونا تو تقریباً ہر تقسیم میں ہوتا ہے پھر تو لازم ہے کہ ہر تقسیم کے اندر اس قسم کے عنوانات کے ذریعے ان کا فرق ظاہر کیا جاتا مثلاً کلمہ کی تقسیم یوں کی جاتی ہے الکلمة قسمان اسم، وفعل، والقسم الثالث حرف حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

چوتھا اعتراض یہ کہ آپ نے قیاس کا اثر یہ بتایا کہ وہ حکم خاص کو عام بنا دیتا ہے اور یہ سبھی ہو سکتا ہے کہ جب اس کو دوسری صورت بخشے اور پہلی صورت سے بالکل دوسری مختلف شکل میں موجود کرے، یہی تو اصل کامل کا مطلب ہوتا ہے۔

پانچواں اعتراض یہ کہ اگر قیاس بوجہ علت کی طرف محتاج ہونے کے اصل کامل نہیں تو اجماع کو بھی اصل کامل کہنا غلط ہوگا، کیونکہ اجماع بھی تو سند اور سہارے کا محتاج ہوتا ہے اجماع کرتے وقت علماء کے سامنے لازماً کوئی سند ہوتی ہے، اگرچہ ضعیف حدیث کیوں نہ ہو جس کو مدار بنا کر اس پر اجماع کر لیتے ہیں یوں بالکل نہیں ہو سکتا کہ بلا سند کے مدار بنائے اجماع کر لیں یہ تو ہوائی اجماع ہوگا جو کہ سراسر غلط ہے۔

قال الشارح: ”والجواب عن الأول: إنا لا ندعى أن لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الأصل بل الأصل مقول بالتشكيك، وأن الأصل الذي مستقل في معنى الأصالة وابتداء الفرع عليه كالكتاب، مثلا أقوى من الأصل الذي يبتنى في ذلك لا معنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبتنیا على ذلك الشيء كالقياس، وإلا ضعيف غير داخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في الأصالة وهذا بين. وأما الأب فإنما يبتنى على أبيه في الوجود لا في الأبوة والأصالة للولد، فلا يكون مما ذكرنا في شيء، وعن الثاني أن السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى إليه - وأثر البعيد إنما في الوسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه، فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والأصالة لذلك الفرع، وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالأصالة، بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع إلى النص والإجماع، وعن الثالث إنا لا نسلم لزوم الأولوية بعض الأقسام في كل تقسيم. وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره، ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الإشارة إلى ذلك والتنبيه عليه. غاية ما في الباب أنه يجوز، وعن الرابع: أنه إن أريد بالتقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع، فلا نسلم امتناع التغير بدونه، وإن أريد بحسب علمنا فهو لا يقتضى استناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلا له كاملا. وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر أن الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققة لا في

نفس الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يفتقر إلى ملاحظة السند، والاتفات إليه، بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها. وقد يحاب: بأن الإجماع يثبت أمراً زائداً لا يثبت السند وهو قطعية الحكم، بخلاف القياس، فإنه لا يفيد زيادة، بل ربما يورث نقصاناً بأن يكون حكم الأصل قطعياً وحكمه ظنياً.

تشریح:

یہاں سے مذکورہ پانچوں اعتراضوں کا بالترتیب جواب دینا چاہتے ہیں پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصل کلی مشکل ہے۔ کلی مشکل وہ ہوتی ہے کہ جس کا اپنے افراد پر صدق یکساں نہ ہو، بلکہ تفاوت کے ساتھ ہو تو اب قیاس بھی اگرچہ اصل کا فرد ہے لیکن ہے فرد اضعف اور کتاب اللہ فرد اقوی ہے، کیونکہ اس میں غیر پر مبنی ہونے کا نقص نہیں، بخلاف قیاس کے اس میں یہ کمی موجود ہے، تو اضعف اقوی اور کامل فرد میں کس طرح داخل ہو سکتا ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ اضعف کو جدا عنوان کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ باقی باپ کی مثال پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ باپ بحیثیت اب لولد اپنے باپ کا محتاج نہیں ہاں اپنے باپ کا محتاج ہے تو بحیثیت موجود ہونے کے جو بالکل دوسری جہت ہے، تو اس سے اصالت کاملہ میں کوئی فرق نہ پڑے گا جبکہ قیاس کے اپنی اصالت میں نص کا محتاج ہوتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایک شی کے دو سبب ہوں سبب قریب اور بعید تو سبب قریب ہی سبب کہلائے جانے کا زیادہ حقدار ہوتا ہے لیکن یہاں تو معاملہ دگرگوں ہے، قیاس تو بالکل سبب ہے ہی نہیں چہ جائیکہ قریب بنے، کیونکہ ما قبل میں بھی بار بار گذرا ہے کہ قیاس مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا کہ حکم کا استناد نص اور اجماع کی طرف ہوتا ہے اور وہی اس کے لیے سبب ہیں، قیاس صرف آلہ ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر تقسیم میں تفاوت اقسام کا ہوتا ہے پھر تو مطلب یہ ہوا کہ کلی متواہل کا وجود جہاں سے ختم ہو جائے، حالانکہ ادھر محققین کا وہ ضابطہ مشہور معروف ہے لا تشکیک فی الماہیات یعنی ماہیات کی جو انواع اور افراد کی طرف تقسیم ہوتی ہے اس

میں تشکیک نہیں ہوتی، جس طرح حیوان کی تقسیم انسان و فرس کی طرف ہے اور اگر تسلیم کر لیں کہ ہر تقسیم میں اولویت یا تفاوت ہوتا ہے تو پھر یہ عنوان میں تبدیلی کے لیے علت تامہ تھوڑی ہے تاکہ ضرور بالضرور اضعف کو جدا عنوان کے ساتھ ذکر کیا جائے، زیادہ سے زیادہ جواز کا درجہ ہو سکتا ہے مگر ترک جواز پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ قیاس حکم کو دوسری شکل دیتا ہے اور دوسری صورت میں ثابت کرتا ہے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کی مراد اگر دوسری صورت میں ثابت کرنے سے واقع اور نفس الامر میں ثابت کرنا ہے، تو یہ بات غلط ہے، کیونکہ فی الواقع اس کو صورت دینے والی نص ہے اور اگر آپ کی مراد دوسری صورت میں ثابت کرنا بحسب علمنا یعنی ہمارے علم کے مطابق دوسری صورت ثابت کرنے والا قیاس ہوتا، تو اس سے حکم کی نسبت فی الواقع قیاس کی طرف نہ ہوئی، لہذا اس کا اصل کامل ہونا کس طرح ثابت ہوگا۔

پانچویں اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع کسی سند کا محتاج ہوتا ہے، اگر تسلیم بھی کر لیں تو اجماع اور قیاس کی احتیاجی میں بہت فرق ہے۔ وہ یوں کہ اجماع سند کا محتاج ہوتا ہے لیکن اپنے انعقاد میں اور جب منعقد ہو گیا اور تیار ہو گیا تو اب حکم پر دلالت کرنے میں اس سند کا محتاج نہیں، لہذا کتنے اجماع ہیں ہم ان سے استدلال کرتے ہیں لیکن ان کی سند کیا ہے اس کی طرف کبھی ذہن گیا نہیں، بخلاف قیاس کے جب تک کہ علت مستبطہ کی طرف ذہن نہ جائے اس وقت تک اس سے استدلال غلط ہوتا ہے۔

حاصل فرق کا یہ ہوا کہ اجماع حکم پر دلالت کرنے میں سند کا محتاج نہیں، بخلاف قیاس کے کہ وہ بوقت استدلال علی الحکم علت کا محتاج ہوتا ہے وقد بحساب... إلخ سے دوسرا جواب یا فرق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اجماع، سند سے ایک درجہ بڑھ جاتا ہے مثلاً سند، حدیث ضعیف یا خبر واحد بھی تو اجماع سے قطعیت ثابت ہو جائے گی بخلاف قیاس کے کہ وہ ایک درجہ نیچے چلا جاتا ہے مثلاً اصل والا حکم قطعی تھا تو اب قیاس کے بعد اس میں نقص آجائے گا کہ ظنی ہو جائے گا تو یہی نقص اس کے اصل کامل کے بجائے اصل ناقص ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: 'علم أصول الفقه' بعد ما تقرر أن أصول الفقه لقب لعلم مخصوص، لا حاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن يقصد زيادة بيان و توضيح كشجرة الأراك. والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه، كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت. والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية، الظاهرة في السبب القريب، ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطه، ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام؛ لأنهما من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتصر على استنباط. والأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه".

تشریح:

ماتن نے اصول فقہ کی تعریف کی ہے العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق یعنی اصول فقہ ایسے قوانین کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ براہ راست فقہ تک بالتحقیق پہنچا جاسکے۔ تو یہاں سے شارح تعریف میں موجود قیودات کی تشریح کر رہے ہیں سب سے پہلے فرماتے ہیں کہ علم کی اصول الفقہ کی طرف اضافت ہے یہ اضافت بیانیہ ہے۔ اضافت بیانیہ وہ ہوتی ہے جس میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا مصداق تقریباً ایک ہو جیسے شجرة الأراك پیلو کا درخت، تو پیلو بھی ایک قسم کا درخت ہے یہ اضافت بیانیہ ہے تو یہاں پر بھی اصول فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے تو لفظ علم کی اضافت بیانیہ ہوگی۔ قواعد: قاعدہ کی جمع ہے، قاعدہ اس حکم کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد و جزئیات پر فٹ آئے جیسے: کل حکم دل عليه القياس فهو ثابت یہ قاعدہ کلیہ ہے "توصل قریب"، یعنی براہ راست پہنچنا۔ یہ معنی ایک تو بامسبب سے معلوم ہو رہا ہے کیونکہ مطلق سبب سے مراد سبب قریب ہوتا ہے، دوسرا تو وصل إلى الفقه کا لفظ مطلق لانے سے، کیونکہ سبب بعید کی صورت میں تو فقہ تک نہیں پہنچا جاسکتا بلکہ واسطہ کی طرف، پھر واسطہ سے فقہ تک، لہذا قواعد عربیہ مثلاً صرف نحو، معانی اور علم الکلام تعریف

سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ یہ علوم براہ راست فقہ تک پہنچانے والے نہیں بلکہ قواعد عربیہ سے الفاظ کی دلائل معلوم ہوتی ہیں پھر اس کے واسطے سے احکام کے استنباط کی قوت حاصل ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس علم الکلام کے ذریعہ سے کتاب و سنت کا ثبوت ہوتا ہے، پھر کتاب و سنت سے احکام استنباط کیے جاتے ہیں اور فقہ بنتی ہے۔

قال الشارح: "والتحقیق فی هذا المقام أن الإنسان لم یخلق عبثاً ولم یتروک سدی، بل تعلق بكل من أعماله حکم من قبل الشارع، منوط بدلیل یخصه یمستنبط منه عند الحاجة و یقاس علی ذلك الحکم ما یناسبه لتعذر الإحاطه بجميع الجزئیات، فحصلت قضایا موضوعاتها أفعال المکلفین، و محمولاتها أحكام الشرع علی التفصیل. فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها. ثم نظروا فی تفاصيل الأدلة والأحكام و عموها فوجدوا الأدلة راجعة إلی الكتاب و السنة، و الإجماع، و القیاس؛ و الأحكام راجعة إلی الوجوب و الندب و الحرمة و الکراهة و الإباحة، و تأملوا فی كيفية الاستدلال بتلك الأدلة علی تلك الأحكام إجمالاً من غیر نظر إلی تفاصيلها إلا علی طریق ضرب المثال، فحصل لهم قضایا کلیة متعلقة بکيفية الاستدلال بتلك الأدلة علی تلك الأحكام إجمالاً و بیان طرقه و شرائطه یتوصل بكل من تلك القضایا إلی استنباط کثیر من تلك الأحكام الجزئیة عن أدلتها التفصیلة، فضبطوها و دونوها و أضافوا إلیها من اللواحق و المتممات و بیان الاختلافات ما یملیق بها، و سمو العلم الحاصل بها أصول الفقه، فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي یتوصل بها إلی الفقه، و القواعد مشعر بقید الإجمال. و زاد المصنف قید "التحقیق" احترازاً عن علم الخلاف".

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح فقہ اور اصول فقہ کی کیفیت تدوین اور اہمیت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تحقیق اس مقام کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عبث اور بے کار نہیں پیدا کیا بلکہ وہ شریعت کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے اور بندے کے ہر فعل کیساتھ شریعت کا حکم متعلق ہے مثلاً نماز پڑھنا ایک فعل ہے اس

كے ساته شریعت كا حكم و جوب لگا هوا ہے اور نماز نه پڑهنا بهی ايك فعل ہے اس كے ساته حرمت متعلق ہے اور پھر هر حكم اپنی مخصوص دلیل كے ساته متعلق كر دیا گیا، تاكه بوقت ضرورت اس حكم كو اس دلیل سے معلوم كیا جاسكے، اسی طرح ان ہزاروں احكام كو اس حكم پر قیاس كر كے معلوم كیا جاسكے جن كا احاطه مشكل ہے، لہذا اس صورتحال سے ایسے قضایا تیار هو گئے جن كے موضوعات فعل مكلف ہیں اور محمولات احكام شرع ہیں مثلاً الصلوٰة واجبة صلاة (نماز) بندے كا فعل ہے اور وجوب، شریعت كا حكم ہے۔ اس قسم كے قضایا حاصل كا انہوں نے فقہ نام ركھ دیا، پھر ان حضرات نے غور و فكر كو اور آگے بڑھایا اوله اور احكام كا تجزیہ كیا تو اوله كل چار نكلے كتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اور احكام كے اقسام وجوب، مندب، حرمت، كراہت اور اباحت معلوم هوئے پھر انہوں نے ان احكام كو اوله سے نكالنے كے طریقوں پر غور كیا، مگر یہ سب كچھ اجمال كے درجہ میں هوا، مثلاً: نماز واجب ہے، كیونكه اس كے متعلق امر آچكا ہے، مگر وه امر كو نسا ہے اقمسوا الصلوٰة یا اس كے علاوه كوئی اور یا اس تفصیل میں نہیں گئے یہاں بهی ان كو كچھ ایسے قضایا حاصل هو گئے جن میں احكام كو اپنے اوله سے اجمالا معلوم كرنے كا طریقہ معلوم هو گیا تو ان قضایا كے ساته متممات اور شرائط كا ضافہ كر كے ايك مستقل علم كی حیثیت دے دی اور اس كا نام اصول فقہ ركھ دیا لہذا اصول فقہ كی تعریف یوں هوئی العلم بالقواعد التی يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق فقہ كی تعریف میں على وجه التحقيق كی قید لگا كر علم مناظره كو خارج كر دیا ہے كیونكه اس میں تحقیق مقصود نہیں هوئی اپنے خصم كو لاجواب كرنا مقصود هو تا ہے۔

قال الشارح: "ولفائل أن يمنع كون قواعدہ مما يتوصل بها إلى الفقه تو صلا قریبا، بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط، أو مدافعتہ. ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فإن الحدلی إما محیب بحفظ وضعا أو معترض يهدم وضعا إلا أن الفقهاء أكثر وافیه من مسائل الفقه وبنوا نكاته علیها حتی يتوهم أن له اختصاصا بالفقه".

تفرتج:

اعترض كر رہے ہیں كه كہنے والے كے لیے جائز ہے كه وه یہ كہے كه علم الخلاف على وجه لتحقق كی قید سے خارج نہیں هو تا بلكه "يتوصل بها" كی قید سے خارج هو رہا ہے اس لیے كه توصل

سے مراد تو صل قریب ہے اور علم الخلاف فقہ تک پہنچانے والا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اپنے استنباط کردہ حکم کو محفوظ کرنا ہوتا ہے، یا اپنے خصم کے حکم کا دفاع کرنا مقصود ہوتا ہے، تو اس کی فقہ اور غیر فقہ کی طرف نسبت برابر ہوتی ہے۔ إلا أن الفقهاء... إلخ سے جواب دے رہے ہیں کہ اس میں چونکہ فقہی مسائل اور نکات کی زیادہ مثالیں آئی ہیں اس لیے فقہ کے ساتھ اختصاص کا وہم ہوتا ہے جس طرح نحو میں زید اور عمرو سے متعلق اتنی مثالیں آئی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ شاید سارا علم نحو لفظ زید اور عمرو کے گرد گھومتا ہے۔

قال الشارح: "قوله: "نعنى بالقضايا الكلية" اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية، ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارا، ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة، ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا، ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة، ومن حيث يقع فى العلم ويسئل عنه مسئلة. فالذات واحدة واختلاف العبارات بالاختلاف الاعتبار. فالمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا، وموضوع المطلوب يسمى اصغر، ومحموله اكبر. والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين، تشتمل أحدها على الأصغر ويسمى الصغرى، والآخر على الأكبر ويسمى الكبرى، وكتاهما تشتمل على أمر يتكرر فيهما يسمى الأوسط، والأوسط إما محمول فى الصغرى وموضوع فى الكبرى يسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول، أو بالعكس يسمى الشكل الرابع، أو محمول فيهما يسمى الشكل الثانى، أو موضوع فيهما يسمى الشكل الثالث، مثلا: إذا قلنا: الحج واجب، لأنه مأمور الشارع، وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب "فالحج" الأصغر، "والواجب" الأكبر، "والمأمور" الأوسط، وقولنا: "مأمور الشارع" هى الصغرى، وقولنا: "وكل ما هو مأمور فهو واجب" هى الكبرى، والدليل المذكور من الشكل الأول. فالقواعد التى يتوصل بها إلى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول، كما فى المثال المذكور، وضم القاعدة الكلية إلى الصغرى سهلة

الحصول لیخرج المطلوب الفقہی من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه ، لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام ، وبيان شرائطها ، وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة . فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه .

تشریح:

اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے ماتن نے فرمایا ”ہو علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه“ تو یہاں سے شارح نے بتلا نا چاہتے ہیں کہ قواعد کس طرح بنتے ہیں اور پھر ان کے ذریعہ فقہ تک کس طرح پہنچا جاتا ہے مگر اس سے پہلے کچھ تہیدات اور اصطلاحات کا ذکر کیا ہے، تاکہ بات پوری طرح سمجھ آسکے۔ فرماتے ہیں کہ لفظ قضیہ، خبر، اخبار، مقدمہ، مطلوب، نتیجہ اور مسئلہ یہ ساتوں لفظ ذاتاً متحد ہیں، کیونکہ مرکب تام محتمل للصدق والکذب کے نام ہیں، البتہ ان میں اعتباری فرق ہے حکم پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے قضیہ، صدق وکذب کا احتمال رکھنے کی حیثیت سے خبر، حکم کا فائدہ دینے کی حیثیت سے اخبار، دلیل کا جز ہونے کی حیثیت سے مقدمہ اور دلیل سے مطلوب ہونے کی حیثیت سے مطلوب، دلیل سے حاصل ہونے کی حیثیت سے نتیجہ اور اس حیثیت سے کہ اس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے مسئلہ کہتے ہیں۔ ذات ایک ہے تعبیرات مختلف ہیں۔ قضیہ حملیہ کے محکوم علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔ نتیجہ کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں، اس لیے کہ عام طور پر اس کے افراد کم ہوتے ہیں اور نتیجہ کے محمول کو اکبر کہتے ہیں، کیونکہ اس کے افراد کثیر ہوتے ہیں۔ دلیل ہمیشہ دو مقدموں سے تیار ہوتی ہے لہذا وہ مقدمہ جس میں نتیجہ کا موضوع (اصغر) موجود ہے اس کو صغریٰ کہتے ہیں اور وہ مقدمہ جس میں نتیجہ کا محمول اکبر موجود ہے اسکو کبریٰ کہتے ہیں۔ وہ لفظ جو ان دونوں مقدموں میں تکرار سے آئے اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔ پھر حد اوسط کے لحاظ سے دلیل کی چار شکلیں بنتی ہیں۔ اگر حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو اس کو شکل اول کہتے ہیں۔ اس کے برعکس ہو تو اس کو شکل رابع کہتے ہیں۔ اگر دونوں میں موضوع ہو تو اس کو شکل ثالث کہتے ہیں اور اگر دونوں میں محمول ہو تو اس کو شکل ثانی کہتے ہیں۔ مثلاً: جب یوں کہیں الحج واجب لانہ مأمور الشارع وکل ما هو مأمور الشارع فهو

واجب توابع الحج اصغر ہے اور واجب اکبر ہے اور مامور الشارع حد اوسط ہے الحج مامور الشارع صغریٰ ہے اور کل مامور الشارع فهو واجب کبریٰ اور یہ دلیل شکل اول ہے۔ ان تمہیدات کے بعد مقصود کی طرف آتے ہیں اس دلیل کا کبریٰ قاعدہ کلیہ ہے یعنی کل مامور الشارع فهو واجب اس کے ساتھ صغریٰ سہلۃ الحصول ملایئے۔ سہلۃ الحصول کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حاصل کرنا آسان ہوتا ہے جس شی کا آپ حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں اس کو موضوع بنائے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو اسکا محمول بنائے بس صغریٰ حاصل ہو گیا جیسے یہاں پر حج کا حکم معلوم کرنا چاہتے تھے اس کو موضوع بنایا اور قاعدہ کلیہ کل مامور الشارع فهو واجب کے موضوع کو محمول بنایا تو صغریٰ حاصل ہو گیا یعنی الحج مامور الشارع اور کبریٰ ملائیں کل مامور الشارع واجب لہذا فقہی نتیجہ حاصل ہو گیا کہ الحج واجب تو یہ مطلب ہوا فقط تک پہنچانے کا۔ شارح کہتا ہے کہ ایک بات یاد رکھیں کہ قاعدہ کلیہ کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ احوال اولہ اور احوال احکام سے بحث کی جائے اور اسی طرح ان شرائط اور قیودات سے بحث بھی ضروری ہوگی جن کو قاعدہ کلیہ کے حصول میں دخل عمل ہے۔ بہر حال تمام تر مباحث اصول فقہ کی مباحث میں مندرج ہیں ان کا جاننا قواعد کلیہ کا جاننا ہے جس طرح کہ مصنف نے اس کی اتنی وضاحت کر دی ہے کہ جس پر مزید اضافہ نہیں ہو سکتا۔

قال الشارع: "قوله ويكون القياس قد أدى إليه رأى محتهد یعنی بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز عن الإجماع . أما إذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد محتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه".

تشریح:

مصنف اولہ کے لیے شرائط بیان کر رہے ہیں قیاس کے لیے یہ شرط بیان کی "وہ قیاس ایسا ہو کہ مجتہد کی رائی اس تک پہنچی ہو" تو شارح اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ یہ شرط اس لیے لگائی ہے تاکہ اجماع کا خلاف الزام نہ آئے، مثلاً: فرض کریں ایک مسئلہ میں دو یا تین آراء مجتہدین کی موجود ہیں تو اس کو یہ لوگ اجماع مرکب کا نام دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حق ان دو یا تین آراء کے اندر ہے باہر نہیں، لہذا اگر بعد میں آنے والا مجتہد اپنی چوتھی رائے قائم کرے گا تو اجماع کے خلاف ہے صحیح نہیں۔

ہاں اگر ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں پہلے سے کوئی رائے مجتہد کی موجود نہیں یا ہے لیکن صرف ایک ہے تو اس وقت مخالفت ہو سکتی ہے۔

قال الشارح: "قوله ولا يبعد أن يقال: الظاهر أنه بعيد، لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد".

تشریح:

ماتن نے فرمایا تھا کہ کوئی بعید نہیں کہ توصل کو عام کر دیا جائے مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہو، کیونکہ جس طرح مجتہد قواعد کے ذریعہ فقہ تک پہنچتا ہے تو اس طرح مقلد بھی قواعد کے ذریعہ مسائل فقہ تک پہنچتا ہے۔ یہاں سے شارح کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے کیونکہ اس عموم کا کوئی بھی قائل نہیں باقی جن حضرات نے تقلید کی مباحث کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے وہ بھی محض تقابل کے طور پر کیونکہ جب اجتہاد کا ذکر کیا تو ضروری ہوا کہ تقلید کا ذکر بھی کیا جائے کیونکہ الأشياء تتبين بأضدادها۔

قال الشارح: "قوله: ولا يقال "إلى الفقه" لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربع، لأن علمه بها ليس عن أدلة الأربعة".

تشریح:

یعنی اگر توصل کو عام مانا جائے اور وہ مقلد کو شامل ہو تو تعریف میں تھوڑی تبدیلی کرنی پڑے گی التی يتوصل بها إلى الفقه کے بجائے إلى مسائل الفقه کہنا پڑے گا شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ فقہ کا مطلب ہے براہ راست ادلہ سے احکام کو معلوم کرنا اور مقلد میں اتنی قوت نہیں ہوتی کہ وہ احکام براہ راست ادلہ سے جھے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے اقوال کی وجہ سے مسائل فقہ تک پہنچ سکے۔

قال الشارح: "قوله: علم يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام يعني عن أحوالها على حذف المضاف، إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع، بل عن

أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم.

تشریح:

ماتن کی عبارت عن الأدلة الأحكام میں مضاف محذوف ہے اصل میں ہونا چاہیے تھا عن أحوال الأدلة والأحكام کیونکہ علم کے اندر خود شی سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے احوال اور عوارضات سے بحث کی ہوتی ہے، مثلاً: علم طب کا موضوع بدن انسان ہے مگر خود بدن سے بحث نہیں کی ہوتی بلکہ اس کے احوال، مثلاً: سحت مرض سے بحث ہوتی ہے۔ باقی ماتن نے احوال کا لفظ کیوں ترک کر دیا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ عبارات قوم کے اندر اس مضاف کا حذف اختصار وغیرہ کی غرض سے بکثرت واقع ہوا ہے، اس لیے مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

قال الشارح: "قوله: "موضوع هذا العلم" المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية. والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء، الخارج عنه. وبالعرض الذاتى ما يكون منشأه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كما لإدراك للإنسان، أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه، أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كما لتحرك للإنسان بواسطة كونه حيواناً. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم، كقولنا: الكتاب يثبت الحكم قطعاً، أو على أنواعه، كقولنا الأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتية، كقولنا العام يفيد القطع، أو على أنواع أعراضه الذاتية، كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن. وجميع مباحث أصول الفقه للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات. والثبوت، وما له نفع ودخل فى ذلك، فىكون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة".

تشریح:

متن میں "موضوع" کا لفظ آچکا ہے اس لیے شارح موضوع کی تعریف اور اس کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں موضوع کہتے ہیں "ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية" یعنی موضوع علم وہ شی ہوتی ہے

جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اب اس میں کئی باتیں وضاحت طلب ہیں۔

اول:

عرض کا معنی ہے جوشی سے خارج ہو کر اس پر محمول ہو، جیسے: الإنسان کاتب تو کاتب عرض ہے۔

دوم:

عارض ذاتی کا معنی داخل فی الذات نہیں تاکہ اعتراض کیا جائے کہ عرض تو خارج کو کہتے ہیں، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ جس کا منشأ ذات ہو اور ذات کی طرف منسوب ہونے کے ذاتی کہلاتا ہے، بخلاف عوارض غریبہ کے وہ ذات کی طرف منسوب نہیں ہوتے پھر عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں:

(۱) جوشی کی ذات کو بغیر کسی واسطے کے لگیں، جیسے: ادراک و علم انسان کو بلا واسطہ لگتا ہے۔

(۲) امر مساوی کے واسطے سے لگیں، جیسے: صُحک انسان کو بواسطہ تعجب لگتا ہے اور تعجب انسان کا

مساوی ہے کیونکہ کل انسان متعجب و کل متعجب انسان .

(۳) بواسطہ اعم (جو داخل فی الماہیت ہو) کے لگیں جیسے کھرکت انسان کو بواسطہ حیوان ہونے

کے لگتی ہے اور حیوان انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔

سوم:

عوارض ذاتیہ سے بحث ہونے کا مطلب ان عوارض ذاتیہ کو محمول کرنا ہے اس کی پھر چار صورتیں ہیں:

(۱) خود موضوع پر محمول کرنا، جیسے: الکتاب ینت الحکم قطعاً یہاں پراثبات عارض ذاتی

ہے اس کو کتاب پر محمول کیا گیا ہے۔

(۲) موضوع کے نور پر محمول کرنا جیسے: الأمر یفید الوجوب اب ”الأمر“ کتاب اللہ کی نوع

اور قسم ہے۔

(۳) موضوع کے عارض ذاتی پر عارض ذاتی کو محمول کرنا جیسے: العمام یفید القطع اب عام خود

کتاب اللہ کا عرض ذاتی ہے اس پر افادہ قطع کو محمول کیا گیا ہے۔

(۴) عوارض ذاتیہ کے کسی نوع پر محمول کرنا جیسے: العمام الذی خصص منه البعض یفید الظن

اب دیکھیں کہ عام عرض ذاتی تھا اور عام مخصوص منہ البعض اس کی نوع ہے اس پر افادہ ظن کو محمول کیا گیا

ہے۔ ان وضاحتوں سے فارغ ہونے کے بعد شارح کہتا ہے کہ اصول فقہ کی جمیع مباحث کا تعلق اولہ اور احکام کے لیے عوارض ذاتیہ کے ثابت کرنے کے ساتھ ہے اولہ کا عرض ذاتی اثبات ہے اور احکام کا ثبوت ہے یا جن کو اثبات اور ثبوت میں دخل ہے۔ معلوم ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام ہیں مگر تھوڑے فرق کے ساتھ اولہ میں اثبات ہوتا ہے اور اسی پہلو سے بحث کی جاتی ہے اور احکام میں ثبوت من الاولہ معتبر ہوتا ہے اور اسی پہلو سے بحث کی جاتی ہے۔

قال الشارح: "فإن قلت: فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام، ولا يجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك. قلت: لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة إلى الدليل، وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البدیهی فی نظر الأصولی، متقررة فی الکلام، وشهرته بین الأنام، بخلاف الإجماع والقياس، ولهذا تعرضوا ما ليس لإثباته للحكم مبينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد".

تشریح:

سوال کا حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع آپ نے بتایا کہ اولہ اور احکام ہیں، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ لوگ اجماع اور قیاس کے اثبات للاحکام کو اصول فقہ کے مسائل میں شمار کرتے ہیں لیکن کتاب و سنت کے اثبات للاحکام کو مسائل اصول فقہ میں شمار نہیں کرتے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: کیونکہ یہ لوگ فن کی نظریات سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں تو کتاب و سنت کی حجیت تو بمنزلہ بدیہی کی تھی، کیونکہ ان کی حجیت علم الکلام میں بھی ثابت ہے اور مشہور بین الانام بھی ہے لہذا ان کو مسائل اصول فقہ کے مسائل میں شمار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ قراءت شاذہ اور خبر واحد سے بھی بحث کرتے ہیں کیونکہ یہ بھی بین اور بدیہی نہیں ہوتی۔

قال الشارح: "قوله: "أما الثالث" یعنی العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم، ولها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين یعنی قسمی العوارض التي للأدلة، والعوارض التي للأحكام، وذلك كالإمكان والقدر والحدوث، والبساطة والتركيب، وكون الدليل جملة إسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة،

أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول ، وهذا كما أن النحار ينظر في الخشب من جهة صلابته ، ورقته ، وغلظته ، واعوجاجه ، واستقامته ، ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته ، لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك .“

تشریح:

عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں (۱) مجوشہ (۲) جن کو مجوشہ میں دخل ہے (۳) جو نہ مجوشہ ہیں اور نہ مجوشہ میں ان کا دخل ہے ، جیسے قدیم ہونا ، ممکن ہونا بسیط مرکب ہونا یا دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا معرب ہونا۔ تو اب شارح فرماتے ہیں کہ عوارض کی تیسری قسم ادلہ اور احکام دونوں کے اندر متروک ہے۔ ان تمام عوارضات سے اصول فقہ میں بحث نہیں کی جاتی اس کی توضیح یوں سمجھیں کہ آپ لکڑی نجار (ترکھان) کے پاس لے جائیں تو وہ اپنے فن کی مناسبت سے اس میں دیکھے گا کہ یہ لکڑی خشک ہے یا تر ہے ، سخت ہے یا نرم ، موٹی ہے یا پتلی ، میڑھی ہے یا سیدھی ، لیکن یوں نہیں دیکھے گا کہ آیا قدیم ہے یا حادث کیونکہ ان عوارضات کا اس کے فن سے کوئی تعلق نہیں۔

قال الشارح : ” قوله : أن يذكر مباحث الأحكام بعد مباحث الأدلة لأن الدليل مقدم

بالذات والبحث عنه أهم في الفن .“

تشریح:

ادلہ کی مباحث کو احکام کی مباحث پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کیونکہ موضوع تو دونوں تھے۔ تو فرماتے ہیں کہ چونکہ دلیل حکم پر ذاتاً مقدم ہوتی ہے لہذا ذکر میں بھی اس کو مقدم ہونا چاہیے تاکہ وضع (ذکر) اور ذات میں موافقت ہو جائے۔ دوسری وجہ: دلیل کی بحث فن اصول میں بنسبت حکم بحث کے اہم ہے لہذا اہم کو مقدم ہونا چاہیے واضح ہو کہ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ مقدم مؤخر کے لیے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ ہو۔

قال الشارح : ” قوله كما أن ... إلخ موضوع المنطق التصورات والتصديقات ، لأنه

يبحث عن أحوال التصور من حيث أن حد أو رسم فيوصل إلى تصور ، ومن حيث أنه

جنس أو فصل أو خاصة فتركب منها حد أو رسم؛ وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة فتوصل إلى تصديق، ومن حيث أنه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيولف منها حجة، وبالجملة جميع مباحثه راجعة إلى الإيصال، وما له دخل فيه. وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه إن كان بسيطاً لا يحد، وإن كان مركباً من الجنس والفصل يحد، وإن كان له خاصة لازمة بينة يرسم وإلا فلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعاً إلى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال: معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل.

تشریح:

متن میں ”یلحق به“ کے دو مطلب ہیں: ایک مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہوں، لیکن ادلہ کو پہلے نمبر اور احکام کو دوسرے نمبر پر رکھا جاتا ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ کا اصل موضوع تو صرف ادلہ ہیں اور احکام موضوع سے خارج ہیں لیکن ان کا تذکرہ تبعا ہوتا ہے، جیسا کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات موصلہ ہیں لیکن تبعا تصور موصل الیہ کا تذکرہ بھی کر دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ موضوع نہیں۔ اب شارح اس بات کو مزید توضیح و تشریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ منطق میں تصور موصل سے بحث کی جاتی ہے کہ جنس ہے، فصل ہے یا خاصہ۔ تاکہ اس سے حد یا رسم مرکب کی جاسکے۔ اسی طرح تصدیق سے بحث کی جاتی ہے کہ آیا قضیہ ہے، یا عکس قضیہ ہے، یا نقیض قضیہ، تاکہ اس سے حجۃ کو مرکب کیا جاسکے، لیکن کبھی کبھار تصور موصل الیہ سے تبعا و ضمناً بحث کی جاتی ہے، مثلاً: تصور موصل الیہ اگر بسیط ماہیت ہو تو اس کی حد نہیں ہو سکتی، کیونکہ حد اجزا کے ساتھ ہوتی ہے اور بسیط کا کوئی جز نہیں ہوتا اور اگر مرکب من الجنس والفصل ہے تو اس کی حد ہو سکتی ہے۔ یہ موصل الیہ کے احوال ہوئے جن کا تبعا ذکر کر دیا جاتا ہے آخر میں ”یسکن... الخ“ سے تاویل کر کے تصور احوال موصل الیہ کو احوال تصور موصل میں داخل کر رہا ہے کہ اگر یوں کہا جائے کہ حد مرکب تک پہنچاتی ہے لیکن بسیط تک نہیں پہنچاتی تو اس تاویل سے احوال موصل الیہ مسائل منطق میں داخل ہو جائیں گے۔

قال الشارح: ”قوله: لكن الصحيح ذهب صاحب الإحكام إلى أن موضوع أصول

الفقہ هو الأدلہ الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام ، بل إنما يحتاج إلى تصورهما ليتمكن من إثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام ؛ لأننا رجعنا الأدلة بالتعميم إلى الأربعة ، والأحكام إلى الخمسة ، ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالاً فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة ، وبعضها راجعة إلى أحوال الأحكام ، كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى الفقہ فجعل أحدهما من المقاصد وآخر من اللواحق . تحكم غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضى الأصالة والاستقلال .

ترتیب:

علامہ آدمی کی تردید کرنا چاہتے ہیں الاحکام کتاب کے مصنف علامہ آدمی کی رائے یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ ہیں ، احکام نہیں ۔ احکام کو صرف ذہن نشین کرنا ہوتا ہے تاکہ ان کی اولہ سے نفی یا اثبات کر سکیں ۔ شارح علامہ آدمی کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ موضوع اولہ اور احکام دونوں ہیں ، کیونکہ ہم نے جب تعیم کی تو اولہ کو چار اور احکام کو پانچ وجوب ، حرمت ، کراہت ، ندب اور اباحت پایا ، اس کے بعد اجمالی طور پر اولہ کے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت پر نظر کی تو بعض احوال کا تعلق اولہ سے پایا اور بعض کا تعلق احکام سے جیسا کہ مصنف ماتن نے قضیہ کلیہ کے حصول میں ذکر کیا ہے ، لہذا جب احوال کا تعلق دونوں سے ہوا تو ایک کو مقاصد میں سے بنانا اور دوسرے کو لواحق میں سے سمجھنا ترجیح بلا مرجح اور سببہ زوری ہے ۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اولہ کے مباحث اکثر اور اہم ہیں اور احکام کے مباحث قلیل ہیں لیکن یہ تو درست نہیں اولہ کو تو اصل اور موضوع ٹھہراؤ اور احکام کو درمیان سے نکال کر باہر کرو ۔

قال الشارح: " قوله: " إن أريد بالحكم " هذا كلام لا حاصل له ، لأن الأدلة الشرعية معارف وإمارات ، ولو سلم أنها أدلة حقيقة ، فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه . غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الحازم أو الراجح ليعم القطعي والظني ، فيصح في جميع الأدلة ، وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدثه ،

وقد أضطر إلى ذلك إلى آخر الأمر. وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وإن جعلنا الحكم حادثاً على ما يشعر به كلامه.

تشریح:

ماتن نے کہا تھا کہ اگر حکم سے خطاب اللہ مراد ہو جو قدیم ہے تو پھر اولہ سے ثابت ہونے کا مطلب ہوگا علم نبوت الحکم کیونکہ خود حکم دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد اصطلاح فقہاء ہو جو بوجہ اور حرمت تو پھر خود حکم کا ثبوت مراد ہوگا۔ اب یہاں سے شارح ماتن کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ س قدر تطویل کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اولہ شرعیہ معارفات اور امارات ہیں جن سے حکم کا علم حاصل ہوتا ہے، خود حکم ثابت نہیں ہوتا اور اگر ان کو اولہ حقیقہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ دلیل وہ ہوتی ہے جس سے علم بنبوت الشئ یا انتفاء الشئ حاصل ہو تو اس سے حکم کے قدیم یا حادث ہونے سے فرق نہیں پڑتا۔ اور اگر حکم کو حادث مانیں تو پھر بھی دلیل سے اس کا علم حاصل ہوگا نہ کہ دلیل حکم کو ثابت کرے گی، زیادہ سے زیادہ علم کو عام معنی میں لینا پڑے گا کہ علم بنبوت الحکم سے مراد عام ہے الإدراک الحازم یعنی یقین یا الراجح یعنی ظن غالب اور ماتن بھی بالآخرا سی بات کی طرف مجبور ہوا ہے اور کہا ہے کہ فنقول: نريد في جميع ذلك إثبات العلم لنا أو غلبة الظن تو خواہ مخواہ اتنی طوالت کرنے کی ضرورت کیا ہے۔

قال الشارح: "قوله واعلم هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردھا مخالفاً لجمهور المحققين يتعجب منه الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام. الاول: أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الاثنين غير صحيح، بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون إضافة بين الشئین أو لا، على الأول إمان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن أحد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر أولاً، فإن كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام، والأحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل، كما لعموم والاشترك والتواتر، وبعضها عن الحكم، ككونه عبادة أو

عقوبة ، فموضوعه الأدلة والأحكام جميعا ، وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشئة عن أحد المضافين في ذلك على ما قدره المصنف فيما سبق ، فالموضوع لا يكون واحدا لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل .

تشریح:

یہاں سے موضوع کے بارے میں ماتن کی تحقیق دوبارہ نقل کر کے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں مصنف نے موضوع کے بارے میں ایک ایسی بات کہی ہے جو جمہور کے بالکل خلاف ہے اور جو شخص جمہور کی کلام سے واقف ہو وہ اس کو دیکھ کر تعجب کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ماتن نے لکھا ہے کہ ایک علم کے موضوع دو یا دو سے زیادہ ہونا غلط ہے، بلکہ ایک علم کا موضوع ایک ہو سکتا ہے کیونکہ مجتہد عنہ فی العلم یا تو اضافت ہوگی یا نہ، اگر اضافت ہے، جیسے: اصول الفقہ پھر دیکھیں گے کہ وہ احوال جن کو مجتہد عنہ سے تعلق ہے یا تو کچھ کا تعلق مضاف سے ہوگا اور کچھ کا تعلق مضاف الیہ کے ساتھ تو اس وقت دونوں کا موضوع ہوں گے جیسے ہم یہاں دیکھتے ہیں کہ بعض احوال کا تعلق ادلہ سے ہے اور بعض عوارضات کا تعلق احکام سے ہے لہذا دونوں موضوع ہو گے تاکہ بلاوجہ ترجیح لازم نہ آئے اگر مجتہد عنہ اضافت تو ہے لیکن ان عوارضات اور احوال کا تعلق مضاف و مضاف الیہ میں سے ایک کے ساتھ ہے اس وقت موضوع ایک ہوگا، جیسے: منطوق کا موضوع ایصال تصور و تصدیق الی تصور مجہول و تصدیق مجہول ہے، لیکن احوال کا تعلق مضاف سے ہے اس لیے موضوع تصور و تصدیق موصل ہوں گی باقی موصل الیہ نہیں اور اگر اضافت نہیں تو اس وقت موضوع ایک ہوگا، جیسے: فقہ کا موضوع وجوب و حرمت ہے کیونکہ کسی علم کا واحد ہونا یا متعدد ہونا موضوع کے واحد اور تعدد پر موقوف ہے اگر علم ایک ہو اس کے موضوعات کثیرہ ہوں تو اس سے اس کے مسائل کثیرہ نہیں گے جس سے وہ ایک نہ رہے گا بلکہ متعدد علوم ہو جائیں گے۔

قال الشارح: ” وفيه نظر: لأنه إن أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم

أنه يوجب اختلاف العلم، وظاهر أن مسائل علم الواحد كثيرة البتة وإن أريد عدم تناسبها

، فلا نسلم أن مجرد تكرر الموضوعات يوجب ذلك ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيره متناسبة ، والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيره إنما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ، ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط ، والسطح ، والحسم التعليمي لهندسة فإنها متشاركة في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار الذات ، أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم ، فلم أنهم لم يهتموا رعاية معنى يوجب الوحدة ، وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه ، والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ، ثم إنه فيما أورد من المثالين مناقض لنفسه لأن موضوع الأصول أشياء كثيرة إذ محمولات مسائله ليست أعراض ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين أو أكثر ، وكذا التصور والتصديق للمنطق .

تشرح:

یہاں سے ماتن پر تفصیلی رد کرنا چاہتے ہیں مصنف نے کہا کہ اختلاف مسائل، اختلاف علم پر دلالت کرتا ہے اگر آپ کی مراد اختلاف مسائل سے محض کثرت ہے وہ تو ہر علم میں ہوتی ہے کیونکہ علم چند مسائل کا نام نہیں ہوتا اور اگر آپ کی مراد اختلاف مسائل سے ایسی کثرت جس میں کوئی مناسبت نہ ہو واقعی ایسی کثرت والا ایک علم نہیں ہو سکتا لیکن جمہور تو مناسبت کا ضروری طور پر لحاظ کرتے ہیں مثلاً علم ہندسہ کا موضوع خط ، سطح ، جسم تعلیمی تینوں ہیں لیکن ان میں مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ جنس یعنی مقدار میں شریک ہیں ، اسی طرح علم طب کا موضوع غذا میں دو انہیں ، مزاج اور ارکان سب ہیں ، لیکن عرضی میں اشتراک ہے کیونکہ یہ سب منسوب الی الصحتہ ہیں جو طب کے لیے غرض ہیں اور غرض عرضی ہوتی ہے لہذا بلا مناسبت کے یہ حضرات بھی تعدد موضوعات کے قائل نہیں ، مثلاً ایک آدمی کہے کہ فقہ اور علم ہندسہ ایک علم ہے کیونکہ اس کا موضوع فعل المكلف اور مقدار ہے تو غلط ہوگا کیونکہ فعل مطلق اور مقدار میں کوئی مناسبت نہیں۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ خود ان کے خلاف

ہیں، مثلاً: اصول فقہ کا موضوع دلیل کا مفہوم کلی نہیں بلکہ دلیل کے افراد ہیں یعنی کتاب سنت، اجماع اور قیاس پھر اصول فقہ کو ایک علم نہیں کہنا چاہیے کیونکہ اس کا موضوع چار چیزیں ہیں۔ اسی طرح منطق کا موضوع تصور و تصدیق کا مفہوم نہیں بلکہ ان کے افراد جنس، نوع، فصل، قیاس، استقرار اور تمثیل وغیرہ پھر ہیں تو منطق کو ایک علم شمار کرنے غلط ہوگا۔

قال الشارح: "قوله: ومنها أنه قد تذكّر الحیثیة المذكورة فی الموضوع حیث یقال: موضوع هذ العلم هو ذلك الشیء من حیث كذا ولفظ "حیث" موضوع للمكان أستعیر لجهة الشیء واعتباره یقال: موضوع هذا الموجود من حیث هو موجود أی: من هذه الجهة وبهذه الاعتبار. والهیثیة المذكورة فی الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها فی العلم. كقولهم: موضوع العلم الألهی الباحث عن أحوال الموجودات المحددة. هو الموجود من حیث أنه موجود بمعنى أنه یبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حیث أنه موجود لا من حیث أنه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كما لعلیة، والمعلولیة، والوجوب، والإمكان، والقدم، والحدوث ونحو ذلك، ولا یبحث فیہ عن هیثیة الوجود، إذ لا معنی لإثباتها للموجود؛ وقد تكون من الأعراض المبحوث عنها فی العلم، كقولهم: موضوع الطب بدن الإنسان من حیث أنه یصح ویمرض، وموضوع الطبیعی: الجسم من حیث أنه یتحرك، ویسكن، والصحة، والمرض، من الأعراض الذاتیة المبحوث عنها فی الطب، وكذا الحركة والسكون فی الطبیعی. فذهب المصنف إلى أن هیثیة فی اللقسام الأول من الموضوع، وفی الثانی بیان للأعراض الذاتیة المبحوث عنها فی العلم إذ لو كانت جزءاً من الموضوع كما فی القسم الأول لما صح إن یبحث عنها فی العلم ویجعل من محمولات مسأله إذ لا یبحث فی العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتیة".

تشریح:

یہاں سے ماتن کی دوسری تحقیق (جو موضوع کے بارے میں بیان کی گئی) کا مطلب واضح

کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عام طور پر موضوع کے ساتھ ”حیث“ کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے حیث کا لغت میں معنی ”مکان“ کے آتا ہے جیسا کہ حیث تفعد أفعذ پھر اس کو مجاز کہہتے اور اعتبار کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا جیسے کہا جاتا ہے الموجود من حیث الموجود یا انسان من حیث الإنسان یعنی ہجرت اور باعتبار کے معنی میں آتا ہے پھر حیثیت کو جب موضوع کے ساتھ ذکر کیا جائے کبھی تو وہ موضوع کے لیے کالجزء ہوتی ہے لہذا اس وقت اس سے بحث نہ کی جائے گی بلکہ اس حیثیت سے لگنے والے اعراض سے بحث کی جائے گی، کیونکہ قانون ہے کہ خود موضوع اور اس کے اجزاء مفروض عنہ ہوتے ہیں، مثلاً: کہا جاتا ہے کہ علم الہی کا موضوع موجود من حیث هو موجود اب یہاں پر خود وجود سے بحث نہ ہوگی بلکہ اس حیثیت سے جو اس کو عوارضات لگیں گے مثلاً علیت، معلولیت، وجوب، امکان اور قدم وغیرہ سے بحث ہوگی اور کبھی حیثیت بیان اعراض کے لیے ہوتی ہے جیسے کہ علم الطب کا موضوع بدن من حیث الصحة والمرض اب یہاں پر یہ مطلب نہیں کہ اس حیثیت سے جو اور اعراض لگیں ان سے بحث ہو خود صحت ومرض سے نہ ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ خود صحت اور مرض سے بحث ہو گی کیونکہ یہاں پر حیثیت بیان کے لیے ہے تو اگر حیثیت بیان نہ ہوتی تو ہم صحت اور مرض سے بحث نہ کر سکتے۔

قال الشارح: ”ولقائل أن يقول: لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع، بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث عن الأعراض الذاتية التي تلحق، من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار. وعلى هذا لوجعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع، ولم يلزم منها ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار“.

تشریح:

ماتن کی تحقیق پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم الہی کے موضوع میں حیثیت جزء ہے، بلکہ قید ہے، کیونکہ اگر جزء بنائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ علم الہی کا موضوع مجموعہ موجود

من حیث أنه هو موجود ہے اور تمام عوارض اس مجموعہ کو عارض ہوتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے لہذا حیثیت تقیید یہ ہے اسی طرح علم الطب کے موضوع کے اندر بھی اگر حیثیت کو تقیید یہ بنایا جائے جس طرح کہ جمہور کے کلام سے معلوم ہوتا ہے تو حیثیت موضوع کے لیے جز بھی نہ بنے گی اور حیثیت بیانیہ بنانے کی صورت میں جو مصنف پر تشارك علوم فی موضوع واحد والا اعتراض لازم آتا ہے وہ اعتراض بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ ظاہر بات ہے کہ جب موضوع مطلق عن القید ہے تو کئی علوم اس میں شریک ہو گئے اور تشارك فی العلوم باطل ہے تو دونوں جگہ حیثیت کو قید للموضوع بنایا جائے۔

قال الشارح: "ثم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم؛ ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، ضرورة أن ما به يعرض الشيء لشيء لا بد أن يتقدم على العارض، مثلاً ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض، ولا الحركة والسكون مما يعرض للحسم من حيث يتحرك ويسكن. والمشهور في الجواب أن المراد من حيث إمكان الصحة، والمرض، أو الحركة، و السكون، والاستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها في العلم. والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحثية على معنى أن البحث عن العوارض إنما يكون باعتبار الحثية وبالنظر إليها أي: يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لاعلى معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها لموضوعها بواسطة هذه الحثية البتة".

تشریح:

حیثیت کو تقیید یہ بنانے کی صورت میں تشارك علوم فی موضوع واحد والا اعتراض تو لازم نہیں آئے گا البتہ ایک اور اشکال مشہور وارد ہوگا۔ اشکال یہ ہے کہ آپ نے جب علم طب میں من حیث الصحة والمرض کو قید بنایا یا علم طبی میں من حیث الحركة والسكون کو قید بنایا تو اس وقت لازم آتا ہے کہ خود صحت اور مرض اسی طرح حرکت اور سکون سے بحث نہ ہو بلکہ اس حیثیت سے جو عوارضات

لگیں ان سے بحث ہو کیونکہ صحت اور مرض حرکت اور سکون سے بحث کرنے سے تقدم اشئ علی نفسه لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس وقت عوارضات بھی صحت و مرض ہیں اور ان کے عروض کا واسطہ بھی خود صحت اور مرض ہے تو اپنے آپ سے تقدم لازم آئے گا اس کے دو جواب دیے گئے ہیں۔ مشہور جواب یہ ہے کہ حیثیت اور واسطہ صحت و مرض ہے امکان اور استعداد اور عوارضات خود صحت و مرض ہیں۔ اسی پر حرکت و سکون کو قیاس کر لیں لہذا تقدم اشئ علی نفسه لازم نہیں آئے گا کیونکہ امکان صحت اور خود صحت میں فرق ہے۔

تحقیقی جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مثلاً علم طب کا موضوع، بدن انسان بحیثیت صحت اور مرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جمع مباحث میں حیثیت کا مفہوم کلی ملحوظ رہے گا باقی خاص حیثیت صحت اور مرض مراد نہیں اور عوارضات لاحقہ جزئیات اور افراد ہوتے ہیں تو اسی طرح طور واسطہ اور ذی واسطہ میں فرق ثابت ہو گیا۔

قال الشارح: "قوله: "ومنها أن المشهور... الخ" المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار كما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد، كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وأدعى جوازه بل وقوعه. أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة أي: مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها، وفي علم آخر عن بعض آخر، فيتميز العلمان أو العلوم بالأعراض المبحوث عنه، وإن اتحد الموضوع وذلك، لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات، أعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم، ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها، فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات، يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن أعراضه الذاتية علما، وعن البعض بالآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع

تمتازین بالمحمول. وأما الوقوع فإنهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل، وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيها بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع وإلا لما وقع البحث عنها في العلمين، فموضوع كل منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث في الهيئة عن أشكالها، وفي السماء والعالم عن طباعها. فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع "علم السماء والعالم" علم يعرف فيه أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السماوات والأرض، والعناصر الأربعة طباعها، وحرركاتها، ومواضعها ويعرف الحكمة في صنعها وتنفيذها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير: وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الأحوال والنبات فيها، ويبحث فيه عما يعرض له من حيث كذلك. كذا ذكره ابو علي. ولا يخفى أن الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد للعروض.

تشریح :

یہاں سے موضوع کے بارے میں ماتن کی تیسری تحقیق نقل کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مصنف نے جس طرح ایک علم کے لیے موضوعات متعددہ کے جائز ہونے کی مخالفت کی تھی اسی طرح جمہور کی اس بات میں مخالفت کر رہے ہیں کہ ایک شیء علوم متعددہ کے لیے موضوع نہیں ہو سکتی۔ مصنف کے نزدیک ایک شیء کا علوم متعددہ کے لیے موضوع بنانا نہ کہ صرف ممکن ہے بلکہ واقع بھی ہے، امکان اس طور پر ہے کہ ایک شیء کے عوارضات مختلفہ ہو سکتے ہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ ایک علم میں بعض عوارضات سے بحث کی گئی ہو اور دوسرے علم میں دوسرے بعض سے تو موضوع ایک ہو لیکن محمولات اور عوارض کے مختلف ہونے سے تمایز بھی ہو رہا ہے اور وقوع اس طرح ہے کہ علم الہیئہ کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں اور علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہے مگر علم الہیئہ میں اجسام عالم کی شکل سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں اس کی طبیعت سے بحث ہوتی ہے۔ دیکھیں موضوع ایک ہو مگر عوارضات کے اختلاف کی وجہ سے تمایز بھی برقرار رہا، علم السماء والعالم کی کیا تعریف ہے؟ فرماتے ہیں کہ علم السماء

والعالم ایسا علم ہے جس میں ارکان عالم یعنی آسمان زمین اور عناصر اربعہ آگ، ہوا، پانی اور مٹی کے حالات معلوم ہوتے ہیں اور اسی طرح ان کی حرکتیں اور ان کی ترکیب اور ترتیب میں جو حکمتیں ہیں یہ سب اس علم سے معلوم ہوتی ہے علم السماء والعالم درحقیقت علم الطبعی کی قسم ہے اور علم الطبعی کا موضوع الجسم المحسوس من حیث قبول التغير والثبات ہے تو بحیثیت قبول التغير اور ثبات کے جسم کو جو عوارضات لگتے ہیں ان سے بحث کی جاتی ہے کذا ذکرہ ابن سینا۔ یہ بات مد نظر رہے کہ جس علم میں جو حیثیت مذکور ہے وہ مصنف کے نزدیک بیان اعراض کے لیے ہے اور شارح کے نزدیک قید للعروض ہے کما۔

قال الشارح: "وههنا نظر أما أولاً: فإن هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءاً من الموضوع وأخرى بياناً للموضوع. وقد عرفت ما فيه، وأما ثانياً: فلأنهم لما حاولوا معرفة أحوال أعيان الموجودات، وضعوا للحقائق أنواعاً وأجناساً. وبحثوا عما أحاطوا به عن أعراضه الذاتية، فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثاً عن أحوال ذلك الموضوع، وإن اختلفت محمولاتها، فجعلوها بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرد بالتدوين، والتسمية، وجوزوا لكل واحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع. فإن المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الأعراض الذاتية للموضوع. فلا معنى للعلم الواحد إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها، ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو الاعتبار بأن يؤخذ في أحد العلمين مطلقاً، وفي الآخر مقيداً، أو يؤخذ في كل منهما مقيد بقيد آخر. وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة، والموضوع معلوم بين الموجود فهو الصالح سبباً للتمايز. أما ثالثاً فلأنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلذلك واحد أن يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً، ومن حيث الحرمة علماً آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوماً متعددة، موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط

الاتحاد والاختلاف. وتحقیق هذا المباحث فی کتاب البرهان من منطق الشفا.
تشریح:

شارح فرماتے ہیں ماتن کی تحقیق پر کئی وجوہ سے اعتراض ہے اول: یہ کہ اس تحقیق کی بناء اس بات پر ہے حیثیت کبھی موضوع کے لیے جزئی بنتی ہے اور کبھی بیان کے لیے ہوتی ہے تو اس وقت کہا جا سکتا ہے کہ ایک شی گئی علوم کے لیے موضوع بن سکتی ہے مثلاً ایک علم میں اس شی کی ایک حیثیت سے بحث ہو اور دوسرے علم میں دوسری حیثیت سے حالانکہ اس پر ہم پہلے اعتراض وارد کر چکے ہیں کہ اس صورت میں تشارک علوم فی موضوع واحد لازم آتا ہے، جو غلط ہے دوم: محمولات اور اعراض غیر متناہیہ مجہول ہوتے ہیں اس لیے ان کو تمایز علوم کا سبب بنانا صحیح نہیں، بخلاف موضوعات کے وہ معلوم مطلوب ہوتے ہیں لہذا انہی کو تمایز کا سبب بنانا صحیح ہوگا۔ خلاصہ النظر الشانی سوم: اگر تمایز کا سبب محمولات کو ٹھہرایا جائے تو ہر علم کا موضوع محمولات متنوعہ پر مشتمل ہوتا ہی ہے لہذا لازم آئے کہ وہ ایک نہ ہو بلکہ کئی علوم ہوں مثلاً فقہ میں فعل مکلف کی حیثیت سے وجوب کا ایک علم ہو جائے اور حرمت کی حیثیت سے دوسرا علم ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے ان مباحث کی پوری تحقیق منطق الشفا کے فن برہان میں موجود ہے وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔

قال الشارح: "قوله "وإنما قلنا" استدلال على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة للشيء الواحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته لوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن بعضها حقيقيا كما لقدرة، وبعضها إضافيا كالخلق، وبعضها سلبيا كالتجرد على المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقاله لجزئه لعدم الجزء له ولا للمباين لا متنازع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى أمر منفصل، وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وح إما أن يكون لحق كل منها بصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة أخرى، وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام، أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر، فهو إما لذاته فيثبت عرض ذاتي

وهو المطلوب ، أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير بياناً للمامر ، بل يكونه صفة من صفاته ، ولا بد من أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته ، وإلا لزم التسلسل في المبادئ .

تشریح:

مصنف نے اعراض ذاتیہ متنوعہ کے لیے یوں استدلال کیا ہے کہ واحد حقیقی جس میں بالکل کثرت کا شائبہ تک نہیں، جیسا کہ ذات باری تعالیٰ (لأنه بسیط ذهنًا و خارجًا) اللہ تعالیٰ واحد حقیقی متصف بالصفات ہے۔ بعض صفات حقیقی ہیں جیسے حیات (صفت حقیقی اس کو کہا جاتا ہے جو تحقق اور تعقل دونوں میں غیر کی محتاج نہ ہو) اور بعض صفات اضافیہ ہیں جیسے خلق (صفت اضافی اس کو کہتے ہیں جو تحقق اور تعقل میں غیر کی محتاج ہو) پھر بعض ایجابی اور بعض سلبی: جیسے کہ تجرد عن المادة۔ یہاں تک صفات کا تنوع و تکرر ثابت ہو گیا۔ باقی وہ ذاتیہ کس طرح ہیں؟ وہ یوں کہ مثلاً بعض صفات کا لحوق ذات باری کو یا تو بواسطہ جزء کے ہو گا یہ بھی غلط ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں لأنہ بسیط؟ یا اس کا لحوق بوجہ امر مبادل کے ہو گا اس شق کو ماتن نے بیان نہیں کیا بہر کیف یہ بھی باطل ہے اس سے استکمال من الغیر لازم آئے گا، یا بواسطہ صفت اخری کے لحوق ہو گا، پھر اس کا دوسری صفت کے واسطہ سے علیٰ ہذا القیاس یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ تسلسل فی المبادئ (صفات) کو مستلزم ہے، یا اس کا لحوق ذات کی وجہ سے ہو گا نہو المطلوب۔ اسی طرح دوسری نوع کی صفات کے اندر یہی احتمال چلیں گے جو کہ باطل ہیں۔ لامحالہ کہنا پڑے گا ان کا لحوق بھی ذات کی وجہ سے ہے یا صفت کی وجہ سے لیکن اس کی انتہاء ذات پر ہو تو اس طرح اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت ہو گئے۔

قال الشارح: "فإن قيل: يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول، فلا يلزم تعدد الأعراف الذاتية، ولو سلم فاللزام تعدد ها. وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم. قلنا: اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعدده في محل واحد متنوعه لا محالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحال".

تشریح:

سوال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس صفت کی انتہاء ذات پر نہ ہو بلکہ عرض ذاتی اول پر ہو لہذا تعدد ثابت نہ ہوگا، کیونکہ عرض ذاتی اول ایک ہے۔ اگر تعدد تسلیم کر بھی لیں تو بھی تنوع نہیں یعنی مختلف بحسب النوع نہیں۔ جواب یہ ہے کہ جب بواسطہ عرض ذاتی اول کے عارض ہے تو یہ بھی عرض ذاتی ہوگا کیونکہ جو مساوی کے واسطہ سے ذات کو لاحق ہو وہ بھی مساوی کی طرح ذاتی ہوتا ہے۔ جب مختلف قسم کے اعراض ایک محل میں ثابت ہونگے تو لاحقاً متنوع بھی ہوں گے کیونکہ ایک محل میں مختلف اشخاص نہیں ہو سکتے، تشخص محل کے اختلاف سے ثابت ہوتا ہے ایک محل میں موجود ہونے سے مختلف انواع ثابت ہونگے، جیسا کہ زید کے ذہن میں کئی علوم ہیں یہ انواع ہوں گے کیونکہ محل ایک ہے۔ زید، عمر، بکر کے ذہنوں میں جو علوم موجود ہیں وہ اشخاص ہوں گے کیونکہ محل مختلف ہیں۔

قال الشارح: "ولأنه يلزم" عطف علی مضمون الکلام السابق ای: وإن كان لغيره فهو باطل لأنه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير، وهو محال لأنه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله. وفيه نظر؛ لأنه إن اريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهر أنه غير لازم، لحوا أن يكون لحق البعض الآخر لصفة وإن أريد أعم من المنفصل، والصفة، فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى بعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم، والقدرة، والإرادة ويمكن أن يجعل هذا مختصاً بما يكون الغير منفصلاً، وما سبق مختصاً بما يكون غير منفصل فبتم بمجموعها المطلوب أعني إثبات عرض ذاتي آخر".

تشریح:

ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ "لأنه يلزم" کا عطف کلام سابق کے مضمون پر ہے یعنی صفت کا لحق اگر غیر کی وجہ سے ہے ایک تو تسلسل لازم آئے گا دوسرا استكمال باری من الغير لازم آئے گا جو کہ محال ہے کیونکہ اس سے نقص فی الذات لازم آتا ہے اور احتیاج فی الکمال لازم آتا ہے۔

وفیه نظر... إلخ: سے اعتراض ہے کہ اگر استكمال بالغير میں غیر سے مراد امر منفصل لیتے ہو تو وہ ضروری نہیں ہوسکتا ہے کہ صفت کے لحق سے واسطہ ہو اور اگر غیر سے مراد عام ہو جو منفصل کو بھی شامل ہو

اور صفت کو بھی تو پھر ہم نقص تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بعض صفات بعض کی طرف محتاج ہوں گی، مثلاً خلق، علم، قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے۔

”ممکن... الخ“ سے جواب دیتے ہیں کہ یہاں غیر سے مراد امر منفصل ہے جس کی وجہ سے اسکمال من الغیر کی خرابی لازم آتی ہے جبکہ ما قبل میں غیر سے مراد صفت ہے جس سے تسلسل فی السبازی کی خرابی لازم آتی تھی۔ تسلسل فی الصفات کو ختم کرنے کے لیے ذات تک انتہاء ضروری ہے تو اس طرح دونوں کے مجموعہ سے مطلوب یعنی عرض ذاتی کا ثبوت ہو گیا۔

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ وأصحابہ أجمعین .

تصت بالخیر